

INTER-RELAÇÕES ENTRE TEOLOGIA, DIREITOS HUMANOS E RELIGIÃO

*INTERRELATIONSHIPS BETWEEN THEOLOGY, HUMAN
RIGHTS, AND RELIGION*

Alana Taíse Castro Sartori

Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Brasil

Noli Bernardo Hahn

Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v4i2.185>

Resumo: Este texto possui como tema as inter-relações entre Teologia, Direitos Humanos e Religião a partir de contribuições de Jacques Derrida. O problema da pesquisa pode ser definido como: que inter-relações podem ser estabelecidas entre Teologia, Direitos Humanos e Religião? O objetivo central é, portanto, interpretar possíveis inter-relações entre Teologia, Direitos Humanos e Religião a partir de uma perspectiva desconstrucionista. A metodologia utilizada no estudo é de abordagem analítico-interpretativa. Ao final do estudo, observa-se que, a nível epistemológico, uma racionalidade descentrada é a que torna possível a interconexão entre Teologia, Direitos Humanos e Religião.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia, Direitos Humanos, Religião, Inter-relações.

ABSTRACT: This text addresses the interrelationships between Theology, Human Rights, and Religion based on the contributions of Jacques Derrida. The research problem can be defined as: what interrelationships can be established between Theology, Human Rights, and Religion? The central objective is, therefore, to interpret possible interrelationships between Theology, Human Rights, and Religion from a deconstructionist perspective. The methodology used in the study is an analytical-interpretative approach. At the end of the study, it is observed that, at an epistemological level, a decentered rationality is what makes the interconnection between Theology, Human Rights, and Religion possible.

KEYWORDS: Theology, Human Rights, Religion, Interrelationships.



Introdução

O tema deste artigo centra-se em estabelecer relações entre Teologia, Direitos Humanos e Religião. Inúmeras perguntas podem ser elaboradas para problematizar o tema em questão. O foco desta reflexão delimita-se à seguinte questão: Que inter-relações podem ser estabelecidas entre Teologia, Direitos Humanos e Religião?

Para responder esta pergunta, adota-se como horizonte teórico o entendimento de que Deus não se confunde com uma essência pré-dada e a-histórica e os direitos humanos não podem ser compreendidos como direitos naturais essencializados. O horizonte teórico que se procura seguir neste artigo delimita-se a uma estrutura teológica paradoxal em que Deus é, ao mesmo tempo, presença e ausência; ao mesmo tempo corpo e espírito; ao mesmo tempo encarnado e ressuscitado; ao mesmo tempo humano e divino. A ótica teórica em relação aos direitos humanos aponta à compreensão de que esses direitos são construídos ao longo da história a partir de tempos, espaços e contextos, com uma demarcação social, cultural e intercultural. Os direitos, portanto, não são fundamentados teologicamente, no sentido de se afirmar que os direitos humanos teriam como fundamento último Deus. Enquanto construção, os direitos possuem fundamento antropológico, que não pode ser entendido como fundamento idealizado, perfeito e imutável. Em outras palavras, o que se procura argumentar é que o direito tem fundamento racional, no entanto não a partir de uma racionalidade metafísica.

Com esse caminho teórico, insere-se a categoria de compreensão Religião com o sentido de se compreender, com o uso dessa categoria, a estrutura de uma vivência cultural de uma crença, estrutura que se mostra em organizações, em vivências subjetivas e intersubjetivas, em rituais, em opções de vida, em engajamentos políticos, em objetivos de vida propostos por pessoas ou coletividades. Religião, neste texto, portanto, parte de um entendimento de re-ligar história e divindade, ou seja, ligar e religar história intersubjetiva e crenças. Esta ênfase final é relevante porque a razão não se ocupa em compreender propriamente divindades, mas em entender as crenças organizadas e vivenciadas intersubjetivamente por indivíduos e coletividades a partir de uma compreensão teológica. Prioriza-se, também, a perspectiva da intersubjetividade, porque a vida humana, mesmo religiosa, por mais que seja individualizada e individualizante, é fundamentalmente intersubjetiva e comunitária. Esta perspectiva é central para se compreender os direitos humanos em sua concepção e em

sua aplicabilidade e efetividade. O direito não está *no* sujeito; o direito – assim compreendem-se os direitos humanos – é vivido e se efetiva *entre* sujeitos. Este é um aspecto pertinente a esta reflexão e relevante do ponto de vista antropológico e que é comum tanto à Teologia, quanto aos Direitos Humanos e à Religião: o *lugar* teológico, o *lugar* da vivência religiosa e o *lugar* dos direitos humanos não estão centrados no sujeito em si, num sentido universal e fora da história e nem enquanto indivíduo isolado e sem relações; o *lugar* de ambos situa-se no horizonte do *entre* (intersubjetividade, *inter*-relações, *entre* sujeitos).

A inter-relação entre Teologia e Religião, nesse texto, pois, configura-se no entendimento da estrutura teológica presente na vivência religiosa intersubjetiva das pessoas e comunidades. A palavra *estrutura* também não deve ser compreendida como estrutura mental inata. Nessa reflexão, pressupõe-se a construção de estruturas de vivência intersubjetiva dentro de um processo dinâmico de construção de culturas.

O viés teórico escolhido é decisivo para atingir o objetivo específico desse estudo: esclarecer conexões entre Teologia, Direitos Humanos e Religião.

A seguir, com o caminho teórico escolhido para corresponder ao objetivo definido e à pergunta central acima elaborada, estrutura-se o texto em três partes. Num primeiro momento, faz-se uma breve análise da estrutura teológica do nome de Deus da cultura hebraica e cristã, procurando mostrar a paradoxalidade inerente ao nome *Iahweh* e suas relações com o Jesus histórico, nascido de mulher e reconhecido como Deus; num segundo passo, traz-se uma contribuição do pensamento do filósofo Argeliano (francês) Jacques Derrida ao entendimento da perspectiva paradoxal e desconstrucionista, ótica decisiva para se compreender relações entre Teologia, Direitos Humanos e Religião; na terceira parte, introduz-se uma reflexão sobre Direitos Humanos para, nas considerações finais, apontar faces interconexas entre Religião, Direitos Humanos e Teologia.

O nome de Deus: uma estrutura teológica descentrada e paradoxal

A Bíblia, coletânea de livros que provêm da cultura hebraica, judaica e cristã, especificamente, além de integrar experiências e tradições de inúmeros povos do Antigo Oriente, é resultado de uma história milenar intercultural e intersubjetiva. Não é possível falar no singular: *o Deus* da

Bíblia. Os diversos povos e as muitas culturas, em suas vivências e relações, construíram memórias e tradições interculturais. O texto bíblico está repleto de experiências, tradições e memórias em que há a interface de várias faces que compuseram a face ou o rosto final de um texto.

Ao olhar o rosto final, a diversidade e a pluralidade mantiveram-se. A riqueza da multiculturalidade evidencia-se na interculturalidade. A Bíblia traz memórias de deuses (e até de deusas, mesmo que os textos, em sua maioria, foram escritos numa cultura patriarcal) que provêm de distintas culturas e tradições religiosas. Conforme o nome de Deus, no original Hebraico, e decorrente do sentido desse nome, conseguem-se ler as experiências de vida e as experiências de fé que se alicerçam sob esse nome. O nome de Deus, na verdade, consiste numa compreensão teológica, ou seja, numa teoria teológica. O nome pode ser compreendido como sendo a grande síntese da tese teológica historicamente elaborada e religiosamente vivida. Teologia, nesse artigo, é compreendida como ciência da fé, enquanto religião tem o sentido fundamental de vivência da fé. Por essa compreensão não se separa Teologia de Religião. Compreender a interconexão é fundamental para, de um lado, a ciência da fé (Teologia) iluminar e orientar vivências religiosas que possam libertar o ser humano de estruturas escravizantes e desumanizadoras e, de outro, as experiências vividas podem interferir autorizando e desconstruindo compreensões e teorias teológicas.

Com essa informação, vê-se a importância de se entender sínteses teológicas que se estendem em vivências práticas. Experiências e vivências religiosas mantêm-se alicerçadas em teorias ou compreensões teológicas. Sob este enfoque, quer-se, nesse texto, refletir sobre o sentido paradoxal e descentrado dos nomes *IAHWEH* e *IMNUEL* e suas relações com o entendimento que os primeiros cristãos tiveram de Jesus. Discernir a estrutura teológica paradoxal e descentrada que subjaz aos nomes mencionados é fundamental para se entender, na atualidade, relações com direitos humanos e a vivência religiosa, em sua práxis histórica, de indivíduos e comunidades. A delimitação, portanto, está em compreender a estrutura teórica descentrada e paradoxal subjacente ao pensamento hebraico no que se refere aos nomes divinos. Não se quer, portanto, realizar uma reflexão teológica, mas apontar elementos internos dessa estrutura mental e vivencial teológica e religiosa, integrada e sintetizada nos nomes, para se fazer relações com direitos humanos.

Os direitos humanos não podem ser concebidos, como já se disse anteriormente, como sendo de fonte teológica. A fonte dos direitos humanos é a razão humana, portanto sua origem é antropológica e, até, de cunho antropocentrista. O que poderá ser encontrado na Bíblia são perspectivas teológicas, são reflexões teológicas, são óticas teológicas que podem inspirar uma racionalidade descentrada e paradoxal e que ajude na vivência religiosa a integrar os princípios da pluralidade e diversidade, estes princípios considerados centrais para a concepção e vivência dos direitos humanos.

O pensamento hebreu ajuda, como ainda será esclarecido nesse artigo, a refletir e a viver os direitos humanos desde uma perspectiva de racionalidade descentrada e paradoxal e desafia pessoas e comunidades a vivências religiosas sem absolutismos e fundamentalismos. Claro está que a Bíblia integra, pela diversidade de tradições nela contidas, compreensões teológicas que podem fundamentar e motivar entendimentos absolutos e que, na vivência das pessoas e comunidades, tais entendimentos podem inspirar fundamentalismos. No entanto, quer-se realçar que se encontram tradições religiosas na cultura hebraica que são pertinentes ao entendimento dos direitos humanos como construção histórica e como vivência situada num tempo e num espaço. Dito de outra forma, na Bíblia encontram-se tradições teológicas e religiosas que emergem da cultura hebraica, judaica e cristã, que condenam e desautorizam fundamentalismos e que necessitam ser compreendidos em sua ótica descentrada e paradoxal, ótica que está na origem dessas tradições de vivência religiosa e de discernimento teológico.

Nesse sentido, inserem-se, no texto, duas breves reflexões bíblicas. Uma delimita-se a partir do nome de Deus, integrando o tema Jesus histórico enquanto concebido como Deus; outra breve reflexão faz-se a partir da teologia profética. Torna-se relevante novamente enfatizar que não se quer, em primeiro lugar, debater propriamente Teologia, mas mostrar uma estrutura de concepção teológica presente no pensamento hebraico e cristão e que tem incidências práticas na vivência religiosa e na concepção dos direitos humanos desde uma perspectiva de construção histórica.

O nome de Deus

Parte-se, aqui, de um nome: *Iahweh*. Javé (ou *Iahweh*) não é, na tradição teológica hebraica, uma divindade a-histórica, no sentido de não se comprometer com a história. Não é uma divindade, também, fora da

história. O verbo “ser”, “estar”, incluso no nome *Iahweh*, faz entender conexões e laços com a história. No nome transborda o sentido de ‘estar’ aí, de ‘estar’ presente, de ‘ser aí’ misturado com a história de pessoas e povos. Javé é, ao mesmo tempo, espírito (invisível) e presença histórica (visível). Ele é, ao mesmo tempo, presença e ausência. No livro do Êxodo, capítulo 3, versículos 13 e 14, no diálogo entre Moisés e Deus, Moisés pergunta pelo seu NOME. Ele responde: “eu sou aquele que sou”; “eu sou aquele que estou”; “eu sou (eu estou) me enviou a vocês”.

Mesmo que esta linguagem apresenta um conteúdo de sentido genérico, transparece, com muita clareza, a estrutura teológica subjacente ao nome de Deus. “Eu sou”, “eu estou” revela presença histórica. Deus está aí presente e é reconhecido. No entanto, esta é apenas uma face da face divina. A outra face é a ausência, a não presença, o não reconhecimento. Nessa estrutura teológica, o formal e o substantivo (material) se misturam, ao mesmo tempo. O genérico e o específico, igualmente, como estrutura, se mesclam, ao mesmo tempo.

Essa corrente teológica se estende de Javé a *IM-NU-EL* (junto a nós Deus). No texto profético de Isaías, capítulo 7, num diálogo entre o Rei e o Profeta, aparece esse nome. A compreensão que ali está presente é idêntica ao que foi dito em relação a Javé. A tradução literal de *Im-nu-El* é ‘junto (*IM*) a nós (*NU*) Deus (*EL*)’. De um olhar, a presença divina é histórica, de outro, é ausência. A mediação da fé, no caso, é imprescindível para possibilitar o reconhecimento histórico da presença.

Esta corrente teológica se plenifica na consciência dos primeiros cristãos em que se elabora teologicamente o reconhecimento de Jesus como Deus. Um homem, nascido de mulher, inculturado no judaísmo e que rompe com tradições dessa cultura religiosa, é reconhecido como Deus. O que se procura enfatizar é esta noção paradoxal: Jesus é, ao mesmo tempo, espírito e matéria. Jesus é, ao mesmo tempo, Deus e gente, corpo e espírito. Ele é, ao mesmo tempo, humano e divino. Esta noção paradoxal vem de uma racionalidade descentrada, pois Jesus é reconhecido como Filho de Deus a partir da memória de sua presença histórica, a partir de sua prática, a partir do que ele fez. Chega-se a reconhecê-lo como Deus não apenas a partir de uma imagem divina (imagem pré-dada), mas a partir da observação, a partir da convivência num espaço e tempo, a partir de encontros e experiências. Nesse sentido, chega-se à ideia de Deus através de um modo de raciocínio indutivo e não dedutivo. O que se quer realmente enfatizar é que o nome de Deus é um construído. Nessa concepção, Deus

não é uma essência pura, perfeita e imutável. A síntese teológica presente nos nomes Iahweh, Imnuel e Jesus-Deus, nascido de mulher, revela um entendimento que não se confunde com a perspectiva metafísica. Veremos, na segunda parte deste artigo, que na ótica da filosofia de Jacques Derrida, o sentido do nome divino é dado a partir do lugar, do contexto e não a partir de uma ideia pré-concebida.

Teologia profética

A teologia profética é uma teologia contextual. É teologia de uma época, de um lugar e de um tempo. É teologia marcada e selada por um contexto. A teologia elaborada pelos profetas hebreus tem o selo do tempo e do espaço. A leitura e a releitura estão imbuídas pelo espírito do seu tempo, no entanto, não desconectado de uma tradição. O anúncio profético pressupõe e tem profunda interconexão com a denúncia, e não o contrário. Chega-se ao anúncio, via denúncia. Primeiro se faz o diagnóstico para chegar ao prognóstico. O processo de *discernimento* é mais indutivo do que dedutivo.

A partir da literatura profética não é possível dizer que possa existir ‘a’ palavra de Deus, em sentido singular. Existem, sim, palavras de Deus. Na visão profética, Deus não repete a mesma palavra, ignorando o contexto. É o contexto que inspira a palavra, por isso Deus diz palavras diferentes, conforme o lugar.

Essa perspectiva, porém não deve ser entendida como sendo um relativismo superficial e fluido. A profecia é guardiã de princípios e tradições. Esses princípios e essas tradições não podem ser entendidos como sendo provenientes de um “espaço” metafísico e que integram sentidos aplicáveis para quaisquer realidades e contextos e para todos os tempos. O sentido de um determinado princípio ou de uma tradição emerge e se fortalece “de baixo para cima” e não “de cima para baixo”. O sentido, na concepção profética, emerge da vida concreta de sujeitos históricos.

Deus-essência, pai do *logos*¹, não consegue dizer palavras diferentes conforme o contexto. O lugar não tem significado e sentido na concepção de um Deus Pai do *Lógos*. Na cultura hebraica, sendo Deus concebido como presença histórica – *Im-Nu-El* – sua palavra inspira-se desde o mundo da existencialidade humana, que acontece num tempo e espaço.

1 Esta linguagem será esclarecida, a seguir, a partir do pensamento de Jacques Derrida.

O pensamento hebreu, portanto, pode auxiliar no entendimento dos direitos humanos numa perspectiva de racionalidade descentrada e paradoxal. Resgatar a compreensão de um Deus histórico, em contraposição a um Deus metafísico, é fundamental para subverter e desconstruir um esquema mental teológico e religioso onde “todas as significações [...] brotam da significação de *lógos*” (Derrida, 2004, p.13).

Para se entender, com maior clareza, o que se afirmou no parágrafo anterior, a seguir faz-se uma breve introdução ao pensamento do filósofo Argeliano (Francês) Jacques Derrida que, sem dúvida, é um pensador que nos desafia a desconstruir teologias e vivências religiosas de inspiração metafísica e a conceber os direitos humanos histórica e contextualmente.

Contribuições de Jacques Derrida para pensar relações entre teologia, religião e Direitos Humanos

A grande contribuição da filosofia de Derrida está em compreender que o sentido não está determinado a partir de uma ideia pré-dada. O sentido emerge e brota do contexto, do lugar e não a partir de um pai ou de um deus que dita a verdade desde sempre e de um horizonte metafísico, sem considerar a vida em sua historicidade.

Derrida, através de sua literatura, esclarece que o pensamento moderno nos ensinou que existe uma *grande luz* e esta vai iluminando as realidades sem-luz. Argumenta o filósofo que a modernidade nos ensina que existe um grande *pai* iluminado, imutável, invisível, onisciente, onipotente e onipresente. Um pai que ilumina, um pai que controla, um pai que protege, um pai que diz o que é certo e o que é errado. Um pai que deixa agir seus filhos com certa liberdade, mas depois dá uma volta para ver se a ação dos filhos está conforme seus planos, sua ótica e seus interesses.²

Jacques Derrida lembra, em diferentes momentos da sua obra, que este jeito de pensar caracteriza o princípio logocêntrico e sua consequente lógica metafísico-conceitual. O referido autor esclarece que o logocentrismo pressupõe uma origem. Pressupõe também um centro. Pressupõe que a origem seja e/ou determine o centro. Esse princípio logocêntrico e sua consequente lógica metafísico-conceitual devem ser compreendidos como um “sistema” (Derrida, 2005, p. 24).

2 Ao ler a literatura de Jacques Derrida, o leitor percebe que Derrida enxerga esse pensamento em algumas tradições religiosas que provêm do antigo oriente.

A metafísica ocidental na sua conceitualidade, como sistema, opera numa compreensão em que: o sentido já está dado; a origem é o sentido; o princípio é o significado. O pai do *lógos* “olha” os *lógoi*; ele sai “para ver”; o pai é o que supervisiona, controla o sentido, o significado, o nome³. É ele que vai dizer se está bem ou não. É ele que vai constituir e instituir o sentido.⁴ Quanto mais próximo da origem, menor é o risco do desvio, da falsidade, da inverdade. O *lógos* é a verdade imutável supervisionada pelo pai do *lógos* invisível, onisciente, onipotente e onipresente.⁵

Derrida, ao analisar textos⁶ especialmente de Saussure, Hegel, Rousseau e Lévi-Strauss, além de outros autores, procurando desvelar o logocentrismo subjacente aos seus escritos, esclarece a lógica fonocêntrica. Conforme o autor, “tal noção permanece, portanto, na descendência deste logocentrismo que é também um fonocentrismo: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido” (Derrida, 2004, p. 14).

Na lógica e visão logocêntrica, que também é fonocêntrica, se o pai do *lógos* sai ‘para ver’ e não concorda com o que vê, ele despreza, desconsidera, desvaloriza e anula. Tudo, por conseguinte, que se desvia *do* sentido não tem significado. O *lógos*, que institui o *mono* (monolinguismo), impõe limites, fecha-se sobre si, absolutiza, dogmatiza e despreza o que não estiver *no* sentido ou *no* significado.

Em *Gramatologia*, Derrida relaciona também etnocentrismo com logocentrismo. Ele afirma que o logocentrismo é “o etnocentrismo mais original e mais poderoso, que hoje está em vias de se impor ao planeta, e que comanda, numa única e mesma ordem” (Derrida, 2004, p. 3-4) o conceito da escritura, a história da metafísica e o conceito da ciência ou da cientificidade da ciência.

Ao relacionar etnocentrismo com logocentrismo, o filósofo argeliano parece dizer-nos que sua obra poderá (ou deverá!?) ser lida, como um todo, relacionando-a ao componente político da *desconstrução*, mesmo aqueles textos de rigor filosófico e estritamente filosóficos. Torna-se relevante lembrar que a Argélia, até 1962, fora colônia da França. Derrida

3 Jacques Derrida comenta textos hebreus em relação a essa temática em sua obra *O animal que logo sou*.

4 O capítulo 2 de *A farmácia de Platão* é central para compreender essa ideia.

5 Os teólogos cristãos, ao dialogar com a filosofia grega, pactuaram com uma concepção logocêntrica. Derrida, como vimos, percebeu que a visão logocêntrica já está presente em textos mitológicos hebreus.

6 Essa parte refere-se, especialmente, a *Gramatologia*.

teria declarado, poucos anos antes de sua morte, que tudo o que escreveu está, de certa forma, relacionado à condição colonial do país onde nasceu.⁷

Jacques Derrida relaciona, portanto, etnocentrismo com logocentrismo. Em suas críticas à racionalidade que nasce de um *lógos*, ele aponta conexões entre logocentrismo, etnocentrismo e, também, com o monolinguismo. O monolinguismo do outro⁸ - daquele que se impõe sobre, sobrepõe, despreza, anula, desconsidera, dizima, desvaloriza, não tolera e muito menos acolhe – consiste numa afirmação de uma noção etnocêntrica que, em sua origem, é logocêntrica e fonocêntrica.

As incidências práticas, as consequências políticas dessa estrutura mental, podem ser, e geralmente são, catastróficas. O logocentrismo, o fonocentrismo, o etnocentrismo e o monolinguismo apagam, destroem e anulam pluralidades, diversidades e diferenças. Estas – as diferenças e as diversidades - não cabem no sistema fonocêntrico. Da mesma forma, na lógica logocêntrica, categorias de compreensão como historicidade, construção, espaço, tempo não estão imbuídas de sentido. Estas são categorias excluídas de sentido, pois nos esclarecimentos de Derrida, tais categorias encontram-se numa posição derivada e longe da voz original, natural e essencial.

Que teologia e que religião estão na lógica logocêntrica e fonocêntrica? A estrutura logocêntrica pressupõe um deus-essência que diz a mesma palavra para todos e em todos os tempos. A religião que emerge de tal teologia não integra interpelações da história. A teologia que se inspira desde a perspectiva logocêntrica é vazia de história e a vivência religiosa que brota de tal teologia consiste numa vivência sem compromissos com justiça, com a vida social, política, econômica e cultural de pessoas e coletividades. A lógica logocêntrica também é insuficiente e pobre para pensar e viver os direitos humanos. No sistema logocêntrico, os direitos humanos não passam de direitos naturais essencializados. Por não integrar, em sua ótica, pluralidades, diversidades e diferenças – e todas as noções de historicidade – o sistema logocêntrico, fonocêntrico, monolinguista e etnocentrista não dá conta de refletir os direitos humanos para que estes se tornem vivência cotidiana e histórica.

Numa perspectiva política de desconstrução do sistema logofono-mono-etnocêntrico, o filósofo Jacques Derrida ajuda a pensar uma

7 Conforme vídeo biográfico *Aliás Derrida*.

8 Veja: DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem**. Porto: Campo das Letras, 1996.

racionalidade descentrada e paradoxal para se pensar, também, noções teológicas e vivências religiosas que integram as interpelações da história de vida de pessoas e povos.

A riqueza de uma lógica descentralizadora e paradoxal, na perspectiva do filósofo referido, está exatamente em conseguir integrar o que o pensamento metafísico moderno ignorava. A estrutura mental logocêntrica e essencialista - portanto binária e dualista - impede uma percepção existencial, histórica e integrada da vida. A vida possui e integra, ao mesmo tempo, elementos paradoxais. A vida integra especificidades, singularidades, particularidades, mas também integra universais. No entanto, a fonte desses universais não pode ser concebida de além-vida, de além-história. Os universais devem gerar-se a partir da vida. O que é a vida? A vida inexistente sem espaço e tempo. Pelo menos enquanto nós humanos participamos dela. Espacialidade e temporalidade são faces da vida. Estas são faces da vida porque a vida é finita: esta é vivida e experimentada num tempo e num espaço.

Vamos, pois, às contribuições de Derrida para se pensar inter-relações entre Direitos Humanos, Teologia e Religião. A grande contribuição desse filósofo está em pensar uma racionalidade descentrada e paradoxal que integra em sua lógica especificidades culturais e sociais, como também particularidades individuais.

Em que consiste uma racionalidade descentrada e paradoxal?

Uma racionalidade descentrada e paradoxal é uma 'racionalidade' não nascida de um *logos*. A premissa da existência de uma *grande luz* que ilumina realidades sem-luz não é o ponto de partida de uma racionalidade descentrada. Uma racionalidade descentrada não parte do pressuposto de que exista um centro-de-sentido do qual deriva 'o' sentido para todos os contextos e situações; não parte, também, do pressuposto de que os significados brotam de um núcleo central. Compreender esta ideia central ajuda a traçar outra racionalidade, outra lógica, outro caminho. Esta outra lógica terá de partir de outro lugar que não seja um centro-de-sentido, do qual brotam, conforme Derrida, todas as significações. Este outro lugar tem nome. Aliás, vários nomes: contexto, lugar, experiência, vivência, existência, entre outros.

Homogeneidade, unidade, universalidade, unicidade, centramento são palavras/categorias que denotam sentido (*o* sentido!) a partir de

uma racionalidade centrada, logo-fono-mono-etnocêntrica, portanto essencialista. Desconstruir essa racionalidade foi a grande batalha desenfreada por Derrida ao longo de meio século de escritos. Ao ler seus textos, percebe-se, no entanto, que desconstruir não é anular a herança filosófica e literária⁹. A essa herança, diz ele, somos devedores e necessitamos homenageá-la. Essa postura nobre de quem reconhece não deve ser entendida como se o reconhecedor pactuasse com um sistema¹⁰ que, conforme o filósofo, necessita ser desconstruído.

A ‘racionalidade’ que não é mais nascida de um *lógos* “inaugura a destruição, não a demolição, mas a de-sedimentação, a desconstrução de todas as significações que brotam da significação de *lógos*. Em especial a significação de verdade” (Derrida, 2004, p.13).

O que Derrida fez foi metodicamente desconstruir uma estrutura (*a* estrutura!), uma racionalidade (*a* racionalidade!) que, conforme o referido autor, faz pensar apenas homogeneidades e jamais diferenças. De certa forma, este foi o fundamento da desconstrução. Derrida sempre criticava o desengajamento crítico da análise estrutural. Para o autor, desconstruir é fazer perceber as alienações políticas da linguagem; é lutar contra a dominação dos estereótipos; é combater a tirania das normas. Percebe-se assim o alcance político¹¹ da obra desconstrucionista derridareana.

Quais foram as descobertas de Jacques Derrida para poder de-sedimentar todas as significações que brotam da significação de *lógos*?

Em suas críticas ao fonocentrismo e, conseqüentemente, ao etnocentrismo, ao logocentrismo e ao monolinguismo, o filósofo afirma a não existência de uma escrita fonética que precede a escrita e está convencido de que não há escrita pura e rigorosamente fonética.¹²

Com essas duas ‘descobertas’, ele deu um golpe fatal no *pai* do *lógos* e no *lógos*. O escrito deixa de ser um suplemento da voz que tem relação essencial com o *lógos*, aquele que é vigiado, supervisionado e controlado pelo pai invisível, eterno, onisciente, onipotente e onipresente.

9 Jacques Derrida, em seus textos, em diferentes momentos, insiste na ideia de que desconstruir não é anular a herança.

10 Subentende-se o sistema metafísico-ocidental e logocentrista.

11 Quando se lê, por exemplo, *Gramatologia* e *A farmácia de Platão*, que são obras filosóficas, do início ao fim percebe-se o combate à perspectiva autoritária e reducionista que uma linguagem pode integrar.

12 Ao fazer a análise minuciosa de *desconstrução* do pensamento de vários autores (Saussure, Hegel, Lévi-Strauss, Rousseau) em *Gramatologia*, vai se percebendo claramente essas ‘descobertas’.

Com o desaparecimento do pai do *lógos*, do *lógos* e da voz pura, plena e natural, tem-se o escrito que institui e constitui o sentido, o significado sempre descentrado. Abre-se o *rastro* da polissemia, das ambiguidades e das possibilidades.

Derrida recorre à metáfora de “eixo” e “pólos” para fazer perceber o seu leitor da ambiguidade de sentido na palavra *phármakon*. Veja o que ele diz:

A tradução corrente de *phármakon* por remédio – droga benéfica – não é de certa forma inexata. Não somente *phármakon* poderia querer dizer remédio e desfazer, a uma certa superfície de seu funcionamento, a ambiguidade de seu sentido. Mas é evidente que, a intenção declarada de Theuth sendo a de fazer valer seu produto, ele faz girar a palavra em torno de seu estranho e invisível eixo e a apresenta sob apenas um, o mais tranquilizador, de seus pólos. Esta medicina é benéfica, ela produz e repara, acumula e remedia, aumenta o saber e reduz o esquecimento. Contudo, a tradução por ‘remédio’ desfaz, por sua saída da língua grega, o outro pólo reservado na palavra *phármakon*. Ela anula a fonte da ambiguidade e torna mais difícil, senão impossível, a inteligência do contexto. Diferentemente de ‘droga’ e mesmo de ‘medicina’, remédio torna explícita a racionalidade transparente da ciência, da técnica e da causalidade terapêutica, excluindo assim, do texto, o apelo à virtude mágica de uma força à qual se domina mal os efeitos, de uma dinâmica sempre surpreendente para quem queria manejá-la como mestre e súdito (Derrida, 2005, p. 61).

Essa longa citação esclarece uma das teses centrais do filósofo: a palavra girando num *eixo* apresenta *pólos*. Os *pólos* evidenciam a ambiguidade de sentidos, as possibilidades de deslizamentos e de deslocamentos. *Phármakon* pode significar ‘droga’ ou ‘remédio’. A fonte da ambiguidade está inerente à palavra que significa. Quando esta fonte for anulada torna-se impossível a inteligência do contexto. O pai do *lógos* e o *lógos* sempre anulam a fonte da ambiguidade e instalam a exatidão, a mesmidade, a unicidade, a unidade, o centramento, a homogeneidade e a universalidade.

A ‘racionalidade’ que não é mais nascida de um *lógos* desequilibra a estrutura e abre o signo. Pode-se falar de novos ‘conceitos’ e novos ‘modelos’ que fogem ao sistema de oposições metafísicas.

Uma ‘racionalidade’ não nascida de um *lógos* concebe o signo como significado fugidio e como significante sem fundo. A cadeia significante, que se desprende e foge da lógica do *lógos*, da corrente do *lógos*, remete a uma significação sempre descentrada. As teorias estruturalistas e

semiológicas, que estão presas, acorrentadas ao dualismo, ao nominalismo, ao universalismo, ao idealismo recebem uma crítica radical no momento em que o signo é concebido como significação sempre deslocada, deslizada, descentrada de um centro e de um foco único.

Derrida, em seus escritos, pergunta pelo significado último que, na lógica logocêntrica, está muito evidente e claro. Jacques Derrida afirma que no mundo dos significados e significantes não há fundo. Apenas há a escrita de uma escrita. E uma escrita remete a outra escrita fazendo com que o prospecto dos signos seja infinito.

Integram-se, aqui, duas citações, que ajudam a entender o tema em discussão. Em *Gramatologia*, quando Derrida reflete o fim do *Livro* e o começo da *Escritura*, afirma:

O advento da escritura é o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-de-jogo que vigiavam o campo da linguagem. Isto equivale, com todo o rigor, a destruir o conceito 'signo' e toda a sua lógica (DERRIDA, 2004, p. 8).

O fim do *Livro* significa a de-sedimentação, a destruição, a desconstrução do conceito signo (*o* signo) e toda a sua lógica. O fim do *Livro* refere-se ao fim da lógica fonocêntrica/logocêntrica. O começo da *Escritura* é também o início do jogo, pelo qual vai se apagando o limite que regula o signo. Qual limite? Na lógica do pai do *lógos*, do *lógos*, o limite está dado. Há o limite delimitado. Tem-se *o* sentido, *o* significado. Exatidão delimitada. Agora, na outra 'racionalidade', o jogo, que apaga o limite, faz surgir, numa operação de "transbordamento"¹³, a circulação de signos infinitamente.

A metáfora do jogo faz entender a 'racionalidade' que não provém do *lógos*. Agora, como não há mais limite, porque não há fundo que delimita o sentido, a produção de signos acontece de escrita para escrita.

Em *A farmácia de Platão*, quando Derrida discute a tradução do termo *phármakon*, traz mais detalhes para compreender a 'racionalidade' descentrada. Vejamos uma parte do texto:

Remédio, menos que o fariam sem dúvida 'medicina' ou 'droga', obstrui a referência virtual, dinâmica, aos outros usos da mesma palavra da

13 Para Jacques Derrida, transbordamento e apagamento são um único e mesmo fenômeno. Veja em *Gramatologia*, p. 8.

língua grega. Sobretudo, uma tal tradução destrói o que chamaremos, mais adiante, a escritura anagramática de Platão, interrompendo as relações que nela se tecem entre diferentes funções da mesma palavra em diferentes lugares, relações virtualmente mas, necessariamente, ‘citacionais’. Quando uma palavra inscreve-se como a citação de um outro sentido dessa mesma palavra, quando a antecena textual da palavra *phármakon*, significando remédio, cita, re-cita e permite ler o que na mesma palavra significa num outro lugar e a uma outra profundidade da cena, veneno (por exemplo, pois *phármakon* quer dizer ainda outras coisas), a escolha de uma só dessas palavras pelo tradutor tem como primeiro efeito neutralizar o jogo citacional, o ‘anagrama’, e, em último termo, simplesmente a textualidade do texto traduzido (2005, p. 63).

Derrida fala de “diferentes funções da mesma palavra em diferentes lugares”; “relações virtualmente citacionais”; “palavra que se inscreve como a citação de um outro sentido dessa mesma palavra”; remédio ou veneno: “a escolha de uma só dessas palavras pelo tradutor tem como primeiro efeito neutralizar o jogo citacional”. Traduzir apenas por *remédio*, “obstrui a referência virtual, dinâmica, aos outros usos da mesma palavra”.

A partir dessas ideias pode-se notar que a palavra, inerente a ela, encontra-se citada de mais de um sentido. Há mais de um sentido citado numa mesma palavra. Essas citações de diferentes sentidos numa mesma palavra, num mesmo ‘conceito’¹⁴, são (ou representam) o jogo citacional da possibilidade do transbordamento, do descentramento, do deslizamento, do deslocamento. Se inerente à palavra há pólos de sentido, se há mais de um sentido, se há relações que se tecem, estas relações se tecem “entre diferentes funções da mesma palavra em diferentes lugares”. Percebe-se que os sentidos inerentes à palavra deslizam, transbordam, saem de dentro, a partir e em função de “diferentes lugares” já citados na palavra. Tal palavra integra uma dinâmica do jogo citacional. Os sentidos interiores à palavra, no entanto, não são determinados por um pai de *lógos* ou um *lógos*. Não há o sentido constituído, instituído, centrado num pai invisível ou numa autoridade. Existem, sim, os sentidos citados. Sentidos citados a partir e em função de um lugar.

Esta racionalidade possibilita pensar uma Teologia que não seja essencialista, nem uma religiosidade sem compromissos históricos e nem os direitos humanos numa ótica de direitos naturais sem espacialidade, historicidade e culturalidade. A grande contribuição do filósofo Derrida

14 Aqui, conceito não pode ser entendido como palavra que integra um único sentido pré-dado de ótica logocentrista.

está no entendimento de que é o contexto, o lugar, em toda a sua vitalidade histórica, que transborda sentido.

A partir desta racionalidade é possível pensar em experiências, em cotidiano, em existência, em história. A partir desse entendimento é possível pensar em interligar uma estrutura de pensamento descentrado e paradoxal com nomes de deuses que integram exatamente esta estrutura. *Iahweh*, *ImNuEl*, Jesus como ser humano e Deus, ao mesmo tempo, integram a paradoxalidade de antônimos, ao mesmo tempo. Tal paradoxalidade fere o sistema logocêntrico, em sua raiz, pois este sistema não consegue afastar-se de homogeneidades e universalidades de fundamento metafísico.

O Deus Javé, Emanuel e Jesus, a partir de sua estrutura teológico-conceitual, integra compromisso ético com a história, em sua dimensão plural e diversa. Pluralidades e diversidades integram-se ao esquema ou à estrutura descentrada, onde não se tem um Deus-Centro de onde brotam todos os sentidos. Javé, Emanuel, Jesus é um Deus histórico, mas também é um Deus espírito, ao mesmo tempo. No entanto, não é um Deus espírito desvinculado da história no sentido de dizer sua palavra sempre com o mesmo sentido. O sentido da sua palavra é dado, em boa medida, pelo contexto histórico do tempo presente. A noção descentrada e paradoxal possibilita esse entendimento.

A grande contribuição, portanto da filosofia de Derrida está em perceber e compreender esta estrutura descentrada, de sentidos infinitos citados numa mesma palavra, em rastros de sentidos deslocados, sentidos que deslizam infinitamente, em que o lugar ou o contexto é criador de sentidos. Este paradoxo, inerente aos nomes divinos, inspira e motiva compromissos para que a vivência religiosa integre a luta pela efetividade dos direitos humanos, direitos que também são constituídos de sentido num processo histórico de ressignificação permanente.

A seguir, quer-se refletir os Direitos Humanos sob esse olhar para se traçar relações com Teologia e Religião.

É possível relacionar Direitos Humanos com Teologia e religião?

Nesse artigo, para o leitor já está claro que Teologia é entendida como ciência da fé e Religião como vivência da fé. No entanto, a pergunta central não pede uma reflexão teológica e nem religiosa. O problema-guia desta reflexão delimita-se ao tema de traçar inter-relações entre Teologia,

Religião e Direitos Humanos. A inter-relação que se escolheu mostrar é epistemológica. Para essa escolha a perspectiva metodológica de Jacques Derrida é decisiva. A ótica do descentramento, do deslizamento ou da desconstrução relaciona Direitos Humanos com Teologia e Religião. Para esclarecer essa perspectiva, procura-se, primeiro, recorrer a alguns autores que pensam os direitos humanos numa ótica em que esses direitos não são compreendidos como naturais essencializados.

Relevante lembrar que na perspectiva de uma racionalidade descentrada, onde o contexto, o lugar é determinante para dar o sentido, onde o sentido não se encontra pré-dado, os direitos humanos devem ser compreendidos como uma construção histórica sempre inacabada. Os direitos humanos não podem ser entendidos como princípios axiológicos metafísicos. Esses direitos não podem ser concebidos restritamente como direitos pré-dados a uma natureza humana, sem olhar e integrar especificidades históricas ou particularidades humanas.

Neste horizonte, Flávia Piovesan afirma que “os direitos humanos refletem um construído axiológico, a partir de um espaço simbólico de luta e ação social” (Piovesan, 2008a, p. 48). Piovesan enfatiza a perspectiva de que os direitos humanos representam um retrato e são um reflexo de um “construído axiológico” a partir de um lugar bem determinado. O lugar é o de luta e de ação social. Sob este enfoque, os direitos humanos não são apenas universais abstratos ou formais. A dimensão histórica, material ou substancial deverá, ao mesmo tempo, ser integrada para que, por exemplo, os princípios axiológicos (igualdade, liberdade, dignidade, autonomia da vontade ...) sejam, de fato, efetivados. O lugar participa e é decisivo para fazer emergir o sentido do direito. Aqui, lugar é o espaço vital, é o espaço onde a vida, de fato, em toda sua vitalidade, amplitude e integralidade acontece. Lugar é o mundo da vida, e nas palavras de Piovesan, “de luta e ação social”.

Pode-se, com essa última ideia, fazer uma relação com a profecia hebraica. O espaço profético, na cultura hebraica, é um lugar de resistência às injustiças e um lugar de inspiração de utopias. Denúncia e anúncio mesclam-se a partir do lugar de onde emerge o sentido de justiça. A palavra de Deus revela-se a partir do lugar. A palavra divina nasce da luta de resistência que se sucede no espaço profético. Sob este enfoque, a palavra de Deus é construída, elaborada e revelada a partir de sujeitos históricos que vivem uma ligação com o Divino e que é experimentado e reconhecido como presença histórica. Uma presença divina que, ao mesmo tempo, também é

humana, e, por essa paradoxalidade, desafia as pessoas e comunidades a se responsabilizar pela sua história. O que liga Direitos Humanos, Religião e Teologia, neste enfoque, é exatamente a matriz teórico-teológica em que Deus é concebido nesta paradoxalidade e descentralidade da mistura do divino com o humano (Teologia), que desafia a compromissos ético-morais de se responsabilizar pela vida plena (Re-ligação entre o divino e a História), na qual a luta pela construção dos direitos humanos é fundamental. Aqui se mostra, portanto, dois níveis de ligação entre Teologia, Religião e Direitos Humanos: uma no nível epistemológico, ou seja, no entendimento da matriz teórica paradoxal que integra, ao mesmo tempo, contrários; outra, situa-se no nível da responsabilidade. A vivência da fé, inspirada numa Teologia onde se concebe Deus como participante da História, envolvido com os problemas sociais, econômicos, políticos e culturais da humanidade, integra a construção dos direitos humanos e a luta pela sua efetividade. A matriz teórica paradoxal e descentrada faz entender que os direitos humanos são construídos historicamente por sujeitos de direito que estabelecem relações.

Nessa perspectiva, o sujeito de direitos humanos é, também, sempre um sujeito em construção. Uma das dimensões ou características dos direitos humanos está exatamente nessa compreensão: como os direitos emergem da consciência que se elabora intersubjetivamente entre sujeitos contextualizados num tempo e espaço, a consciência intersubjetiva muda e se altera historicamente na medida em que estes sujeitos se dão conta de limitações históricas impostas por uma determinada sociedade ou por uma cultura.

Enquanto construído, os valores não se encontram dados ou pré-dados. Joaquim Herrera Flores (2008) fala de uma racionalidade de resistência. Na compreensão de Piovesan, interpretando o autor citado, os direitos humanos “compõem uma racionalidade de resistência na medida em que traduzem processos que abrem e consolidam espaços de luta pela dignidade humana” (Piovesan, 2008a, p. 48). Vale enfatizar que uma racionalidade de resistência pressupõe integrantes históricos como tempo e espaço. Assim podem ser enfatizadas premissas pertinentes a esse entendimento que se situam na lógica de uma racionalidade de resistência: não há dignidade sem espacialidade; não há direitos humanos sem espaços aos quais se pertence pela vivência e pela experiência; não há direitos humanos sem espaços apropriados através da luta contínua; não há direitos humanos se não há possibilidade de pertencer e ser reconhecido

por uma coletividade; não se pode falar em eficácia dos direitos humanos sem espacialidade.

Importante fazer novamente uma relação com a Teologia do povo hebreu e cristão. O Deus que, ao mesmo tempo, é divino e humano, encarnado e ressuscitado, presente e ausente, importa-se com a história, o contexto, o espaço, com a existencialidade. A vivência religiosa alicerçada nessa matriz teológica integra os direitos humanos como compromisso ético.

Uma das autoras que contribui para entender os direitos humanos na ótica traçada é Hannah Arendt. Para Arendt, os direitos humanos não são um dado. Para esta cientista política, os direitos humanos são uma invenção humana, mas não no sentido de uma vez inventados, os direitos permaneceriam intactos e inalteráveis ao longo da história. Na compreensão dela, os direitos humanos estão em um constante processo de construção e reconstrução.¹⁵ Na mesma ótica, a palavra de Deus, como já se argumentou anteriormente, na teologia profético-hebraica, não é uma palavra pré-dada e que serve para todos os tempos sem olhar para o tempo presente.

Celso Lafer (2006) insere-se no entendimento dos direitos humanos numa racionalidade descentrada. Para este autor, os direitos humanos representam uma história de um combate em que os atores sociais lutam, ao longo da história, e esta luta nunca se finaliza. Da mesma forma, Norberto Bobbio (1988) quando faz entender que os direitos humanos não nascem todos de uma vez e nem de uma vez por todas, pressupõe uma racionalidade não centrada. Na perspectiva teológica se diz que a palavra de Deus não se encontra revelada de uma vez por todas, mas esta vai se revelando, num interminável processo histórico, sempre para novos sujeitos históricos e para novos desafios históricos.

Integrando novamente Flávia Piovesan, ela pondera que os direitos humanos “invocam uma plataforma emancipatória voltada à dignidade humana” (Piovesan, 2008a, p. 48). No entanto, deve-se enfatizar que a emancipação nunca ocorreu e não ocorre de uma vez por todas. A emancipação vai acontecendo e nunca se pode dar por encerrada. Esta deve ser entendida também como se sucedendo num processo histórico sempre inacabado. As novas gerações, num processo de ampliação e amplificação, vão integrando novos direitos em sempre novos espaços e tempos, numa construção sem fim de uma consciência intersubjetiva.

15 Em *Referências*, inserem-se algumas obras dessa autora que ajudam a entender a ótica traçada.

Como conclusão dessa parte da reflexão, volta-se a reafirmar que a ciência da fé (Teologia) enquanto base da vivência e estruturação da fé (Religião), na ótica da re-ligação da história e divindade, re-ligação do humano com o divino, não compreendendo essas dimensões de forma dualista, mas mesclados de forma que *'quanto mais humano, mais divino'*, interliga-se profundamente com direitos humanos. A luta histórica pela construção e efetivação dos direitos humanos é também a luta histórica da humanidade em compreender sua dimensão religiosa não desintegrada de sua história. A justiça divina está, sob este horizonte de compreensão, mesclada com a sede por vida histórica em plenitude, com os direitos humanos garantidos, reconhecidos e efetivados. É neste sentido que se entende o texto bíblico do Evangelho de João 10,10 – “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância”.

Conclusão

Na introdução, delimitou-se a seguinte pergunta: Que inter-relações podem ser estabelecidas entre Teologia, Direitos Humanos e Religião?

A resposta a este problema-guia foi construída fundamentalmente no nível epistemológico. A resposta está no nível do entendimento da racionalidade que fundamenta ou embasa a ciência da fé (Teologia), a vivência e organização da fé (Religião) e os direitos humanos e que, ao mesmo tempo, inter-relaciona ambas. Argumentou-se que a racionalidade que une ou inter-relaciona os direitos humanos com teologia e religião consiste numa racionalidade não metafísica, não essencialista, não centrada e, sim, numa racionalidade descentrada e paradoxal. Para se argumentar esta perspectiva, o diálogo com Jacques Derrida foi fundamental.

A racionalidade descentrada está presente na concepção teológica do povo hebreu e se manteve na teologia cristã, porém ao longo da sua história esta ótica foi esquecida. Na história cristã, um deus metafísico, um deus-essência fez muito mais história, enquanto concepção teológica e vivência religiosa, comparado com o entendimento teológico e religioso de um Deus, ao mesmo tempo, humano e divino. A noção paradoxal inerente ao pensamento hebreu e cristão foi, em grande medida, anulada pela visão metafísica e essencialista.

Torna-se relevante observar que para se gerar uma cultura de direitos humanos que integre a perspectiva dos direitos à diferença, em que se olham especificidades, singularidades e particularidades, tanto culturais,

quanto sociais e individuais, desconstruir uma racionalidade centrada e construir uma racionalidade descentrada e paradoxal é decisivo. Pode-se observar, nesse sentido, que a Teologia, enquanto ciência da fé e a Religião, enquanto vivência organizada da fé, ambas podem contribuir para se construir uma cultura onde não se discrimine e onde não se produzam preconceitos em nome de um deus que nunca atualiza ou renova sua palavra.

Enfatiza-se, novamente, como conclusão que, para se entender esta racionalidade descentrada e paradoxal, a obra de Jacques Derrida é importante. Sua obra desconstrói o sujeito centrado imposto pela metafísica moderna, a qual impede integrar os direitos à diferença, como toda a historicidade, na concepção dos direitos humanos.

Importante torna-se ressaltar que a história milenar das grandes religiões orientais, através de uma literatura mitológica, narra também uma história embasada em compreensões logocêntricas, que se evidenciam teocêntricas, nas quais deus não deixa de ser um deus-essência. Um deus onipresente, onipotente, onisciente, todo poderoso, que, até, deixa a liberdade ao homem nominar os animais e as coisas, mas, após, ele dá uma volta 'para ver' se tudo está conforme a forma original e natural. Mesmo que na tradição hebraica, judaica e cristã há correntes teológicas que possuem como referente um Deus histórico, um Deus que se preocupa com a humanidade e sua história, a história registra, com muita ênfase, que as correntes teológicas essencialistas sobrepuseram-se às teorias teológicas que se alicerçavam num Deus de cunho mais imanente e que não dizia *sempre* a mesma palavra. Assim sendo, uma das faces da história das religiões consiste numa imposição de normas, de leis, de princípios e de dogmas inquestionáveis. Nesse ponto, percebe-se uma inter-relação entre Teologia, Religião e Direitos Humanos. Uma teologia dogmática produz vivências religiosas fundamentalistas, onde as pessoas não conseguem imaginar um direito construído de forma democrática a partir de culturas e contextos distintos. Os fundamentalismos religiosos, concebidos a partir de teologias de cunho essencialista, impedem processos de democratização e geram relações humanas, nas palavras de Derrida, fonocêntricas, em que uma voz de sentido universalizante se impõe e as outras vozes devem permanecer silenciadas, pois estas não provêm da voz originária e não estão no *rastro de logos*, portanto, são vozes destituídas de sentido. O fonocentrismo, nas relações entre os povos, consiste na anulação da interculturalidade e no menosprezo das múltiplas culturas.

Uma face da história religiosa milenar oriental integrada com a história da filosofia ocidental construiu gerações que conceberam o mundo a partir de uma racionalidade centrada e etnocêntrica, pois se escutava apenas uma única voz. Essa racionalidade embasou e construiu estereótipos de perfil dominador, leis tirânicas e alienações políticas.

Uma das contribuições de Derrida foi despertar exatamente às alienações de uma linguagem que se entende ter sua origem numa autoridade invisível e oculta que a autoriza, institui e constitui. Os estados modernos, tanto os de orientação liberal-positivista, quanto os de orientação marxista, alicerçaram seus fundamentos em bases filosóficas metafísico-ocidentais logocêntricas. Da mesma forma, a concepção inicial de direitos humanos foi selada fortemente a partir dessa base filosófica, o que ao longo da história, ofuscava o olhar atento a particularidades individuais ou especificidades sociais e culturais.

Ao pensar construções filosóficas ocidentais, ao desconstruir o sistema metafísico ocidental, especificamente ao argumentar a não existência de uma escrita fonética que precede a escrita, que não há escrita pura e rigorosamente fonética e que no mundo dos significados e significantes não há fundo, o filósofo argeliano destituiu categorias de significado universal. Ao negar o fundo significante e o conceito de sentido único e universal, destituiu, também, o esquema tradicional das tradições filosóficas ocidentais que se baseiam em esquemas dicotômicos e binários de pensamento. Essa desconstrução significa mexer na base essencial de um esquema de pensamento que se tornou cultura. As pessoas aprenderam a pensar e a organizar suas vidas existencialmente a partir desse esquema mental. As religiões, no geral, ajudaram muito para que as pessoas internalizassem esquemas mentais essencialistas. O sentido fundamental, no caso, já estava traçado e dado. O esquema metafísico não permite enxergar a história como lugar ou espaço de onde possam brotar significados e sentidos. A filosofia derridareana muda a lente e nos faz ver que os sentidos emergem do mundo da vida, da história, do lugar, do contexto, das vivências, da existência, das experiências, do cotidiano.

O desafio, agora, é entender que o humano necessita de concepções universais e específicas, ao mesmo tempo, no entanto essas concepções não provêm de um mundo metafísico. A fonte de universais é a historicidade. Sendo a concretude histórica a fonte dos sentidos e dos significados, não é possível desintegrar singularidades, particularidades, especificidades e peculiaridades de universais. Singularidades e universais brotam, emergem,

nascem de uma fonte única, ao mesmo tempo. A fonte é o mundo da vida que acontece num tempo e num espaço.

Não há apenas universais positivos, desde a perspectiva axiológica. A intolerância, por exemplo, é um universal a ser negado em todos os tempos e lugares. Porém, a ideia 'intolerância' emerge da observação do mundo da vida. Esta ideia não se concebe a partir de um *logos* a-histórico. Conceber os direitos humanos como direitos universais e particulares, ao mesmo tempo, a partir do mundo da vida, é o entendimento referendado por uma racionalidade descentrada. Esta mesma racionalidade consegue falar de Deus como humano e divino, encarnado e ressuscitado, presente e ausente, corpo e espírito, como sentidos citados, ao mesmo tempo, na mesma fonte. Porém, a divindade emerge da humanidade. Jesus foi tão humano que foi reconhecido como Deus. Esta é a lógica paradoxal e descentrada: a humanidade revela o divino; o espírito emerge da matéria; o ressuscitado é o encarnado e só se concebe a ressurreição a partir da encarnação e não o contrário. A lógica, no caso, é mais indutiva do que dedutiva. A lógica metafísica e essencialista parte de um divino abstrato, sem corpo, sem sexo, sem história, sem cor e o aplica do mesmo jeito, da mesma forma, para todos os contextos e situações. Esta compreensão, redizendo com nova ênfase, não ajuda para que as pessoas e povos internalizem sentimentos e práticas de compromisso com justiça social, com direitos humanos e com a construção de cidadania.

O desafio maior, na ótica de uma racionalidade descentrada e paradoxal, é construir uma cultura de direitos humanos com uma incidência política de combate à tirania das normas, de fazer perceber as alienações políticas da linguagem e lutar insistentemente contra a dominação dos estereótipos. Para que isso possa acontecer, de fato, e com maior intensidade, é fundamental revalorizar e reintegrar teologias de ótica descentrada para re-ligar história e divindade. Dessa re-ligação (Religião) emerge, com certeza, o compromisso ético e político de lutar por uma construção constante de direitos humanos que possam ser vividos intersubjetivamente com a finalidade última do bem-viver, do bem-conviver e do viver com justiça e dignidade.

Referências

Observação: optou-se, ao longo do artigo, em inserir poucas citações e notas. No entanto, diversos(as) autores(as) foram fundamentais para a

reflexão que se fez. Os estudos de Hannah Arendt ajudam a entender o *lugar* dos direitos humanos. O espaço intersubjetivo como o lugar do direito é contribuição dessa autora. Longos anos de estudo da Língua Hebraica e da cultura do Antigo Oriente – e orientado no Mestrado e Doutorado pelo prof. Dr. Milton Schwantes (*in memoriam*) - foram importantes para entender a noção paradoxal inerente à língua e cultura hebraica e, por extensão, às teologias cristãs. Inserem-se, nessas referências, algumas obras que estão presentes no artigo desenvolvido.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo**. 7. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BOBBIO, Norberto. **Era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa (org.). **Currículo na contemporaneidade** – incertezas e desafios. São Paulo: Cortez, 2003, p. 159-188.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

DERRIDA, Jacques. **Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo: UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques. **O monolingüismo do outro ou a prótese de origem**. Porto: Campo das Letras, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FLORES, Joaquin Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/download/.../13921>, acesso em 13/05/2014.

HAHN, Noli Bernardo. Jackes Derrida: este que pensou desconstruções. In: OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebíades (org.). **Faces do multiculturalismo**: teoria, política, direito. Santo Ângelo: Ediuri, 2007, p. 185-197.

HAHN, Noli Bernardo; ANGELIN, Rosângela. A construção de uma cultura de direitos humanos a partir da racionalidade descentrada: um caminho eficaz para a inclusão do outro. In: GAGLIETTI, Mauro; COSTA, Thaise Nara Graziottin; CASAGRANDE, Aline (org.). **O novo no direito**. Ijuí: Unijuí, 2013, p. 19-44.

LAFER, Celso. Prefácio. In: PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional**. 9. ed., São Paulo: Saraiva, 2008.

NASCIMENTO, Evandro (org.). **Jacques Derrida – Pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. **Por uma política da convivência: Teologia – Direitos Humanos – Hannah Arendt**. Passo Fundo (RS): IFIBE, 2011.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional**. 9. ed., São Paulo: Saraiva, 2008b.

PIOVESAN, Flávia. Desenvolvimento histórico dos direitos humanos e a Constituição Brasileira de 1988. In: ANDRADE, Jair; REDIN, Giuliana. **Múltiplos olhares sobre os direitos humanos**. Passo Fundo: IMED, 2008a.