

SUSTENTABILIDADE, ALTERIDADE E OS DIREITOS DE MEMÓRIA

SUSTAINABILITY, ALTERITY AND THE MEMORY RIGHTS

Luciano Alvim Fiscina¹

Resumo:

Buscamos estabelecer neste estudo as relações necessárias entre sustentabilidade e alteridade, com contribuições para a Grande área das Ciências Humanas. Este artigo situa a discussão dos direitos humanos no conjunto das questões sociomambientais da atualidade. Partimos da hipótese de que o retorno à alteridade tem expandindo o conceito de sustentabilidade socioambiental e o valor epistêmico dos direitos de memória. O objetivo é estabelecer uma leitura crítica do compromisso moderno das ciências humanas com a fratura epistemológica da modernidade, em busca de uma concepção de sustentabilidade integrada com a história de libertação dos povos. Subentende-se que as relações entre sustentabilidade e alteridade fundamentam a discussão dos direitos humanos na agenda socioambiental do séc. XXI. Realizamos um expediente filosófico sobre as relações entre sustentabilidade e alteridade em resposta às formas ontológicas de vida herdadas do capitalismo global. Concluimos que o enfrentamento socioambiental requer fundamentos de interculturalidade para uma nova ética dos direitos humanos.

Palavras-chave: Sustentabilidade. Alteridade. Exterioridade. Direitos humanos.

Abstract:

We seek to establish in this study the necessary relationships between sustainability and alterity, with contributions to the Greater Area of Human Sciences. This article situates the discussion of human rights in the set of current socio-environmental issues. We start from the hypothesis that the return to alterity has expanded the concept of socio-environmental sustainability and the epistemic value of memory rights. The objective is to establish a critical reading of the modern commitment of the human sciences with the epistemological fracture of modernity, in search of a conception of sustainability integrated with the history of liberation of peoples. It is understood that the relations between sustainability and alterity underlie the discussion of human rights in the socio-environmental agenda of the 21st century. We carried out a philosophical briefing on the relations between sustainability and alterity in response to the ontological forms of life inherited from global capitalism. We concluded that socio-environmental confrontation requires foundations of interculturality for a new ethics of human rights.

Keywords: Sustainability. Alterity. Exteriority. Human rights.



¹ Pós-Doutorando no Instituto de Filosofia da UFBA. Pós-Doutorado em Psicologia Social IPUSP. Programa de Pós Graduação de Filosofia UFBA. Pesquisador de Pós-Doutoramento. E-mail: lucianofiscina@yahoo.com.br, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0657407513489988>, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8927-9404>

Introdução

Esta pesquisa abrange uma discussão acerca das relações necessárias entre sustentabilidade e alteridade, com contribuições para a Grande área das Ciências Humanas. O objetivo é estabelecer uma leitura crítica da epistemologia moderna ocidental acerca das relações entre natureza, memória e alteridade em busca de um conceito de sustentabilidade socioambiental no campo dos direitos de memória. Partimos da hipótese de que a questão da alteridade aciona uma nova leitura dos direitos humanos como condição de um conceito de sustentabilidade integral com a problemática socioambiental contemporânea. Nesse sentido, tomamos como base as propostas de Michel Villey (2009; 2007) sobre a história do pensamento jurídico moderno em diálogo com o conceito de alteridade em Emmanuel Lévinas (2002; 1998). Este artigo procede uma breve reflexão acerca dos princípios de liberdade e justiça no campo dos direitos humanos, procurando apontar as respectivas antinomias que dificultam a integração do direito geográfico à terra aos direitos de memória, nesse denso trabalho secular de restauração do hífen entre sustentabilidade e alteridade.

O compromisso moderno das ciências humanas

O diagnóstico de *crise da modernidade*, apresentado por Bruno Latour (1994), em seu livro *Jamais Fomos Modernos*, parte de uma análise minuciosa do projeto moderno, fundado na separação iluminista natureza/cultura. O conceito moderno funda a noção civilizatória de cultura ocidental e a sobreposição *civilização versus barbárie*. O autor parte do diagnóstico de separação *natureza/cultura*, decorrendo daí a própria antítese da proposta moderna, na versão dos híbridos, ou seja, novas formas de ligações entre ciência, política, engenharia, biologia molecular. O projeto moderno separou 'natureza' e 'cultura' por meio de uma operação conceitual, baseada nas leis observadas e extraídas da própria natureza da qual, por sua vez, a ciência se distancia e procura se distinguir, abrindo esse hiato entre o mundo ocidental-social e o mundo não humano-natural. Com isso, Latour (1994) identifica uma assimetria entre naturezas e culturas. Por exemplo, avalia que a modernidade falhou, quando a ciência que sai das leis da natureza é a que tenta dela escapar. Para Latour (1994), todavia, a modernidade não apresenta incongruências epistemológicas, mas históricas; então, se reconhecermos que nunca fomos modernos, quem sabe, um dia, possamos *vir-a-ser*.

De acordo com o pensamento político de Eda Tassara (2006), no campo da Psicologia Socioambiental Crítica, nós devemos relativizar nossas representações e, principalmente, o modo como concebemos o mundo no Ocidente. Na esteira do antropólogo francês Philippe Descola, Tassara (2006) questiona o modo como as pessoas organizam seu mundo e se relacionam com o que não é humano (plantas, animais, elementos da natureza, patrimônios culturais, patrimônios naturais, objetos). A autora faz referência às quatro cosmologias retomadas por Philippe Descola (2015), o animismo, o totemismo, o naturalismo e o analogismo. Conforme Tassara (2006), consoante ao pensamento do autor, a oposição natureza/cultura e o triunfo da autonomia da cultura tem suas origens no naturalismo e na configuração de uma relação entre o humano e não humano, sob as categorias sujeito-objeto, o que introduziu uma diferença moral de domínio político do mundo humano sobre a natureza.

Pensando o livro de entrevistas com Pierre Bourdieu e colaboradores, publicado na França no ano de 1993, sob o título *La Misere du monde*, à luz de uma resenha crítica sobre a obra, publicada pelo sociólogo Durval Burunelle (1993), da Universidade de Quebec, a questão epistemológica exercida nesse importante empreendimento de análise do fenômeno social da miséria centra-se nas questões sociais de integração da sociedade francesa com os povos imigrantes, como africanos e árabes. Especialmente, àqueles filhos de imigrantes que vivem o fenômeno da exclusão de modo socialmente determinado pela 'ordem das coisas'. Sem dúvida, é um grande livro, mas incompleto para que possamos aprofundar a discussão socioambiental dos direitos de memória na América do Sul.

Talvez deva ser especificado, de passagem, que esta "miséria do mundo" não é provavelmente o título mais adequado para supervisionar tais incursões; afinal, não se trata de dar conta do subdesenvolvimento ou da devastação que geralmente associamos à palavra "miséria", mas sim explorar o que Bourdieu se autodenomina no início da obra "uma miséria de posição" associada a um rebaixamento relativo de função ou status de papel em um microcosmo social (BRUNELLE, 1993, p. 188).

Assim sendo, a perspectiva privilegiada busca responder ao projeto sociológico do século XIX com ênfase no estudo da cultura da pobreza alojada no coração das metrópoles recém industrializadas, subindustrializadas e a vida camponesa, todas essas formas de vida incluídas nas mesmas categorias sociológicas de análise, uma vez que a 'ordem das coisas' tem sido determinada pela questão topológica, espacial, desde o lugar de origem, como, por exemplo, um conjunto habitacional deteriorado, as portas quebradas de uma casa saqueada, um bairro podre, as salas cinzas dos encontros de lazer e da escola, uma vida que se dá como um aspecto de cantina de uma escola desativada (BOURDIEU, 1999) e, claro, a condição dos trabalhadores já desencarnados, acumulados de experiência de fracasso, imersos no círculo do excluído, já não manifestam indignação ou revolta, como se tudo estivesse na 'ordem das coisas' (BOURDIEU, 1999). Mas, qualquer que seja as contribuições da remanescente sociologia dhurkheimiana de Bourdieu, o projeto de *La Misere du monde* responde a uma reflexão sociológica do conhecimento para o estudo científico de diferentes realidades sociais. Nesse sentido, o sofrimento humano derivado da miséria econômica, por exemplo, e suas implicações para a questão determinante do lugar simbólico que nossa coabitação favorece, principalmente, o local de residência ou o ambiente de trabalho (Bourdieu, 1999). No interior dos grupos sociais, vizinhos, bairros, prédios, colegas, escritórios, resultaria os efeitos de oposições entre os estilos de vida que separam as classes, etnias e gerações. Desse próprio confronto de diferenças sociais emergiriam também os efeitos antropológicos que separam as culturas e os povos. Trata-se, então, de um conceito de miséria que só pode ser explicada por uma verdade sociológica em face dos processos históricos que reforçam o sociocentrismo do dominador: "(...) obriga o dominado, colonizado, negro, judeu, mulher, imigrante, a trabalhar no esclarecimento da relação, o que significa trabalhar sobre si mesmo (SAYAD, 1999; p. 581). Nessa perspectiva de socioanálise, a questão da miséria de uma situação de vida vai ser pensada a partir das categorias de exclusão e desigualdade social que não são suficientes para a questão socioambiental a que se propõe este estudo vinculado às noções contemporâneas de subjetividade e seus

processos identitários constitutivos, os quais, por sua vez, fazem apelo aos direitos de memória.

Vamos, então, pensar a fratura epistemológica da modernidade a partir do compromisso das ciências humanas modernas com o conceito de democracia à luz do filósofo alemão Jürgen Habermas (1997), no contexto, socialmente, destrutivo dos efeitos da segunda guerra mundial. No Ano de 1962, Habermas publica o livro, *Mudança Estrutural na Esfera Pública*, no qual acentua um ideal de esfera pública burguesa presente nos sécs. XVIII e XIX na Inglaterra, França e Alemanha. Em suas palavras: “Na Alemanha, até o fim do séc. XVIII, havia surgido uma esfera pública pequena, mas que discutia de maneira crítica” (HABERMAS, 1990, p. 38). O autor se refere a uma modalidade de comunicação pública que existia no bojo da esfera privada, isto é, uma cultura de esclarecimento no campo literário que foi se formando no interior da *Aufklärung*. Assim, o autor fala de uma sociedade voltada para o esclarecimento que, no interior da atividade privada, tinha liberdade para se destinar à formação cultural. “Nessas sociedades, por certo constituídas ainda exclusivamente por burgueses, começavam a serem ensaiadas as normas da igualdade política da sociedade vindoura” (HABERMAS, 199, p. 39). No entanto, é a partir da Revolução Francesa, propriamente, que o autor marca o início de politização da esfera pública com a interferência da imprensa opinativa e, ao mesmo tempo, a luta contra a censura pela liberdade de opinião, sem esquecer as mudanças que ocorreram com as Revoluções de 1848, as quais iniciaram a “mudança estrutural da esfera pública liberal” (HABERMAS, 1990, p. 40). Os processos de formação de classes, urbanização, mobilização cultural e o surgimento de novas estruturas de comunicação pública surgem no interior do liberalismo popular da Inglaterra do séc. XIX. Habermas (1990) descreve uma esfera pública dominante, burguesa, hegemônica e excludente, entorno da qual se formam as “subculturas de classes” com premissas próprias e não negociáveis. Desde a fase radical jacobina da Revolução Francesa e o movimento cartista inglês no séc. XIX, a exclusão dos povos constitui a estrutura social europeia da esfera pública representativa (HABERMAS, 1990).

Então que, a partir dos anos setenta, tendo como objeto os espaços de locução, Habermas passa por uma virada linguística, na esteira do estilo polifônico de Mikhail Bakhtin, a partir da qual desenvolve o conceito da ação comunicativa, fundamentada na racionalidade weberiana dos valores, em busca de uma razão comunicativa de democracia que fosse capaz de enfrentar as formas fascistas e nazistas de totalitarismo. Em seu livro *Direito e Democracia*, Habermas (1997) concebe possibilidades de uma democracia estratégica na forma dos modos de comunicação livres de coerção, ou seja, formas de entendimentos livres de dominação comunicativa sob as bases de relações interpessoais mediadas pelo direito jurídico, no interior da linguagem, quase que em função de uma teleologia da história, fundada na razão comunicativa de uma filosofia do sujeito. “Por essa razão, eu resolvi encetar um caminho diferente, lançando mão da teoria do agir comunicativo: substituo a razão prática pela comunicativa. E tal mudança vai muito além de uma simples troca de etiqueta” (HABERMAS, 1997; p. 19). A crítica recai, diretamente, no fato de que a razão prática foi cooptada pelos critérios normativos e criptonormativos. Até o início do séc. XIX, a razão prática fundava-se no direito natural que orientava as práticas políticas e sociais, quando, então, o conceito de razão translada para o meio linguístico (HABERMAS, 1997), perdendo os fundamentos axiológicos em função de outros contornos teórico-culturais que

servem ao desenraizamento da razão prática na esfera pública da vida contemporânea. Nessa transposição, a razão prática da vida pública confunde-se com a concepção liberal de felicidade e de autonomia, as quais, ambas, refletem o direito do sujeito privado – o indivíduo - como membro de uma sociedade civil, do Estado e do mundo (HABERMAS, 1997). Trata-se de uma sociedade de indivíduos centrada no Estado como o todo organizador das partes, isto é, os indivíduos que pertencem à sociedade, conforme o poder burocrático do Estado que fundiu a razão prática com a economia capitalista. O Estado torna-se, assim, um subsistema configurado no sistema-mundo. A teoria da ação comunicativa busca enfrentar esse modo de dominação do mundo da vida (*Lebenswelt*), assim como a submissão às leis econômicas do mercado e o poder administrativo do Estado, no plano da vontade individual dos cidadãos, a partir das deliberações voluntárias que, coletivamente, organizadas seriam capazes de atuar junto aos aparelhos jurídicos do Estado.

Em sua obra, O discurso filosófico da modernidade, Habermas (2002) busca estabelecer os vínculos entre a modernidade e seu modelo de racionalidade, que vem desde o *cogito* de Descartes, das categorias da razão kantiana e do princípio de subjetividade em Hegel, articulando religião, Estado, sociedade, ciência, moral, arte, no interior de uma razão universal. Nesse mesmo texto, Habermas (2002) toca no problema epistemológico weberiano de uma história universal com alusão ao fato de que “nem o desenvolvimento científico, nem o artístico, nem o político, nem o econômico, seguem a mesma via de racionalização que é própria do Ocidente (HABERMAS, 2002, p. 3). Habermas acentua àquele modo de ‘desencantamento weberiano’ o marco da sociedade moderna e das novas estruturas sociais de controle, tais como a instituição filosófico-jurídica, a economia capitalista e o aparelho burocrático do Estado. No entanto, Habermas (2002) vai além de Hegel e Weber e procura retomar o vínculo com a modernidade, assim como encontrar uma saída para suas antinomias, pois que os problemas não se colocariam mais ao nível da razão, mas da comunicação e da linguagem. Nessa direção, Jürgen Habermas elabora a teoria da ação comunicativa como uma teoria da intersubjetividade com vistas a superar a racionalidade ocidental em busca de um novo conceito de modernidade, não fundamentado na subjetividade, nem na sociologia científica.

A atitude moderna foi uma atitude de negação e de ruptura. Em dezembro de 1784, Immanuel Kant publica no periódico alemão, *Berlinische Monatsschrift*, uma resposta à pergunta: Was ist Aufklärung? Como diz Foucault (2000), a filosofia moderna é a que procura refletir sobre seu próprio presente em busca da razão universal autônoma. Nesse sentido, a *Aufklärung* é definida pela relação preexistente entre a vontade e o uso da razão (FOUCAULT, 2000). A *Aufklärung* é um problema político prescrito ao indivíduo como sujeito frente ao uso indiscriminado e despótico da razão. Comenta Foucault (2000) que a novidade da atualidade histórica, então, é a produção da diferença no campo da História e a tarefa de uma filosofia do particular, que poderíamos denominar, nos termos da crítica sul-americana, de etnociência. Dessa forma, o período moderno se caracteriza pela consciência da descontinuidade do tempo histórico, a ruptura da tradição, sentimento de novidade, vertigem do que passa. Ser moderno é assumir uma posição nesse movimento, “e esta atitude voluntária, difícil, consiste em recuperar alguma coisa de eterno que não está além do instante presente, nem por trás dele, mas nele” (FOUCAULT, p. 342). Nesse sentido, o conteúdo poético no regime moderno está em alguma coisa que está no futuro. Uma busca por uma transfiguração do real que não implica a sua anulação, mas um jogo de tensão entre

a vontade do real e o exercício de liberdade. Sendo assim, o conteúdo poético da modernidade se coloca na atitude entusiasta de imaginar o presente, captando o seu significado numa relação ontológica consigo mesmo. Um exercício liberal de liberdade que está entre o real e a imaginação. Nesse sentido, Charles Baudelaire, por exemplo, foi um dos primeiros a introduzir a poética no questionamento da crise cultural, decorrente da industrialização, representando o sujeito mutilado e fragmentado pelo presente, um corpo não mais sustentável pelo tempo. A obra poética de 1932, *The Waste Land*, do poeta inglês Thomas Eliot também reflete esse sentimento de individualidade fragmentada sob os dramas da vida urbana. A obra eliotiana levanta duas problemáticas, o isolamento e a incomunicabilidade do ser humano no espaço do mundo moderno, que vem a representar a solidão e a ruína ocidental.

A crise da modernidade e a memória

O compromisso das ciências humanas em face da fratura epistemológica da modernidade se dá a partir do momento em que o fator da memória é acionado como um recurso histórico contra a violência colonial presente nas formas jurídicas do direito moderno sob lutas e efeitos de conquistas que são permanentes. Desse modo, no campo transdisciplinar, nós somos levados aos estudos fenomenológicos dos processos contemporâneos de insurreições que não se dão de forma violenta, mas mobilizam questões de ancestralidade com profundidades para as novas epistemologias da história e da psicologia socioambiental. O suposto básico da alteridade, então, sustenta uma ação de desprendimento histórico, e já se fala em re-existências, e não resistências, que não são violentas ou antitéticas, mas são afirmativas. A introdução dos estudos de memória em metodologias da história já é uma questão epistemológica no ano de 1993, quando Pierre Nora, o historiador da terceira geração dos *Annales*, publicou o artigo *Memória e História: a problemática dos lugares*, no qual retoma a velha arte de memória, ao modo do poeta grego Simonides, que, por meio do treino mnemônico busca preservar as imagens conforme o arranjo ordenado de seus lugares rememorados, pois, exatamente, nessa tradição que os historiadores compreendem que só haverá memória, por exemplo, como a do holocausto e a dos extermínios de raça, se houver uma articulação com as origens da tragédia, uma vez constatado que “(...) não estamos mais dentro da verdadeira memória, mas da história” (NORA, 1993, p. 9). Pierre Nora (1993) procurou enfrentar os tempos post-truth, cuja preocupação foi assumida pelos historiadores que passam a atuar no campo da memória cultural. Como ressalta a historiadora Janice Gonçalves (2012), já em meados dos anos 80, Pierre Nora identificava as condições que levariam a crise da memória e ao esquecimento das experiências do passado. Sendo assim, trata de uma retomada do campo empírico da história no domínio cultural da memória. Então, nada mais metafórico do que a imagem de Clio, a musa da história, que desperta no colo de Mnemósine, simbolizando uma história que retoma seus laços com as origens, como quem acorda de um luto ou ainda, retorna ao útero, pois que “(...) a verdadeira tristeza é de não mais sofrer daquilo que nos fez tanto sofrer (...)” (NORA, 1993, p. 28). É nesse campo que, nos tempos idos de desenraizamento, a memória encontrou na literatura o seu acordo com uma espécie de atualização da história, ao modo como fez Marcel Proust, em *A busca do tempo perdido*. Nesses termos, a história-memória e a história-ficção, mantidas bipartidas com tanto custo, retornam àquela mesma inspiração de

Heródoto, como conta François Hartog (2003), uma vez que evocar o longo passado requer sempre a figura do literário e do poeta, o que nos leva da história a uma determinada epopéia ou ainda, à ruptura, ao conflito, a uma grande guerra. Doravante, a memória como um gênero literário de história pressupõe um caminho de retorno, de modo que o trabalho mnemônico, nessas circunstâncias, revela uma dor psicológica de ausência que não deixa de ser uma dívida da história para com a memória. Nesse sentido, no campo do trauma, o trabalho da memória cultural se torna um compromisso histórico com a experiência de ruptura. O historiador Jan Assmann (2008), por exemplo, comenta a questão do seguinte modo: “O self humano é uma identidade diacrônica construída da matéria tempo, pois que: Onde essa relação é ausente, não estamos lidando com memória, mas com conhecimento (...) Uma pessoa tem que lembrar para pertencer” (ASSMANN, 2008, p. 122). Nessa concepção epistemológica, a história se inscreveria numa estrutura de memória, que se distingue das estruturas sociais do cotidiano.

Agnes Heller (1987), por exemplo, em referência à infraestrutura da força produtiva de trabalho, compreende a vida subjetiva do sujeito moderno. Para Heller (1987), o cotidiano corresponde à esfera de ação concreta dos seres particulares da qual emerge a totalidade da sociedade, o que significa, nesta abordagem, buscar o conceito de estrutura no abstrato e não no empírico, no entanto, o que também significa dizer que o conteúdo e a estrutura não são idênticos para todas as sociedades e para todas as pessoas (HELLER, 1987). Nesses termos, a esfera cotidiana facilitaria a estagnação do *Dasein*, no sentido heideggeriano, com tendência ao hábito (naquele mesmo sentido atribuído por Henri Bergson e Pierre Bourdieu) e ao *esquecimento*, mas também, de acordo com Agnes Heller (1987), de humanização, ou seja, um campo dialético de possibilidades de ações para a transformação da história do presente, com o que Bourdieu também concorda.

Em contrapartida, na esteira dos trabalhos de Aleida Assmann (2011), a memória cultural destaca-se dessa esfera da vida cotidiana, que constitui a memória oficial (nacional) e a ordem política da memória coletiva. Para Jan Assmann (2008), por exemplo, a memória cultural e a memória comunicativa correspondem a dois modos de lembranças, o primeiro ligado ao modo institucional de preservar o passado e o segundo voltado à transmissão do passado que vai se perdendo no horizonte que abrange “não mais que três gerações” (ASSMANN, 2008). Desse modo, de acordo com o autor, a memória cultural corresponde à categoria da tradição, das origens, das raízes, portanto, desempenha a função estrutural de interligar a memória individual ao tempo histórico de maior profundidade. Em suma, a memória comunicativa corresponde às estruturas da vida social, no sentido de Agnes Heller (1987), enquanto que a memória cultural, tal como adotada por Aleida Assmann (2011) e Jan Assmann (2008), atravessam as estruturas de poder que permeiam a vida cotidiana.

O casal de historiadores pensa o campo da memória cultural com referência a toda forma simbólica de conhecimento que se preserva de geração em geração, incluindo, na atualidade, as próprias mídias eletrônicas (ASSMANN, 2011). Os historiadores realizam o estudo da cultura material, no domínio da literatura, da iconografia, da cinematografia, das artes, sob o mesmo embalo que sofreu a terceira geração dos *Annales*. Dentre os desdobramentos epistêmicos dessa disciplina de memória, destaca-se a predileção da cultura popular pelos interessados em estudar a história vista de baixo, a história dos dominados, a narrativa dos vencidos. Mas, trata-se também da memória do arquivo da qual fala Aleida Assmann (2011), nos

seguintes termos: “O arquivo não é somente um repositório para documentos do passado, mas também um lugar onde o passado é construído e produzido” (p. 25). Desde o fim do séc. XX, os historiadores passam a buscar na literatura e na cultura material das civilizações formas de compreensão do passado.

Peter Burke (2005), em seu livro *O que é história cultural*, discute os modos como a história cultural ultrapassou os recortes disciplinares do método histórico tradicional já a partir dos anos 60, abrindo novas metodologias de história, com base na história das mulheres, história das ideias, história das ciências, história das guerras, etc. Em sua perspectiva externalista de história, Burke (2005) testemunha como a história cultural teve implicações na virada paradigmática das ciências acadêmicas, incluindo a psicologia, geografia, economia, antropologia, ciências políticas, de modo que, no campo da história das ciências, os objetos se modificam e os interesses de estudo voltam para a história social de grupos humanos específicos. “Para alguém como eu que vem praticando a disciplina há cerca de 40 anos, essa renovação de interesse é extremamente gratificante, mas ainda exige uma explicação” (BURKE, 2005, p. 7). Então: “O terreno comum dos historiadores culturais pode ser descrito como a preocupação com o simbólico e suas interpretações (...) mas a abordagem do passado em termos de simbolismo é apenas uma entre outras” (BURKE, 2005, p. 10). Essa modalidade de história cultural floresceu na historiografia alemã, ao fim dos anos 70, como *Kulturgeschichte*, área respectiva ao campo de história da cultura humana na tradição epistemológica do termo ‘kultur’, como parte da *Geisteswissenschaften*, área de conhecimento das ciências do espírito (ciências humanas e humanidades), que se desenvolveram na Universidade de Berlim no início do séc. XIX.

Há uma aproximação metodológica entre a abordagem de memória cultural da historiografia alemã, a escola inglesa de história narrativa e a metodologia francesa da terceira geração dos *Annales*. Essas diferentes abordagens de história enfatizam a temporalidade da vida cotidiana. Sobretudo, na historiografia alemã, a relação entre memória e história se dá no domínio de uma ontologia regional heideggeriana. Por exemplo, nos termos de Assmann (2011), uma sociedade deve saber como estabelecer seus direitos de memória. Na esteira de Nietzsche, Heidegger, o sentido da história é buscado na forma de uma interrogação ontológica, sobretudo, em tempos de perigo. Nessa concepção, o esquecimento tornou-se o perigo mais denunciado, desde a fenomenologia de Heidegger, que trata a questão no plano ontológico do pensamento, e a fenomenologia da duração ao modo bergsoniano. Nesse sentido, do ponto de vista da historiografia alemã, a unidade inteligível da ‘historie’ (*Geschichte*) é a história vivida que se encontra na esfera da vida cotidiana (Nora, 1993), tornada objeto privilegiado dos historiadores com olhos para a cultura material, sobretudo, quando a história se tornou pós-moderna e post-truth, enquanto a memória tornou-se esquecimento. Nesse contexto de trabalho, o método histórico tornou-se ainda mais complexo aos historiadores, que passaram a enfrentar uma crise no campo metodológico. Assim, a memória salta na frente numa nova abordagem epistêmica. Uma memória que vai se tornando sensível, ao voltar a lembrar. A história sempre buscou o que seria universal nos fatos temporais; já a memória está no reino da duração dos particulares. Desse modo, no contexto de uma história que passa a transcorrer sem lastros de passado, os lugares de memória tornam-se recursos metodológicos para a reconstrução dos vínculos com a história. Os lugares de memória correspondem aos monumentos, museus, bibliotecas, arquivos. “Isso é o que nós chamamos de memória cultural”

(ASSMANN, 2008, p. 119). Uma memória cultural voltada para a preservação simbólica do passado por meio de ritos, celebrações e calendários, que reportam a durabilidade das origens versus os quadros de esquecimento. “Não é o passado como é investigado e reconstruído por arqueólogos e historiadores que conta para a memória cultural, mas apenas o passado tal como ele é lembrado” (ASSMANN, 2008, p. 121), pois que: “A memória emerge de um grupo que ela une” (NORA 1993, p. 9). A este respeito, pelo fato de a memória responder a regimes diferentes de temporalidades, aquela velha busca por uma ‘teoria total da história’, o santo graal da epistemologia, torna-se infrutífero. Em seu livro, *Espaços de Recordação*, Assmann (2011) adverte: “Quem procurar uma teoria unificadora nas próximas páginas não obterá sucesso” (ASSMANN, 2011, p. 20-21). Assim, procurando escapar da relação entre modernidade e capitalismo, a autora Aleida Assmann (2011) e Jan Assmann (2008) atuam numa modalidade de historiografia da cultura material com ênfase na conservação de seus símbolos.

Nesse sentido, os autores se aproximam e, ao mesmo tempo, se afastam do sociólogo durkheimiano Maurice Halbwachs (1877-1945) e do seu conceito de consciência coletiva. De acordo com Aleida Assmann (2011): “Maurice Halbwachs trilhou caminhos bem diversos para chegar a sua distinção entre história e memória. Como sociólogo empírico não teve intenções pautadas pela crítica cultural” (p. 144). Nos termos de Jan Assmann (2008): “A maior conquista do sociólogo francês Maurice Halbwachs foi mostrar que nossa memória depende, como a consciência em geral, de socialização e comunicação, e que a memória pode ser analisada como uma função de nossa vida social” (p. 117). Como destaca Aleida Assmann (2011), seu interesse voltou-se à pergunta sobre o que mantém as pessoas unidas em grupos. Deparou, assim, com o significado agregador das lembranças como elemento de coesão. Derivou daí a noção de memória de grupo. No entanto, a conceitualização de memória coletiva de Maurice Halbwachs (1990) não distingue o registro das memórias individuais que se interpenetram na dinâmica da vida social. Desse modo, o que é memória coletiva para o sociólogo francês, é memória comunicativa para Aleida e Jan Assmann (ADAMS, 2019). O conceito de memória cultural dos Assmanns busca ir além da noção de memória coletiva, que vinha na esteira de Halbwachs (1990), validando, assim, uma epistemologia do passado objetivado com base na memória cultural e autobiográfica.

Em termos conceituais, a memória cultural corresponde, então, a uma nova estrutura da memória coletiva com base nos conceitos de permanência e duração, diferente do conceito de memória coletiva de Halbwachs (1990), que não assegura identidade, ou seja, trata-se de uma memória que se dissolve no tempo, no espaço, na pluralidade em que está envolvida, ao passo que Aleida Assmann (2011) e Jan Assmann (2008) buscam assegurar o registro da singularidade no domínio institucionalizado da memória coletiva. Pois, justamente, é no nível simbólico que os grupos humanos e a sociedade se agregam e se reconhecem na coexistência de uma memória compartilhada. “Os portadores dessa memória coletiva não precisam conhecer-se para, apesar disso, reivindicar para si uma identidade comum” (ASSMANN, 2011, p. 145). Nesse sentido, a memória cultural corresponde ao patrimônio imaterial que assegura a continuidade intergeracional da identidade. Então, diante do esquecimento da memória, que vem a caracterizar o tipo de crise da modernidade europeia, a memória tem se tornado o fator inteligível do presente histórico no qual o passado se dá como ausência.

Do ponto de vista fenomenológico, Paul Ricoeur (2007) retoma essa questão em seu livro, *A memória, a história, o esquecimento*, e volta-se à restauração dos domínios de profundidade e amplitude da memória a partir de uma reconciliação com o passado. Com isso, Paul Ricoeur faz da lembrança a ordem de uma fenomenologia da experiência estética, mas que se projeta como um imperativo político, uma vez que a atribuição da memória é ativar, no domínio da memória coletiva, seu dever cívico (RICOEUR, 2007). Em contrapartida, a abordagem assmanniana busca o ethos civilizatório dos espaços culturais de recordação. A historiografia alemã privilegia a abordagem de memória cultural para o método da reconstituição, com vistas a assegurar a função da recordação frente à questão do próprio esquecimento. Haveria aqui uma diferença metodológica em ambas as abordagens de memória (ADAMS, 2019). Mas, o fato comum é que, de um modo ou de outro, as experiências humanas da vida cotidiana vão se apaziguando novamente, numa espécie de retorno à memória. Nos termos de Ricoeur (2007): “De fato, o esquecimento continua a ser a inquietante ameaça que se delinea no plano de fundo da fenomenologia da memória e da epistemologia da história” (RICOEUR, 2007, p. 423). Assim, a condição de vulnerabilidade da memória torna-se a questão histórica fundamental que requer uma volta ao tempo e às narrativas: “(...) e em Si mesmo como outro, em que a experiência temporal e a operação narrativa se enfrentam diretamente, ao preço de um impasse sobre a memória e, pior ainda, sobre o esquecimento, esses níveis intermediários entre tempo e narrativa” (RICOEUR, 2007, p. 17). Paul Ricoeur propõe a fenomenologia husserliana para os estudos de memória, assim como se dedica ao estudo da história e do esquecimento como uma condição epistemológica da “memória de si-mesmo”. Assim, como veremos adiante, o problema metodológico contemporâneo entre memória e história vai colocar em evidência o novo desafio epistêmico de realizar a tarefa jurídica dos direitos de memória para além de uma hermenêutica do ontológico e do si-mesmo.

As ciências humanas e o exotismo da alteridade

Claude Lévi-Strauss (1975), em seu livro, *O Totemismo Hoje*, publicado, originalmente no ano de 1962, no capítulo V da obra, retoma Bergson e sua lógica da afetividade, em diálogo com Durkheim e Lévy-Bruhl. Porém, vê em Bergson os passos de um totemismo visto de dentro, no sentido do interior absoluto, colocado na origem dos símbolos e da subjetividade que o comunica. De tal modo que o pensamento de Bergson, “sobre os índios Sioux, o rito religioso e o culto aos animais (a zoolatria) correspondem às diferentes manifestações com semelhanças entre si” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 98). Henri Bergson, em *Les Deux Sources: de la morale et de la religion*, publicado em 1932, faz menção às diferentes modalidades culturais de cultos dos antepassados, cujas semelhanças estruturais o levou a atribuir a tais práticas à noção de universalidade e de originalidade do espírito humano.

Notemos pelo menos que não está longe das origens, e que o espírito humano passa naturalmente por ela antes de chegar à adoração dos deuses (...) Referimo-nos ao culto dos animais, tão difundido na humanidade antiga que alguns o consideravam ainda mais natural do que a adoração de deuses em forma humana (BERGSON, 1932, p. 192).

Claude Lévi-Strauss (1975) vê um expediente filosófico para a exogamia bergsoniana, isto é, o aparentamento de indivíduos com grau de parentesco distante

e o vitalismo de um instinto universal, real e ativo: "(...) o modelo sociológico adotado estaria em estranha contradição com o original zoológico que o inspirou: os animais são endógamos, não exógamos" (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 99). No entanto, Bergson se desvia da questão das relações consangüíneas e da violência original colocada por Freud em Totem e Tabu, assim como da virtualidade recorrente da cena de um crime familiar presente na origem do inconsciente como um fato institucional marcado por uma tragédia original. Como diz Lévi-Strauss (1975), o modo bergsoniano de oferecer uma resposta adequada à questão, que mesmo a etnologia ainda não havia resolvido, é digno de nota. Ao contrário da sociologia clássica de Durkheim, que teria ido buscar no plano da indistinção coletiva de individualidades homogêneas uma totalidade de sociedade e, com efeito, uma teoria do totemismo que explicasse as antinomias específicas vividas no interior da experiência cultural dita primitiva, Bergson, ao contrário, encontra a solução do problema totêmico fora da espacialização, uma vez que os topos seriam, justamente, a causa das distinções diacrônicas e de oposições de linguagem.

Bergson propõe um processo radicalmente inverso, que correu sob o invariante kantiano comum com Durkheim, o princípio de que toda forma de sociedade se organiza a partir de uma atividade intelectual, "cujas propriedades formais não podem, por conseguinte, ser um reflexo da organização concreta da sociedade" (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 101). Todavia, Durkheim (2000), em *As formas elementares da vida religiosa*, obra publicada em 1912, marca o método sociológico para a crítica do totemismo, segundo a qual o culto dos antepassados, relacionado à doutrina de transmigração da alma, seria a base totêmica do fenômeno religioso, em que o respeito religioso que o antepassado inspira se transporta para formas de cultos de totens que se tornam a expressão de uma relação com o passado e com os descendentes antepassados, isto é, "para o clã que dele se originou, uma coisa sagrada, o objeto de um culto, em uma palavra, um totem" (DURKHEIM, 2000, p. 167). O totemismo como forma elementar de vida religiosa é anterior ao animismo e ao naturalismo. Corresponde ao modo como o mundo dos animais e dos entes naturais, plantas, águas, pedras, terras, tornaram-se imagens que recebem, postumamente, uma exposição coletiva e produzem enredos de organização social centrados na adoração de culto, de modo que o sentimento do sagrado sobrevém de um fato totêmico, o fato mesmo de que as primeiras formas de culto religioso não se deram a partir do homem como imagem de si-mesmo, mas dos totens tomados do mundo animal e vegetal e tornados símbolos sagrados que permanecem nessas sociedades denominadas pela sociologia etnológica de primitivas. Por isso mesmo, por Durkheim não ter conseguido realizar a operação inversa ao modo bergsoniano, no campo do romantismo, da literatura, das artes, nós podemos hipotetizar, junto com Lévi-Strauss (1975) por que o sociólogo francês vai em direção às formas de classificação primitiva do intelecto. Então, segundo Lévi-Strauss (1975): "Assim se explica este paradoxo, bem ilustrado pela história do totemismo, de que Bergson esteja em posição melhor que Durkheim para assentar os fundamentos de uma verdadeira lógica sociológica, e que a psicologia de Durkheim, tanto quanto a de Bergson, mas de forma simétrica e inversa, deva recorrer ao não formulado" (p. 101). O mesmo confronto se deu com o durkheimiano Maurice Halbwachs (1990), que buscou no princípio do elemento espacial o campo de uma memória coletiva. Nesse hall de enfrentamentos proeminentes, Claude Lévi-Strauss (1975) reconhece Bergson à luz de uma clarividência do primitivismo, ou seja, de um totemismo por dentro: "Se ele soube melhor que os etnólogos, ou antes deles, compreender certos

aspectos do totemismo, não será por acaso por que seu pensamento tem estranhas analogias com o de vários povos primitivos que vivem ou viveram o totemismo por dentro” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 102). Diz o antropólogo francês que o pensamento bergsoniano estava em sintonia com o dos povos totêmicos, convergindo continuidades e descontinuidades para uma mesma totalidade, num esforço particular de natureza universal para conciliar oposições e integrações, desde a racionalidade de um filósofo de gabinete até a afetividade diacrônica do próprio selvagem de Lévi-Strauss. Bergson (1932), em *Les Deux Sources*, defende que nossa percepção apreende os animais, essencialmente, como qualidades (*qualité*) e gêneros (*genre*). De acordo com o filósofo, o culto dos animais expressa não uma imagem coletiva, mas uma qualidade universal, que se torna um gênero de ideias, como a zoolatria, que não difere da religião (BERGSON, 1932). Ainda que, nas palavras do autor: “Concluir imediatamente sobre uma lógica especial, específica do ‘primitivo’ e livre do princípio da contradição, seria ir um pouco rápido demais” (BERGSON, 1932, p. 201).

Nesse sentido, tanto Bergson, quanto Lévinas, atuam a favor de uma ideia universal de subjetividade que organiza as percepções de heterogeneidades e diferenças num princípio de afetividade, mas que Lévinas chama de alteridade. Para Lévinas, a alteridade é o suposto básico de abertura para a exterioridade. Justamente, então, a esse respeito, Lévinas acusa a inteligência bergsoniana de estar presa na interioridade, “(...) é cega para a exterioridade” (LÉVINAS, 1998, p. 15). Segundo Lévinas (1998), o sistema bergsoniano de interioridade expressa uma colisão com a exterioridade, de tal modo que a transforma em morte, por isso a exterioridade não teria significado para a intuição bergsoniana, pois a entrada na exterioridade já implicaria um estado de guerra e de desaparecimento da consciência vital. Isso significa que em nossa tradição cultural, “a relação do instinto com a exterioridade não é um saber, mas uma morte” (LÉVINAS, 1998, p. 15). Assim, embora o sentimento bergsoniano de duração retenha uma noção de noesis, para Lévinas, não deixa de ser uma forma de afetividade encerrada em si-mesma, em sua própria pátria, presa no mundo das ideias; um campo ontológico em que o ser flui como controle e posse da alma do mundo.

A questão da alteridade em face de uma ética socioambiental

Emmanuel Lévinas atravessa nossos séculos e narrativas, que sob um céu cravejado de estrelas, nossa civilização tem buscado por milênios a origem do seu cogito, o mesmo que resiste à fluidez da passagem do tempo e marca, na atualidade da filosofia, a contingência metafísica de um humanismo frente a uma experiência de decadência do mundo. Lévinas (1998) coloca o acento ético nessa questão, como se escavasse uma modernidade:

(...) ainda incerta, ainda vacilante, surgindo no final de um século de sofrimentos indizíveis, mas em que o sofrimento do sofrimento, o sofrimento pelo inútil sofrimento do outro, o justo sofrimento em mim pelo injustificável abre o sofrimento para a perspectiva ética do inter-humano (LÉVINAS, 1998, p. 94).

Lévinas vai buscar na origem dos ‘rights of man’, desde os primórdios de nosso destino ocidental, a questão da justificativa do direito, enquanto seu próprio *dever ser*, que foi cooptado pelo progresso científico da modernidade. Então, Lévinas dá um sentido político à ideia de justiça, ao pensá-la não a partir do sujeito, mas da

alteridade e como um *dever ser* jurídico do Estado frente à pluralidade da sociedade. Lévinas abre a discussão do direito a partir de uma noção de alteridade que não fratura a autonomia do sujeito e não torna a questão da identidade um pleonasmo epistêmico; não recai num todo homogêneo, simbiótico e inconsciente. A partir da perspectiva levinasiana, não seria extravagante colocar o debate da alteridade sob o prisma dos direitos da terra, direitos do rio, direitos da Amazônia, que vêm se constituindo como direitos da natureza, a exemplo da conquista dos movimentos indígenas equatorianos e bolivianos a partir de suas ações coletivas insurrecionais. Dessa perspectiva, deve-se notar que a restauração histórica com a alteridade tem ocorrido no campo jurídico com pressões antropológicas que vêm da *exterioridade* da lógica da modernidade.

Nesse sentido, subentendemos que a alteridade e a exterioridade operam como dispositivos epistêmicos para os desprendimentos de blocos históricos que mobilizam a esfera jurídica dos direitos humanos e dos direitos da natureza. De acordo com Lévinas, a noção de justiça só tem sentido a partir da condição original do outro. A universalização dos direitos humanos, então, aciona o problema de sua idealização, especialmente, frente às novas emergências socioambientais vinculadas às insurreições identitárias. Em decorrência desses desafios conceituais e, simultaneamente, jurídicos, os estudos de memórias e ancestralidades, por exemplo, vêm sendo inseridos numa nova matriz de sustentabilidade de origem sul-americana, cuja tendência tem sido aproximar a teoria universal do direito à realidade das histórias locais, e servir como um antídoto jurídico ao capitalismo liberal e ao positivismo (VILLEY, 2007).

No decurso dessa reflexão, as Declarações dos direitos humanos de 1948 vêm na esteira dos *direitos naturais*, contra os quais a Revolução Francesa ergueu-se. As resistências de 1789, por exemplo, contrapuseram-se ao direito natural absoluto dos proprietários e à liberdade contratual que privava as massas operárias de participarem da construção das cláusulas de seus contratos de trabalho (VILLEY, 2007). Desde o estabelecimento das pautas da justiça do trabalho e dos direitos ao lazer, a cultura, a propriedade, ao acesso à saúde, o erro da carta universal das Nações Unidas de 1948 teria sido, nas palavras do historiador francês Michel Villey (2007): “prometer demais” (p. 5). Tal como a asserção sobre “a liberdade para todos”, diz o autor, uma promessa impossível, ainda que os direitos humanos se posicionem como intolerantes a tudo que fira esse princípio, como o racismo. Ou seja, em princípio, a liberdade não poderia ser liberal. O que pensar sobre aquele que para ser livre, escraviza? Esta é uma das características de democracia descrita em A República de Platão, na qual o direito não se diferencia da moral. De acordo com Villey (2009), em A formação do pensamento jurídico moderno, foi com Aristóteles que os termos ‘justo’ e ‘direito’ se aproximam no campo da experiência dos sentidos e da linguagem. Por exemplo, a Teoria da Equidade, discutida por Aristóteles no texto *Ética a Nicômaco* coroa a justiça com amizade, misericórdia, compaixão; a plena realização do igual, uma superjustiça (VILLEY, 2009). Em Aristóteles, o homem justo e a equidade devem ser, na justa medida, correspondentes. Sobre os princípios da ética aristotélica, recai a sua advertência:

Eu havia prevenido que essa doutrina de Aristóteles não é brilhante. Com certeza é menos bela que a de Platão (...) Existem filósofos do direito que nos propõem um ideal: Hobbes, de ordem e segurança – Locke, de liberdade, - Rousseau de igualdade – Platão de polis. A filosofia de Aristóteles não nos presta este tipo de serviço (VILLEY, 2009, p. 64).

Lévinas (1998) arremata: “O Deus de Platão é a Idéia impessoal do Bem; O Deus de Aristóteles é um pensamento que pensa a si mesmo. E é com essa divindade indiferente ao mundo dos homens que a Enciclopédia de Hegel, isto é, talvez, a filosofia, termine” (LÉVINAS, 1998, p. 54). Lévinas tece uma crítica sobre o modo como a história da filosofia tem encerrado o mundo em obras metafísicas, religiosas, artísticas, científicas, como uma grande sublimação do Absoluto. Sob essa mesma universalidade, as Declarações dos Direitos Humanos de 1948 partem de um valor liberal de igualdade que não tem correspondência prática. Isto significa que o discurso dos direitos humanos, tal como cooptado pelas estratégias econômicas de sustentabilidade, é anacrônico na África, Ásia, América do Sul, assim como em culturas de povos não ocidentais. A universalidade dos direitos humanos também não tem conseguido promover um regime jurídico equitativo entre homens e mulheres, pessoas idosas, pessoas com deficiência, pessoas portadoras de transtorno mental, pessoas pobres, direitos indígenas, comunidades quilombolas, imigrantes. Nessa perspectiva abrangente, Lévinas busca o questionamento do Mesmo pelo Outro, abrindo as portas da ontologia e voltando a ela pela alteridade. Sua inspiração nos vem na seguinte passagem:

É o ser além em Platão; a entrada pela porta do intelecto agente em Aristóteles; a ideia de Deus em nós, indo além de nossa capacidade como seres finitos; a exaltação da razão teórica na razão prática em Kant; a busca pelo reconhecimento do Outro em o próprio Hegel; a renovação do mandato em Bergson; a sobriedade de lúcida razão em Heidegger - de quem a própria noção de sobriedade usada neste ensaio é emprestada (LÉVINAS, 1998, p. 89).

Nesse sentido, Lévinas (1998) nos leva a pensar o tempo a partir do rosto do outro. Então, se voltarmos às palavras de Villey (2007), a respeito do erro de idealização dos direitos humanos, ao “prometer demais”, Lévinas questiona se o tempo das promessas, alguma vez, esteve em algum começo? De acordo com Lévinas, a questão do humano se coloca em sua estrutura formal, denominada gênero, que se apresenta como um ser em sua particularidade de indivíduo se revela ao Outro para o Outro. Uma alteridade formal: “(...) um não é o outro, seja qual for seu conteúdo outro para cada um. Cada um exclui todos os outros e existe à parte, e existe por sua parte. Uma negatividade puramente lógica e recíproca na comunidade do gênero” (LÉVINAS, 1998, p. 189). Nesses termos, Lévinas busca desoprimir a alteridade do interlocutor, que é irracional enquanto *outro*, e a alteridade do eu que fala, que, em sua ipseidade, também se distingue como Outro do discurso em que se engaja. Para Lévinas, o discurso impessoal é um discurso necrológico em que a alteridade é anulada de modo que “o homem torna-se não uma coisa - mas uma alma morta” (LÉVINAS, 1998, p. 25). Isso já não seria reificação marxista, mas uma história marcada, como um julgamento que não muda nada. Pergunta Lévinas (1998) se a origem da submissão da alteridade já não estaria no campo da linguagem, ao modo dos diálogos da alma consigo mesma, tal como ilustrados por Platão ao modo do seu pensamento solitário, caminhando para uma coincidência consigo mesmo, como autoconsciência. Assim, se dá a relação com o Outro que é sempre assimilativa. O tempo de Platão é privação de movimento, eterna duração, tudo que passa é semelhante. Lévinas (1998) descreve esse estado de consciência de si, sob a síntese de Hegel, como o eterno retorno do pensamento absoluto a si mesmo, isto é, a identidade do idêntico e do não idêntico na consciência do eu,

reconhecendo-se como pensamento infinito, "sem outro" (LÉVINAS, 1998, p. 137); toda exterioridade reduzida à subjetividade, numa atemporalidade de tudo o que é o outro.

Desde a fundação da Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen, de base neokantiana e neopositivista, o filósofo e jurista austríaco inaugura uma teoria formal do direito em alternativa ao jusnaturalismo e ao Direito Natural. A teoria pura do direito de Kelsen defende a existência de Estados totalitários com base nas ciências positivas para uma teoria jurídica da justiça. Kelsen (1979) aproxima *Sein* (ser) e *Sollen* (valores) e submete o conceito de justiça ao dever-ser kantiano dos valores morais. Assim, a filosofia do direito moderno que culmina na obra paradigmática de Kelsen vai em direção oposta das questões éticas, políticas e comunitárias da atualidade dos grupos humanos. Em contrapartida, Villey (2009) escava a origem dos princípios positivistas da ciência jurídica do direito moderno em busca, justamente, desse realismo epistemológico que possa sustentar uma ciência jurídica do direito. O autor arma-se de filosofia para uma genealogia da ideia de justiça como o martelo regulador da ordem jurídica, e que chegou para nós sob a forma de um aristotelismo inflexível (VILLEY, 2009) a respeito da mesma questão norteadora que persiste: qual justificativa fundamenta o dever-ser das ciências jurídicas? Os juristas têm assumido que a lei seja a suprema fonte do direito, mas a partir de uma constatação filosófica sobre o contrato social, na esteira de Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. "São os filósofos que trazem a lume, explicitam, formulam os princípios com base nos quais se constituem as ciências do direito. Nesse sentido, é na perspectiva da filosofia que o trabalho crítico deve ser realizado" (VILLEY, 2009, p. 4). Um trabalho crítico voltado aos princípios dos sistemas científicos do direito que conferem propriedade de valor jurídico, ambientado em sistemas como o utilitarista e a justiça dos direitos humanos, condições conceituais excludentes entre si.

Nessa concepção, o valor de justiça no campo do direito é diferente do valor jurídico da lei. Ou seja, uma coisa é a ciência das leis dos Estados existentes ou ainda, a ciência das sentenças dos juízes. Outra coisa é o direito como um valor a ser buscado, no melhor sentido da arte jurídica. Essas discussões sobre a ontologia jurídica do direito são carregadas de conseqüências práticas para o debate contemporâneo de direitos humanos com raízes no cristianismo, no liberalismo econômico e na racionalidade científica: formas de ontologias dos modos coloniais dominantes. Na obra de título, *O direito e os direitos humanos*, publicada em 1983 e dedicada ao Papa João Paulo II, Michel Villey (2007) coloca em pauta os desafios dos direitos humanos em nossos tempos, desde o traslado histórico do conceito de justiça para uma teoria do direito romano e a sua transformação num dever-ser com base numa moral do direito universal. Michel Villey (2007) abre seu livro se posicionando historicamente, num tempo que os direitos humanos circulavam (e circulam) ao gosto da moda, estavam nas palavras do Papa, nas manchetes do *Le Monde*, nos discursos dos laureados ao prêmio Nobel, nos conselhos ecumênicos das Igrejas, no processo eleitoral, nas questões humanitárias envolvendo a então União Soviética, África, América do Sul. Todas essas modalidades de discurso acerca dos direitos humanos estão acrescidas de genética e biologismo que serviriam para uma teoria genérica e positivista da natureza humana e nutriram as bases políticas do discurso da liberdade.

É nesse sentido que os respectivos problemas de ambigüidade filosófica não têm sido solucionados, nem com o poder ou com a força do martelo jurídico. No

campo da filosofia jurídica, o direito natural retorna como os direitos humanos de 1948 (DUDH/ONU), impondo-se, justamente, contra àquela ciência jurídica positivista e totalitária dos regimes fascistas, nazistas, stalinistas e comunistas. Mas, os direitos humanos cooptados desde o princípio por “prometer demais” (Villey, 2009), ou ainda, por não ter de fato colocado a questão a que se propõe (Lévinas, 1998), tornaram-se as bases de um projeto político moderno daquela grande máquina inspirada em Hobbes, isto é, uma forma de organizar a racionalidade dos meios sem mexer nos fins econômicos da história.

A questão é que os direitos humanos, então, não respondem aos problemas evocados pelo positivismo jurídico ante o desafio de uma teoria jurídica da justiça significativa para o exercício dos direitos de memória. Nos termos de Villey (2009): “A ciência jurídica se atribuiu a tarefa de descrever o ‘law as it is’, o direito tal como existe de fato (o que, aliás, nada significa)” (p. 3). Assim, ao positivismo jurídico, foi necessário um antídoto, que os modernos deram a forma de direitos humanos, “(...) tirada da filosofia da Escola do Direito Natural” (VILLEY, 2009, p. 3). Os valores que sustentam os direitos humanos, na esteira dos ideais da revolução francesa, são uma resposta ao fantasma de Hitler e a todas as formas de ditaduras. Em realidade, os direitos humanos têm sido tudo o que temos para enfrentar a “desumanidade de um direito que rompeu suas amarras com a justiça” (VILLEY, 2009, p. 4). Assim sendo, Michel Villey busca o ethos fundamental do direito fora da modernidade ordenada para a burocracia dos meios técnicos e para a engrenagem do progresso. Mas, o faz tendo em vista uma natureza genérica de ser humano, no que tange às bases da filosofia grega. O filósofo situa o problema dos direitos humanos no campo semântico de uma linguagem que carece de medidas jurídicas e empíricas. Por exemplo, as disputas entre o direito à vida e a liberdade de abortar; o direito à livre expressão e o crime contra a honra. Todavia, aqui, vamos além, concluimos que a base universal dos direitos humanos não integra as memórias feudatárias dos escravos, indígenas e povos do Sul que habitam e pertencem à periferia do sistema-mundo, ou seja, é, juridicamente, insuficiente para o exercício dos direitos geográficos de memórias em face das forças neoliberais do Capitalismo Global.

Em síntese, procuramos aqui integrar os direitos de memória ao conceito de sustentabilidade socioambiental para além das formas ontológicas de vida que herdamos da modernidade e suas totalidades, esse mesmo show de Truman.

Considerações Finais

Este artigo procurou situar a problemática socioambiental nos estudos dos direitos de memória em busca de uma modalidade de crítica que responda aos desafios das periferias epistêmicas do sistema-mundo global. Entre as implicações filosóficas, políticas e psicossociais concernentes a essa questão, está o fato jurídico e clínico de que as histórias negativizadas têm herdado por séculos formas de vida que não são suas. Assim sendo, do ponto de vista de uma filosofia dos direitos humanos, coloca-se o desafio de ultrapassar a sua natureza abstrata e universal. Na esteira de Mignolo (2008), concordamos que não tem sentido pensar o século XXI em termos universais e abstratos. O suposto básico da alteridade expande, então, o conceito de sustentabilidade e o valor epistêmico dos direitos de memória. Objetivamos neste estudo a realização de uma leitura crítica da epistemologia moderna ocidental e uma compreensão da filosofia do conhecimento que temos utilizado para fundamentar os direitos humanos e a condição humana.

Acrescentamos algumas pistas ao debate que segue em andamento no curso das Ciências Humanas com olhos para a questão socioambiental. Procuramos realizar um expediente filosófico sobre a fratura epistemológica que tem se tornado mais visível no campo da problemática socioambiental, no qual a gestação de processos econômicos não é independente das formas plurais de vida dos grupos humanos e suas subjetividades e comportamentos éticos. Sendo assim, reconhecida a urgência de pensarmos novas possibilidades de existência fora do capitalismo global, o conceito de sustentabilidade socioambiental pode descrever formas de organização social (FISCINA, 2022), se assumido o suposto básico da alteridade pela exterioridade dos direitos de memória, os quais saltam, no campo jurídico, como direitos epistêmicos. Daí a questão jurídica e a condição psíquica daqueles que sofrem os efeitos de fratura política ante os processos dominantes da História. Coloca-se, então, a relevância deste estudo para o exercício de um conceito de sustentabilidade socioambiental integrado com a discussão contemporânea dos direitos humanos. Pela perspectiva das insurgências de identidades negativizadas pela história colonial, sob a tutela dos direitos humanos, o que está em jogo é o valor epistêmico dos direitos de memória, com suas ancestralidades, temporalidades, afetividades, territorialidades e pertencimentos. Assim sendo, tivemos aqui a intenção de incluir a discussão dos direitos humanos numa concepção de sustentabilidade socioambiental. Concluímos que essa inclusão não é possível com base em noções de totalidades, ontologias e universalidades, uma vez que as forças históricas em conjunção fazem apelo aos fundamentos de interculturalidade para uma nova ética dos direitos humanos. Com isso, procuramos avançar nos caminhos filosóficos de retorno à alteridade, com implicações de transdisciplinaridade para o exercício do conceito de sustentabilidade socioambiental na Grande Área das Ciências Humanas.

Referências bibliográficas

ADAMS, S. A Note on Ricœur's Early Notion of Cultural Memory. **Études Ricœuriennes/Ricœur Studies**, v. 10, n. 1, p. 112-124, 2019. DOI: <http://doi.org/10.5195/errs.2019.465>. Acesso em: 09 mar. 2023.

ASSMANN, J. "Communicative and cultural memory". In: ASTRID, E.; ANSGAR, N. (ed.). **Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook**. Michigan: Walter de Gruyter, 2008.

ASSMANN, A. **Espaços de recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

BERGSON, H. **Les Deux Sources: de la morale et de la religion**. RMCS, 1932. Disponível em: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.324692/page/n3/mode/2up>. Acesso em: 09 mar. 2023.

- BOURDIEU, P. **The Weight of the World Social Suffering in Contemporary Society**. California: Stanford University Press, 1999.
- BURKE, P. **O que é história cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BRUNELLE, D. Compte rendu de La misère du monde. **Cahiers de recherche sociologique**, n. 21, p. 187-190, 1993. DOI: <https://doi.org/10.7202/1002229ar>. Acesso em: 09 mar. 2023
- DESCOLA, P. Beyond Nature and Culture. **Ethnobiology Letters**, v. 6, n. 1, p. 208-211, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.14237/ebl.6.1.2015.481> . Acesso em: 09 mar. 2023
- DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FISCINA, L. Sustentabilidade: um conceito de organização social das ordens de conservação e transformação do mundo. **Psicol. USP**, n. 33, p 1-9, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-6564e200207>. Acesso em: 09 mar. 2023
- FOUCAULT, M. **O que são as luzes**: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamentos. Rio de Janeiro: Forense Editora, 2000.
- GONÇALVES, J. Pierre Nora e o tempo presente: entre a memória e o patrimônio cultural. **Historiæ**, v. 3, n. 3, p. 27-46, 2012. Disponível em: <http://repositorio.furg.br/handle/1/6852>. Acesso em: 09 mar. 2023.
- HARTOG, F. **Régimes d'historicité**: Présentisme et expériences du temps. Paris: Editions du Seuil, 2003.
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HABERMAS, J. **Direito e democracia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. São Paulo: Unesp, 1990.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- HELLER, A. **Sociología de la vida cotidiana**. Barcelona: Edicions 62, 1987.
- KELSEN, H.. **A justiça e o direito natural**. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.
- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2002.
- LÉVINAS, E. **Entre nous**: thinking of-the-other. New York: Columbia University Press, 1998.

LÉVI-STRAUSS, C. **Totemismo hoje**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1975.

MIGNOLO, W. Novas reflexões sobre a idéia da América Latina: a direita, a esquerda e a opção descolonial. **Cad. CRH**, v. 21, n. 53, p. 239-252, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792008000200004>. Acesso em: 09 mar. 2023

NORA, P. Entre memória e história. A problemática dos lugares. **Prog. Hist.**, n. 10, p. 7-28, 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>. Acesso em: 09 mar. 2023

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SAYAD, A. "A displaced family". In: BOURDIEU, P. **The Weight of the World Social Suffering in Contemporary Society**. California: Stanford University Press, 1999.

TASSARA, E. O Pensamento contemporâneo e o enfrentamento da crise ambiental: uma análise desde a psicologia social. In: CARVALHO, I. C. de M.; GRÜN, M.; TRAJBE, R. (org.). **Pensar o ambiente: bases filosóficas para a Educação Ambiental**. Brasília: MEC, 2006. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/educacaoambiental/pensar_ambiente.pdf. Acesso em: 09 mar. 2023

VILLEY, M. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VILLEY, M. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Recebido em: 03/2023
Aprovado em: 07/2023