

TRADUÇÕES / *TRANSLATIONS*



VULNERABILIDADE, DIREITO E AUTONOMIA. UM ENSAIO SOBRE O SUJEITO DE DIREITO*

VULNÉRABILITÉ, DROIT ET AUTONOMIE. UN ESSAI SUR LE SUJET DE DROIT

BJARNE MELKEVIK**

RESUMO: Como compreender a vulnerabilidade do indivíduo? E, como entender esta no campo do direito? O autor propõe uma compreensão de onde o indivíduo deve ser entendido na sua autonomia e na sua “dignidade”. Assim, ele analisa primeiro o conceito de “vulnerabilidade” e sua raiz etimológica na ciência médica, para então insistir em como a autonomia individual é posicionada no campo jurídico. O autor propõe que existem duas vulnerabilidades básicas, uma individual e a outra relacional, devendo entender a questão da vulnerabilidade ao nível do indivíduo e em benefício deste, e que o problema básico nunca é negar a autonomia do indivíduo em benefício da heteronomia ou frente ao paternalismo/maternalismo. A partir disso, o autor analisa a questão da vulnerabilidade no campo da individualidade, depois no domínio público e, por fim, em face da legislação conhecida como de “solidariedade” (de assistência aos vulneráveis), a fim de assegurar que a autonomia individual é sempre devidamente considerada e que essa pode ser validada por aquele que é vulnerável, por aquele que deseja ajudar. No

ABSTRAIT: *Comment comprendre la vulnérabilité de l'individu? Et la comprendre à l'égard du domaine du droit. L'auteur plaide pour une compréhension où l'individu doit être compris dans son autonomie et dans sa « dignité ». Il analyse ainsi d'abord le concept de « vulnérabilité » et sa racine étymologique dans la science médicale, pour ensuite insister sur comment l'autonomie individuelle se positionne dans le domaine juridique. L'auteur insiste qu'il existe deux vulnérabilités de base, l'une individuelle et l'autre relationnelle, qu'il faut concevoir la question de vulnérabilité au niveau de l'individu et au profit de l'individu, et que le problème de base c'est de ne jamais nier l'autonomie de l'individu au profit de l'hétéronomie ou encore de paternalisme/maternalisme. De ce fait, il analyse la question de vulnérabilité dans le domaine de l'individualité, ensuite dans le domaine public et enfin à l'égard de la législation dite de « solidarité » (d'aide aux vulnérables), pour s'assurer que l'autonomie individuelle est toujours correctement prise en considération et que cela peut être validé*

* “*Vulnérabilité, Droit et Autonomie. Un Essai sur le Sujet de Droit*”, publicado originalmente em Arnaud de Raulin (dir). *Situations d'urgence et droits fondamentaux*, coll. Économie Plurielle. Paris: L'Harmattan, 2006, 49. Traduzido da língua francesa por Nevita Maria Pessoa de Aquino Franca Luna, Professora universitária e doutora em Teoria Geral do Direito pela Universidade Federal de Pernambuco, com estágio de pesquisa na Université Laval (Québec/Canadá).
E-mail: nevitafranca@gmail.com

** Professor titular da Universidade Laval (Québec, Canadá) e professor associado da Universidade Laurentiana (Ontário, Canadá). Doutor em direito pela Universidade de Paris II.
E-mail: bjarne.melkevik@fd.ulaval.ca

final do artigo, o autor propõe que o direito nem sempre é o meio adequado para ajudar os outros, e que muitas vezes é insuficiente para ajudar adequadamente aquele que deseja realmente ajuda.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria do Direito. Filosofia do Direito. Vulnerabilidade (conceito). Vulnerabilidade e direito. Sujeito de direito. Autonomia do direito. Legislação de Solidariedade.

par celui qui est vulnérable, par celui qu'on souhaite aider. À la fin de l'article, l'auteur insiste que le droit n'est pas toujours le moyen adéquat pour aider l'autrui, et que souvent il s'agit plutôt d'aider adéquatement celui qui souhaite réellement aider.

MOT-CLÉS: *Théorie du droit. Philosophie du droit. Vulnérabilité (concept). Vulnérabilité et droit. Sujet de droit. Autonomie du droit. Législation de solidarité.*

O homem é frequentemente definido pela sua vulnerabilidade. Constata-se que o indivíduo é “vulnerável” não somente por natureza, mas também como cidadão; o homem é, simplesmente, “vulnerável” em sociedade. Tomando esta afirmação como ponto de partida, nós desejamos partilhar algumas reflexões preliminares sobre a inteligência do conceito de vulnerabilidade sob o olhar do projeto jurídico moderno. Trata-se apenas de trazer uma modesta contribuição à nossa compreensão deste projeto e, mais precisamente, de refletir – dentro do campo da filosofia do direito – sobre o sentido dado ao conceito de “vulnerabilidade” naquilo que concerne aos sujeitos de direito e às suas situações jurídicas respectivas.¹ Nosso objetivo é de ajudar a uma melhor apreensão da autonomia atribuível ao sujeito de direito e de sublinhar como esta se reflete na nossa compreensão do mesmo, bem como no nosso engajamento em favor do projeto jurídico moderno.

Contudo, alguns esclarecimentos devem ser feitos antecipadamente. Primeiro, sobre o conceito de “vulnerabilidade”, e, em seguida, em relação à nossa recusa de distinguir o indivíduo do sujeito de direito.

1 DO CONCEITO DE “VULNERABILIDADE”

Vamos primeiro nos concentrar na palavra “vulnerabilidade” tomada em seu sentido habitual. Nós lembramos, desde logo, que o termo é relativamente novo, tendo nascido com a nossa

1 Sobre o tema do significado da expressão “projeto jurídico moderno”, ver Bjarne Melkevik, *Rauls ou Habermas. Une question de philosophie du droit*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. “Diké”, 2002.

modernidade, especificamente em torno do século 19. Na verdade, trata-se da transmutação do termo da antiga linguagem médica que é “vulnerável”. Em sua origem, o vocábulo fazia referência ao indivíduo que lutava contra as feridas ou doenças de ordem física. Ele também se revestiu, inicialmente, de um sentido farmacêutico para designar um remédio para tais feridas ou doenças, para em seguida adquirir, por metamorfose, seu sentido contemporâneo, que se reporta à “vulnerabilidade” do indivíduo. O dicionário *Robert* reconhece também à palavra “vulnerável” dois sentidos maiores.² O adjetivo pode qualificar aquele que pode ser ferido, afetado, atingido (por um mal físico), bem como ele pode exprimir a qualidade daquele que pode ser facilmente atingido (abstrata ou moralmente) ou que mal se defende (diz-se, por exemplo, que a inexperiência torna “vulnerável”). Aquilo que é preciso reter em nossa perspectiva é que “vulnerável” não é ter alguma “fraqueza”.³ Mais do que um ser atingido por uma tal “deficiência”, o emprego do termo serve para qualificar um ser que se encontra em uma *situação* ou *posição*. Trata-se da ocorrência de uma situação ou oposição física ou moral que torna este ser mais frágil do que ele é normalmente, ou que ele não deveria ser. Porém, sobre o plano da existência, a título de indivíduos, a “vulnerabilidade” diz respeito ao sentido que ela revela da “condição humana”.

Portanto, dá para ver que nós nos referimos à antinomia que envolve, inevitavelmente, a noção de “vulnerabilidade”. É claro que o único que não é “vulnerável” é protegido, blindado, revestido por uma couraça, duro, imunizado, insensível, em suma, “invulnerável”. O que vemos é que todas essas palavras significam, na realidade, *efeitos* para a diminuição, mais ou menos intensa, da vulnerabilidade resultante de *situações*. Essas palavras se relacionam apenas de maneira mais ou menos inexata, sempre indiretamente,

2 Paul Robert, *Le Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1966, tome sixième, p. 874.

3 Notemos, no entanto, que, depois de uma certa extensão semântica, o uso do termo “vulnerabilidade” agora tende a alcançar de forma inadequada a noção de “fraqueza”, por exemplo, ao falar sobre a “vulnerabilidade “militar, comida, dinheiro, etc., de um país.

ao fato existencial da “vulnerabilidade” da pessoa humana. Pois mesmo o antônimo do vocábulo “vulnerável” só pode qualificar aquele que se encontra em uma situação em que sua vulnerabilidade foi colocada entre parênteses; ele não poderá jamais qualificar aquele que se encontra em uma situação em que sua vulnerabilidade existencial teria sido suprimida, isso constituiria uma contradição nos termos. Pois nós só poderemos ser parcialmente invulneráveis. Na condição de pessoas humanas, nós teremos sempre um “ponto fraco”, um “calcanhar de Aquiles” que pode causar até a nossa morte. A vulnerabilidade é, então, inerente à condição humana.

1.1 O INDIVÍDUO E SUJEITO DE DIREITO

Para nós, o indivíduo e o sujeito de direito são apenas um. Na prática, sobre o plano da ação, é preciso simplesmente lembrar que, de acordo com o projeto jurídico moderno, o indivíduo que “age”, o faz necessariamente como um sujeito de direito. Ser “sujeito de direito” é, portanto, ocupar uma posição potencial ou atual, que permite, a um ou a vários indivíduos, agir de tal maneira que o “direito” será o resultado final. E os indivíduos são, tanto no campo do direito como em outras searas, sempre “vulneráveis”, porque humanos.

Nós devemos agora assinalar que essa forma de ver as coisas pressupõe que rejeitemos a concepção metafísica chamada de “dois mundos”. Em outras palavras, nos recusamos a opção abstrata que quer que o indivíduo e o sujeito de direito pertençam a dois universos diferentes. De acordo com os protagonistas desta concepção, é o mundo metafísico (ao qual pertence o conceito de sujeito de direito) que deve servir para julgar o mundo “empírico”, povoado de indivíduos. É o pensamento especulativo, associado a nomes tais como Kant, Fichte e Hegel, que forjou e impôs tais teorias ao sujeito do “direito”. Por exemplo, Alain Renaut postula em um espírito fichteano-kantiano que a “ideia de sujeito, precisamente aquela que não pode ser reduzida à de indivíduo, [...] implica [...] uma transcendência, uma superação da individualidade”.⁴ Porém

4 Alain Renaut, *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, coll.

uma tal concepção condena a questão do “sujeito de direito” a ser apenas uma questão de metafísica circular, propondo, como interpretação, um mundo que separa os conceitos utilizados para definir e implementar um discurso fundacionalista. Na verdade, trata-se de um pensamento estéril e estranho à tarefa que consiste em perceber a verdadeira condição dos sujeitos de direito! É o tempo de admitir que a “pré-história” da filosofia jurídica “moderna” não é mais apropriada para a representação de nosso projeto jurídico contemporâneo e que este requer, em vez disso, o desenvolvimento de novas ferramentas filosóficas.

Portanto, toda a teoria ou filosofia do direito deve preferivelmente – respeitando nossos objetivos – destacar a perspectiva da ação do sujeito de direito. Se o homem é sempre um “ser particular” (e como tal um ser vulnerável), nós devemos compreender a ação de qualquer indivíduo sempre levando em consideração sua vulnerabilidade. Na verdade, nós devemos, sem sombra de dúvida, conceber sua ação como sendo condicionada pela vulnerabilidade. Isso nos permitirá compreender melhor a complexidade de nossa modernidade jurídica e, acima de tudo, entender por que tantos sujeitos de direito, sem recursos para lidar com sua vulnerabilidade, se arriscam de desequilibrar a balança. Lembramos assim que a ordem jurídica moderna não é nossa prancha de salvação, mas um sistema complexo que também pode triturar a carne e a alma daquele que cai nele.

1.2 CANTEIROS ABERTOS

O que as reflexões anteriores nos permitem perceber, ainda que vagamente, é a maneira que se desenha a problemática do “direito” à luz do conceito de “vulnerabilidade”. Pois, se todo sujeito de direito é, antes de tudo, um indivíduo “vulnerável”, porque humano, surge então a questão de como conceber a exigência de sua autonomia. Na mesma linha, pergunta-se como deve ser compreendida a questão inversa de sua heteronomia, isto é, aquela da

“Optiques Philosophie no 211, 1995, p. 61-78. Ver também do mesmo autor: *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 258-299; *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, p. 187-232.

autoridade. Tal como nós estamos prestes a ver, é preciso considerar estas questões e aquelas que se implantam através de uma concepção que se abre sobre o potencial democrático que contém o projeto jurídico moderno.

Estas observações nos levam às três temáticas seguintes, cada uma considerada sobre o ângulo de sua relação com a vulnerabilidade: autonomia individual, a autonomia pública e a solidariedade.

2 VULNERABILIDADE E AUTONOMIA INDIVIDUAL

Assim que nós o concebemos, notadamente como sujeito de direito, o indivíduo é portador de duas formas de vulnerabilidade: uma pessoal, a outra racional. Vamos tentar, agora, ver mais claramente essas nuances, bem como a maneira que se constrói a autonomia do ator jurídico. Mas, a fim de poder abordar adequadamente esses dois aspectos, inicialmente é necessário especificar o sentido dado àquilo que se convencionou chamar de “exigência de autonomia individual”.

2.1 A EXIGÊNCIA DE AUTONOMIA INDIVIDUAL

A exigência de autonomia em direito cristaliza, com uma sagacidade particular, o conceito moderno de “direito” conjugando – sempre em uma perspectiva marcadamente “modernista” – suas dimensões privada e pública, que também aparecem como os dois lados de uma mesma montanha.⁵ Trata-se, portanto, de uma *exigência*, e não de dados quaisquer. É um fato comprovado que ao se engajar no domínio dito do “direito” faz sempre por sua conta e risco. A exigência de autonomia individual, que é necessariamente única para cada indivíduo, constitui então um pré-requisito não jurídico. Ela implementa, portanto, a “consciência” e a “responsabilidade” que deve possuir todo sujeito de direito para ser funcional. Dependendo do caso, a questão da “consciência”, bem como da “responsabilidade” representarão, para dizer metaforicamente, um

5 Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 275-286. Ver também do mesmo autor: *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

catalisador, uma falha potencial ou ainda um fusível para nossa vulnerabilidade.

Vamos esclarecer, de início, o está em jogo pela exigência de autonomia individual. Trata-se de desempenhar a possibilidade que qualquer indivíduo (“auto” = “eu”) detém para fazer suas próprias leis (“nomos” = “lei”). Em outras palavras, a autonomia que se faz referência aqui diz respeito à capacidade que tem um indivíduo de forjar, ele mesmo, sua própria normatividade em função daquilo que ele considera que deve orientar sua vida. Isso significa, portanto, um processo de construção de “consciência”. Assim, a autonomia se manifesta na lucidez que pressupõe o ato de criação de uma tal normatividade pessoal.

A autonomia se confirma, acima de tudo, na “presença”, ou seja, nas deliberações, nos julgamentos, nos cálculos, etc., que emanam de um indivíduo e o levam a determinar a conduta apropriada para o que ele considera ser uma vida um tanto “justa” e “boa”. É, então, igualmente sobre este plano da “consciência” que ele pode se tornar responsável para com ele mesmo e, em um outro registro – e, portanto, indiretamente -, para com os outros.

2.2 DA AUTONOMIA E DA VULNERABILIDADE

A questão da vulnerabilidade do indivíduo se concretiza agora sobre três planos: o da progressão em direção à “autonomia”, o da tentativa de trocar “autonomia” por “segurança” sob forma de “heteronomia” e, enfim, o da “fraqueza da vontade” com relação à disciplina que implica necessariamente a autonomia.

No que concerne ao primeiro aspecto da relação entre vulnerabilidade e autonomia, nós podemos dizer que a problemática foi explorada, de forma magnífica, pela psicologia do desenvolvimento “moral”.⁶ Tornar-se “autônomo” representa um processo que pode

6 Jean Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 1973; J. Piaget, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1978; Lawrence Kohlberg, *The philosophy of moral development: moral stages and the idea of justice*, San Francisco, Harper & Row, 1981; L. Kohlberg, C. Levine & A. Hower, *Moral stages: a current formulation and a response to critics*, Basel & New York, Karger, 1983. Ver também, J. Habermas, *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986.

ser aprendido e que é submetido não somente às contingências da socialização, mas também à personalidade do indivíduo. Em suma, nem todo mundo consegue desenvolver (ou otimizar) os recursos que precisa para se envolver em considerações, julgamentos, cálculos, etc., essenciais, ou ao menos pertinentes, para o funcionamento da sociedade. Com efeito, a autonomia não pode ser pensada em bloco”, mas somente em toda sua relatividade. Na verdade, a autonomia se confirma como uma aptidão pessoal, e portanto também como competência cognitiva. É ela que permite, graças à compreensão normativa e suas consequências, assegurar a competência durante a passagem pelos diferentes “estados”, tais como eles foram definidos pela psicologia do desenvolvimento “moral”. Isto resulta, mais precisamente, que a autonomia assim considerada deve ser avaliada subjetivamente pelo indivíduo em questão, ao mesmo tempo que se abre a idêntica possibilidade, desta vez do exterior, vinda dos participantes da autonomia de se pronunciar sobre o sentido que nós todos temos que dar à afirmação da autonomia. Acrescentemos ainda que essas duas avaliações dificilmente se harmonizam, e que uma divergência de pontos de vista muitas vezes é inevitável. Daí a necessidade, sobre o plano da filosofia do direito, de uma reflexão comum e crítica sobre as condições da autonomia moderna. A vulnerabilidade acompanha o homem em cada um de seus passos em direção à autonomia, ferindo sua capacidade de alcançá-la. Aqui está uma declaração que permite nos distanciar de qualquer assimilação de autonomia sob o critério, pouco rigoroso, de “autenticidade”.⁷

Insistimos no fato de que a vulnerabilidade do indivíduo se manifesta, muitas vezes, pela recusa da autonomia e, posteriormente, pela adesão às ideias, aos movimentos, às “comunidades”, etc., da heteronomia.⁸ Como efeito, o indivíduo pode trocar sua

7 Gerald Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; “The Concept of Autonomy”, in: J. Christman (dir.), *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, New York, Oxford University Press, 1989, p. 54-62.

8 No presente texto, “heteronomia”, ou “força da heteronomia”, será sempre entendida como oposta à “autonomia”, ou seja, como a “lei” ou a normatividade desenvolvida pelo outro, com o objetivo de nos submeter a ela. Sobre o plano prático, a heteronomia se materializa na autoridade, no poder, no príncipe, etc. Sobre esse assunto, ver: Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, Tome 1, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 124 et seguintes.

“liberdade” e sua autonomia para abraçar a segurança, o calor, a “verdade” e a “revelação” que as forças da heteronomia oferecem. Como demonstra magistralmente Erich Fromm, a modernidade também acompanha o medo da liberdade e da autonomia.⁹ E este medo nasce, muitas vezes, de um desejo de se “submeter”, de “obedecer”, de “servir”, ou simplesmente de “fugir” da liberdade, da possível independência, para se fechar em proveito de uma lógica da heteronomia. O perigo reside, precisamente, no fato de que a autonomia, em sua última implementação, corre o risco de negar totalmente a existência do indivíduo.¹⁰ Em tais casos, a questão da autonomia se torna, na maior parte do tempo, relativa e, em casos extremos, inexistente. Porque são as “instruções” vindas de fora que tomam o lugar deixado vago por uma autonomia ausente. Em direito, o sistema da “sharia” (ou “lei” islâmica) ilustra perfeitamente tal aplicação da autonomia em favor da heteronomia.

É preciso, portanto, admitir com toda lucidez que a autonomia é adquirida, muitas vezes, graças a um processo que tem como ponto de partida a heteronomia. Assim, certas “seitas”, em especial as protestantes, servem de “pontes”, conduzindo o indivíduo da heteronomia em direção à autonomia. Aliás, isso é credenciado pelo fato que tais “seitas” só podem funcionar normalmente pela verbalização e justificação públicas, e que elas implementam, em uma lógica que não é certamente intencional, uma dialética de aquisição de habilidades sociais e cognitivas quem podem servir também para tornar o indivíduo autônomo.

Nosso terceiro exemplo de manifestação da vulnerabilidade do sujeito sobre o plano de sua autonomia se refere à questão da “fraqueza da vontade”. Há, sem dúvida, muito a dizer sobre esse assunto.¹¹ Salientamos, desde já, que há, irremediavelmente,

9 Erich Fromm, *La peur de la liberté*, Paris, Buchet-Chastel, 1963.

10 E. Fromm, *La passion de détruire: anatomie de la destructivité humaine*, Paris, Laffont, 1975.

11 Ruwen Ogien, *La faiblesse de la volonté*, Paris, FUF, coll. «Philosophie morale», 1993; G. W. Mortimore (dir.), *Weakness of Will*, London, Macmillan, 1970; S. Stroud & C. Tappolet (dir.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford, Oxford University Press, 2003; D. Davidson, «How is weakness of the will possible?», in: J. Feinberg (dir.),

sempre uma clivagem, e muitas vezes até um abismo, entre autonomia teórica e autonomia prática. A tentação, o desejo, o “mal”, etc., nos tornam vulneráveis ao ponto de nos levar, muitas vezes, a cometer atos que não correspondem em nada à nossa “autonomia” teórica, compreendida aqui no sentido de referências ou guias “normativos” que nos são dados para orientar nossa vida. Como indivíduos, nós somos, na verdade, constantemente tentados não apenas pela trapaça, pela mentira, pela facilidade, etc., mais também, embora em muito menor medida, a cometer diferentes formas de crimes, delitos e infrações. Nós não podemos dizer que, se nossa vulnerabilidade está em jogo nessas escolhas, claro que de uma maneira não estritamente determinista, Kant talvez tinha razão em insistir sobre a dificuldade de viver por sua autonomia? E se nós respondermos de forma afirmativa, isso não nos coloca diante da complexidade de qualquer psicologia moral, frente ao quebra cabeça humano que representam as relações entre o “querer” e o “poder”? Pois se nós organizamos, como fazemos frequentemente com pressa, a “vontade” e o “conhecimento”, o ditado popular: “o querer é uma coisa, o fazer é outra” se revela justo. E isso se agrava consideravelmente em situações de vulnerabilidade, tais como de dependência ou de submissão psicológica, em que a “vontade”, bem como o “conhecimento” correm o risco de se esvaziarem. O que torna extremamente preocupante nos casos de submissão ou ainda de fuga, fuga do álcool, da droga ou de outra escapatória. Cada um dos esforços empreendidos analiticamente com vistas a expor a “fraqueza da vontade” poderia levar, por sua vez, à indicação de como o indivíduo se transforma frequentemente em “objeto” submetido a diferentes formas de irracionalidade.

O que estas breves observações sobre a vulnerabilidade indicam agora pode nos servir de trampolim. Elas mostram que a questão da vulnerabilidade é, às vezes, muito complexa e heterogênea. Mas é, em suma, a concretização desta “vulnerabilidade” do “eu”, notadamente na necessidade “relacional” daquele que representa a confirmação deste mesmo “eu”.

Moral concepts, Oxford, Oxford University Press, 1970; R. Dunn, *The Possibility of Weakness of Will*, Hackett, 2002.

2.3 DA VULNERABILIDADE DO “EU”

Vamos começar por dizer algumas palavras sobre a vulnerabilidade inicial de todo “eu”. De início, vamos nos apoiar sobre o simples fato que não nascemos todos “iguais”. As ficções filosóficas ou públicas (e mesmo “populares”) que proclamam que “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direito”¹² muitas vezes nos fazem esquecer que na realidade nós nascemos completamente nus e desprovidos. Tudo depende efetivamente da acolhida (ou da ausência de acolhida) que se destina ao recém-nascido. O “eu” que constitui cada um de nós é – como um recém-nascido – lançado em (e algumas vezes “rejeitado” por) um mundo que nós não conhecemos, e apenas com os recursos com que o nosso “meio” imediato pode nos dar.

Se o ferido e o doente representam, como nós constatamos anteriormente, o senso comum do conceito de vulnerabilidade, a situação da criança recém-nascida, no entanto, simboliza hoje, de maneira emblemática em nossos espíritos (assim como na “realidade”), o mesmo fato de vulnerabilidade. Porém, um recém-nascido não é necessariamente “doente” ou “ferido”, mas ele se encontra em vulnerabilidade, indefeso, dado que seu destino depende completamente, e sem apelo, daquele ou daqueles que o acolhem (ou que recusam, se necessário, a acolhê-lo). Se não houver ninguém, ou se alguém dá as costas, o destino do recém-nascido se inscreve unicamente no nada. A vulnerabilidade do recém-nascido é, na verdade, completa. Não há qualquer “natureza” eficaz para fazê-lo sobreviver, mas uma dependência integral em relação às pessoas que aceitam cuidar dele. Sem acolhida humana, o recém-nascido morre estupidamente, sendo ele próprio capaz incapaz de se alimentar e

12 *Declaração dos direitos do homem e do Cidadão de 26 de agosto de 1789*, art 1. Salientamos que negar um significado do conceito de “igualdade” sobre o plano do “fato”, factual, não deve ser aqui interpretado como uma rejeição de uma promessa política ou jurídica de “igualdade”. É preciso, simplesmente, notar que a noção de igualdade não tem nenhum sentido sobre o plano factual, e que só uma tal precisão pode nos permitir, mais tarde, compreender o papel “normativo” que esta noção pode eventualmente desempenhar sobre os planos político e jurídico. Ressaltamos, igualmente, que somente uma tal compreensão nos permite compreender a tensão, modernista, entre “factualidade” e “normatividade”.

de se proteger. Evidentemente, é triste imaginar que ele morreu sem jamais perceber que não havia ninguém lá para acolhê-lo.

É preciso, então, compreender que todo indivíduo nasceu em uma vulnerabilidade inicial e absoluta. Ele se sujeitou, desde o seu nascimento, à acolhida dos “seus”. Os partidários do direito natural clássico quiseram discernir aqui uma “natureza”,¹³ que poderia ser usada mais tarde para a elaboração, em um sentido fundamental, de uma interpretação bem particular para se fazer do “direito”. Uma tal concepção não tem muito sentido à luz de uma representação atualizada da modernidade jurídica. De nossa parte, nós não podemos fundar, deduzir ou justificar nada, mas apenas confirmar o indivíduo como sendo sempre enredado em uma vulnerabilidade própria à sua acolhida (ou simplesmente aos “seus”). Nesse sentido, é sempre essa lógica da recepção pelas pessoas que nos rodeiam que deve nos interessar, pois ela testemunha a nossa vulnerabilidade como ser “largado” no mundo. Ela diz respeito também à nossa dependência com relação à civilidade e à humanidade que nos rodeia. Não como “conceito”, segundo Hegel, mas como seres frágeis que dependem, do início de suas vidas, e mesmo depois, inteira e cegamente dos outros e, acima de tudo, dependem concretamente, de maneira vital, dos recursos daqueles que os acolhem de forma individual e coletiva. Vistas assim, a vida e a constituição da psique individual são apenas um interminável jogo de “acolhida” que nós podemos, mais ou menos, controlar, uns melhores do que outros. Manifestam-se paralelamente o abismo que representa o imperativo de conformismo, assim como o perigo que este último torna, eventualmente, o limite e o sentido de uma autonomia aleijada ou mutilada.

Assim, vale ser salientado que uma vulnerabilidade psicológica inicial nos faz depender de nosso “meio”. Nós dependemos de forma não determinista de nossa “acolhida” entre os “nossos”,

13 Ulpiano, *Digesto*, 1, 1, 3: “O direito natural é o que a natureza ensina a todos os seres animados; este direito, com efeito, não é exclusivo da espécie humana, mas de todos os seres vivos, de todos aqueles que nascem na terra ou no mar, bem como das aves; que procedem da união do macho e da fêmea, que chamamos de casamento; e da procriação e educação dos filhos, etc.”. Sobre essa tema, ver: Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchretien, 1975, p. 472.

ou ainda da capacidade de dizer e de afirmar em ato linguístico ou por uma ação o “eu”. Nós somos, então, sempre dependentes de nossos próprios recursos, tanto psicológicos como sociais, e de nossa possibilidade de provisionamento, material, psicológico, social, etc. E isso para equilibrar e gerir, para agir e compreender, para garantir e avançar sobre o plano individual. Nesse sentido, a vulnerabilidade do “eu” faz referência a uma construção perpétua do interior, e em relação a um “nós” que se ergue notadamente sobre múltiplos “eu”. Salientamos, de passagem, que uma tal posição tem a vantagem, do ponto de vista da filosofia do direito, de deixar aberta a questão da formação de um “nós jurídico” moderno.

2.4 VULNERABILIDADE RELACIONAL

Nossas reflexões preliminares sobre a vulnerabilidade do “eu” já nos permitiram constatar a presença e o papel dos outros. Nessa mesma perspectiva, toda “robinsonada” é excluída por causa da irracionalidade: os “eu”, ou os “meu”, se formam, se conformam, se deformam, se reformam e se “formatam” na fusão de uma infinidade de relações intersubjetivas. O “eu” constitui indubitavelmente o resultado de um processo de personificação e de socialização que dificilmente se freia. Trata-se, no entanto, de um processo que depende sempre, em primeiro lugar, das pessoas que nos rodeiam, principalmente do ambiente familiar (ou daquele que o substitui). Em segundo lugar, das relações de amizade e dos laços interindividuais. Em terceiro lugar, está posicionada a escola (pública ou não), e assim por diante. Portanto, podemos dizer que o “eu”, como sujeito central, é ilustrado por incontáveis círculos que se estendem cada vez mais longe, como tão bem simboliza a gota que cai sobre a água e que dá início a um ritmo que se expande por círculos concêntricos.

Se tudo vai bem, o processo de personificação e de socialização consegue produzir uma pessoa dita de “qualidade”, ou seja, uma pessoa que sabe decodificar as expectativas legítimas que os outros têm em relação a ela e satisfazê-los, uma pessoa que sabe respeitar os outros e levar em consideração seus interesses, uma pessoa que sabe conduzir sua vida e definir metas razoáveis, uma pessoa que sabe comunicar suas opiniões, seus interesses, suas próprias expectativas,

etc. Mas o indivíduo é vulnerável nesse processo de personificação e de socialização, e corre sempre o risco, maior ou menor, de sair dele com “ferimentos”, “fragilizado” ou, pior, “destruído”. Tudo depende, na verdade, do grau ao qual o indivíduo consegue chegar como “sujeito”, ou seja, como ator potencial e autônomo que pode ser confirmado como tal no espaço público e jurídico.

Ao contrário, o individual que se torna “objeto” dos desejos, dos interesses, dos planos, etc., dos outros – mesmo aqueles que nós podemos supor como sendo os mais benevolentes no olhar dos amigos, dos próximos, dos parentes, da família, da escola, do Estado, etc. – se arriscam sempre, pelo fato de sua própria vulnerabilidade, de nunca se formar integralmente como “sujeito”, mas de olhar para uma lógica unilateral de obediência e simplesmente de “retirada”. Isso se agrava, aliás, nas circunstâncias em que uma pessoa jovem é, pela exploração e negação, reduzida à condição de “nada”, em proveito de recompensas sexuais, afetivas, ideológicas, etc., de uma outra pessoa. Não podemos esquecer a diferença de sexo em que a vulnerabilidade da mulher jovem pode desarmá-la face a uma exploração sexual. Uma exploração que apenas confirma uma posição de “minoría” e de “vítima”¹⁴ da mulher jovem. O que quer que seja, nossa vulnerabilidade confirma que o processo de personificação e de socialização se faz sempre sob o risco de nossa “queda”.

Em consequência, é preciso jamais perder de vista o fato que a personificação e a socialização se desenrolam nos quadros sociais e que elas podem, por mecanismos ou instituições particulares, ter uma influência nefasta sobre a formação de um sujeito por causa de nossa vulnerabilidade. Concretamente, os estereótipos sociais, éticos, raciais, consuetudinários, religiosos, etc., podem literalmente deslocar o processo de personificação e de socialização: primeiro, erguendo-se uma barreira que se torna, *de fato*, os limites da formação de um sujeito, ou ainda integrando-se de uma forma destrutiva ou deficiente ao afirmar (portanto, falsamente): “isto que eu/nós sou/somos”; ou, mais precisamente, fazendo derrapar o processo em uma

14 Ver: Lukas. K. Sosoe, «La victime: Pour une approche éthique du corps meurtri», in: Paul Dumouchel (dir.), *Comprendre pour agir. Violences, Victimes et Vengeances*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2000, coll. «Dikè», p. 65-88.

internalização dos preconceitos dos outros. A vulnerabilidade racional se concretiza, se problematiza e se dramatiza através de provas dolorosas que passam pela exclusão, guetização, minoração, etc., e que se materializam sobre o plano individual pelo assédio, *bullying*, exploração, etc. Os dois níveis de explicação, coletivo e individual, podem se conjugar em uma lógica de fortalecimento negativo de um e de outro, como é frequentemente o caso de estereótipos marginais que agravam significativamente a vulnerabilidade inicial do indivíduo. Não devemos esquecer aqui a que ponto o sofrimento psicológico, social ou “étnico” do ambiente familiar é transposto para a criança, quebrando, geralmente, a confiança dela em si tão indispensável para enfrentar os riscos da existência.

Toda enumeração corre o risco de ser inútil; existem simplesmente muitos exemplos para dar. Vamos reter apenas, em nossa perspectiva, que nós todos nos arriscamos, no processo individual de personificação e de socialização, de sofrer de uma maneira ou de outra. Nossa vulnerabilidade psicológica, social ou simbólica faz, muitas vezes, de nós a “presa” de nossos semelhantes. Em regra geral, o processo de personificação e de socialização se faz sob o risco de nem sempre ter sucesso para nos fornecer os “recursos” necessários para funcionar corretamente, embora seja quase sempre possível tirar proveito da vida moderna e, acima de tudo, nos confirmar como um sujeito de direito no âmbito do projeto de uma modernidade jurídica. Enquanto pequenas lesões desaparecem graças ao tempo reparador, ou simplesmente graças ao distanciamento que a maturidade do adulto pode fornecer, o risco continua sendo de outras “feridas” não conseguirem se curar, e se instalarem como barreiras, ou mesmo “deficiências”, com relação à potencialidade de conduzir uma vida social adulta. Cada um pode, de acordo com suas experiências de vida, rememorar a sensação que ele tem dado ao fato de se encontrar em interação social com um ser manifestamente “deficiente”, ou simplesmente que carrega um fardo muito pesado para ele. Porém, se muitas vezes podemos detectar instintivamente os estigmas da existência nos outros, como nós podemos, então, reagir com eles, seguramente mais numerosos, que carregam-nos [os *estigmas*] em silêncio, impotentes para verbalizá-los, incapazes de enfrentá-los? Como desbravar uma modernidade em movimento,

quando não se pode nem se deparar consigo mesmo?

2.5 HUMANO, DEMASIADO HUMANO

A vulnerabilidade compreendida desta forma não pode jamais ser evacuada, suprimida ou apagada de nossa concepção da existência humana. Ela continua a ser um elemento fundamental de nossa condição e nós só podemos escapar dela pela morte. No entanto, essas observações nos permitem apresentar uma primeira constatação concernente à questão dos recursos.

No jogo subliminar disputado entre o “eu” (ou o “meu”) e o “nós” (tanto social e político como na possibilidade de uma modernidade jurídica), tudo se resume a um caso de “recursos”. De um lado, está a questão dos meios (incluindo as competências) que o indivíduo pode mobilizar socialmente para exprimir de maneira consciente, empregando o pronome “eu”, para agir assumindo esta identidade. Neste nível, o indivíduo se acha, inelutavelmente, só e dependente da composição de seus próprios “recursos” (os quais são oriundos de sua constituição psicológica particular) e daquilo que pode lhe fornecer um processo de socialização pessoal e social adequada. A desigualdade sobre o plano do agir “jurídico” encontra muitas vezes sua origem nesse nível. Não vamos esquecer, portanto, que esse primeiro nível é conjugado, do outro lado, com uma anti-robinsonada admitida, com a questão de um “nós” formado por vários “eu”, porque de acordo com o que nossos propósitos revelaram, a vulnerabilidade dos “eu” nos projeta em direção à questão de um “nós” que não está lá unicamente como condição, mas que pode também assumir-se enquanto tal. Em outras palavras, e sempre na perspectiva de uma filosofia do direito modernista, o jogo dos “eu” (ou simplesmente dos “meu”) nos abre, assim, o significado de um “nós” que se autonomiza (com, por e em proveito dos “eu”) como um reconhecimento de nossa “vulnerabilidade” humana sobre o plano político. Se nós já podemos constatar que o “nós” se constitui para atenuar nossas vulnerabilidades comuns, a pergunta que surge é se a vulnerabilidade dos “eu” não se transpõe assim para a questão da autonomia pública. É esta interrogação que nós nos preparamos para perseguir em um novo passo.

3 VULNERABILIDADE E AUTONOMIA PÚBLICA

Como foi indicado pelo uso léxico do conceito de “vulnerabilidade”, o indivíduo caracterizado por esta é sempre um “eu”, um “meu”. É o ferido, ou ainda o doente, então sempre um “eu” que se encontra em uma situação ou em uma postura de fragilidade. No entanto, no que concerne à modernidade jurídica, a questão dessa vulnerabilidade se torna mais complexa quando ela é considerada em relação ao engajamento necessário do indivíduo na e para a autonomia pública. Na verdade, o “eu” que se compromete a realizar a autonomia pública de todos – e isto quanto ao direito relativo de selecionar reciprocamente as normas, os direitos, as instituições, que ele deseja honrar como válidas para a comunidade jurídica e política, a qual ele escolheu para aderir – enfrenta dois “obstáculos” que afetam diretamente sua vulnerabilidade. Vamos defini-los levando em conta, inicialmente, o problema da consciência democrática e, em seguida, a manipulação antidemocrática.

3.1 VULNERABILIDADE E CONSCIÊNCIA DEMOCRÁTICA

Vamos nos restringir, aqui, à concepção que defende que a autonomia pública faz parte de uma concepção “processualista” da democracia, de modo que o funcionamento e, acima de tudo, a questão de cooperação nos processos democráticos só dependem, em princípio, da consciência (ou mentalidade) democrática que os indivíduos, em reciprocidade, investem.¹⁵ A democracia consiste na capacidade que as diferentes consciências têm de se desenvolver em reciprocidade, por processos adequados, e de selecionar em cooperação, como observamos, as normas, os direitos, as instituições, dignas delas. Toda cooperação democrática é, portanto, dependente da vulnerabilidade dos indivíduos.

A vulnerabilidade do indivíduo em relação à “consciência democrática” pode, de início, ser exemplificada e situada na escala cronológica. Isso, em si, é um feito histórico que as “consciências democráticas” tenham podido se desenvolver em autonomia e que

15 B. Melkevik, *Rawls ou Habermas. Une question de philosophie du droit*, op. cit., p. 65-99.

elas tenham podido, por uma longa marcha de acontecimentos, se enraizar e vencer.¹⁶ Com a definição que nós demos à exigência democrática, parece que a autonomia pública é, sobretudo, um fenômeno do século XX e que ela é amplamente circunscrita (em sua origem) a um contexto ocidental. Historicamente, as “leis” (ou simplesmente: a normatividade pública) foram impostas em e por diferentes lógicas de heteronomia, ou seja, pela Autoridade, pelo Poder, pelo Príncipe, pela Religião, etc. O que significa, em suma, que a “normatividade pública”, como regra geral, foi feita como “não-autônoma”. A introdução da autonomia pública, isto é, a possibilidade para os indivíduos de fazer publicamente, reciprocamente, através processos democráticos, sua própria “normatividade pública” se realizou muito lentamente e exclusivamente num quadro ocidental. Nós temos alguns fragmentos históricos de uma tal auto-legislação em diferentes “tribos” alemãs, mas é principalmente durante a Alta Idade Média que teve lugar a eclosão – nas profissões, nas Universidades, nas “cidades” – das primeiras tentativas para assumir, de forma livre, o quadro normativo para ser homenageado pelo indivíduos em “autonomia”. Em síntese, a modernidade jurídica e política assumiu, aqui, o turno para instaurar um processo lento e tormentoso, que consiste em submeter as diferentes engrenagens estatais a uma lógica da autonomia pública. Como afirmamos, é o século XX que representa aqui o momento decisivo, permitindo à consciência democrática se desenvolver no espaço público, a fim de instituir a cooperação democrática!

Este breve apelo histórico nos faz, imediatamente, sentir que a “vulnerabilidade” do indivíduo, face à exigência democrática de se engajar no processo de seleção das normas, dos direitos, das instituições, etc., está em si relacionado à possibilidade para o processo democrático de funcionar adequadamente, como um movimento de cooperação recíproca com o outro. Portanto, trata-se, na realidade, de fazê-lo funcionar como um movimento de aprendizagem da

16 Boris DeWiel, *Democracy: A History of Ideas*, Vancouver, UBC Press, et Seattle, University of Washington Press, 2000; traduction française: *La démocratie: histoire des idées*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, collection Zêthésis, 2005. Ver também: J. Dunn, *Democracy: The unfinished journey, 508 BC to AD 1993*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

cooperação em que o desafio, bem como resultado, é formar o conjunto de uma opinião pública que pode guiar e gerir todo processo democrático. É preciso, em consequência, recusar todo o discurso metafísico sobre os outros, sobre o “a face dos outros”, sobre “eu sou o Outro”, sobre o Outro “é o inferno”, e outras bobagens da ordem do monólogo,¹⁷ para reter apenas a confirmação que o outro está sempre lá como indivíduo em relação a um processo democrático que deve interpela-lo.

Então, longe de toda reflexão sobre o “estatuto dos outros” (sociológico, antropológico, jurídico ou metafísico), convém, ao contrário, insistir sobre o fato que o indivíduo possui uma vulnerabilidade relativa ao “sistema”, correspondente a todo “sistema” existente. Kafka, como nos expõe em seu romance “*O Processo*”,¹⁸ ou talvez melhor em “*O Castelo*”,¹⁹ tem completamente razão: há um obstáculo entre um indivíduo personificado e socializado e “a sociedade” que lhe é, muitas vezes, “estranha”, e onde ele se sente justamente como “estrangeiro”, ou seja, objeto.

Trata-se de compreender que a sociedade coloca na frente continuamente “armadilhas”, “obstáculos” e “barreiras” que podem ir de encontro ao indivíduo e da compreensão mesma de um projeto de cooperação. Não se trata de aprender as vias de um labirinto social de uma vez por todas, mas de aprender que a vida em sociedade torna-se, em si, um “saber social” que mostra tanto a força de certos indivíduos, como a vulnerabilidade dos outros. Em outros termos, o sistema social pode ser associado a labirintos em vias de se reconfigurar continuamente e onde a única coisa que pode contar é a habilidade social potencial que pode mobilizar um indivíduo para lidar com outros. Podemos dizer que a vida social representa um tipo de “formação contínua” que não se desenvolve apenas em relação ao indivíduo, mas também e simultaneamente

17 Isto quer dizer que todas as nossas reflexões se apresentam na contracorrente de toda a “metafísica do sujeito”. *Contra*, ver por exemplo E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972 (1987); *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991; *Hors sujet*, Saint-Clément-la-Rivière, F. Morgana, 1987; *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983.

18 Franz Kafka, *Le procès*, Paris, Gallimard, 1972.

19 F. Kafka, *Le Château*, Paris, GF-Flammarion, 1995.

em relação às diferentes formas de inter-relação codificadas e objetivadas como organização social.²⁰

A vulnerabilidade do indivíduo, como um ator humano no mundo, nos revela um aspecto central do próprio significado da vida em sociedade. A vulnerabilidade do indivíduo compreendida como “outros” no sistema social frustra, certamente, toda falsa esperança “ética”, mas nos revela, acima de tudo, que a opacidade social é parte integrante da nossa vida “moderna” que nem sempre se controla inteiramente. Nossa vulnerabilidade nos faz, frequentemente, em vez de atores autônomos do sistema, nos encontrarmos unilateralmente como “destinatários”. Ressaltamos que se isso traz, empiricamente, uma sombra ao nosso papel de ator, ou seja, sujeito, uma tal constatação só encontra seu sentido na ênfase, contrafactual, desse mesmo papel e da “traição” que nós devemos constatar.

Insistimos, nessa perspectiva, sobre o fato que cada indivíduo tem, em princípio, o mesmo privilégio e a mesma liberdade para influenciar a escolha normativa a ser feita, a vulnerabilidade de cada pessoa faz com que a situação se torne uma situação de desigualdade. Cada indivíduo é, de fato, diferente; alguém é forte, sabe se exprimir bem, sabe de forma magnífica como construir redes sociais, sabe convencer, etc., onde outros falham completamente. Aliás, é esta vulnerabilidade do indivíduo que inspirou o nascimento de clubes, associações, sindicatos, partidos políticos, etc., para compensá-la. De fato, como intermediários políticos, ou “corpo intermediário”, podem atenuar a vulnerabilidade de um indivíduo pela força de todos.²¹ Mas, mesmo essa solução não suprime a questão da vulnerabilidade. Ela a desloca para o interior das referidas organizações como um problema crucial que concerne às “elites”; um problema que nós não podemos retomar aqui.

Insistimos agora sobre o fato que a vulnerabilidade concerne igualmente à “visão a curto prazo”, muitas vezes defendida pelos

20 J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vol., Paris, Fayard, 1987. Cf. N. Luhmann, *La légitimation par la procédure*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. Diké, 2001 (repris par le Cerf, Paris, coll. «Passages», 2001).

21 B. Melkevik, «Intérêts particuliers, intérêts généraux et corps intermédiaires», in: J. Boulad-Ayoub et L. Bonneville (dir.), *Souverainetés en crise*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, coll. «Mercure du Nord», 2003, p 101-113.

indivíduos. Se a autonomia política e a seleção autônoma de normas têm como objeto conjugar e otimizar os interesses de todos (ou seja, “a visão a longo prazo”), é preciso desenvolver uma maioria de opiniões e de consciências visando esta dimensão. Especificamente, é preciso superar a falta de vulnerabilidade que se manifesta na falta de confiança em si, em seu próprio julgamento e na segurança necessária para ser capaz de se comprometer com os outros.

Aliás, tudo isso nos conduz à afirmação que toda “autonomia política”, sobretudo em sua forma consagrada pelos processos democráticos, necessita que os indivíduos tenham capacidade de se engajar, de compreender, de compartilhar, etc., as propostas normativas que lhes foram apresentadas. No fim das contas, eles também devem fazer a experiência da universalidade de suas escolhas.²² É preciso considerar também que a vulnerabilidade dos indivíduos deverá ser estabilizada sobre a mesma base da exigência democrática da modernidade, e aqui nós não temos outros postulantes além das “regras” de procedimento.

3.2 A AUTONOMIA PÚBLICA E A AMEAÇA DA HETERONOMIA

A problemática em torno da vulnerabilidade do indivíduo e da consciência democrática se torna preocupante sob o prisma da ameaça que representam as forças anônimas da heteronomia.²³ Na verdade, as ameaças mais perigosas para a autonomia individual não são aquelas que podem ser definidas como tais e que operam à vista de todos. Os simples fato de serem definíveis pelos indivíduos deixam-nas mais abertas às críticas. Desta forma, as mais perigosas

22 J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

23 Nós podemos fazer aqui uma analogia com o que nos diz E. Kant relativamente à heteronomia sobre o plano da construção individual da “vontade”: “Quando a vontade procura a lei que deve determiná-la em outro ponto que não o de suas máximas, mas sim de seus objetos então se constitui a heteronomia. Nesse caso é o objeto de desejo da vontade que determina as leis. A heteronomia é o oposto do imperativo categórico, sendo que a heteronomia afirma que se deve fazer algo com um propósito e o imperativo categórico diz o que se deve fazer independente dos objetos do desejo.” (*Métaphysique des mœurs*, tome 1, *op. cit.*, p. 124.

dentre as forças da heteronomia são indubitavelmente aquelas que se tornaram “invisíveis”, “evidentes”, “naturais” ou “racionais” para os indivíduos. Ou seja, as forças da heteronomia que tornam o indivíduo uma marionete sem entender os fios que o fazem “dançar”. E, como fantoches, eles vivem suas vidas sem compreender o fio que controlam suas vidas, suas ideias e seus destinos? Muitas vezes, sobre critérios que não servem inteiramente a seus interesses. Nossa modernidade, paradoxalmente, colocou em marcha duas forças desconhecidas da heteronomia, o sistema econômico e o sistema administrativo, nos quais se alojam um terceiro subsistema moderno, o das “mídias”.

Quando nós olhamos de perto o sistema econômico, a primeira coisa que há para ressaltar é que ele esconde uma grande complexidade articulada em subsistemas parciais que se especificam funcionalmente. Adiciona-se, hoje, um processo de mundialização da economia que, na fusão de um aumento da “divisão de trabalho” cada vez mais dispersa e distante, se opera uma reviravolta em relação a essa complexidade.²⁴ Ao olhar mais de perto, nós só podemos nos surpreender pela dinâmica que anima o sistema econômico moderno, mas é cedo para fazer a constatação que o humanismo econômico clássico parece totalmente desaparecido como sinal distintivo. O essencial do sistema econômico contemporâneo hoje não é tanto a acumulação do capital, mas o fato que este acúmulo é conseguido através de formas cegas de regulação, por ajustamentos sistêmicos, que, apesar de sua eficácia racional real em alguns aspectos, escapam em essência da tomada de consciência e da vontade. O Mercado, sujeito à “mão invisível”, na verdade à Providência, tornou-se simplesmente a palavra de ordem, e como tal, apesar dos esforços do Estado moderno, tem cada vez obtido a posição de “destino”, “natural”, “racional”, que o homem deve servir e ao qual ele deve obedecer e se ajustar. A guinada virtual da

24 B. Melkevik, «Prolégomènes à une problématique: mondialisations et droit», in: H. Pallard et S. Tzitzis (dir.), *Les droits fondamentaux devant la mondialisation*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. «Diké», 2004, p 109-127. Uma tradução italiana desse artigo, intitulada «Mondializzazioni e diritto: prolegomeni ad una problematica», foi publicada em: *Nuovo Sviluppo. Rivista semestrale du Scienze Umane* (Roma), no 1, 2004.

economia moderna que se manifesta pela adesão, desde 1980, do setor financeiro à posição de locomotiva, senão como a instância “normativa” para toda atividade econômica, só faz reforçar a ideologia de uma demissão necessária do indivíduo. Em filosofia do direito, por exemplo, é Von Hayek que encarna melhor esta demissão do homem para celebrar o sistema econômico.²⁵ Portanto, ninguém pode duvidar que uma tal demissão só faça aumentar e agravar a vulnerabilidade do homem.

O sistema administrativo é o segundo sistema instituído por nossa modernidade política e jurídica. Intimamente ligado ao advento do Estado contemporâneo, utilizando normas ditas “jurídicas” para governar, regular, planificar, etc., o sistema administrativo se organiza à parte, em uma lógica “de cima”, para torna os indivíduos e suas vidas objetos de suas ações. Isso, por um lado, permitiu racionalizar grandes áreas da vida em sociedade e, acima de tudo, atenuar muitas formas de disfunção e de “injustiças sociais”. De outro lado, isso também serviu para “objetivar” os indivíduos. Na verdade, o sistema administrativo assumiu o controle de suas vidas, ou simplesmente procurou “delimitá-las”, moldá-las e dirigi-las segundo critérios que pouco se relacionam aos interesses dos indivíduos, mas sim ao “orçamento” ou simplesmente a uma cultura administrativa opaca. Com efeito, os indivíduos não se confirmaram em sua autonomia, menos ainda em sua individualidade, mas se encontraram como clientes, usuários, “consumidores” de serviços, e assim por diante. O sistema administrativo como estando aqui, primeiro e antes de tudo, para ajudar os indivíduos vulneráveis foi transformado, paradoxalmente, em um novo obstáculo que se ergue no caminho.²⁶

Portanto, sobre este plano da filosofia social, é preciso agora acrescentar um subsistema muitas vezes essencial nas sociedades modernas. Nós pensamos nas “mídias”, ou simplesmente em todas

25 F.A. [von] Hayek, *Droit, législation et liberté*, trois t., Paris, PUF, 1973, 1976 et 1979. Para uma crítica de Hayek, ver B. Melkevik, *Réflexions sur la philosophie du droit*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 133-151.

26 J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., tome 1: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, p. 265-281.

estas organizações que se especializam em uma comunicação de massa. É o caso de jornais, revistas, livros, serviços de internet, televisão, rádios, e outros. De um lado, constatamos uma anarquia salutar, de outro, muitas vezes são monopólios ou oligarquias que organizam, encenam, fazem “girar”, segundo as diretrizes ideológicas ou simplesmente os interesses que ditam seus “patrões”. Quanto a esses últimos, não se deve ter ilusões que a manipulação da opinião pública é hoje parte integrante da vida em sociedade. Quando os acontecimentos se tornam importantes, por exemplo, no que se refere à questão da guerra, da intervenção militar, etc., a questão do controle da opinião se torna primordial. Lembramos que os Estados Unidos não perderam a guerra do Vietnã nos campos de batalha, mas na opinião pública; o que exigiu “desertar” os ditos campos de batalha. Para nosso propósito, é preciso portanto sublinhar que esta questão de “controle” da formação da opinião, abstração feita por razões de uma tal vontade de domínio, é igual, em princípio, à manipulação da opinião. No entanto, o que constatamos é, muitas vezes, a ausência do espírito crítico para as mídias de massa. Então, existe também o perigo, bem real, que se impõe na suave manipulação, exploração, corrupção, da opinião pública, ou simplesmente no desvio do projeto moderno de sua ancoragem na autonomia dos indivíduos. As consciências democráticas são vulneráveis, corruptíveis e se deixam sempre enganar pelo canto das sereias.

A vulnerabilidade dos indivíduos às forças da heteronomia se agrava, como acabamos de mencionar, por sua “invisibilidade” e pelo fato que os diferentes monopólios de informação (e o poder oligárquico que é adicionado) tornam-se o lugar “natural”, ou “racional”, para a imposição de uma opinião, de uma “ideologia do mundo” ou, de forma unilateral, para compreender as questões sociais, políticas e econômicas. O fenômeno dito de retidão “política”, “moral”, “ética”, etc., que nós podemos constatar nos últimos anos está aqui apenas como o símbolo de um estreitamento heterônimo que se impõe ilegitimamente ao espírito humano. É, nesse sentido, significativo observar os temas que se fecharam e, em consequência, servem para reforçar, em heteronomia, seus diferentes protagonistas.

3.3 CONJUGAR AUTONOMIA PÚBLICA E PRIVADA

Não é preciso reconhecer que a autonomia individual e a autonomia pública são só os dois lados de uma mesma moeda para, dessa forma, reforçar o sentido democrático de nossa modernidade?

No grau em que esta questão interessa ao nosso tema de vulnerabilidade, nos parece que a afirmação se impõe. Tendo em conta, precisamente, que a vulnerabilidade de um indivíduo do mundo não pode ser tomada na mão, segundo as premissas da modernidade jurídica,²⁷ no mesmo grau em que o indivíduo pode se confirmar como ator, como sujeito, segue-se, nesse sentido, que os processos democráticos devem ser compreendidos como intermediários para reforçar a autonomia dos cidadãos, mas também para, democraticamente, forjar instituições sociais, políticas, normativas, podendo ajudar os indivíduos a lidar com suas vulnerabilidades. Dessa forma, nossas normas, nossos direitos, nossas instituições não são nossos “mestres”, mas modos de nos fazer, permitindo juntos ponderar sobriamente a questão de nossas “vulnerabilidades”, como objeto de uma deliberação que pode se concretizar dentro de nossa modernidade jurídica.

4 VULNERABILIDADE E SOLIDARIEDADE

Reconhecemos que o principal recurso que possuem os cidadãos para compensar suas “vulnerabilidades” é a solidariedade. Na verdade, trata-se da capacidade dos indivíduos de se deixarem envolver nos atos de filiação com outras pessoas em situação de vulnerabilidade e de construir em seu favor movimentos ou eventualmente legislações solidárias. Se a solidariedade é a força dos fracos, trata-se de uma força, pensada e compreendida dentro dos processos democráticos, que está longe de ser negligenciável. Nós podemos inclusive dizer que os movimentos de solidariedade alteraram, desde 1970, em grande parte, os dados no mundo ocidental. Para os nossos propósitos, duas temáticas podem ser privilegiadas: primeiro, a questão da vulnerabilidade sob o ângulo de uma legislação de solidariedade e, depois, a vulnerabilidade em relação a uma

27 Ver B. Melkevik, *Rawls ou Habermas. Une question de philosophie du droit*, op. cit., p. 24-31 et 45-62.

política de solidariedade.

4.1 VULNERABILIDADE E POLÍTICA DE SOLIDARIEDADE

Não há aqui nenhuma razão para reinventar a roda. Por que repetir, imperfeitamente, aquilo que já foi dito de uma maneira exemplar e que, além disso, nos indica a resposta certa? Na verdade, a “parábola do bom Samaritano” como nós a encontramos nos Evangelhos, citando os fatos e a “parábola” de Jesus, nos servirá de guia:²⁸

Ele, porém, querendo justificar-se a si mesmo, disse a Jesus: E quem é o meu próximo? E, respondendo Jesus, disse: Descia um homem de Jerusalém para Jericó, e caiu nas mãos dos salteadores, os quais o despojaram e, espancando-o, se retiraram, deixando-o meio morto. E, ocasionalmente, descia pelo mesmo caminho certo sacerdote; e, vendo-o, passou de largo. E, de igual modo, também um levita, chegando àquele lugar e vendo-o, passou de largo. Mas um samaritano que ia de viagem chegou ao pé dele e, vendo-o, moveu-se de íntima compaixão. E, aproximando-se, atou-lhe as feridas, aplicando-lhes azeite e vinho; e, pondo-o sobre a sua cavalgadura, levou-o para uma estalagem e cuidou dele; E, partindo ao outro dia, tirou dois dinheiros, e deu-os ao hospedeiro, e disse-lhe: Cuida dele, e tudo o que de mais gastares eu to pagarei, quando voltar. Qual, pois, destes três te parece que foi o próximo daquele que caiu nas mãos dos salteadores? E ele disse: O que usou de misericórdia para com ele. Disse, pois, Jesus: Vai e faz da mesma maneira.

Duas respostas destacam-se aqui para a questão: “quem é meu próximo?”.²⁹ Primeiro, uma resposta universal e cristã; em seguida, uma resposta circunscrita à solidariedade.

Inicialmente, no que concerne à resposta universal e cristã, é preciso sublinhar que se trata, antes de tudo, de um processo de reconhecimento exterior e contra qualquer julgamento. Nós somos,

28 A Bíblia, Lucas 10.

29 Vamos recordar do caso Donaghue c. Stevenson, [1932] A. C. 562 (Câmara dos Lordes) e as palavras do Lord Atkin: “O comando ‘Tu amarás teu próximo’ se torna em direito ‘tu não trarás prejuízo ao teu próximo’. E para questão do advogado: ‘quem é meu próximo?’, nós damos uma resposta restritiva [...] Quem é então meu próximo no direito? A resposta parece ser a seguinte: as pessoas que estão tão perto

reciprocamente, um para o outro, sempre o “próximo”. Em outras palavras, ser o “próximo” é essencialmente o fato de ser, de se sentir e de se compreender como parte da humanidade. Nesse sentido, não havia nada de especial no fato de ser um Samaritano e certamente não foi por causa disso que ele parou e cuidou de seu próximo. Foi, como mostra a parábola, porque ele foi tomado de “compaixão”, porque ele reconheceu o homem como alguém como ele mesmo. Ele percebeu o homem no espelho de sua própria humanidade. E, claro, o indivíduo em sua vulnerabilidade completa, pois ele estava ferido. Emerge, assim, uma resposta: nós podemos nos compreender, nos situar e nos apreciar como humanos, como seres tendo um só Pai e para o qual as clivagens étnicas que nós cuidadosamente fabricamos e mantemos não tem, de fato, nenhuma importância. Como diz a parábola, “cuidou dele”. Tudo foi, desde o começo, apenas um ato de humanidade. Ser humano significa compreender o que significa viver juntos como humanos, um para o outro. A parábola convoca, implicitamente, “amai uns aos outros”, onde novamente a mensagem cristã do “sermão da montanha” está aqui apenas por uma questão de coerência e, claro, como uma interrogação da fé quanto à mensagem cristã.

No entanto, nós observamos que não estamos falando nem de obrigação, nem de dever. Esta forma de pensar, supondo ou “fundando” obrigações ou deveres tem pouco significado e perde seu alvo sobre o plano filosófico. O problema com o Fariseu (ou seja, o “padre”) ou ainda o Levita não é que eles esqueceram alguma obrigação ou dever, mas simplesmente, como está indicado, que eles não reconheceram a própria humanidade. Eles são seres “incompletos”, seres talvez “feridos” e assim prisioneiros em sua própria vulnerabilidade, ou ainda seres que não conseguiram a mudança

e tão tocadas diretamente pelo meu ato que é razoável, que eu penso nelas quando eu planejo os atos ou as omissões em questão” (citado de acordo com a tradução de D. Poirier, *Sources de la common law*, Cowansville (Québec)/Bruxelles, Y. Blais/Bruylant, p. 79-80). Também devemos lembrar que o caso em questão estabeleceu o princípio da responsabilidade pelos erros do fabricante ou ainda a responsabilidade civil delituosa. Veja também Lord A. Thompson Denning, *The Changing Law*, London, Stevens, 1953, p. 106-109. Sobre Lord Atkin de *Aberdovey*, ver G. Lewis, *Lord Atkin*, London, Butterworths, 1983.

para o estágio “adulto”, podendo reconhecer qualquer um como o “próximo”. Em suma, eles só são capazes de ver alguma coisa como Fariseus ou como Levita. Também não há nada de especial: nós não temos que procurar muito longe para compreender que uma tal mentalidade é ainda maioria.

Onde nós queremos chegar agora, abordando a interpretação desta parábola sobre a vertente da solidariedade, é no fato que a questão “quem é nosso próximo?” só faz perturbar nossa humanidade. Diante de uma tal “mentalidade” (sem obrigação, sem dever, mais unicamente por um apelo cristão), nossas respectivas respostas a esta questão se arriscam ser muito variadas, pessoais e muitas vezes submetidas às contingências das circunstâncias e dos eventos.³⁰ De fato, não pode ser de outra forma, pois fora de qualquer aspiração pessoal à santidade, cada um de nós está sempre submetido ao destino de um gatilho, podendo colocar em marcha uma simpatia, um ato ou um “programa” de solidariedade. É, então, na capacidade de mobilizar a perspectiva de solidariedade que se desenvolve a questão. Claro, a mensagem cristã pode representar um tal gatilho, e melhor se for o caso, mas longe de qualquer exclusividade, outras fontes, ou simplesmente recursos, podem igualmente permitir alcançar o mesmo resultado. Quanto a este último, é efetivamente a partir de múltiplas influências “ideológicas”, ou simplesmente: de concepções sobre a “justiça social” ou a “vida boa” para todos, que o homem e a mulher modernos podem hoje refletir sobre a questão da solidariedade. Desta forma, a solidariedade se desenha, em toda lucidez, como uma questão de engajamento, da capacidade de dizer sim ou não, de se organizar e de propor rearranjos sobre o plano das normas, dos direitos e das instituições, em favor do homem ferido, o indivíduo vulnerável.

Não pode ser de outra forma, pois, no fim das contas, é sempre o indivíduo que julga a questão “quem é meu próximo?” e que se engaja em favor do indivíduo vulnerável. Que esse julgamento possa ser incompleto, que o julgamento possa se enganar e cair no

30 Ver B. Melkevik, «La solidarité, la philosophie et notre présent», in: *Réflexions sur la philosophie du droit*, op. cit., p. 17 -33.

labirinto da inumanidade não tem necessidade de ser sublinhado.³¹ Mas existem tantas razões para conjugar este julgamento pessoal com um julgamento impessoal tão exemplarmente simbolizado pelo processo “jurídico”. É isso aliás que queremos finalmente alcançar.

4.2 VULNERABILIDADE E LEGISLAÇÃO DE SOLIDARIEDADE

Vamos considerar agora solidariedade como o recurso-chave para agir em conjunto para superar, atenuar a vulnerabilidade de um e de outro. A questão da solidariedade quase obriga o indivíduo a se unir com os outros indivíduos para remediar sua própria vulnerabilidade. Trata-se, na verdade, de uma lógica de mosquito: “um por todos, todos por um”, em que os “fracos”, ou simplesmente aqueles que tem necessidade da solidariedade dos outros procuram adquirir a força necessária para agir sobre o espaço público.

É preciso, portanto, primeiro insistir sobre o fato que não se deve considerar a questão da solidariedade como um dado (de natureza) ou ainda como uma “obrigação”. Em vez disso, devemos considerá-la como sendo uma força “social” que pode se construir, que pode ser solicitada e que pode engajar os indivíduos. Dessa maneira, a “solidariedade” representa um recurso próprio aos indivíduos que pode, sob condições, ser mobilizado e apoiado por eles, tanto individualmente, como coletivamente. Entendida assim, a relação com a vulnerabilidade humana salta aos olhos: a vulnerabilidade de um outro indivíduo pode simplesmente mobilizar nossas solidariedades, nos incitar a ajudar aquele que é vulnerável ou ainda solicitar medidas políticas, sociais ou econômicas, para reforçar a posição mantida por um indivíduo ou uma categoria de indivíduos. No que concerne ao direito, a solidariedade se concretiza sobre o plano do direito nacional em uma legislação dita de solidariedade, e, sobre o plano internacional, em uma “legislação” de solidariedade como o sistema onusiano dos direitos humanos.

Podemos, mais especificamente, no que se refere à legislação nacional de solidariedade, dizer que nosso olhar muda quando deixamos uma concepção metafísica ou simplesmente “moral / ética”, para, ao contrário, considerar apenas o sujeito de direito. No mo-

31 *Idem*, p. 23-26.

mento em que passamos a compreender que o indivíduo e o sujeito de direito são apenas um, nós não podemos mais compreender o mundo da mesma maneira. A vulnerabilidade dos indivíduos e o destino que a sociedade moderna reserva a eles, nós os encontramos todos os dias sob os disfarces de homens, de mulheres e de crianças que já não funcionam mais, que são “acabados”, “esgotados”, “quebrados” e que deixam a vida. Nós os encontramos como homens, mulheres, crianças que sucumbira sob a influência do álcool, narcóticos, medicamentos, etc., ou simplesmente que se perderam em algum mundo à parte e onde reinam a depressão, o desespero, ou uma doença mental. Esses são indivíduos que falharam várias vezes na vida que perderam toda confiança em si (e nos outros) e, sobretudo, perderam a esperança em um sentido ou outro. A única força que pode assegurar uma legislação em seu favor, é a solidariedade.

Lembramos o que se tornou, no mundo ocidental durante os séculos XIX e XX, a “legislação trabalhista” ou o “direito do trabalho” que nasceu da constatação dos estragos que a industrialização e a falta de segurança haviam causado: a vulnerabilidade de um trabalhador (e, nesse caso, de todas as pessoas que também dependiam dele) e sua “decadência” imediata após um acidente de trabalho saltaram os olhos, pela própria proximidade de sua situação, dos outros trabalhadores. Especialmente, provocaram ações políticas cada vez mais concentradas e inteligentes para ajudar aqueles que pagaram o preço do desenvolvimento industrial e econômico. A legislação das solidariedades que introduziram no mundo do trabalho testemunha, assim, a proximidade da força que elas exigiram. É também nesta vizinhança que ela se perde depois, pelo fato que a legislação de solidariedade se torna um domínio de funcionários públicos, de assistentes sociais, de especialistas em saúde mental, etc.

Nós queremos chegar ao fato que a solidariedade deve se concretizar em movimentos de solidariedade com aqueles que caem muito pouco “humanamente” por causa de suas vulnerabilidades. Nós precisamos hoje mais que antes que a luz seja apontada para os efeitos nefastos que produz a aceleração da economia ou as mudanças

sociais.³² Nós temos mais necessidade hoje porque a desmaterialização do poder econômico, que constatamos com a mundialização da economia, faz que a tomada de consciência necessária a toda solidariedade tenha sido desmaterializada. Em outras palavras, uma espécie de “desumanismo” corre o risco de ocupar o lugar hoje, como nos mostra a frenética dança em torno do mercado. Porém, os movimentos de solidariedade, justamente ao tematizar de novo as questões e os preços que pagam constantemente nossas sociedades sobre o plano humano, são cada vez mais necessários. E é da mesma forma, sobre o plano internacional, no que concerne aos direitos humanos.

À primeira vista, pode parecer estranho comparar e conceber o sistema internacional dos direitos humanos como um ato de solidariedade. Então, é preciso compreender que o sistema onusiano dos direitos humano foi no começo apenas um sistema de engajamentos dos Estados. Os Estados mesmos que frequentemente representam a maior ameaça para seus próprios cidadãos. É sobre este plano que a solidariedade e o cosmopolitismo podem intervir com vistas a derrubar a questão das “fronteiras” ou dos “privilégios do Estado-nação” em benefício de uma real consideração da situação dos beneficiários últimos desses “direitos humanos”, a saber, os indivíduos. Foi isso que se efetivamente produziu a partir dos anos sessenta e setenta, de modo privilegiado nos países ocidentais, onde os diferentes movimentos de solidariedade começaram a tematizar as diferentes formas de direitos humanos como “autônomos” e “independentes” do direito internacional dos Estados soberanos.

Sustentamos que a constante “tematização” e a produção de dados precisos quanto à situação dos direitos humanos em cada país do mundo simplesmente mudaram o clima político! Nessa perspectiva, nós podemos recordar como a questão dos direitos humanos e da solidariedade com os povos na Europa do Leste ainda sob o império soviético antes de 1989, mudaram a visão do mundo. Lembramos ainda a situação na América Latina nos anos setenta onde estavam os generais que cassaram os democratas, muitas vezes em banhos de sangue e guerras civis. Poderíamos ainda acrescentar outros exemplos,

32 B. Melkevik, «Prolégomènes à une problématique: Mondialisations et droit», *loc. cit.* Ver também A. Giddens, *Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives*, New York, Routledge, 2000.

mais além de qualquer enumeração que não tem sentido em si, convém insistir sobre o fato que os movimentos de solidariedade foram primordiais, centrais e indispensáveis nos processos de mudança.

Na verdade, o sistema internacional dos direitos humanos foi necessário, e ainda é, para proteger o indivíduo: pois se nós lembrarmos dos diferentes “direitos” em questão, somos forçados a constatar que se trata, em geral, de proteção que toca diretamente na questão da vulnerabilidade do indivíduo. Alguns exemplos podem ilustrar no que se refere às minorias, que são muitas vezes objetos dos massacres, deportação, desapropriação, descriminação, exclusão, ostracismo, intolerância, xenofobia, racismo, antissemitismo, ignorância, e assim por diante. Nós constatamos que a vulnerabilidade minoritária nestas situações mudou pela proteção dos direitos humanos. Um outro exemplo pode ser a mulher (ou simplesmente a feminidade), eternamente objeto de discriminação, intolerância, exploração... Mais uma vez, podemos provar que a vulnerabilidade da mulher foi tomada em consideração e que se construiu uma barreira do “direito” que não deve ser ultrapassada? Porém, para que todos esses direitos permaneçam fortes em benefício das minorias ou das mulheres, e não unicamente palavras sem vida, é preciso que a questão dos direitos humanos se junte ao horizonte de um modernidade jurídica. Isso desloca, nós somos conscientes, a questão da eficácia desses direitos dentro do país que muitas vezes não tem nenhuma tradição ou uma tradição tendenciosa ou deficiente sobre o plano jurídico, e onde é preciso simplesmente deixar trabalhar os direitos humanos em vez dessa tradição ausente.

4.3 UMA BARREIRA CONTRA A VIOLÊNCIA

O único escudo, a única barreira eficaz contra violência, é a ação dos homens e das mulheres. É para eles, para todos, se forjarem como este escudo “fundamental” contra a violência do homem contra o homem, e para garantir que a violência que faz mal se transforme, se transmute, em palavras que podem ser compreendidas.³³

33 Sergio Cotta, *Pourquoi la violence? Une interprétation philosophique*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. «Diké», 2002.

Na lógica de vulnerabilidade, é preciso se deslocar em direção à “vítima”, em direção àquele que se tornou objeto da violência do outro, em direção a aquele ao qual a violência faz mal.

5 PALAVRA FINAL

Ninguém se surpreenderá que nós sentimos uma certa frustração no final do percurso: há muito mais a acrescentar, detalhes a fazer ou simplesmente outras questões a levantar. Aquele que aborda uma problemática complexa como esta que nós acabamos de percorrer quanto a noção de “vulnerabilidade” só pode sentir uma certa insatisfação, devido ao fato que cada um dos temas identificados se inscrevem em outros e que, no fim das contas, é quase todo o projeto de uma modernidade jurídica que deve ser explicado.

Se nós devemos sintetizar, sobre o plano da Filosofia do Direito, o ensino de nossa exploração, nós vamos reter simplesmente que o “direito” não é uma panaceia em relação à nossa “vulnerabilidade” humana. Muitas vezes o “direito” é apenas uma ameaça a mais contra o indivíduo e contra aquele que cai nas mãos dos advogados, correndo o risco de pagar por muito tempo e de se encontrar, no fim das contas, mais carente do que nunca. Como a possibilidade do direito pressupõe uma igualdade formal contra todos os fatos contrários, a vulnerabilidade do indivíduo, suas faltas de recursos psicológicos e sociais, tudo conjugado muitas vezes com a pobreza, faz frequentemente falhar a referida possibilidade do direito. Pior, muitas vezes, como já foi mencionado, o direito que se volta contra o indivíduo como um fardo a mais para carregar, para um jugo que já é muito pesado. Que a questão do direito se acha muitas vezes entre “cão e lobo” não deve, portanto, nos desencorajar, mas em vez disso deve sempre nos procurar, a fim de tomar o “pulso” de nossa realidade jurídica.

