

FACULDADE DE DIREITO DE VITÓRIA
MESTRADO EM DIREITO E GARANTIAS FUNDAMENTAIS

JOSÉ CARLOS VIEIRA DE MELO JÚNIOR

**A ÉTICA COMO MATRIZ RIZOMÁTICA FUNDAMENTAL
PARA A PROTEÇÃO DO DIREITO INTERNACIONAL DOS
DIREITOS HUMANOS.**

Vitória/ES

2010

JOSÉ CARLOS VIEIRA DE MELO JÚNIOR

**A ÉTICA COMO MATRIZ RIZOMÁTICA FUNDAMENTAL
PARA A PROTEÇÃO DO DIREITO INTERNACIONAL DOS
DIREITOS HUMANOS.**

Dissertação apresentada à banca examinadora da FDV, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito – Direitos e Garantias Constitucionais Fundamentais, sob a orientação do Prof. Doutor Aloísio Krohling.

Vitória/ES

2010

JOSÉ CARLOS VIEIRA DE MELO JÚNIOR

**A ÉTICA COMO MATRIZ RIZOMÁTICA FUNDAMENTAL
PARA A PROTEÇÃO DO DIREITO INTERNACIONAL DOS
DIREITOS HUMANOS.**

Dissertação apresentada à banca examinadora da FDV, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito – Direitos e Garantias Constitucionais Fundamentais, sob a orientação do Prof. Doutor Aloísio Krohling.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Aloísio Krohling
Faculdade de Direito de Vitória
Orientador

Prof. Dr. Daury Cezar Fabríz
Faculdade de Direito de Vitória

Prof^o Dr^a. Valesca Raizer Borges Moschen
Universidade Federal do Espírito Santo

Vitória/ES, _____ de _____ de _____.

Aos meus pais, José Carlos e Delza Lúdia, pela educação, carinho, compreensão e acima de tudo pela tarefa diária de fazer de mim uma pessoa melhor.

À minha noiva, meu amor, Isabela, pelo companheirismo e incentivo nos momentos difíceis. Eternamente o meu amor. Sem você não é possível!

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por mais esta conquista, pois somente pela tua vontade Senhor fui capaz de alcançar este bom objetivo. O Senhor é bom! E somente por Sua graça, por Sua presença alcancei mais esta meta.

Agradeço ao meu orientador, Professor Doutor Aloísio Krohling que desde o primeiro momento mostrou-se empenhado e determinado a me acompanhar nesta jornada. Ressalto a sua dignidade como pessoa e a sua dedicação como profissional que mais do que qualquer coisa, acabou por me estimular a minha vida acadêmica.

Agradeço a minha sogra Regina Murad, pelo incentivo ao estudo, pelo apoio e discussões sobre os mais diversos temas. Agradeço por sua dedicação exclusiva nos momentos de angústias e dúvidas.

Agradeço ao amigo e guia Dr. Odilon Borges, pelas horas de discussão sobre filosofia, política, teoria do estado e outras temáticas atuais, tendo sido peça fundamental na definição de vários pensamentos que muito ajudaram.

Agradeço aos professores do mestrado da FDV bem como a toda coordenação que desde o início ajudaram a definição das metas a serem alcançadas bem como à transmissão de todos os conteúdos necessários em especial à Professora Paula, Professora Elda e Professor Daury.

Agradeço a todos os colegas do mestrado da FDV pelo companheirismo e pelas discussões em sala de aula.

Agradeço aos meus colegas de Escritórios, pelas inúmeras coberturas, pelo apoio e incentivo ao longo dessa jornada.

Agradeço, por fim a toda a minha família, meu irmão e irmã, pelo incentivo dado a todo o momento.

Situação do Homem no Mundo

O que se conta, nestas páginas, é a parte mais bela e importante de toda a História: a revelação de que todos os seres humanos, apesar das inúmeras diferenças biológicas e culturais que os distinguem entre si, merecem igual respeito, como únicos entes capazes de amar, descobrir a verdade e criar a beleza. É o reconhecimento universal de que, em razão dessa radical igualdade, ninguém – nenhum indivíduo, gênero, etnia, classe social, grupo religioso ou nação – pode afirmar-se superior aos demais.

Fábio Konder Comparato em sua obra “A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos.”

RESUMO

Os Direitos Humanos pertencentes ao Sistema Internacional de Direitos Humanos ficaram marcados pelo viés cultural eurocêntrico e por isso nem sempre atingem a efetividade necessária no seio da sociedade mundial. Neste sentido, é de se observar que ao longo de sua afirmação histórica, o Direito Internacional dos Direitos Humanos trouxe consigo toda a marca impositiva de um culturalismo centrado nos ideais ocidentais de dominação política e social. Por seu turno, o desenvolvimento deste Sistema Internacional de Tutela dos Direitos Humanos ocorrido fortemente após a Segunda Guerra Mundial não teve o condão de afastar-se do positivismo jurídico imperante o que possibilitou o surgimento de um sistema não diferente dos modelos nacionais, ou seja, a ordem jurídica internacional acabou por se desenvolver com base em critérios idealísticos hegemônicos. A razão metonímica baseada na idéia de totalidade sob a forma de ordem acabou por separar o Direito de sua essencial função para a comunidade global, de ser parâmetro ético de comportamento. Este afastamento acabou por criar um quadro de crise paradigmática do Direito na medida em que não representa mecanismo efetivo de tutela dos Direitos Humanos no Sistema Internacional. Não constitui em instrumento de imposição, mas sim de dialogado por meio do contato entre os diversos *topóis* de cada cultura. O presente trabalho de pesquisa tem por objetivo então analisar os diversos fatores que acabaram por criar a situação anteriormente, bem como analisar se o resgate da Ética poderá direcionar a reestruturação desse sistema de Direitos, como novo núcleo paradigmático. Não se pretende o resgate da Ética nos parâmetros racionalistas da modernidade, e sim uma Ética que tenha na alteridade, entendida como o respeito à cosmicidade, à corporeidade, à vida, à justiça, à solidariedade, à interculturalidade, à liberdade e à igualdade, princípios rizomáticos fundamentais como as suas raízes fundantes. Há que se ressaltar que a mundialização é um fenômeno irreversível e que o contato entre culturas diametralmente diferentes tende a se desenvolver cada vez mais, sendo por isso relevante colocar a Ética como matriz dos Direitos Humanos Fundamentais como tema central do presente trabalho.

Palavra-chave: Ética – Alteridade – Direito Internacional dos Direitos Humanos – Multiculturalismo.

ABSTRACT

Human rights belong to the International System of Human Rights had been marked by a cultural Eurocentric and therefore do not always achieve the necessary efficiency within the global society. In this sense, it is noted that throughout his historic statement, the International Law of Human Rights has brought all the forceful brand of culturalism focuses on Western ideals of social and political domination. In turn, the development of the International Trusteeship System of Human Rights occurred significantly after the Second World War did not have the power to depart from the prevailing legal positivism which allowed the emergence of a system not unlike the national models, ie the international legal order eventually developed on the basis of idealistic hegemonic. The metonymic reason based on the idea of totality in the form of order eventually to separate the law from its essential function for the global community, to be ethical behavior parameter. This expulsion ended up creating a situation of crisis paradigmatic of law in that it does not represent an effective mechanism of protection of Human Rights in the International System. Not constitute an instrument of imposition, but rather in dialogue through the contact between the various top of each culture. The present research aims to analyze the various factors so that eventually created the situation earlier, as well as to examine whether the rescue of Ethics may direct the restructuring of this system of rights, such as new core paradigm. It is not intended to rescue the parameters rationalist ethics of modernity, but which has an Ethics in otherness, understood as respect to the cosmic, the corporeality, life, justice, solidarity, intercultural, freedom and equality, rhizomatic principles as fundamental to its founding roots. We must point out that globalization is an irreversible phenomenon and that the contact between diametrically different cultures tend to develop more and more, so it is important to place the Ethics as a matrix of Fundamental Human Rights as a central theme of this work.

Keyword: International Human Rights Law – Multiculturalism – Ethics – Otherness.

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

INTRODUÇÃO	10
1 A METODOLOGIA FENOMENOLÓGICA NO DIREITO	14
1.1 A Proposta da Fenomenologia	14
1.2 Contextualização Histórica da Fenomenologia	17
1.3 Fenomenologia e Direito	20
2 O DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS	22
2.1 A Evolução Filosófica do Conceito de Homem	22
2.2 Formação dos Estados Nacionais e o Constitucionalismo	26
2.3 A Evolução dos Direitos Humanos	41
2.4 A Formação do Sistema Internacional dos Direitos Humanos	48
3 MUNDIALIZAÇÃO, MULTICULTURALISMO E DIÁLOGO INTERCULTURAL DA SOCIEDADE MUNDIAL	55
3.1 Mundialização e Globalização da Sociedade Mundial	55
3.2 O Multiculturalismo da Sociedade Mundial	59
3.3 Diálogo Intercultural e Hermenêutica Diatópica	65
3.4 O Pressuposto Ético-Filosófico dos Direitos Humanos diante da Mundialização no Ambiente Multicultural	71
4 A ÉTICA EM EMMANUEL LÉVINAS	82
4.1 Contextualizando Emmanuel Lévinas	83
4.2 Lévinas e a Fenomenologia	85
4.3 A Ética como Filosofia Primeira	87
4.4 O Respeito à Alteridade em Emmanuel Lévinas	94

5 O RESGATE DA ÉTICA COMO INSTRUMENTO DE PROTEÇÃO DO DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS	103
5.1 O Abandono do Universalismo Eurocêntrico	107
5.2 A Ética como Matriz Rizomática dos Princípios Éticos Fundamentais de Proteção ao Sistema Internacional dos Direitos Humanos.....	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS	116

INTRODUÇÃO

O presente trabalho de pesquisa busca a investigação da temática acerca do Direito Internacional dos Direitos Humanos a partir da perspectiva da prática da alteridade voltada para o comportamento humano ético.

O reconhecimento no direito contemporâneo principalmente no âmbito internacional de elementos capazes de assegurar e de efetivar os direitos humanos é condição necessária de evolução da sociedade, uma vez que o mesmo tem o condão de avaliar os caminhos desejáveis para fomentar o desenvolvimento humano resguardando os avanços alcançados com relação à própria condição de seres que somos detentores dessas conquistas.

E a busca pelo elemento ético como matriz fundamental para a proteção desses direitos humanos em nível internacional pode ensejar um avanço ainda mais substancial na história da humanidade em sua eterna busca por estabilidade, por paz social e acima de tudo por sua própria felicidade.

Todos os indivíduos e povos têm a felicidade por projeto de vida e somente pela conquista do comportamento ético desejável é que tal projeto pode ser alcançado. A felicidade não é algo dado e sim uma construção alcançada por meio da prática de atos constantes bem orientados.

Voltar a sua atenção para a reflexão e análise do comportamento ético desejável dos indivíduos e povos talvez seja a grande tarefa do direito contemporâneo. E, principalmente no nível internacional, deve procurar no comportamento ético desejável, a alternativa necessária para o bom funcionamento do Sistema Internacional dos Direitos Humanos.

É exatamente este o foco da presente pesquisa. Compatibilizar a análise do atual Sistema Internacional de Direitos Humanos com o resgate da Ética. Não uma moral normativa fundamentada na modernidade racionalista, mas sim a reflexão sobre uma Ética rizomática, que seja capaz de demonstrar a responsabilidade que o “eu”

tem para com o “outro” e se constituir como núcleo ético fundamental das relações entre Estados Nacionais e entre cidadãos, cada vez mais cosmopolitas.

O Direito nesta perspectiva, desenvolveu sistemas de proteção dos indivíduos extremamente relevantes para o avanço da humanidade que a seu tempo asseguraram as conquistas de diversos direitos, mas que também não tiveram o condão de amenizar atos de desrespeito das mais diversas ordens.

A análise histórica da humanidade demonstra, principalmente nos últimos séculos, o crescimento demasiado dos atos de desrespeitos aos direitos humanos internacionalmente considerados, constatação esta que será mais bem tratada no presente trabalho.

Tal situação se deve, principalmente, mas não só, ao avanço tecnológico que propulsionou o intercâmbio das mais variadas culturas, raças e etnias que passaram a se comunicar em diversos níveis, não só o econômico. E que este intercâmbio humano desenvolve-se cada vez mais não havendo uma preocupação mais imediata, primeira, com a tutela dos direitos humanos internacionais.

No presente trabalho, temos o objetivo de responder ao nosso problema central: o resgate da ética pelo Direito pode fundamentar e garantir a proteção do Direito Internacional dos Direitos Humanos?

A hipótese delimitada é a de que a construção de parâmetros éticos desejáveis, onde as relações sejam marcadas pela prática da alteridade, poderá levar ao desenvolvimento pelo Direito contemporâneo de um modelo ideal de convívio, base para o desenvolvimento de comportamentos onde a alteridade, entendida neste primeiro momento, como o cuidado ético necessário para com o outro, seja instrumento para a tutela dos direitos humanos supranacionais.

Inicialmente buscaremos identificar a situação do atual sistema internacional de proteção dos direitos humanos, a sua evolução e desenvolvimento ao longo da história da humanidade.

Para tanto, tomar-se-á por base os estudos de Fábio Konder Comparato para a análise da evolução filosófica do conceito de homem na sociedade mundial.

Far-se-á ainda uma análise da formação histórica dos Estados Nacionais e os movimentos constitucionalistas tendo como base os estudos de Maurizio Fioravanti, Fábio Konder Comparato, Paulo Bonavides e Hanna Arendt.

Ao falarmos do Sistema Internacional dos Direitos Humanos buscaremos identificar o tratamento dado à questão ética pelos estudos jurídicos e de que forma a mesma foi tratada ao longo do desenvolvimento desse sistema.

No desenvolvimento do trabalho de pesquisa, procuraremos ainda contextualizar o fenômeno do diálogo intercultural na sociedade cosmopolita contemporânea, abordando também a análise dos elementos éticos que encerram o tema, tomando por base principalmente os estudos de Boaventura de Souza Santos e Raimon Panikkar.

Após, buscaremos descrever a ética a partir da filosofia de Emmanuel Lévinas e a sua Teoria da Alteridade analisando a possibilidade desta abordagem ser utilizada no sistema de Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Lévinas revela-se como principal marco teórico do presente trabalho, pois compatibilizar a sua filosofia ética da alteridade com o Direito contemporâneo não é tarefa das mais fáceis, mas que instiga o desenvolvimento da presente pesquisa.

Por isso, ao se analisar a sua filosofia, procurar-se-á antes compatibilizar o desenvolvimento da fenomenologia de Husserl e Heidegger por terem sido estes fontes de influência teórica sob o pensamento de Lévinas. Ademais, a aplicação da fenomenologia ao direito também é analisada logo no início do presente trabalho e retomado posteriormente quando da análise e depuração da teoria filosófica levinasiana.

Ao final, compatibilizaremos as descrições e análise empreendidas no sentido de avaliar a viabilidade ou não da teoria ética Levinasiana como matriz fundamental de proteção aos direitos humanos.

A pesquisa será realizada tendo por base na teoria existente com relação aos assuntos objeto de pesquisa, principalmente no que se refere aos marcos teóricos e aos pensadores que abordam os referidos temas.

A fenomenologia será a metodologia utilizada na medida em que a mesma presume-se ser a mais adequada para se buscar a essência do objeto a que se pretende pesquisar, ou seja, a busca de fenômenos sem os quais o direito não teria sentido, para afastá-lo de concepções meramente formais que o distancia de sua verdadeira essência. Tal estudo será tratado logo no primeiro momento da presente pesquisa, pois servirá de base para o desenvolvimento da mesma.

Ao final do trabalho procuraremos produzir conclusão própria correlacionando as diversas descrições e análises realizadas com o objetivo geral do presente trabalho de pesquisa, qual seja, a análise da proteção dos direitos fundamentais dos indivíduos cosmopoliticamente considerados no Sistema de Direito Internacional dos Direitos Humanos.

O objetivo primordial do presente trabalho revela-se na intenção de se buscar a resposta à pergunta de pesquisa: o resgate da ética pelo Direito pode fundamentar e garantir a proteção do Direito Internacional dos Direitos Humanos?

Esta é, pois a tarefa a que se pretende sendo que na medida em que se cogitou via projeto de pesquisa a estruturação do referido problema, o mesmo causa extrema ansiedade, pois a princípio enseja uma resposta de conteúdo aparentemente fácil, mas que com o desenvolvimento e análise revela-se deveras importante para o Direito Internacional dos Direitos Humanos.

1 A METODOLOGIA FENOMENOLÓGICA NO DIREITO.

1.1 A PROPOSTA DA FENOMENOLOGIA.

Os indivíduos e povos sempre buscaram nas ciências naturais e humanas o conhecimento necessário para o seu desenvolvimento. No direito da mesma forma, os juristas sempre buscaram a verdade dos fenômenos sociais por meio da interpretação destes buscando normatizá-los com o objetivo principal de regulação da vida social.

Schutz (1979, p. 56) expressa que os fenômenos são tomados como pressupostos na medida em que:

[...] O ser humano simplesmente é considerado um ser social, a língua e outros sistemas de comunicações existem, a vida consciente do outro é acessível a mim – enfim, posso entender o outro e seus atos e ele pode me entender e a meus feitos. E o mesmo é verdade para os chamados objetos sociais e culturais criados pelos seres humanos. São pressupostos, e têm seu significado e modo de ser específicos.

A hermenêutica desenvolvida como meio de interpretação dos textos de direito objetiva extrair a norma jurídica prevalecente para cada situação específica de acordo com o caso, de acordo com o fenômeno em concreto. Tal situação impôs a vigência da de um apriorismo empiricista no pensamento dogmático do direito na modernidade definindo as bases para o desenvolvimento da teoria do conhecimento.

Esta hermenêutica ao longo do desenvolvimento social se mostrou em dados momentos mutável na medida em que foi influenciada por diversos fatores, mas principalmente constituindo-se em reflexo de circunstâncias políticas, econômicas, sociais e culturais das sociedades.

A hermenêutica empirista-positivista acabou então por influenciar as bases para que o pensamento jurídico dogmático entrasse em crise possibilitando a reintrodução do direito no âmbito das ciências da compreensão, possibilitando o regate da sua função eminentemente social e democrática.

A produção do conhecimento científico sempre levou em consideração precipuamente a dicotomia cartesiana sujeito e objeto sendo que em diversos momentos esta divisão mostrou-se deveras inconstante.

Em dados momentos, a razão humana era compreendida como “coisa” e esta buscava diligenciar por forças próprias o conhecimento a ser apreendido o que acabou por evidenciar o sujeito em relação ao objeto.

O empirismo inglês desenvolveu esta dicotomia entre o sujeito e o objeto na produção do conhecimento, havendo, entretanto a inversão, pois neste caso o objeto prevalecia em relação ao sujeito.

Esta separação entre sujeito e objeto passa então a ser mais bem definida pelo filósofo Immanuel Kant (1724 – 1804) na medida em que apregoava que o objeto deveria se adequar as leis do sujeito e não o sujeito se adequar as leis do objeto. O sujeito passa então a ter papel decisivo na medida em que a partir dele o conhecimento deveria ser desenvolvido, por ser este o pólo principal na relação.

No século XVIII o progresso das ciências matemáticas e da técnica e a emancipação das ciências humanas da filosofia proporcionaram avanço da sociedade. Concomitantemente também proporcionou o estabelecimento da lógica de que a razão seria o único instrumento capaz de explicar as coisas, os fenômenos e eventos sociais, eventos universais.

Tal situação foi ainda mais aguçada pelo iluminismo cientificista que levou ao estabelecimento do positivismo funcionalista tanto na sociologia, na psicologia e no direito, criando regras e técnicas de interpretação jurídica pautada apenas no rigor lógico-dedutivo.

O quadro instalado no período do final do séc. XIX e início do séc. XX encerra uma fase de crise filosófica servindo de palco para o afloramento dos estudos da fenomenologia com Edmund Husserl (1859-1936) na década de 1910.

A crise epistemológica estabiliza-se com o surgimento da fenomenologia em a partir de Husserl fazendo com que desaparecesse definitivamente a fenda existente entre o sujeito e o objeto, pois a busca do conhecimento, segundo o filósofo, acontece a partir da consciência intencional da análise do fenômeno por meio da incorporação das suas essências.

Neste ponto, a fenomenologia tinha como um de seus escopos e bases a desconstrução da metafísica que vigorava no pensamento dogmático do direito preso exclusivamente no binômio homem-objeto.

A partir daí, aprimora-se ainda mais a relação do homem afastada da metafísica, buscando a sua posição de forma concreta no mundo. Guimarães (2005, p. 12/14), abordando a fenomenologia no direito, expressa esta intenção imanente evidenciado:

[...] Nada de distinção entre sujeito e objeto. A evidenciação se dá na interação entre sujeito e objeto, ou seja, da consciência com as 'coisas mesmas', com o dado. É evidente que eu estou diante de um caderno, escrevendo com uma caneta. Nenhuma convicção poderia encontrar argumentos para negar esta evidência. Neste momento, o ato de escrever se articula com todos os demais atos de doação de sentidos, na medida em que os objetos materiais – caderno e caneta – estão associados aos objetos ideais ou formais, com os quais elaboro uma iniciação ao método fenomenológico. Essa iniciação implica um diálogo constante com as linhas fundamentais dos desdobramentos do pensamento husserliano e isso me faz perceber as inúmeras dimensões de tudo o que me é dado no fluxo dos atos intencionais ou, dito de outra maneira, das correntes da consciência.

Conforme se evidencia na citação, a fenomenologia faz com que desapareça de uma vez por todas o distanciamento, a diferença existente entre o sujeito e o objeto na produção do conhecimento científico.

Busca-se então a interação dos mesmos, pois o fenômeno está diretamente relacionado à consciência e vice-versa, o que no caso do Direito, faz com haja a sua reintrodução no domínio das ciências da compreensão apondo uma visão anti-metafísica.

Segundo Husserl (*apud* Schultz, 1979, p. 58) (...) *Toda experiência é, assim, caracterizada não só pelo fato de que é uma consciência, mas também*

simultaneamente determinada pelo objeto da intenção do qual é uma consciência. Tal percepção se mostra deveras importante para o entendimento do método fenomenológico. E esta é basicamente a proposta da fenomenologia de Husserl.

A pergunta principal que aqui se quer responder no presente capítulo é ser ou não efetivamente possível aplicar a fenomenologia ao direito. Ou se é possível aplicar a metodologia fenomenológica à hermenêutica jurídica para uma interpretação mais aprimorada da ética levinasiana em sua confluência? Para isso, relevante avaliarmos a proposta da fenomenologia analisando o contexto histórico do seu desenvolvimento.

1.2 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DA FENOMENOLOGIA

A fenomenologia enquanto metodologia para a busca do conhecimento científico teve como precursor no começo do século XX o filósofo austríaco Edmund Husserl (1859-1936).

Husserl propõe uma nova forma de pensamento filosófico e método científico com a proposta de separar a psicologia da filosofia apontando a necessidade de priorizar o corpo e o espírito humano, afastando a mera análise da *psique*.

Afirma de forma veemente a prioridade do sujeito a que se quer conhecer e que a reflexão desse sujeito deve ser agora feita com base em uma consciência, uma consciência reflexiva. Neste sentido, posiciona-se novamente Schultz (1979, p. 58)

Na nossa vida cotidiana ou, como diz Husserl, 'do ponto de vista natural', aceitamos sem questionar a existência do mundo exterior, o mundo de fatos que nos cerca. Na verdade, pode ser que duvidemos de qualquer datum desse mundo exterior, pode ser até que desconfiemos de tantas experiências desse mundo quantas quisermos; mas a crença ingênua na existência de algum mundo exterior, essa 'tese geral do ponto de vista natural', vai subsistir, imperturbável. Mas através de um esforço radical de nossa mente, podemos alterar essa atitude, não transformando nossa crença ingênua no mundo exterior em descrença, não substituindo nossa convicção de sua existência pelo seu contrário, mas suspendendo a crença.

Acreditava assim, na construção de uma ciência transcendental dos fenômenos da consciência enquanto consciência, tomando distância do ceticismo que vigorava no ambiente intelectual da sua época.

A fenomenologia de Husserl surge, pois, em um ambiente não só de crise epistemológica, mas também de crise científica e filosófica. Dirige sua crítica basicamente para o que nos interessa – a filosofia positivista até então vigente e que levou a este ambiente de crise relatado.

A crise do método científico faz com que Husserl projete a Filosofia para além do paradigma científico-natural baseado nos pressupostos epistemológicos cartesianos e baconianos. O retorno à consciência, o marco de sua filosofia transcendental, se dá através do método fenomenológico ou redução fenomenológica¹.

A crise no processo de construção do conhecimento que atingiu as ciências sociais naquele momento foi decorrente da estruturação do paradigma científico-natural na afirmação positivista de progresso atrelado ao processo de industrialização maciça, pois, apesar do avanço dos direitos humanos, o desenvolvimento tecnológico acabou por alocar o homem em um plano secundário, tornando-o mais desumanizado.

O homem passa a ser tido como parte inerente do processo produtivo, instrumento que invariavelmente deve ser condicionado de modo que tal condicionamento despreze a sua própria humanidade. Surge aí, o positivismo jurídico com fortes bases no empirismo inglês.

Oliveira (2000, p. 114) define o advento da fenomenologia ressaltando:

[...] no século XIX o método experimental era considerado, pelas ciências empíricas, o único método válido e de rigor científico. Nele o sujeito cognoscente e o objeto conhecido eram vistos separadamente. Essa metodologia começou a ser também utilizada pela Psicologia ao considerar o indivíduo como mero objeto, entre outros. [...] A fenomenologia surge como uma espécie de “rebelião” contra a tendência das ciências naturalistas

¹ Segundo Husserl, na “redução fenomenológica” os objetos se revelam na sua constituição. Voltando à “consciência”, estes objetos aparecem na forma como foram constituídos, ou seja, como correlatos da consciência.

de reduzir o conhecimento humano à esfera das ciências factuais que vêem o homem como um ser estranho e ausente dos próprios achados. A fenomenologia aspira, dessa forma, a desenvolver a sua própria subjetividade; deseja revelar o real significado do ser humano.

E é exatamente com o objetivo de revelar o real significado do ser humano que se constata a importância da filosofia fenomenológica. O abandono por Husserl do paradigma científico-natural estabelecendo um projeto transcendental capaz de produzir um método filosófico mais crítico da própria consciência, uma ciência que agora tinha como objetivo principal a melhoria da própria consciência dos objetos na sua constituição no fenômeno.

Não se pode deixar de contextualizar a fenomenologia sem trazer a referência de Martin Heidegger (1889-1976). Heidegger foi assistente de Husserl tendo-o substituído na cátedra de Filosofia em Friburgo. A influência de ambos no desenvolvimento da fenomenologia é consenso entre os estudiosos.

Heidegger prioriza a ontologia dedicando-se aos seus estudos com forte influência do existencialismo². A sua filosofia fundamentava-se não no homem, mas sim no ser, no sentido do ser.

Denota-se com a filosofia heideggeriana, que o ente não fundamenta o Ser, e por seu turno nem o mesmo fundamenta o ente. O que existe na realidade é uma reciprocidade na relação de um com o outro por intermédio do *Dasein*³.

É exatamente aqui que percebemos a possibilidade de aplicação da fenomenologia à ciência jurídica, pois Heidegger estabelece que esta ontologia seja a própria hermenêutica.

Por meio da compreensão e análise do *Dasein*, Heidegger defende a análise ontológica tendo como foco central a morada do Ser ou o Ser no mundo, que se

² Existencialismo designa a filosofia de pensadores que investigam a existência concreta do homem do homem no mundo, rompendo com o “*penso logo existo*” de Descartes.

³ Por *Dasein* entende-se a manifestação do ser-no-mundo (o ente no mundo). O que se equivale ao estar-aí.

inspira na acepção de que o cuidado, a responsabilidade e a solidariedade são fundamentais para se delimitar a relação com o “Outro”.

Heidegger supera então a concepção originária da fenomenologia pretendida por Husserl, pois busca a análise dos reflexos e complementação do “Eu” no “Outro”.

1.3 FENOMENOLOGIA E DIREITO

Esclarecida a proposta da fenomenologia bem como o seu desenvolvimento pelos filósofos citados, importante analisar a utilização desta metodologia no Direito.

O Direito como ciência deve então procurar compreender o fenômeno não como algo isolado de um contexto. Na realidade, os acontecimentos sociais regrados pelo Direito constituem-se em verdadeiros fenômenos passíveis de serem compreendidos não apenas do ponto de vista de uma norma positivada.

Na realidade, a positivação das normas de Direito acabou por isolar racionalmente o indivíduo, colocando-o como objeto integrante de uma sociedade que necessita de ser regrada com o objetivo de se atingir a pacificação social.

Retratar abstratamente os eventuais fenômenos em documentos formais bem como reduzir a hermenêutica jurídica à tarefa de adequar a ocorrência do fenômeno ao que está previsto na norma, não proporciona a estabilidade do sistema. Ao contrário, fez com que entrasse em crise.

A resposta transcendental buscada pela fenomenologia coaduna com a necessidade emergente de que o Direito contemporâneo não pode ser tratado como mero instrumento de aplicação da norma ao caso concreto proporcionada pelo positivismo. Não se pode admitir uma hermenêutica jurídica fraca, afastada e não inserida na real dimensão dos fenômenos sociais.

Pois o Direito aspira à função da realização da justiça social como desejo imanente dos indivíduos e povos. Estes por sua vez devem ser tutelados tendo por a sua inserção no meio de fenômenos sociais dinâmicos que irão certamente determinar a lógica hermenêutica que o interprete deverá atribuir especificamente a cada caso.

Não se podem conceber os acontecimentos com atos puramente naturais. Ao contrário, o desejável é que a criação do Direito esteja envolto em atitudes fenomenológicas, na medida em que o Direito não se persegue a Justiça por si só, mas o sentimento de busca pela Justiça estabelece o que efetivamente é essencial para o Direito.

Buscar a análise do Direito tendo como premissa a fenomenologia é plenamente possível conforme analisado, de modo que o presente trabalho de pesquisa, com o objetivo de analisar o objeto de pesquisa a luz dos fenômenos sociais contemporâneos da sociedade mundial, irá se utilizar a mesma para atingir as metas desejadas.

Lévinas, principal marco teórico do presente trabalho de pesquisa, utiliza-se da fenomenologia para desenvolver a sua filosofia ética da alteridade, que conforme se verificará oportunamente, busca a análise do papel que o “eu” desempenha perante o “outro”.

Este autor franco-liturgano dá continuidade ao pensamento de Husserl e Heidegger, mas avança muito mais na aplicação da metodologia fenomenológica à existência do “outro” conforme se verificará em capítulo especificamente destinado a análise da sua filosofia.

2 O DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS

2.1 A EVOLUÇÃO FILOSÓFICA DO CONCEITO DE HOMEM

A evolução dos direitos humanos mostrou-se relevante para o estabelecimento de um ambiente de segurança e estabilidade das relações jurídicas ao longo da história da sociedade mundial.

Conforme se apontou no capítulo anterior, a sociedade integrada por indivíduos e povos não pode mais simplesmente ser analisada fora do contexto dos fenômenos que os encerra. E, em se tratando da análise do conceito de homem, não se pode olvidar de entender que a evolução filosófica do conceito de homem também deve ser entendida como fenômeno social que repercute na formação do sistema de proteção aos Direitos Humanos no plano internacional.

Além disso, este fenômeno social repercute conforme se analisará na estruturação de uma hermenêutica do Direito que busca a transcendência destes conceitos direcionando para a análise a partir de princípio ético conforme se verificará.

Afirma-se assim, que a conquista dos direitos humanos foi um importante marco para o desenvolvimento da sociedade mundial, na medida em que por meio da maior estabilidade e segurança nas relações jurídicas, foi possível a construção de um corpo social calcado na proteção dos seus próprios interesses coletivos.

Muito se discute acerca da evolução dos direitos humanos. Desde a antiguidade o tema mostra-se presente uma vez que naquele momento da história humana havia grande ligação do homem com a divindade através da mitologia.

Comparato (2007) ressalta que o surgimento da fé monoteísta fez com que houvesse o abandono da diversidade de entes divinos míticos da antiguidade de modo que se pode afirmar com mais proximidade o papel efetivo do homem no mundo.

Ressalta Comparato (2007, p.1) que:

A grande contribuição do povo da Bíblia à humanidade, uma das maiores, aliás, de toda a História, foi a idéia da criação do mundo por um Deus único e transcendente. Os deuses antigos, de certa forma, faziam parte do mundo, como super-homens, com as mesmas paixões e defeitos do ser humano. Iahweh, muito ao contrário, como criador de tudo o que existe, é anterior e superior ao mundo.

Ressalta assim que o fundamento do papel do homem para a sabedoria antiga, segundo Comparato (2007, p. 5), está na geração do mundo não apenas no sentido ontológico, com o nascimento simples e puro de diversos seres que o povoam. Ao contrário, exprime antes um sentido axiológico, com a organização de uma escala universal de valores que aos poucos vai se explicitando.

Comparato (2007, p. 8/9) ressalta ainda que no período Axial⁴ abandona-se definitivamente e sucessivamente a crença mitológica, tendo sido neste período da história da humanidade que se estabeleceram as diretrizes fundamentais de vida em vigor até os dias de hoje.

No referido período é que se verifica pela primeira vez a idéia central de igualdade essencial entre todos os homens, a convicção de que todos os seres humanos têm direito a ser igualmente respeitados, pelo simples fato de sua humanidade (Comparato, 2007, p. 12).

A relevância de tal constatação reflete-se no surgimento desde aquele momento das primeiras leis escritas que teriam o condão de assegurar os direitos humanos aos indivíduos.

A lei escrita alcançou entre os judeus uma posição sagrada, como manifestação da própria divindade. Mas foi na Grécia, mais particularmente em Atenas, que a preeminência da lei escrita tornou-se, pela primeira vez, o fundamento da sociedade política. Na democracia ateniense, a autoridade ou força moral das leis escritas suplantou, desde logo, a soberania de um

⁴ COMPARATO (2007, p.8) *No centro do período axial, entre 600 e 480 a.C., coexistiram, sem se comunicarem entre si, alguns dos maiores doutrinadores de todos os tempos: Zaratustra na Pérsia, Buda na Índia, Lao-Tsé e Confúcio na China, Pitágoras na Grécia e o Dêutero-Isaías em Israel. Todos eles, cada um a seu modo, foram autores de visões de mundo, a partir das quais estabeleceu-se a grande linha divisória histórica: as explicações mitológicas anteriores são abandonadas, e o curso posterior da História passa a constituir um longo desdobramento das idéias e princípios expostos durante esse período.*

indivíduo ou de um grupo ou classe social, soberania esta tida doravante como ofensiva ao sentimento de liberdade do cidadão. Para os atenienses, a lei escrita é o grande antídoto contra o arbítrio governamental [...] (COMPARATO, 2007, p. 13)

Com o surgimento do Cristianismo pautado nos ensinamentos de Jesus Cristo e de Paulo de Tarso, passou-se a difundir a idéias do universalismo dos evangelhos vinculando-se a idéia da qual todos os homens teriam a mesma filiação divina, afirmando assim a igualdade universal dos filhos de Deus⁵.

De toda sorte, a doutrina religiosa do Cristianismo trouxe a discussão da igualdade entre os homens, sendo que o seu desenvolvimento, principalmente no ambiente euro-centralizado, iria influenciar todo o período da idade média, e decisivamente na formação dos Estados Nacionais após o Feudalismo.

No contexto da formação e o desenvolvimento dos Estados Nacionais enquanto entidades de grande relevância através da organização dos indivíduos, é que foi possível uma maior mobilização, fortemente influenciada pelo avanço do racionalismo e o abandono dos dogmas religiosos, para que aflorassem mesmo que timidamente os direitos humanos.

Este desenvolvimento, no caminhar da história das sociedades ocidentais, acabou por definir os paradigmas de Estado por meio dos ideais evolutivos dos direitos humanos, pois esta organização possibilitou cada vez mais a percepção dos abusos cometidos contra os indivíduos pelos poderes estabelecidos.

E foi também por meio desta organização que o desenvolvimento da ciência possibilitou o abandono do teocentrismo e o surgimento de teorias voltadas para o racionalismo.

A filosofia Kantiana teve papel muito importante na elaboração de um conceito de pessoa, de indivíduo como sujeito de direitos universais e que tais direitos seriam anteriores e primeiros de que toda a ordenação estatal.

⁵ COMPARATO (2007, p. 18) *Mas essa igualdade universal dos filhos de Deus só valia efetivamente, no plano sobrenatural, pois o cristianismo continuou admitindo, durante muitos séculos, a legitimidade da escravidão, a inferioridade natural da mulher em relação ao homem, bem como a dos povos americanos, africanos e asiáticos colonizados, em relação aos colonizadores europeus.*

O primeiro postulado ético de Kant é o de que só o ser racional possui a faculdade de agir segundo a representação de leis e princípios; só um ser racional tem vontade, que é uma espécie de razão prática. A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigatório para uma vontade, chama-se ordem ou comando (*Gebot*) e se formula por meio de um imperativo categórico. (COMPARATO, 2007, p. 21)

Kant (*apud* COMPARATO, 2007, p. 21) estabelece que o ser humano existe como um fim em si mesmo, *não simplesmente como meio do qual esta ou aquela vontade possa servir-se a seu talante*. E prossegue afirmando,

Os entes, cujo ser na verdade não depende de nossa vontade, mas da natureza, quando irracionais, têm unicamente um valor relativo, como meios, e chamam-se por isso *coisas*; os entes racionais, ao contrário, denominam-se *pessoas*, pois são marcados, pela própria natureza, com fins em si mesmos; ou seja, como algo que não pode servir simplesmente de meio, o que limita, em consequência, nosso livre arbítrio.

Afirmando tal postulado, Kant assinala que todo o homem possui uma dignidade e não um preço tal como ocorre com as coisas (COMPARATO, 2007, p. 22).

O postulado Kantiano na definição de um novo conceito filosófico de homem foi decisivo naquele momento para a conquista e evolução dos direitos humanos, pois agora a pessoa passa a ser tratada como um fim em si mesmo, afirmando o valor relativo das coisas em contraposição ao valor absoluto da dignidade da pessoa humana.

Comparato (2007, p. 25) ressalta que “[...] *O homem é o único ser, no mundo, dotado de vontade, isto é, da capacidade de agir livremente, sem ser conduzido pela inelutabilidade do instinto.*”

A idéia de tratamento do homem como um fim em si mesmo desenvolvido por Kant, possibilitou o desenvolvimento das mais variadas linhas de direitos humanos com a elaboração de enunciados que posteriormente resguardariam os interesses dos povos de busca por pacificação e estabilidade social.

[...] Por outro lado, a idéia de que o princípio do tratamento da pessoa como um fim em si mesma implica não só o dever negativo de não prejudicar ninguém, mas também o dever positivo de obrar no sentido de favorecer a

felicidade alheia constitui a melhor justificativa do reconhecimento, a par dos direitos e liberdades individuais, também dos direitos humanos à realização de políticas públicas de conteúdo econômico e social, tal como enunciados nos artigos XVIII a XXII da Declaração Universal dos Direitos Humanos. (COMPARATO, 2007, p. 24)

A contribuição de Kant para o avanço do conceito de homem e por consequência dos direitos humanos inerentes, principalmente o da dignidade da pessoa humana, serão decisivos para os avanços sociais nas fases posteriores.

Entretanto, remetemos a presente discussão sobre as contribuições de Kant para um segundo momento quando novamente abordaremos a temática a partir da análise kantiana de moral e ética e do imperativo categórico.

2.2 FORMAÇÃO DOS ESTADOS NACIONAIS E O CONSTITUCIONALISMO

Fundamental para o avanço do presente trabalho é a abordagem da formação dos Estados Nacionais bem como da evolução do movimento de constitucionalismo. A principal verificação é a de que tanto a formação dos Estados como o avanço do constitucionalismo foram relevantes para a garantia e efetivação dos Direitos Humanos na sociedade mundial.

No capítulo anterior buscou-se analisar a historicidade da evolução do conceito de homem. Compatibilizando o capítulo anterior com o presente, a análise da formação dos Estados Nacionais e a evolução do constitucionalismo são necessárias para os fins do presente trabalho na medida em que a estruturação do sistema de proteção aos direitos humanos ocorreu concomitantemente com a evolução do conceito de Estados.

O conceito de homem está diretamente ligado à evolução do constitucionalismo conforme será verificado, pois somente com o avanço deste conceito é que se possibilitou por meio do surgimento dos mais variados diplomas constitucionais, a estruturação do sistema de defesa dos Direitos Humanos.

Verificava-se desde a antiguidade até o período medieval modelos de constitucionalismo que tinham por escopo a estabilização da vida em sociedade, não sendo esta uma exclusividade da modernidade. Fioravanti (1999) traz uma bela contribuição na análise do constitucionalismo medieval confrontando-o com a antiguidade.

Ressalta Fioravanti (1999, p. 37) que a entre o constitucionalismo da antiguidade com o constitucionalismo medieval é que a Constituição dos antigos era concebida como uma ordem política ideal, enquanto a Constituição medieval era entendida como uma ordem jurídica dada, que deveria ser preservada e defendida por todos aqueles que pretendessem introduzir mudanças substanciais. Assim, os antigos tinham um pensamento de uma sociedade ideal que deveria ser alcançada a fim de superar a e a sociedade medieval almejava a estabilidade de seu modo de vida.

En síntesis, si la constitución de los antiguos podía concebirse como un orden político ideal, al que tender prescriptivamente, la constitución medieval puede entenderse más bien como un orden jurídico dado, a preservar, a defender frente a todos aquellos que pretendan introducir alteraciones arbitrarias em los equilibrios existentes. (FIORAVANTI, 1999, p. 37)⁶

Além disso, na Idade Antiga o discurso sobre a Constituição está voltado para a unidade política, enquanto na Idade Média o discurso constitucional versa sobre quando um príncipe se converte em tirano, sobre o exercício do direito de resistência, sobre as leis fundamentais, que estão dirigidas para defender e tutelar a ordem jurídica dada.

Na antiguidade o grande inimigo da Constituição era aquele que dividia a comunidade política, enfraquecendo o sentido político comum sobre o qual se fundava a polis e a república, na época medieval esse adversário era o arbítrio, ou seja, a pretensão de dominar a complexa realidade presente nessa realidade.

⁶ *“Em síntese, se a constituição dos antigos poderia ser visto como uma ordem política ideal, que tende prescritiva, a constituição medieval pode ser entendida como uma ordem jurídica determinada, para preservar, defender contra todos aqueles que querem fazer mudanças arbitrarias nos equilíbrios existentes.”*

Enquanto os antigos pensavam no mundo dos bens como um lugar que podia produzir um conflito entre ricos e pobres, sendo isso uma ameaça à comunidade política; na Idade Média, esse mundo das relações econômicas e patrimoniais representava a base onde se sustentava a política e constituição medievais.

Outrossim, a Constituição dos antigos incentivava os homens à prática da virtude, da dedicação da coisa pública; a Constituição medieval habituava os homens para gozar de suas liberdades concretas, estabelecidas diretamente da prática social, segundo a função que cada um ocupava na sociedade.

De acordo com Fioravanti (1999, p. 38) a Constituição medieval é voltada para o desenvolvimento do homem através da experiência e cidadania política, e para a preservação de uma ordem jurídica dada, situando o homem sobre o seu papel na sociedade.

Por esto; em fin, la Edad Media puede describirse como la edad em la que El discurso sobre la constitución deja de pertenecer de manera exclusiva al campo político y moral, del perfeccionamiento del hombre a través de la experiencia de la ciudadanía política común, y comienza a entrar em el mundo del derecho, a convertirse em discurso jurídico, que nace de la práctica social. Por eso, hablar de la constitución medieval significa hablar de reglas, de limites, de pactos y contratos, de equilibrio. (FIORAVANTI, 1999, p. 38)⁷

Por isso, falar de Constituição medieval é o mesmo que falar de estabilidade, regras, limites, equilíbrio bem como a manutenção da realidade existente segundo Fioravanti (1999, p. 38).

No final do século XI segundo Fioravanti (1999, p. 39), é que surge uma verdadeira e autêntica reflexão sobre a ordem política e jurídica medieval, em um tempo marcado por mudanças e transformações da sociedade medieval.

⁷ Para isso, o fim da Idade Média pode ser descrito como a idade em que o discurso sobre a Constituição deixa de pertencer exclusivamente ao campo moral e político, o desenvolvimento do homem através da experiência da política de cidadania comum e começa a entrar no mundo do direito, para se tornar em discurso jurídico, que surge da prática social. Então, falar da constituição medieval significa falar de regras, limites, convênios e contratos de equilíbrio.

Entre essas mudanças, podemos citar: a mudança da paisagem rural; o entendimento de que a riqueza não era mais sinônimo de terras, principalmente depois do aparecimento dos mercadores; o enfraquecimento dos latifúndios, com o surgimento das cidades, que tinham outro tipo de organização política.

Nesse cenário, desenvolveram-se novos centros de educação e estudos de Filosofia, Teologia e Direito, com a releitura do Direito Romano, tendo em vista as mudanças por que passa a sociedade da Idade Média.

Ademais, o descobrimento da Política de Aristóteles, na metade do século XIII, serviu de base para uma reflexão sobre a política medieval. O inglês Juan de Salisbury (1115 – 1180), em sua obra *Policratus*, aborda a diferença existente entre o príncipe e o tirano, dentro de uma realidade medieval, que é o que sustenta o pensamento do autor como segue:

En efecto, es cierto que el príncipe es legibus solutus y que lo que le place tiene fuerza de ley, según la conocida máxima *quod principi placuit legis habet vigorem*, pero esto no sucede por causalidad, sino porque El deber Del príncipe de promover la justicia y la equidad es absoluto, y no puede por ello depender de la eficacia de una sanción, contenida em uma ley positiva oponible formalmente a él. (FIORAVANTI, 1999, p. 40)⁸

A vontade do príncipe tem força de lei, sendo que a obediência a essa vontade ocorre em virtude de o príncipe ter o dever absoluto de promover a justiça e equidade, não em virtude de uma possível sanção.

Afirma assim Fioravanti (1999, p. 40), que o poder do príncipe não é mais ilimitado, já que ele deve respeitar a finalidade de tal poder, que é a justiça e equidade, sendo que isso, na época medieval, significava assegurar a paz e a ordem (garantir que todos desempenhassem seu papel na sociedade, sem profundas mudanças).

Ademais, a equidade era a única lei que o príncipe não poderia desrespeitar, sendo tal violação considerada um ato de tirania. Em outros termos, quando o príncipe

⁸ “É verdade que o príncipe é ‘legibus solutus’ e que ele quer tem força de lei, segundo a conhecida máxima ‘quod principi legis habet vigorem placuit’, mas isso não acontece por acaso, mas por dever do príncipe para promover a justiça e a equidade é absoluta, e não pode, portanto, depender da eficácia de uma sanções, contida em uma lei positivada oponível formalmente a ele.”

saísse de sua finalidade (manter a paz e a estabilidade social, contendo revoluções e bruscas mudanças), perderia seu caráter de juiz supremo, infringindo a equidade e, conseqüentemente, tornando-se um tirano (FIORAVANTI, 1999, p. 41).

Dessa forma, o príncipe era o chefe de uma comunidade por ser uma pessoa justa, devendo manter o Direito existente e, portanto, garantir que a ordem social continuasse a mesma, com cada um exercendo seu papel na sociedade, sendo obrigação dele combater qualquer questionamento a essa ordem social.

Tomás de Aquino (1225 – 1274), além de repetir as ideias defendidas por Salisbury, faz um discurso sobre as formas de governo, que remonta ao modelo aristotélico.

Em sua obra, ele alerta para os perigos de uma monarquia se tornar tirania e defende que nesse caso o povo tem o direito de resistir ao tirano, todavia, essa resistência não pode ser desordenada, já que isso poderia dividir o povo em vários grupos agravando de vez a situação. Essa contraposição deve ser feita de forma ordenada, não pelo povo diretamente, mas por meio de magistrados e ministros, que passariam ao príncipe os pedidos de justiça, chamando-o para assumir os seus deveres.

Além disso, renasce o antigo ideal de “Constituição Mista”, que com Tomás de Aquino ganha um novo significado, o de que a finalidade não era mais tanto do equilíbrio social, visto que este já existia, mas o de limitar o monarca, que não deveria mais estar tão isolado em uma sociedade tão complexa, devendo estar sempre acompanhado por um grupo de auxiliares para ajudá-lo com conselhos e evitar que ele se tornasse um tirano (FIORAVANTI, 1999, p. 43).

Assim, o príncipe não era mais o ser de supremo e isolado, tinha que cumprir seu papel, sendo sempre auxiliado e vigiado por ministros que evitariam uma tentativa de tirania.

Para explicar a supremacia da comunidade política, Tomás de Aquino utiliza o exemplo do corpo humano, sendo o príncipe o coração e o restante dessa comunidade os outros órgãos. Assim, embora exercendo um papel central no

funcionamento da sociedade, a vontade isolada do príncipe não poderia prevalecer ante toda a organização social presente naquela época (FIORAVANTI, 1999, p. 45). Assim, o príncipe não poderia mais desafiar essa organização, que, segundo Fioravanti, representa a Constituição medieval.

No século XIII é possível demonstrar a aplicação dessa supremacia da comunidade política, sobretudo analisando a situação da Inglaterra, que, em 1215, produziu a Magna Carta, que era um documento escrito pelo rei, pelo clero, pelos nobres, pelos mercadores (enfim, os principais segmentos representativos daquela sociedade), em que se garantia a ordem social vigente. Segundo Fioravanti,

La Carta tenia precisamente el significado de um contrato, suscrito por el Rey y por todos los magnates, laicos y eclesiásticos, teniendo por objeto próprio el conjunto de los derechos que por tradición competían al clero, a los vasallos del soberano, a todos los hombres libres, a los mercaderes, a la comunidad de la ciudad de Londres.

Obviamente, de la Carta se puede tomar su aspecto quizás más conocido, el de la limitación de algunas prerrogativas del Rey, como los capítulos 12 y 14, que condicionan la imposición de tributos, o de cargas de distinto gênero, de carácter extraordinário al *commune consilium regni*, en essência, a su aprobación por parte de los obispos, de los condes y de los barones mayores. (FIORAVANTI, 1999, p. 47)⁹

Percebe-se, então, que o objetivo de tal documento era evitar o puro arbítrio do rei, que não mais poderia desafiar a organização daquela sociedade, pois agora o rei estava abaixo da Constituição medieval.

Na Idade Média a Constituição no modelo que ora se apresenta serviu para defender o caráter plural da sociedade medieval, os vários segmentos da sociedade, que poderiam ser ameaçados por um poder público que rompesse com esse equilíbrio.

⁹ A Carta tinha precisamente o significado de um contrato, assinado pelo Rei e todos os magnatas, leigos e clérigos, com o objetivo próprio o conjunto de todos os direitos que tradicionalmente competia clero, vassallos do soberano, a todos os homens livre, os comerciantes, a comunidade da cidade de Londres. Obviamente, a Carta pode tornar sua aparência mais conhecida, a limitação de algumas prerrogativas do rei, como os capítulos 12 e 14, que condicionam a imposição de tributos, ou cargas de gêneros diferentes, e com caráter extraordinário ao *commune consilium regni*, em essência, à aprovação dos bispos, condes e barões maior.

Assim, para preservar a ordem social bem definida naquela comunidade medieval, a Constituição visava evitar que algum poder rompesse e subvertesse essa organização, impondo uma limitação desses mesmos poderes, a fim de que eles continuem existindo em uma estabilidade.

Para Fioravanti (1999, p. 56) a Constituição Medieval seria um exemplo de “Constituição Mista” porque se refere a uma realidade política e social essencialmente plural, oposta a toda tentativa de uniformização, em que a lei fundamental não é reconhecida por apenas um documento delineando a organização política, mas por uma série de pactos e acordos, feitos pelas diversas camadas da população a fim de garantir a ordem social vigente. Esses acordos não substituem a Constituição, sendo, ao contrário, uma confirmação dela, que significa basicamente estabilidade social.

Importante ainda no período medieval destacar a “Constituição Mista” dos ingleses que se caracterizava por ser um regime político capaz de associar o princípio monárquico da unidade do governo com o princípio da supremacia da comunidade política, que se manifestava por meio do parlamento, representando os diversos componentes sociais, institucionais e territoriais do reino.

Assim, era justamente nesse equilíbrio que repousava a Constituição medieval inglesa. Segundo Fioravanti (1999, p. 64) partia da idéia que o rei não poderia exceder suas prerrogativas, tendo que ser sempre controlado pelo parlamento (*king in parliament*), que também não deveria ter um poder absoluto, deveria ser controlado pelo rei.¹⁰

Na passagem do período medieval para o período moderno com o advento mais concreto dos Estados Nacionais, Fioravanti (1999, p. 71) ressalta a importância da reflexão sobre os aspectos históricos da época do desenvolvimento da teoria da soberania¹¹.

¹⁰ O rei teria alguns poderes para conter a atuação do parlamento, como: a dissolução desse parlamento, o poder de veto sobre a lei exercida dentro desse parlamento e o poder de nomear juízes e oficiais.

¹¹ ¹¹ “También hemos visto, em este sentido, cómo los dos grandes escenarios dentro de los cuales se produce el enfrentamiento entre absolutismo político y constitución mixta eran respectivamente el

A referência aos acontecimentos da época que foram de toda sorte são decisivos para o desenvolvimento da análise pretendida, principalmente no que se refere ao enfrentamento do absolutismo político com a constituição mista que acabaram por influenciar os pensamentos de Hobbes, Bodin e Rosseau, Vejamos.

O ponto marcante que permeou a passagem do período medieval para o período moderno por meio das obras dos referidos autores está exatamente no desenvolvimento de teorias que almejavam a explicação da necessidade do rompimento com o velho modelo medieval de constituição mista, pois esta já não mais servia aos ideais políticos e sociais do novo período.

A “constituição mista”, segundo Fioravanti (1999, p. 71) traçava um modelo apenas de limitação do poder absoluto objetivando a estabilidade das crises com o apoio de um modelo constitucional.

A idéia de “doutrina da soberania” surge dos citados pensadores por meio da valorização do modelo de constituição mista, na medida em que se afirma que o modelo de constituição medieval, por ser decorrente de uma pluralidade de acordos e convênios políticos aliados ao grande tempo de vigência deste modelo, acabaram por estabelecer um quadro de ainda mais crise e anarquia.

O confronto entre a “constituição mista” com a “teoria da soberania” acabou por refletir sobre a origem do poder absoluto concluindo que na realidade o modelo de poder absoluto desenvolvido durante a idade média era apenas baseado no caráter perpétuo deste poder com justificação na origem divina do poder a qual todos eram obrigados a se submeter.

Neste sentido, Jean Bodin (1529 – 1596) contribui imensamente para o desenvolvimento da “doutrina da soberania” por meio da análise da natureza dos

francés de las guerras de religión y el inglés de la lucha entre monarquía y parlamento.” (FIORAVANTI, 1999, p. 71) (Também vimos nesse sentido, como os dois principais cenários em que ocorre o enfrentamento entre absolutismo político e constituição mista foram, respectivamente, as guerras de religião francesa e Inglês pela luta entre a monarquia e o parlamento.)

poderes soberanos, mesmo que ainda fortemente influenciado pelo modelo medieval. Bodin ressalta que agora seria necessário que o poder absoluto dividisse as suas atribuições com outros organismos políticos, não podendo ser mais considerado como o centro motor do sistema de onde emanavam todas as determinações.

Segundo Fioravanti (1999, p. 73) o poder soberano em sua compreensão deveria ser limitado, ou seja, a forma política ideal para Bodin seria a formalização de um regime monárquico previsto em um governo misto temperado. Bodin, entretanto, não chega a desenvolver um estudo aprofundado sobre a origem do poder por meio da soberania, ao contrário, utiliza-se de um aperfeiçoamento do modelo de constituição medieval (FIORAVANTI, 1999, p. 74).

O desenvolvimento da doutrina da soberania deu-se em um primeiro momento por meio dos estudos de Thomas Hobbes (1588 – 1679) que defendia a idéia de poder por meio da elaboração de um pacto social percebendo-se aí o aperfeiçoamento do conceito de poder soberano.

Agora não se tratava o poder sob a sua característica perpétua. O poder soberano agora não tinha mais aceção divina de outrora sendo derivado do acordo feito entre a sociedade e o príncipe que na realidade tinha, por delegação, a permissão de assumir o poder por meio de lei certa com o objetivo de estabilizar a vida e a posição dos indivíduos e, então, criar as condições para que se tomassem as formas de direitos individuais.

Para isso, Hobbes defendia que a primeira característica do poder soberano que era a indivisibilidade tão marcante no período medieval (concentração de todos os poderes na mão do príncipe) deveria agora se dividida e individualizada. Ou seja, os mais variados tipos de poderes deveriam ser divididos entre outros representantes deixando nas mãos do soberano somente alguns de forma que um poder pudesse interferir no outro, tudo, neste primeiro momento, com o escopo de limitar o poder soberano do príncipe (FIORAVANTI, 1999, 78).

Hobbes afirma que esta limitação deveria ocorrer por meio da instituição de uma lei fundamental decorrente do pacto social, ou seja, a lei fundamental seria aquela em virtude da qual os súditos estariam obrigados a manter todo o poder dado ao soberano, seja este um monarca ou uma assembléia soberana sem a qual o Estado não pode existir tudo buscando a realização de atitudes que busquem a efetivação do bem comum. Segundo Fioravanti (1999, p. 79)

En vez de una pluralidad de leyes fundamentales, llamadas a definir em su conjunto el puesto y la función de los distintos componentes de la constitución y los diferentes poderes presentes em ella, ahora se tiene una única ley fundamental, que exige preservar la integridad de los poderes soberanos, ya que tal integridad, y solo Ella, es para Hobbes absolutamente necesaria para el mantenimiento del orden político, y por ello fundamental, en el sentido de inherente al fundamento primeiro de la convivencia civil y política. (FIORAVANTI, 1999, p. 78)¹²

Assim, Hobbes define um maior rompimento do que Bodin com o modelo de constituição medieval, inaugurando efetivamente o modelo de constituição moderna pautada na doutrina da soberania.

Por sua vez, Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) agora de forma bastante nítida em sua obra “O contrato social” define que o poder soberano efetivamente deveria ser atribuído ao povo. Assim Rousseau defendia que por meio do pacto social os indivíduos renunciariam a sua liberdade natural, adquirindo liberdade civil por meio da garantia de estarem governados por uma lei geral, fruto da totalidade do corpo soberano.

A partir de então, a grande preocupação passou a ser a garantia da integridade dessa lei de modo que não se permitisse que nela não mais existissem elementos de caráter pessoal ou particular que poderiam retirar-lhe a característica de lei geral.

A acepção dada ao conceito de soberania por Rousseau não residia apenas na necessidade de contrabalanceamento dos poderes por meio de sua simples divisão

¹² Em vez de uma pluralidade de leis fundamentais, in convocar definir a posição e a função dos vários componentes da constituição e os diferentes poderes em apresentá-lo agora tem direito a única fundamental, que exige a preservação da integridade da poderes soberanos, tais como integridade, e só ela, é para Hobbes absolutamente necessaryes para a manutenção da ordem política e, portanto, fundamental no sentido de fundação Primeiro inerentes de uma sociedade e política.

e individualização, mas também da necessidade emergente de se garantir a concretização de um modelo social e político estável tendo na lei geral a sua garantia de desenvolvimento.

O desenvolvimento de um ordenamento estável se daria pela garantia de direitos aos indivíduos sendo essa a verdadeira acepção de soberania popular destacada por Rousseau.

Fioravanti (1999, p. 81) ressalta que no modelo de constituição mista havia a concentração do poder na mão do soberano, pois assim se garantia a preservação do modelo social e político, não havendo o desenvolvimento de mecanismos de defesa dos direitos dos cidadãos.

Os cidadãos se sujeitavam aos modelos de governo medieval, pois assim teriam resguardados a segurança da vida social e não necessariamente o seu desenvolvimento enquanto indivíduos. A preocupação estava na formalização de modelos políticos como caminho para se evitar a desestabilidade social.

O rompimento com o modelo de constituição mista que se evidenciou mais em Rousseau, mas não se descartando as contribuições de Bodin e de Hobbes, fez com que houvesse a definitiva passagem do modelo medieval para o modelo de constituição moderna, pois neste momento o que deveria ser considerado, mais do que a configuração de um modelo político por meio da limitação aos poderes absolutos do monarca, era a efetiva necessidade de se garantir os direitos individuais emergentes, neste primeiro momento, o direito principalmente à vida, o direito à dignidade da pessoa humana.

A constituição medieval o instituto da *potetas temperata*, que objetivava o equilíbrio das relações próprias da época, a passagem para o modelo moderno foi marcada principalmente pelo novo pacto entre monarca (em sua acepção ampla) e burguesia fez com que ocorresse a ruptura do modelo anterior com o desenvolvimento de um novo pensamento de constituição mista. Surge assim o constitucionalismo moderno.

Fioravanti (1999, p. 85) conceitua o constitucionalismo afirmando que este é concebido com o conjunto de doutrinas que aproximadamente a partir da metade do século XVII se dedicavam a recuperar no horizonte da constituição dos modernos os aspectos de limites e das garantias.

Vários pensadores entre os quais Hobbes e Rousseau, James Harrington, John Locke, Bolinbroke, Montesquieu e William Blackstone, cada qual a seu tempo desenvolveram e aperfeiçoaram as teorias sobre o constitucionalismo.

Assim, sem mais delongas, o caráter propriamente moderno do constitucionalismo estava na busca pelo desenvolvimento de uma teoria da constituição pautada não só na limitação dos poderes dos soberanos.

A grande preocupação teórica no período dos autores citados estava além da formalização de modelos políticos e sociais, mas propriamente no desenvolvimento científico do constitucionalismo, na medida em que se poderia elaborar no seio da complexidade social, mecanismos limitadores e individualizadores do governante, sem adentrar na análise de modelos, mas também a elaboração de teorias que objetivaram a instituição e defesa de novos conceitos de direitos dos cidadãos politicamente organizados.

E é exatamente aí que reside o caráter eminentemente moderno do constitucionalismo – a sua preocupação não só com a definição de um modelo político estatal, mas também a sua preocupação com os direitos e as garantias dos indivíduos politicamente organizados. Ressalta Fioravanti (1999, p. 86) que:

Sin embargo, em la constitución moderna prefigurada y sostenida por Hobbes y Rousseau resultaban absolutamente imposibles, sin lugar a dudas, dos operaciones. La primera consistía en la división del poder soberano, es decir, en la individualización de una pluralidad de poderes públicos contrapesados entre ellos y, por ello, limitados reciprocamente. [...] La segunda operación consistía en la posibilidad de individualizar un límite legal a la extensión de los poderes del soberano, de poder oponer a esos poderes una norma fundamental, quizás para garantía y tutela de los derechos de los individuos.¹³

¹³ No entanto, na constituição moderna prefigurada e mantida por Hobbes e Rousseau eram absolutamente impossíveis, sem dúvida, duas operações. A primeira consistia na divisão de um poder soberano, ou seja, na individualização de uma pluralidade de autoridades públicas dividida entre eles

O conceito de constituição que surge no final do século XVIII com as revoluções americanas e francesas decorre da instituição de uma nova forma de política. Através dos citados movimentos revolucionários houve a defesa da elaboração de uma constituição por meio de um poder constituinte. Este novo modelo político põe em discussão a tradicional relação entre constitucionalismo e soberania popular.

Assim, o conceito de constituição após as mencionadas revoluções passa a conter de forma invariável uma relação direta com a idéia de soberania, soberania agora efetivamente entendida como poder originário do povo. Surge assim, a conceito de constituição democrática que seria aquela que seria elaborada por meio do novo conceito de soberania – o povo definia as limitações e garantia que deveriam existir no processo político que pudessem desenvolver a estabilidade social.

Desta forma, a grande dificuldade, partindo-se do conceito de constituição moderna, para se falar de uma “constituição antiga” ou de uma “constituição medieval”, pois nos referidos modelos não havia a consideração da formalização de instrumentos legais com a participação dos cidadãos e que também não tinham como escopo a limitação política mesclada e principalmente relacionada às garantias dos direitos dos cidadãos.

O conceito de soberania anteriormente era visto como uma verdadeira ameaça ao poder político. Neste sentido, a elaboração da constituição estava distante do conceito de soberania como forma de participação do povo. Com o surgimento na época das revoluções da noção de poder constituinte, como sendo aquele que legitimava a participação popular na elaboração da constituição, houve a redefinição da relação da constituição e soberania.

Agora, por meio do poder constituinte existia a possibilidade da participação popular para a elaboração da constituição com valor normativo e prescritivo dos direitos dos cidadãos. Assim, o poder constituinte originário das revoluções pode ser

e, portanto, limitados reciprocamente. [...] A segunda operação consistia na possibilidade de identificar limite legal para a extensão dos poderes dos soberanos dessas autoridades para se opor a uma regra fundamental, talvez para garantir e proteger os direitos dos indivíduos. (Tradução nossa)

representado como o ponto em que as distintas e opostas tradições da soberania e da constituição tendem a se confundir e a se relacionar. Segundo Fioravanti (1999, p.104), [...] *El poder constituyente de las revoluciones puede ser representado como el punto en que las dos distintas y opuestas tradiciones, la soberania y la de la constitución, tienden a confluír, a relacionarse.*¹⁴

Assim, a redefinição da relação entre constituição e soberania por meio da constituição da noção de “poder constituinte” decorre basicamente do consenso popular, ou seja, a criação do conceito de poder constituinte definitivamente marcaria a maior participação soberana da população na elaboração de uma norma que representa-se, essencialmente, a vontade geral da sociedade.

Ademais, na antiguidade e no período medieval os “modelos” constitucionais delimitavam os privilégios já consolidados por classes dominantes. Somente com as revoluções do século XVIII, operou-se uma ruptura definitiva com os modelos anteriores, pois foi a primeira vez que se confrontou a tradição constitucional até então vigente com o modelo de soberania popular.

A constituição moderna passou a ter grande valor normativo e prescritivo dos direitos e garantias dos cidadãos, diferentemente dos outros modelos, que tinham apenas a intenção de definir modelos políticos; e que esses modelos políticos não tinham a direta preocupação da garantia dos direitos, podendo, como de fato ocorreu até mesmo vetá-los em nome da manutenção do regime (manutenção do poder absoluto).

Após o período mercantilista, o surgimento da revolução industrial marca a organização de grupos sociais antagônicos e aparece o fenômeno da divisão da população em classes sociais.

Iniciamos com a nossa análise com Karl Marx (1818 – 1883) e Friedrich Engels (1820 – 1895) defensores de que a formação dos Estados ocorreu basicamente em

¹⁴ O poder constituinte das revoluções pode ser representado com o ponto em que as distintas e opostas tradições, a soberania e a da constituição, tendem a confluír, a se relacionar. (Tradução nossa)

função dos interesses econômicos de determinado grupo social que detinha o poder. Segundo os mesmos, a formação dos Estados foi induzida pela necessidade de se tutelar as riquezas individuais, na época representada pela propriedade privada. Segundo Engels (1960, p. 102 e 160),

Faltava apenas uma coisa: uma instituição que não só assegurasse as novas riquezas individuais contra as tradições comunistas da constituição gentílica; que não só consagrasse a propriedade privada, antes tão pouca estimada, e fizesse dessa consagração santificadora o objetivo mais elevado da comunidade humana, mas também imprimisse o selo geral do reconhecimento da sociedade às novas formas de aquisição da propriedade, que se desenvolviam umas sobre as outras – a acumulação, portanto, cada vez mais acelerada das riquezas: uma instituição que, em uma palavra, não só perpetuasse a nascente divisão da sociedade em classes, mas também o direito de a classe possuidora explorar a não-possuidora e o domínio da primeira sobre a segunda. E essa instituição nasceu. Inventou-se o Estado.

O Estado absolutista centrado na soberania absoluta do Rei, aos poucos vai cedendo espaço ao Estado liberal, mormente na Inglaterra, devido ao surgimento da burguesia como classe dominante e detentora do poder econômico.

Verifica-se assim, com a análise até então desenvolvida, tanto do conceito de homem, mas também com a estruturação dos Estados Nacionais em torno de forças diversas, que a evolução da sociedade mundial até o referido período ocorreu de forma anacrônica.

Os Estados Nacionais bem como as constituições desenvolvidas até o período do Estado Liberal tinham como pano de fundo principalmente a vontade imanente de grupos de amenizarem a luta pelo poder, seja político, religioso ou econômico.

A forma como se desenvolveram os primeiros diplomas constitucionais, que na visão ocidental moderna, seriam os documentos capazes de tutelar os direitos mais relevantes para os indivíduos e/ou povos, não ocorreu de forma pura, pois tinham o objetivo de resguardar interesses distantes do interesse mais importante de todos – a tutela dos direitos humanos dos indivíduos e povos.

Até então, toda a discussão acerca do fundamento ético ou do comportamento ético adequado para as relações entre indivíduos não eram proporcionadas e estavam esquecidas, tendo sido resgatadas mais apropriadamente em Kant.

A seguir, passaremos a análise da evolução dos direitos humanos na tentativa de verificar a abordagem do conteúdo ético aos mesmos bem como na estruturação do sistema de proteção internacional a estes direitos.

2.3 A EVOLUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Com a evolução do movimento constitucionalista conforme descrito no capítulo anterior, o conceito de homem desenvolveu concomitantemente na medida em que novos direitos foram incorporados nos diversos grupamentos sociais.

A filosofia kantiana conforme apontado mostra-se importante para o reconhecimento e desenvolvimento dos direitos humanos, pois ao se considerar o homem como um fim em si mesmo, Kant inaugura um novo paradigma da concepção desses direitos.

Os direitos humanos surgem assim pela necessidade eminente de se estabilizar a visão do homem como o ângulo central da sociedade, acentuando-se a liberdade individual de cada ser, como potencial de emancipação humana.

Ora com base em uma racionalidade por ele desenvolvida, e com isso, toda a gama de ensinamento, descobrimento, aperfeiçoamento, enfim, todas as inovações acabam por criar novos parâmetros que irão definir os caminhos da evolução e proteção do próprio homem enquanto ser.

Instituiu-se o pensamento de que a lógica está na razão de que o homem, sendo o objetivo central, deveria ter garantido uma gama de direitos que até então eram renegados, pois a lógica anterior a modernidade estabelecia um parâmetro que igualava o homem à coisa.

Ora, a dignidade da pessoa não consiste apenas no fato de ser ela, diferente das coisas, um ser considerado e tratado, em si mesmo, como um fim em si e nunca como um meio para a consecução de determinado resultado. Ela resulta também do fato de que, pela sua vontade racional, só a pessoa vive em condições de autonomia, isto é, como ser capaz de guiar-se pelas leis que ele próprio edita.

Daí decorre, como assinalou o filósofo, que todo homem tem dignidade e não um preço, como as coisas. A humanidade como espécie, e cada ser humano em sua individualidade, é propriamente insubstituível: não tem equivalente, não pode ser trocado por coisa alguma. (COMPARATO, 2007, p. 22)

A concepção de mundo é alterada e influenciada pela própria criação humana. A oposição do conceito de homem do conceito de coisa transforma a concepção até então vigente impondo um dever, que, segundo Comparato (2007, p. 23) “(...) *Tratar a humanidade como um fim em si implica o dever de favorecer, tanto quanto possível, o fim de outrem*”.

Neste mesmo sentido, Hannah Arendt (2007, p. 31) se manifesta:

As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, este ambiente, o mundo ao qual vivemos, não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso de coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que o estabeleceu através da organização, como no caso do corpo político. Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos. Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. (...) Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros.

Hannah Arendt entende assim que não há como se imaginar o homem senão em constante comunicação com outros homens e em comunicação com o próprio mundo sendo este o ponto relevante para o necessário desenvolvimento de um sistema que possa garantir que o dever mencionado possa ser cumprido.

A reflexão sobre a formação e evolução dos direitos humanos como sistema capaz de regular a vida em sociedade deve necessariamente partir da verificação histórica com base em contextos concretos, pois acima de tudo, o homem é um ser histórico e historicamente deve ser constatado.

E como ser histórico que é, percebe-se na evolução da sociedade mundial que os avanços em sua maioria, foram basicamente proporcionados por atos de desrespeito à própria condição humana.

[...] a compreensão da dignidade suprema da pessoa humana e de seus direitos, no curso da História, tem sido, em grande parte, o fruto da dor física e do sofrimento moral. A cada grande surto de violência, os homens recuam, horrorizados, à vista da ignomínia que afinal se abre claramente diante de seus olhos; e o remorso pelas torturas, pela mutilações em massa, pelos massacres coletivos e pelas explorações alviantes faz nascer nos consciências, agora purificadas, a exigência de novas regras de uma vida mais digna para todos. (COMPARATO, 2007, p. 38)

Além disso, Comparato (2007, p.38) ressalta que não só os atos desatinados de sofrimento e dor marcaram a evolução dos direitos humanos. Ainda assim, percebe-se segundo o filósofo que os avanços na proteção dos direitos do homem acompanham as evoluções das ciências e avanços tecnológicos da sociedade mundial, sendo este, ponto que também merece ser mencionado.

Ressalta Comparato (2007, p. 39) que a evolução da condição de vida do homem proporcionada pelos avanços da ciência e da tecnologia acaba por elevar o espírito de humanidade e solidariedade desses mesmos homens.

[...] A concentração do gênero humano sobre si mesmo, como resultado da evolução tecnológica no limitado espaço terrestre, se não for completada pela harmonização ética, fundada nos direitos humanos, tende à degradação social, em razão da fatal prevalência dos mais fortes sobre os mais fracos. Por sua vez, sem contribuição constante do progresso técnico, não se criam as condições materiais indispensáveis ao fortalecimento universal da comunhão humana: os diferentes grupos sociais permanecem distantes uns dos outros, desenvolvendo mais os fermentos de divisão do que os laços de colaboração mútua. (COMPARATO, 2007, p.39) (Grifo nosso)

A entrada da sociedade mundial no período moderno com o avanço não só da filosofia, mas também de todo um modo de vida, estabelece novos paradigmas políticos, sociais e econômicos de modelos de Estados orientados na garantia dos direitos humanos.

A partir da modernidade, e principalmente com os abusos cometidos contra a humanidade em períodos anteriores, foi que se passou a estruturação das linhas

gerais de proteção aos direitos dos homens que passaram gradativamente a definir os paradigmas de Estados.

Foi no contexto do Estado Liberal que surgiram os primeiros diplomas normativos que objetivavam garantir os direitos dos homens propulsionados pelos movimentos constitucionalistas conforme mencionado alhures, confluindo com a necessidade de positivação dos direitos como forma de resguardar os interesses a eles inerentes.

Neste momento da história da humanidade estes primeiros diplomas normativos tinham como objetivo a proteção de interesses de classes específicas que almejavam ascensão política, principalmente de classes que necessitavam atenuar o modelo político absolutista.

Conforme Bonavides (2008, p. 35) preleciona,

As monarquias de direito divino, ao perfazerem o ciclo de subjugação política do estamento nobre – cujos privilégios, transcorrida a Idade Média e operadas as grandes metamorfoses da revolução mercantilista que determinaria a conquista do Oriente e do Novo Mundo pelas potências do Ocidente, se entendiam por dádiva da Realeza – quebrantando o poder das aristocracias decadentes, se firmavam por titulares de um poder absoluto, consolidando, a um tempo, a soberania e o Estado, este projeção daquela. Com efeito, vivia-se a idade do Absolutismo numa sociedade em que, robustecido o Estado nacional, sobreviviam, contudo, as camadas sociais da antiga Nobreza feudal, a par de uma nova classe emergente – a Burguesia.

Segundo ainda Bonavides, (2008, p. 35) a ascensão da Burguesia ao poder político com a expansão do mercantilismo, proporcionou a mudança do paradigma absolutista para o liberal. Neste modelo de Estado Liberal a Burguesia chega ao poder passando a partir daí a possuir cidadania política.

E continua Bonavides (2008, p. 35) esclarecendo que

Favorecidas das políticas mercantilistas, e grandemente usufrutuária da expansão colonialista das potências rivais do Continente, essa classe se tornou o centro e o eixo vital da sociedade; aliada primeiro à Monarquia absoluta, dela depois se separou para monopolizar o poder, que, uma vez limitado pelas formas representativas, entrou a exercitá-lo em proveito próprio. E o fez sempre na medida em que se assenhoreou da máquina do governo, conquistada, maiormente por via revolucionária, conforme adiante

intentaremos demonstrar com o balanço e exegese constitucional da herança que nos veio da Revolução Francesa, cujas conseqüências foram cruciais para a consolidação do Estado Moderno em sua qualidade de Estado nacional.

Comparato (2007, p.49) ressalta que “(...) ‘*A crise de consciência européia*’ fez ressurgir na Inglaterra o sentimento de liberdade, alimentado pela memória da *resistência à tirania*”. O fortalecimento dos conceitos de liberdade, de igualdade e de fraternidade, proporcionado pelo espírito revolucionário não só na Inglaterra, mas também na França, mitigou o modelo político até então vigente, deflagrando a necessidade dos Estados criarem políticas voltadas para a garantia dos direitos mínimos aos cidadãos¹⁵.

A Magna Carta de 1215 e a Declaração de Direitos (*Bill of Rights*) de 1689 selaram de uma vez por todas o fim do regime absolutista garantido o estabelecimento das liberdades na sociedade civil tais como o direito de petição e a proibição de penas inusitadas ou cruéis.

O movimento de Independência Americana trouxe da mesma forma avanço significativos para os Direitos Humanos dentro do modelo de Estado Liberal com a Declaração de Independência e posteriormente com a Constituição dos Estados Unidos da América.

Na Revolução Francesa (1789) com a promulgação da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, já em seu artigo primeiro¹⁶ reafirmam o ideal de liberdade, igualdade e fraternidade entre os homens.

O paradigma de Estado liberal buscou-se minimizar a interferência do Estado, por meio das seguintes premissas: O império da Lei como expressão da vontade geral – A lei passa agora a definir e a delimitar os direitos dos indivíduos que integram o

¹⁵ “Natural, portanto, que as primeiras concepções formais de direitos tivessem por objetivo a proteção do cidadão frente ao Estado absolutista (*Leviatã*, na concepção clássica de Hobbes), pois a liberdade é pressuposto para o exercício de outras faculdades constitucionais. O reconhecimento da existência de direitos irrenunciáveis quando do contrato social fez nascer uma nova relação entre sociedade civil e poder público, estabelecendo uma clara separação entre estas duas importantes estruturas sociais.” (SCHÄFER, 2005. p. 21.)

¹⁶ “Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundar-se na utilidade comum”. (COMPARATO, 2007, p. 154)

Estado. A legalidade passa a reger a atividade administrativa do Estado, pois todos os seus atos só poderiam agora ser pautados em lei. O império da lei neste momento embrionário tem por escopo a proteção dos interesses da classe burguesa de ascensão ao poder e a limitação do absolutismo monárquico.

A divisão dos poderes do Estado em Legislativo, Executivo e Judiciário – As bases teóricas lançadas por John Locke e por Montesquieu sobre a possibilidade de separação de poderes foi determinante, pois delimitou as atividades do Estado na referidas áreas¹⁷.

Os Direitos fundamentais dos indivíduos passam a integrar o Estado – consagração dos direitos a vida, a liberdade e a propriedade privada. Surge também a distinção entre o que era público (pertencente ao Estado) e o que era privado (pertencente ao indivíduo), pois os indivíduos passa a ter direitos e o Estado passa a ter o dever de garanti-los.

O positivismo jurídico surge diante da necessidade de se codificar os direitos humanos formando sistema de normas, pois com a preeminente necessidade de se atribuir maior segurança ao ordenamento jurídico, a codificação dos direitos surge como forma de se garantir o estabelecimento prévio de normas que iriam regular as relações jurídicas entre os indivíduos com o Estado, do Estado com os indivíduos e indivíduos com indivíduos, surgindo assim o Estado Constitucional de Direito.

O Estado Constitucional de Direito pode ser definido como o modelo de Estado que sofre limitações pelo Direito, partindo-se da premissa de respeito à Constituição.

(...) o próprio Estado Liberal de Direito, marcado pela preocupação com a limitação do poder soberano, significando, ao indivíduo, de uma esfera de liberdade intangível pelo próprio Estado, cuja proteção se dá em última instância, pelo próprio princípio da legalidade, que é acolhido pelas constituições. (BESTER, 2005, p. 12)

¹⁷ O axioma de Montesquieu teve profundo influxo no ânimo dos redatores da Declaração, os quais o incorporaram ao seu texto e depois o transladaram para a Constituição de 3.9.1791. Do seguinte teor essa fórmula imperecível, que é o alicerce jurídico de todas as Constituições já promulgadas, porquanto não há Direito nem Justiça onde não se estabelecem limites à autoridade de quem governa: “Toda sociedade, em que não se assegura a garantia dos direitos nem se determina a separação de Poderes, não tem Constituição” (*“Toute société, dans laquelle La garantie des droits n’est pas assuréé, ni La séparation des Pouvoirs déterminée, n’a ponto de Constitution”*). (BONAVIDES, 2008, p. 43). (Tradução nossa)

O Sistema de “Freios e Contrapesos” (*Check and balances*) – com o estabelecimento da tripartição do poder do Estado (legislativo, executivo e judiciário), definiu-se que por meio do sistema de *check and balances* um poder exerceria um limite a atividade do outro.

Com o desenvolvimento do Capitalismo, o Estado liberal aflora o capitalismo de mercado. Entretanto, entra em colapso na medida em que os indivíduos exigem maiores garantias dos direitos numa acepção social e coletiva. O modelo de Estado Liberal não mais satisfazia aos anseios de uma nova classe que surgia com o desenvolvimento econômico e do mercado.

Segundo Comparato (2007, p.49), “(...) *Pode-se até mesmo afirmar que, sem esse novo estatuto das liberdades civis e políticas, o capitalismo industrial dos séculos seguintes dificilmente teria prosperado*”.

Os movimentos sociais do final do século XIX fizeram com que houvesse uma reavaliação dos direitos e garantias fundamentais ensejando a complementaridade do rol. Retirou-se o foco na tutela dos direitos dos indivíduos e passou-se a defesa dos interesses voltados para o grupo. O foco agora era a garantia da formação e do Paradigma Constitucional de Estado Social de Direito.

As principais características do Modelo de Estado Social são os seguintes: (a) Intervenção Estatal – Estado intervencionista; (b) Proteção ao trabalhador (proteção esta ocorrida dentro e fora da produção) em um caráter coletivo; (c) Intervenção do Estado no mercado limitando-o; (d) Estabelecimento de políticas públicas voltadas para a geração de empregos; (e) Reinterpretação do princípio da separação dos poderes; (e) Expansão progressiva dos serviços públicos; e (f) A intervenção ideológica do socialismo.

Comparato (2007, p. 55) ressalta:

Os direitos humanos de proteção do trabalhador são, portanto, fundamentalmente anticapitalistas, e, por isso mesmo, só puderam prosperar a partir do momento histórico em que os donos do capital foram obrigados a se compor com os trabalhadores. Não é de admirar, assim, que a transformação radical das condições de produção no final do século XX,

tornando cada vez mais dispensável a contribuição da força de trabalho e privilegiado o lucro especulativo, tenha enfraquecido gravemente o respeito a esses direitos em quase todo o mundo.

Já o paradigma constitucional de Estado de Bem-Estar-Social (Welfare State) foi a resposta que surgiu após a segunda guerra mundial que proporcionou uma maior constitucionalização dos direitos sociais, de forma mais expressiva.

2.4 A FORMAÇÃO DO SISTEMA INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS

Partindo do pressuposto de que o homem é ser historicamente formado, e que por isso, a análise que ora se inicia decorre inevitavelmente da descrição dos eventos que levaram à formação do Sistema Internacional dos Direitos Humanos.

Sim, pois a justificativa primordial para tal criação decorreu da necessidade historicamente construída de se resguardar a dignidade da pessoa humana, pois conforme leciona Piovesan (2009, p. 112), “(...) *Note-se que o Direito Internacional dos Direitos Humanos ergue-se no sentido de resguardar o valor da dignidade humana, concebida como fundamento dos direitos humanos.*”

Além de ser historicamente formado, o homem em seu desenvolvimento bem como no desenvolvimento das diretrizes de sua vida social, são diretamente afetados pelos fenômenos dos mais variados tipos estando aí a importância principal da fenomenologia no estudo ora desenvolvido.

Comparato (2007, p. 55) ressalta que a internacionalização dos direitos humanos teve início na segunda metade do século XIX e findou com a 2ª Guerra Mundial, manifestando-se basicamente em três setores: o direito humanitário, a luta contra a escravidão e a regulação dos direitos do trabalhador.

Como se verá, para que os direitos humanos se internacionalizassem, foi necessário redefinir o âmbito e o alcance do tradicional conceito de soberania estatal, a fim de permitir o advento dos direitos humanos como questão de legítimo interesse internacional. Foi ainda necessário redefinir o

status do indivíduo no cenário internacional para que se tornasse verdadeiro sujeito de Direito Internacional. (PIOVESAN, 2009, p. 113)

A contribuição do direito humanitário¹⁸ neste sentido deve-se ao fato principal de que ao pretender resguardar o sofrimento de soldados prisioneiros, doentes e feridos bem como das populações civis atingidas por um conflito bélico (COMPARATO, 2007, p. 55), tal ramo proporcionou o surgimento de uma primeira convenção internacional, a Convenção de Genebra de 1864. Esta Convenção definiu as bases para que no ano de 1880 fosse criada a Comissão Internacional da Cruz Vermelha.

Ressalta Piovesan (2009, p. 114) que “(...) o direito humanitário foi a primeira expressão de que, no plano internacional, há limites à liberdade e à autonomia dos Estados, ainda que na hipótese de conflito armado”.

Por seu turno, a criação após a Primeira Guerra Mundial em 1920 da Liga das Nações acabou por redefinir a noção de soberania absoluta do Estado na medida em que o Estado “(...) passava a incorporar em seu conceito compromissos e obrigações de alcance internacional no que diz respeito aos direitos humanos”.

O Ato Geral da Conferência de Bruxelas de 1890 também contribuiu para a internacionalização dos Direitos humanos na medida em que se pretendeu a proibição do tráfico de escravos e que mais tarde veio a ser seguida pela Convenção de Genebra de 1926 (COMPARATO, 2007, p. 56).

Entretanto, dentre os setores citados, talvez a regulação dos direitos dos trabalhadores tenha sido o mais relevante de modo a influenciar de forma mais efetiva no processo de internacionalização dos direitos humanos. Segundo Comparato (2007, p. 56):

Com a criação da Organização Internacional do Trabalho em 1919, a proteção do trabalhador assalariado passou também a ser objeto de uma regulação convencional entre os diferentes Estados. Até o início da Segunda Guerra Mundial, a OIT havia aprovado nada menos que 67 convenções internacionais, das quais apenas três não contaram com nenhuma ratificação.

¹⁸ (...) o conjunto de leis e costumes da guerra. (COMPARATO, 2007, p. 55)

Verifica-se assim que tais eventos precursores conforme mencionado acabaram por assegurar a internacionalização dos direitos humanos, pois relata Piovesan (2009, p. 116),

Seja ao assegurar parâmetros globais mínimos para as condições de trabalho no plano mundial, seja ao fixar como objetivos internacionais a manutenção da paz e segurança internacional, seja ainda ao proteger direitos fundamentais em situações de conflito armado, tais institutos se assemelham na medida em que projetam o tema dos direitos humanos na ordem internacional.

Mais do que quaisquer outros eventos havidos na história da humanidade, evidenciou-se no século XX a necessidade eminente de se tutelar em nível internacional os direitos humanos, pois, como se verifica, a evolução das principais matrizes constitucionais trouxe consigo a idéia de Direitos Fundamentais em nível de Estados Nacionais.

Analisando-se os eventos ocorridos na Segunda Guerra Mundial, verifica-se a que de imposição de política de soberania estatal exagerada levou invariavelmente e novamente ao cometimento de abusos contra o ser humano.

[...] Eichmann disse que viu então a coisa mais terrível de toda a sua vida. Ao chegar, ele não reconheceu o lugar, como seus bangalozinhos de madeira. Em lugar disso, guiado pelo homem de voz vulgar, chegou a uma estação ferroviária com a placa de “Treblinka” e que tinha exatamente o mesmo aspecto de qualquer estação comum de qualquer parte da Alemanha – os mesmos edifícios, placas, relógios, instalações; uma imitação perfeita. “Fiquei o mais longe que pude, não cheguei perto para ver tudo aquilo. Mesmo assim, vi uma fila de judeus nus avançando por um longo corredor para serem asfixiados. Ali eram mortos, como me disseram, com uma coisa chamada ácido ciânico. (ARENDR, 2009, p. 104)

A humanidade talvez nunca tenha presenciado tantos atos de desrespeitos aos direitos humanos como os praticados durante o período da 2ª Guerra Mundial, e ainda que estes atos fossem justificados apenas para a formalização de uma política de dominação, extinção dos próprios indivíduos e da defesa irracional de uma soberania nacional sem limites.

Queria-se justificar a dominação e a aniquilação pela franca necessidade de se estabelecer políticas nacionalistas que auto-afirmavam a sociedade que deveria dominar surgindo daí a necessidade de aniquilamento das demais culturas, enfim,

um verdadeiro retrocesso ao ideal de proteção dos direitos humanos que até então se expandia.

Thomas Buergenthal (apud, PIOVESAN, 2009, p. 199), expressa sobre a existência do Sistema de Proteção aos Direitos Humanos existisse na era Hitler talvez várias das atrocidades cometidas não ocorressem vejamos:

[...] O moderno Direito Internacional dos Direitos Humanos é um fenômeno do pós-guerra. Seu desenvolvimento pode ser atribuído às monstruosas violações de direitos humanos da era Hitler e à crença de que parte destas violações poderiam ser prevenidas se um efetivo sistema de proteção internacional de direitos humanos existisse.

Sistema de Proteção dos Direitos Humanos passa então por uma necessária remodelagem na medida em que com o surgimento da Liga das Nações e da Organização Mundial do Trabalho primaram pelo incentivo ao processo de internacionalização desses mesmos direitos, mas não tiveram o condão de impedir violações tão absurdas tal como relatado.

O redimensionamento do conceito de soberania estatal bem como a redefinição do *status* dos indivíduos proporcionados pelos avanços até então ocorridos, não foram suficientes para atenuar e definitivamente impedir atos de desrespeito aos direitos humanos¹⁹.

Piovesan (2009, p. 120) ressalta que ao se transformar os seres humanos em objetos supérfluos e descartáveis, vigendo a lógica da destruição e da aniquilação, necessário se faz a reconstrução dos direitos humanos, e que a lógica do razoável deve ser estabelecida pelo paradigma ético que nada mais são do que os próprios direitos humanos.

A barbárie do totalitarismo significou a ruptura do paradigma dos direitos humanos, por meio da negação do valor da pessoa humana como valor fonte do direito. Diante dessa ruptura, emerge a necessidade de reconstruir os direitos humanos, como referencial e paradigma ético que aproxime o direito da moral. Nesse cenário, o maior direito passa a ser, adotando a terminologia de Hannah Arendt, o direito a ter direitos, ou seja, o direito a ser sujeito de direitos. (PIOVESAN, 2009, p. 120)

¹⁹ O legado do nazismo foi condicionar a titularidade de direitos, ou seja, a condição de sujeito de direitos, à pertinência a determinada raça – a raça pura ariana. (PIOVESAN, 2009, p. 120)

O que se mostra efetivamente relevante para a formalização do Sistema de Direito Internacional dos Direitos Humanos é exatamente a necessidade de que esses direitos sejam tutelados por toda a comunidade mundial, pois é interesse desse ordenamento supranacional a tutela desses direitos de modo que não se restrinja esta obrigação ao âmbito de cada Estado em específico²⁰.

O período pós-guerras experimentou o necessário resgate do ideal de universalidade dos direitos humanos com a tomada de uma série de medidas pela comunidade mundial. Piovesan (2009, p. 121) ressalta que o impulso dado ao processo de internacionalização dos direitos humanos acabou por permitir a responsabilização dos Estados nacionais que forem omissos na tarefa de proteger esses direitos.

O Sistema de Direito Internacional dos Direitos Humanos no período pós-guerra toma corpo, desenvolvendo-se com o objetivo de colocar os indivíduos como foco da preocupação internacional. Por isso, logo no pós-guerra com a criação da Organização das Nações Unidas, adotou-se em 1948 a Declaração Universal dos Direitos Humanos, instaurando-se um novo modelo de conduta nas relações internacionais. Logo em seu preâmbulo, a referida Declaração ressalta a necessidade de tutelar a nível supranacional direitos de interesse de todos os Estado.

[...] Logo após a guerra, Hannah Arendt chamou a atenção para a novidade perversa desse abuso, mostrando como a privação de nacionalidade fazia das vítimas pessoas excluída de toda a proteção jurídica no mundo. Ao contrário do que se supunha no século XVIII, mostrou ela, os direitos humanos não são protegidos independentemente da nacionalidade ou cidadania. (COMPARATO, 2007, p. 233)

Fomentou-se então o tratamento dos direitos humanos em nível supranacional com a mitigação do conteúdo soberano nacional, pois é mais adequado para a população mundial abordá-los de forma universal. Na realidade, após a criação da Liga das Nações, da Organização Internacional do Trabalho bem como da ONU –

²⁰ *Sob esse prisma, a violação dos direitos humanos não pode ser concebida como questão doméstica do Estado, e sim como problemas de relevância internacional, como legítima preocupação da comunidade internacional.* (PIOVESAN, 2009, p.121)

Organização das Nações Unidas, diversos tratados e convenções internacionais pretenderam tutelar nos países signatários a questão dos direitos humanos.

É inquestionável a contribuição desses tratados e convenções internacionais para o desenvolvimento do ideal de universalização e da mundialização para a tutela dos direitos humanos.

A tutela dos direitos humanos por este Sistema Internacional sofre, contudo, avanços e retrocessos. E diante da necessidade de se tutelar a universalidade dos direitos dos homens, as políticas nacionais de cada Estado membro deste Sistema Internacional não evitou a ocorrência de desigualdade social por diversas partes do mundo, principalmente nos Estados outrora explorados com regimes coloniais.

Verifica-se em vários casos a flagrante discrepância social de populações inteiras que até os dias atuais atravessam ciclos inacabáveis de retrocesso humano em contraste direto com o avanço de outras regiões mais desenvolvidas.

Percebe-se assim, que apenas a previsão dos Direitos Internacionais dos Direitos Humanos não é suficiente para se obter resultados práticos positivos. A previsão normativa dos tratados e convenções internacionais que são incorporados aos ordenamentos jurídicos nacionais por todo o mundo também não tem o condão de minimizar esse quadro de diferença e desrespeito aos Direitos Humanos que ainda ocorrem nos presente dias.

É preciso se repensar a questão dos movimentos internacionais de proteção aos direitos humanos. E para isso, a formalização de uma matriz ética mundial pode ser a solução. E a resposta para isso ocorrerá não só com a sua criação, mas com a formulação de meios e instrumentos que possam de forma concreta materializar a efetivação dos direitos humanos.

Esta matriz ética mundial deve necessariamente buscar os principais avanços na proteção aos direitos humanos. Por meio da democratização da participação igualitária na elaboração deste documento mundial, os Estados poderão sanar os

interesses comuns no sentido de propulsionar os caminhos em que a sociedade mundial irá se direcionar.

E somente com o respeito a diversidade cultural e a busca pelo entendimento das especificidades de cada cultura em particular, cada qual deverá abrir-se para uma nova tendência de respeito ao Direito Internacional dos Direitos Humanos, pois somente com a adoção de políticas universalistas destes mesmos direitos, realizar-se-á o ideal de paz e estabilidade que o direito tanto persegue.

3 MUNDIALIZAÇÃO, MULTICULTURALISMO E DIÁLOGO INTERCULTURAL DA SOCIEDADE MUNDIAL

3.1 MUNDIALIZAÇÃO E GLOBALIZAÇÃO DA SOCIEDADE MUNDIAL

O avanço da sociedade mundial contemporânea estabeleceu a necessidade da formação, fortalecimento e efetivação do Sistema Internacional de Proteção aos Direitos Humanos conforme sustentado anteriormente. Conforme leciona Krohling (2009, p. 48)

[...] Mas a segunda metade do século compensou duplamente os primeiros cinquenta anos com a Declaração Universal dos Direitos Humanos e com o fortalecimento do Direito Internacional, bem como em razão dos frutos gerados pelos pactos, convenções e protocolos e da afirmação conquistada definitivamente dos direitos humanos fundamentais.

O fato preponderante está então na análise da sociedade contemporânea na perspectiva dos fenômenos que a definem, principalmente diante da integração humana ocorrida ao longo das últimas décadas. Esta integração por vezes determina conceitos como o conceito de Mundialização, que mostra-se importante para a análise na presente pesquisa.

Krohling (2009, p. 67), ainda ressalta que “(...) *O pluralismo e a multipolaridade provocados pela mundialização cultural hordiena estão abertos à nova visão de aproximações e de teorizações interculturais do direito*”.

O conceito de mundialização em dadas doutrinas confunde-se com o conceito de globalização, o que para fins do presente trabalho será delimitado. A delimitação dos conceitos de Mundialização e de Globalização mostra-se necessária, pois os fundamentos fenomenológicos mostram-se diversos.

O fenômeno globalização refere-se a um contexto mundial de conteúdo econômico-financeiro. Mesmo diante da incerteza de um conceito exato do que seria este fenômeno, a globalização é entendida com um processo de integração

principalmente econômica que foi proporcionada e desenvolvida pelo avanço do capitalismo e da sua necessidade de expansão para além das fronteiras dos países.

A sociedade capitalista moderna está centrada no mercado, isto é, no sistema econômico-financeiro internacional de trocas, que é regulado parcialmente, pelo Estado nacional como poder coativo, influenciado pelos donos do poder econômico e financeiro. (KROHLING, 2009, p. 102)

Conseqüentemente, mas também voltado para o interesse do avanço e expansão do capital em primeiro lugar, a globalização acaba também, indiretamente, por promover a integração além-fronteiras de processos culturais, sociais, políticos, enfim, carrega consigo elementos que integram o conceito de Mundialização, podendo advir daí a confusão conceitual.

Para Santos (2004, p. 244) a Globalização pode ser definida como *“(...) o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival”*.

Evidencia Santos (2004, p. 244) que a globalização deve ser compreendida como fenômeno pelo meio do qual se estabelece uma relação de influência direta da política econômica preponderante. É com esta ferramenta que a globalização desde o final do século XX e início do século XXI estabelece feixes de relações sociais que envolvem conflitos das mais diversas espécies e, por isso, estabelece uma relação entre vencedores e vencidos. *“Frequentemente, o discurso sobre globalização é a história dos vencedores contada pelos próprios”* (SANTOS, 2004, p.244).

Por seu turno, a mundialização compreende o conjunto de idéias e fenômenos sociais que têm por objetivo uma nova organização da sociedade mundial envolvendo um conceito muito mais amplo do que o de globalização. A mundialização mostra-se como novo paradigma da sociedade planetária na medida em que propõe o abandono do ideal universalista firmado desde as revoluções burguesas liberais e que teve em Kant grande defensor.

[...] O direito internacional está passando por profundos questionamentos e cada vez mais se coloca em dúvida a tutela do Ocidente em relação a alguns valores antes defendidos como universais. O fato é que o fenômeno tecnológico da era digital fez do mundo uma aldeia, onde os desafios da era planetária e do pluralismo cultural atingem todos os povos em maior ou menos intensidade. (KROHLING, 2009, p. 67)

Neste sentido o fenômeno da mundialização denota a necessária reorganização política, econômica, social e cultural da sociedade planetária, pois o ideal universalista ocidental não teve o condão de atenuar os impactos de um desenvolvimento desregrado e que cada vez mais ameaça a própria sobrevivência do planeta nem mesmo.

Remetendo-nos a análise dos direitos dos homens, Krohling (2009, p. 67) ressalta que

[...] A universalidade abstrata é colocada em questão cada vez mais e a cada dia se multiplicam as posições teóricas que colocam em xeque esses direitos, mencionados como universais, se realmente constituem o horizonte máximo e único para a “boa vida”. As tradições culturais não ocidentais questionam essa visão de universalidade.

Nesta acepção trazida por Krohling tem-se que o fenômeno da mundialização objetiva a formalização de um novo paradigma voltado para o interesse da sociedade global, qual seja, a defesa dos direitos dos homens não mais baseada somente na idéia universalista ocidental.

Propõe-se então a mudança na tendência kantiana, pois não basta apenas a reflexão com base na razão²¹. Novos aspectos devem ser considerados então para a análise do fenômeno de integração da sociedade mundial, o que não significa também abandonar a idéia de paz perpétua de Kant.

Marty (2003, p.2) ressalta que

[...] Entretanto, o sonho Kantiano de paz perpétua não desapareceu totalmente. Ele renasce sob a urgência e num ambiente trágico. Como se ele tivesse que conhecer mais uma vez o sofrimento e o horror extremos, para que desta regressão surgisse a possibilidade de um direito universal.

²¹ KROHLING (2009, p. 68) afirma que (...) *Não se pode limitar os chamados ‘direitos humanos’ apenas à cosmovisão eurocêntrica, egocêntrica, centrada no indivíduo ocidental. O desafio é dialogar interculturalmente com a visão do chinês, do indiano, do africano das outras culturas e religiões.*

A mundialização persegue um direito universal por meio do qual seja possível a tutela planetária dos direitos dos homens não só com bases em dados abstratos de universalismo e sim na dinâmica constante do diálogo intercultural entre os povos. Krohling (2009, p. 68) novamente contribui ressaltando que “(...) *O que temos, como intenção de fato, no direito, é a equivalência da diversidade de culturas e a admissão do pluralismo cultural e político. As diferenças podem ser pontos de diálogo entre as culturas*”.

O fenômeno da mundialização então busca relativizar a idéia racionalista existente no discurso sobre os direitos humanos pretendendo abarcar não só a visão ocidental que domina o Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Busca acima de qualquer outra intenção, evidenciar que o diálogo intercultural é necessário na sociedade mundial contemporânea, pois como enfatiza Krohling (2009, p. 68) “*Décadas atrás, a teoria do direito se reduzia a estudos dentro da monocultura européia. É indispensável o direito internacional sair da tutela do Ocidente*”.

[...] num planeta preso às tensões advindas das desigualdades econômicas crescentes e pleno de particularidades nacionais e regionais que põem em discussão a universalidade dos direitos humanos é, na prática, possível? Ela é juridicamente racional, a dizer, passível de ser pensada como um conjunto ordenado segundo a razão jurídica, na medida em que a proliferação anárquica das normas e a perturbação dos contextos dão sobretudo a imagem de uma inquietante desordem normativa? (MARTY, 2003, p. 6)

Revela-se a premissa de toda a sociedade mundial contemporânea – a mundialização entendida nos preceitos definidos é fenômeno que demanda não só a normatização dos direitos humanos, mas que também exige uma maior reflexão, fora das bases racionalistas do direito internacional ocidental, que envolva toda a diversidade das sociedades estabelecidas mundialmente.

E exatamente por isso, que se faz necessário a análise do contexto multicultural e plural da sociedade mundial no presente trabalho.

3.2 O MULTICULTURALISMO DA SOCIEDADE MUNDIAL

E diante da preeminente necessidade de se analisar o Direito Internacional dos Direitos Humanos a partir de uma nova perspectiva mundializada, importante também a análise do fenômeno do multiculturalismo mundial para os fins que se pretende o presente trabalho científico.

O multiculturalismo define a coexistência de diferentes estilos vida, culturas, línguas, visões de mundo, marcas históricas, entre vários outros fatores. Determina assim que somente por meio da tolerância a toda esta diversidade poderá se alcançar um desenvolvimento mais digno e estável das relações humanas. Krohling (2009, p. 69) enfatiza que “(...) *A nova reformulação do capitalismo e a revolução da tecnologia da informação instituíram uma nova sociedade em rede*”.

Os avanços tecnológicos trazidos contemporaneamente principalmente nas comunicações entre os seres humanos acabam por diminuir a infinita distancia havida entre as diferentes culturas. A integração das relações humanas acontece de modo freqüente e influencia decisivamente os Direitos Humanos.

O que se confirma atualmente é que a imediata manifestação dos direitos humanos é resultado de um diálogo essencialmente parcial entre as culturas do mundo. Portanto, é de extrema importância questionar a visão etnocêntrica do direito ocidental. (KROHLING, 2009, p. 71)

A noção de multiculturalismo está diretamente ligada ao entendimento dos direitos humanos não só como um dado de realidade, mais sim, de forma efetiva, como um dado construído historicamente pelo desenvolvimento da própria sociedade mundial. Devem por assim dizer ser compreendidos como uma verdadeira invenção humana, na medida em que tais direitos humanos se encontram em processo de constante construção e reconstrução histórica.

Segundo Arendt (apud PIOVESAN, 2009, p. 111) ressalta,

Sempre se mostrou intensa a polêmica sobre o fundamento e a natureza dos direitos humanos – se são direitos naturais e inatos, direitos positivos, direitos históricos ou, ainda, direitos que derivam de determinado sistema moral. Este questionamento ainda permanece intenso no pensamento

contemporâneo. Defende este estudo a historicidade dos direitos humanos, na medida em que estes são um dado, mas um construído, uma invenção humana, em constante processo de construção e reconstrução.

A realidade contemporânea retrata o quadro de baixa tutela dos direitos internacionais dos direitos humanos na medida em que várias questões decorrem de conflitos nas relações humanas em movimento de integração mundial, tais como o racismo, a intolerância religiosa, a violência, a xenofobia.

Trata-se então da discussão sobre como o multiculturalismo, estabelecendo-se a ligação de características individuais de cada grupamento, poderá ser analisado de forma a se proporcionar eventos desejáveis para a estabilidade do ordenamento jurídico supranacional.

A perspectiva multiculturalista das diferenças culturais, sociais, econômicas, entre outras, deve integrar a formação de um sistema de proteção aos direitos humanos internacionalmente, pois há que se respeitar o direito ao reconhecimento das particularidades de cada cultura, de cada sociedade, diante da necessidade da formalização de uma vertente única para os direitos humanos.

Krohling (2009, p. 104) ao delimitar um conceito de multiculturalismo, traz a definição de Vera Candau sobre interculturalidade ou interculturalismo, como segue:

O interculturalismo supõe a deliberada inter-relação entre diferentes culturas. O prefixo inter indica uma relação entre vários elementos diferentes: marca uma reciprocidade (interação, intercambio, ruptura do isolamento) e, ao mesmo tempo, uma separação ou disjuntiva (interdição, interposição, diferença) este prefixo [...] se refere a um processo dinâmico marcado pela reciprocidade de perspectivas.

A interculturalidade definida pela doutrinadora citada encerra o fenômeno de integração social que é objeto principal pertencente ao multiculturalismo, na medida em que o dinamismo da sociedade contemporânea, delimitado pelos avanços sociais, econômicos e principalmente tecnológicos da sociedade mundial, leva ao permanente contato de pessoas de diferentes culturas.

Assim, Krohling (2009, p.105) define o multiculturalismo como “(...) a existência de uma série de culturas diferentes na mesma sociedade”. Ressalta-se que a

perspectiva do multiculturalismo para os fins do presente trabalho será a voltada para a análise da sociedade mundial, pois o referido fenômeno, nacionalmente pode ser considerado, ante a presença de culturas diversas em um único ordenamento.

O multiculturalismo define a coexistência de estilos diferentes de vida, culturas, línguas, visões de mundo, denotando em seu núcleo essencial a tolerância as diversidades como fator intrínseco das relações humanas.

Não se exclui da análise a contribuição dessas culturas. O que se persegue então é que todo este contexto plural da sociedade mundial seja levado em consideração para a formalização do sistema de proteção aos direitos do homem, por ser esta uma premissa ética.

A comunidade mundial deve então ser analisada em parâmetros que levem em consideração necessariamente o respeito a essas diferenças culturais da sociedade de forma a atenuar as tensões que existem e possam a vir a existir, respeitando-se as particularidades culturais e as tradições locais de cada qual.

A sociedade contemporânea mostra-se como uma complexa rede de variáveis que permitem a maior integração de seres humanos de diferentes culturas conforme mencionado. A existência de meios de comunicação como a internet que possibilita o acesso às informações de outras nações; os meios de transportes que permitem a locomoção dos indivíduos em poucas horas de um lugar para outro do planeta; e enfim, o próprio fenômeno da globalização econômica fomenta a integração dos indivíduos.

Põe-se então em discussão o fato de como este entrelace de características culturais, sociais, políticas, religiosas e econômicas individuais de cada grupamento social irá se manifestar diante desta tendência de integração que tenha na tutela dos direitos humanos a continuidade de sua formação histórica e de sua efetivação no seio da comunidade mundial.

Santos (2004, p. 240), reflete sobre a forma como os direitos humanos estão sendo invocados para preencher as lacunas deixadas pelas políticas socialistas e social democratas abordando o tema sob a perspectiva de três tensões dialéticas.

A primeira tensão se dá entre a regulação social e a emancipação social estando aí o paradigma da modernidade. A segunda tensão dialética ocorre entre o Estado e a sociedade civil. A terceira tensão dialética, e a que se mostra relevante para a presente pesquisa, é a tensão que ocorre entre Estado-Nação.

O modelo político da modernidade ocidental é um modelo de Estados-Nação soberanos, coexistindo num sistema internacional de Estados igualmente soberanos - o sistema interestatal. A unidade e a escala privilegiadas quer da regulação social quer da emancipação social, é o Estado-nação. O sistema interestatal foi sempre concebido como uma sociedade mais ou menos anárquica, regida por uma legalidade muito tênue, e mesmo o internacionalismo da classe operária sempre foi mais uma aspiração do que uma realidade. Hoje, a erosão selectiva do Estado-nação, imputável à intensificação da globalização, coloca a questão de saber se, quer a regulação social quer a emancipação social, deverão ser deslocadas para o nível global. É neste sentido que já se começou a falar em sociedade civil global, governo global e equidade global. Na primeira linha deste processo está o reconhecimento mundial da política dos direitos humanos. A tensão, porém, repousa, por um lado, no facto de, tanto as violações dos direitos humanos, como as lutas em defesa deles continuarem a ter uma decisiva dimensão nacional, e, por outro lado, no facto de, em aspectos cruciais, as atitudes perante os direitos humanos assentarem em pressupostos culturais específicos. A política dos direitos humanos é basicamente uma política cultural. Tanto assim é que poderemos mesmo pensar os direitos humanos como sinal do regresso do cultural, e até mesmo do religioso, em finais de século. Ora, falar de cultura e de religião é falar de diferença, de fronteiras, de particularismos. Como poderão os direitos humanos ser uma política simultaneamente cultural e global? (SANTOS, 2004, p. 242)

Santos (2004) define a questão cultural como importante alicerce para a formalização de um sistema uniforme de proteção aos direitos humanos, pois ao se tratar das diferenças culturais no modelo de Estado-nação vigente, poderá se afetar padrões éticos, culturais, religiosos tradicionais, resultando na sufocação das tradições de modo a gerar ainda mais conflitos.

O tratamento dado às diferenças culturais no atual modelo encerra um quadro no qual estas mesmas diferenças acabam por ficar em segundo plano diante da necessidade iminente de servir a propósitos distantes da formalização de uma vertente única. Assim, os objetivos da comunidade global devem necessariamente

passar pelo respeito a essas diferenças culturais e éticas como forma de atenuar esta tensão, respeitando-se as particularidades de cada grupo social mundialmente considerado.

Krohling (2009, p. 107), mencionando a crítica de Charles Taylor ao modelo universalista de Estado-nação, ressalta que

[...] Outro pensador multiculturalista, que também se coloca como comunitarista, é Charles Taylor. Ele critica o modelo universalista do Estado-nação e propugna um Estado democrático e multicultural, também defende o diálogo permanente com as comunidades culturais e grupos étnicos, que têm os seus direitos fundamentais, que são os pilares de uma sociedade multicultural. Para ele, o homem é um “ser moral” e um “sujeito social” que busca a felicidade na pertença à sua comunidade cultural.

Krohling (2009, p. 108) afirma a defesa de Taylor da possibilidade de integração dos povos por meio da mundialização, respeitando-se os aspectos individuais de cada comunidade (tradições culturais, sociais, religiosas, etc...) por meio do estabelecimento de políticas de reconhecimento público na relação dialógica entre as culturas e o Estado-nacional na sociedade multicultural.

Enfatiza assim que “(...) *O espaço público é o lugar onde todos os grupos culturais devem procurar dialogar sobre qualquer tema vital para a sua existência individual e coletiva*”. (KROHLING, 2009, p. 108)

Ressalta-Se que o diálogo intercultural nesta acepção não pode constituir-se com as bases essencialmente originárias do universalismo abstrato dos direitos humanos de Kant, pois tal somente modelo conforme se defende não é mais eficaz quando tomado isoladamente. Panikkar (2004, p. 205) estabelece a seguinte premissa que confirma a orientação anunciada:

Povo nenhum, não importa o quão moderno ou tradicional, tem o monopólio da verdade! Povo nenhum, não importa o quão civilizado ou natural (seja ele ocidental, oriental, africano, indiano) pode, por si só, definir a natureza da vida adequada ao conjunto da humanidade. Além disso, esses povos são incapazes de fazê-lo, ainda que conjuntamente, pois a realidade, em última análise, não pode ser definida ou compreendida, não pode ser reduzida ao nosso conhecimento e à práxis que desenvolvemos a partir dela.

Krohling (2009, p. 109) ressalta que “(...) *Relacionar-se com o outro é compreender a vida do outro, expressa de forma estruturada culturalmente*”. A imposição de parâmetros culturais de um povo sobre o outro fere a premissa ética de respeito e compreensão do outro como ser semelhante apesar de diferente.

Ao se tentar estabelecer o seu modo de vida sobre outra cultura no movimento de integração de povos plurais denota assim ato de desrespeito e incompreensão, pois se aniquila, mesmo que minimamente, as especificidades da cultura influenciada.

A estruturação de um modelo de integração onde se tenha um diálogo baseado na alteridade será possível por meio do respeito à alteridade do outro povo, passando necessariamente pelo abandono pelo indivíduo racional de toda a tradição herdada no atual sistema. Neste sentido, mais uma vez recorremos a Krohling (2009, p. 108) que ressalta, mais uma vez mencionando Taylor:

Charles Taylor, que situa a fundação do sujeito na interação com o outro, teve o mérito de questionar o individualismo da tradição anglo-saxônica e ocidental como algo desgrudado do chão cultural, como se o sujeito racional cartesiano-baconiano se constituí-se um espírito cognitivo, como centro do mundo, sem enraizamentos e pertencas culturais e sem intersubjetividade e alteridade na construção de identidade própria.

Santos (2003, p. 25) ressalta a necessidade de se buscar um novo modelo de análise das culturas na medida em que o modelo que se apresenta traz consigo a marca da imposição de premissas hegemônicas ocidentais, e que tal imposição deixa de apreciar a pluralidade culturas e modos de vidas existentes, se auto intitulado de universal, mas que acaba por abandonar a própria essência de universalismo.

[...] Definida como repositório do que de melhor foi pensado e produzido pela humanidade, a cultura, neste sentido, é baseada em critérios de valor, estéticos, morais ou cognitivos que, definindo-se a si próprios como universais elidem a diferença cultural ou a especificidade histórica dos objetos que classificam. [...]

Uma outra concepção, que coexiste com a anterior, reconhece a pluralidade de culturas, definindo-as como totalidades complexas que se confundem com as sociedades, permitindo caracterizar modos de vida baseados em condições materiais simbólicas. (SANTOS, 2003, p. 27) (Grifo Nosso)

O feixe de possibilidade que se abre com a estruturação do modelo plural intercultural que se desenvolve no plano histórico leva à reflexão dos direitos humanos não só em bases racionalistas, mas agora sim, com base em um fator determinante para a sociedade mundial, qual seja, o respeito à alteridade do outro por meio do diálogo desnudo entre as diversas culturas.

3.3 DIÁLOGO INTERCULTURAL E HERMENÊUTICA DIATÓPICA

A indagação que trazemos então é a da possibilidade de se compreender o diálogo cultural com base na premissa ética determinante que se dá por meio do respeito à diversidade cultural, étnica, social, política, religiosa da sociedade mundialmente considerada.

Conforme se trouxe a análise na presente pesquisa, a interação dos indivíduos na sociedade mundial é fenômeno constante e freqüente proporcionado principalmente pelos avanços tecnológicos ocorridos nas últimas décadas.

Neste diálogo interativo, evidenciam-se as diferenças dos povos de maneira que a tratativa dada a este contato não enseja necessariamente a tutela efetiva dos direitos humanos no sistema mundial.

Mesmo com a evolução das formas de interpretação dos direitos humanos, a modelagem da positivação desses direitos e a eficácia dos mesmos nos ordenamentos jurídicos específicos, verificam-se ainda a ocorrência de abalos no sistema internacional, pois as práticas de abusos praticados nos mais diversos ordenamentos trazem consigo a marca da intolerância e do desrespeito ao Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Imperialismo cultural e epistemicídio são parte da trajetória histórica da modernidade ocidental. Após séculos de trocas culturais desiguais, será justo tratar as culturas de forma igual? Será necessário tornar impronunciáveis algumas aspirações da cultura ocidental para dar espaço à pronunciabilidade de outras aspirações de outras culturas? Paradoxalmente – e contrariando o discurso hegemônico – é precisamente no campo dos direitos humanos que a cultura ocidental tem de aprender com o Sul para que a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos no contexto

imperial seja convertida em uma nova universalidade, construída a partir de baixo, o cosmopolitismo. (SANTOS, 2003, p. 452)

Repensar-se o Sistema Internacional de Proteção aos Direitos Humanos sob a perspectiva de uma hermenêutica jurídica própria constituí-se em tarefa da mais alta relevância diante do processo de mundialização que atravessa a sociedade mundial.

Exige-se assim um reposicionamento da interpretação jurídica do Sistema de Proteção Internacional dos Direitos Humanos, pois nunca o convívio entre diversidades este tão evidente como nos últimos tempos.

A perspectiva de uma hermenêutica contemporânea que necessariamente promova o aprimoramento do diálogo intercultural tendo como premissa o respeito essencial não só a diversidade, mas principalmente a evidenciar os direitos humanos mostra-se essencialmente necessária.

Não basta mais a discussão de uma hermenêutica jurídica que tenha por base a análise do desenvolvimento e aplicação das normas jurídicas, mesmo restritas ao plano supranacional, com base no modelo de que as mesmas são compostas apenas por regras e princípios.

Além de não comportarem as normas apenas regras e princípios tal como se desenvolvem no atual modelo hermenêutico, necessário que no plano da validade e eficácia, estas normas devam possuir uma dinâmica própria na medida em que, ao se concretizar a aplicação das mesmas nos casos concretos, deverá o ato de interpretação abarcar o conteúdo próprio do diálogo intercultural a que se pretende.

Ao se imaginar uma hermenêutica jurídica contemporânea para o Sistema de Direito Internacional dos Direitos Humanos, há que se imaginar a possibilidade de um agir transformador. Este agir transformador deve voltar-se basicamente para a possibilidade de se estabelecer uma perspectiva crítica do direito mundial dos direitos humanos contemporâneos, direito este que deve ser interpretado segundo uma especificidade comum a todos os povos, entendendo a incompletude de cada uma das culturas mundiais.

Ao se verificar no sistema a eventual existência de conflitos ou digressões no sistema de direito internacional quando da interação de culturas em um fenômeno mundializado, há que se reconhecer a necessidade de se buscar os pontos de confluência das mesmas. Não basta o estabelecimento racional de normas abstratas sem querer aqui explorar a constituição das mesmas como regras ou princípios, pois o que efetivamente importa é a busca na outra cultura dos pontos de complementação que terão o condão de robustecer a defesa dos direitos humanos em nível internacional.

Não se defende assim, que a positivação desses direitos humanos em tratados, convenções, constituições ou outras normas internas, não seja suficiente, mas sim que contemporaneamente, existe a necessidade de se buscar um novo modelo de interpretação que poderá de maneira conjunta efetivar esses direitos.

A sugestão que se descobre traz a hipótese da Hermenêutica Diatópica como instrumento balizador desse novo modelo de interpretação do Direito Internacional dos Direitos Humanos. Santos (2004, p. 256) ressalta que,

[...] A hermenêutica diatópica baseia-se na idéia de que os *topois* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objectivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objectivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com o pé numa cultura e o outro, noutra.

Krohling (2009, p. 115) afirma que “(...) a *filosofia da interculturalidade nasce da transdisciplinaridade entre os estudos socioantropológicos, a pesquisa histórica, a teologia e a psicologia*” ensejando a filosofia dentro de um modo global de agir humano.

Isto porque, ao se presumir a universalidade dos Direitos Humanos, há que se verificar as condições dessa universalidade do ponto de vista da sua efetividade na forma como esses direitos são tratados no sistema internacional dos Direitos Humanos.

A questão reside no fato de que por mais universais que sejam os direitos humanos e por mais que os diálogos interculturais mostram-se cada vez mais freqüentes, a tratativa hermenêutica dada a esta situação mostra-se cada vez mais fadada à não proteção dos direitos, pois invariavelmente parte-se da análise da outra cultura com base nas premissas estabelecidas no seu próprio modelo cultural.

Panikkar (2004, p. 206) questiona se “(...) *Podemos extrapolar o conceito de Direitos Humanos, saindo do contexto da cultura e da história no qual foi concebido, para uma noção válida globalmente?*”.

Induz o filósofo a percepção de que o atual modelo de Direitos Humanos vigente no Sistema Internacional de Direitos Humanos foi forjado essencialmente com bases ocidentais.

O diálogo intercultural nesta perspectiva será possível por meio da formação de pontos convergentes das culturas de maneira que os Direitos Humanos não sejam compreendidos apenas com base nas concepções e definições ocidentais.

Na realidade para se atingir a tutela dos Direitos Humanos em nível internacional diante do inevitável ambiente de interação social, necessário que o diálogo intercultural compreenda a incompletude das culturas bem como a necessidade de se buscar por meio deste diálogo quais são estes pontos de incompletudes.

Devemos cavar até encontrar um solo homogêneo ou uma problemática semelhante; devemos buscar o equivalente homeomórfico – neste caso, do conceito de Direitos Humanos. [...] Dessa forma, não buscamos transliterar os direitos humanos para outras linguagens culturais, nem devemos procurar simples analogias; tentamos, ao invés disso, buscar o equivalente homeomórfico. (PANIKKAR, 2004, p. 206)

Pannikar (2004, p. 208) afirma que “(...) *Em termos metodológicos, seria errado começar pela pergunta ‘outra cultura também possui a noção de Direitos Humanos?’*” Afirma que para se buscar a compatibilização dos conceitos de direitos humanos entre as diversas culturas seria necessário buscar o equivalente homeomórfico deste conceito.

Este equivalente é uma espécie de analogia funcional existencial por meio da qual se busca não simplesmente transferir as concepções de uma cultura com relação à outra. Na realidade, o equivalente homeomórfico vai além, pois na estruturação de um conceito de direitos humanos que tenha em comum o respeito à dignidade da pessoa humana como fundamento principal, busca por meio da investigação dos pontos fortes de cada cultura os elementos comuns que possibilitarão atender ao referido equivalente.

(...) os direitos humanos são uma janela através da qual uma cultura determinada concebe uma ordem humana justa para os seus indivíduos, mas os que vivem naquela cultura não enxergam a janela; para isso, precisam da ajuda de outra cultura, que, por sua vez, através de outra janela. (PANIKKAR, 2004, p. 210)

A busca pelo equivalente homeomórfico na outra cultura demanda então segundo Panikkar (2004, p. 206) o estabelecimento de uma analogia funcional existencial e não simplesmente uma analogia pura e simples. Assim, se na cultura ocidental se considera a base dos direitos humanos a garantia da dignidade da pessoa humana, há que se buscar na outra cultura em diálogo o equivalente homeomórfico, ou seja, se a base dos direitos humanos desta cultura também está ou não ligada à dignidade da pessoa humana.

Se, por exemplo, os direitos humanos forem considerados como base para exercer e respeitar a dignidade humana devemos investigar como outra cultura consegue atender a uma necessidade equivalente – o que só pode ser feito uma vez que tenham sido construídas bases comuns (uma linguagem mutuamente compreensível) entre as duas culturas. Ou, talvez, devemos questionar como a idéia de uma ordem social e política justa pode ser formulada no âmbito de uma determinada cultura, e investigar se o conceito de Direitos Humanos é particularmente adequado para expressá-la. (PANIKKAR, 2004, p. 209)

Admitir-se a hermenêutica diatópica como instrumento para o fortalecimento do Direito Internacional dos Direitos Humanos, ensejando a um comportamento social em nível mundial aceitável, é absolutamente pertinente na medida em que esta não procura a imposição de uma cultura sobre a outra, e sim busca os *topois*²² de cada cultura de forma que cada qual possa completar as lacunas existentes.

²² “*Topóis*”, segundo SANTOS, (2004, p. 256): “(...) são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos.”

Percebe-se assim que o diálogo intercultural havido na sociedade mundial pode ser efetivamente auxiliado pela hermenêutica diatópica na medida em que esta forma de interpretação estimula a compreensão no diálogo intercultural da incompletude das culturas em contato.

Resumindo, precisamos de uma nova hermenêutica: a hermenêutica diatópica que só pode ser desenvolvida em um diálogo dialógico. Ela nos mostraria que não podemos tomar a pars pro toto, nem crer que vemos o totum in parte. Devemos aceitar que o nosso parceiro nos diz: simplesmente, que tomamos o totum in parte, quando estamos cientes da pars pro toto, o qual é, com certeza, o que lhe responderemos sem vacilar. É a condição humana e eu na a consideraria como uma imperfeição; mais uma vez, este é o tema do pluralismo. (PANIKKAR, 2004, p. 229)

A conclusão que se obtém da análise trazida sobre o diálogo intercultural e a hermenêutica diatópica reside na percepção de que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana (KROHLING, 2009, p. 125).

Santos (2003, p. 453) ressalta que “(...) *Um dos mais problemáticos pressupostos da hermenêutica diatópica é a concepção das culturas como entidades incompletas*”.

A reflexão trazida por Boaventura de Souza Santos mostra-se pertinente, pois se pode exigir que somente as culturas ditas completas possam efetivamente auxiliar e participar desse modelo hermenêutico estabelecido no diálogo intercultural. (SANTOS, 2003, p.453) Pondera neste sentido, pois a falsa percepção de completude de seu escopo cultural poderá levar invariavelmente ao modelo que ora existe – de imposição de uma cultura sobre a outra – modelo este que foi responsável pela amputação e extinção de diversas culturas ao longo da história de dominação.

[...] Uma variante deste argumento reside na idéia de que só uma cultura poderosa e historicamente vencedora, como é o caso da cultura ocidental, pode atribuir-se o privilégio de se autodeclarar incompleta sem com isso correr o risco de dissolução. Assim sendo, a idéia de incompletude cultural será, afinal, o instrumento perfeito de hegemonia cultural e, portanto, uma armadilha quando atribuída a culturas subordinadas. (SANTOS, 2003, p. 453)

A hermenêutica diatópica proposta como forma de entendimento de confluência das diversas formas de cultura consiste em instrumento apropriado, mas que necessariamente pode ser complementado pela idéia de que é necessária a formulação de um diálogo intercultural pautando em uma nova forma de se entender a sua própria cultura.

Entender que a cultura de cada povo possui a sua especificidade própria e que por isso, neste diálogo, deve proclamar-se incompleta na medida em que a outra cultura ocupa, em mesmo grau de relevância humana, um conteúdo importante e que deve ser respeitado.

[...] Na forma como têm sido predominantemente concebidos, os direitos humanos são um localismo globalizado, uma espécie de esperanto que dificilmente poderá se tornar a linguagem quotidiana da dignidade humana nas diferentes regiões culturais do globo. Compete à hermenêutica diatópica proposta neste capítulo transformá-los em uma política cosmopolita que ligue em rede línguas diferentes de emancipação pessoal e social e as torne mutuamente inteligíveis e traduzíveis. É este o projeto de uma concepção multicultural dos direitos humanos. Nos tempos que correm, este projeto pode parecer mais do que nunca utópico. Certamente é, tão utópico quanto o respeito universal pela dignidade humana. E nem por isso este último deixa de ser uma exigência ética séria. (SANTOS, 2003, p. 458) (Grifo Nosso)

E o movimento de diálogo intercultural, dentro das premissas definidas pela hermenêutica diatópica, poderá necessitar a revisitação ao conceito de ética desenvolvido ao longo da história da humanidade, marcado essencialmente por uma razão binária conforme se verificará.

3.4 O PRESSUPOSTO ÉTICO-FILOSÓFICO DOS DIREITOS HUMANOS DIANTE DA MUNDIALIZAÇÃO NO AMBIENTE MULTICULTURAL

A importância de se analisar o desenvolvimento dos Direitos Humanos bem como a formação do Sistema Internacional de Proteção a estes mesmos direitos conforme se fez no Capítulo 2 do presente trabalho fez-se necessário para se chegar a conclusão de que ao longo de todo o seu desenvolvimento, os Direitos Humanos

foram marcados precipuamente pela imanente vontade de grupos de poder hegemônicos de se implantar o ideal de denominação da sociedade mundial oferecendo como contrapartida a concessão desses benefícios independentemente dos aspectos culturais que designa esta sociedade.

Reflete-se que a razão metonímica baseada na idéia de totalidade sob a forma de ordem acabou por influir o cenário mundial, principalmente, mas não só, a formação do Sistema Internacional de Proteção aos Direitos Humanos.

Além disso, o antropocentrismo mostrou-se também influente na afirmação dos Direitos Humanos, pois a idéia de homem como centro do universo mostra-se evidenciada não só nos normativos, mas na própria prática das relações e fenômenos sociais na sociedade mundial.

Tanto a razão metonímica bem como o antropocentrismo determinaram os rumos da formação do Sistema Internacional de Proteção dos Direitos Humanos na medida em que tal influência proporcionou a formação de um complexo emaranhado positivista de tratados e convenções que não tiveram o condão de efetivar de maneira própria os Direitos Humanos como guia ético.

O que se pretende a partir deste capítulo é se analisar a o pressuposto ético-filosófico dos Direitos Humanos, pois esta análise será de extrema relevância para os fins da presente pesquisa, na medida em que se procura investigar, no contexto de diálogo intercultural, a forma de se tutelar eficazmente esses direitos.

E se procurar neste sentido a formação do pressuposto filosófico dos Direitos Humanos pautados na razão ética, pois segundo CHAUÍ (2000, p. 443), “(...) *Não existe bondade natural. Por natureza, diz Kant, somos egoístas, ambiciosos, destrutivos, agressivos, cruéis, ávidos de prazeres que nunca nos saciam e pelos quais matamos, mentimos, roubamos*”.

Já se salientou alhures que o conceito de Direitos Humanos possui o aparato essencialmente influenciado pela lógica ocidental do que seriam os mesmos. Desde a sua gênese, o Sistema de Proteção aos Direitos Humanos foi concebido tendo por base o modelo de razão ocidental não levando em consideração outras bases que

agora, com o aumento do contato de culturas proporcionado pelo fenômeno da Globalização, se mostram mais evidentes. Não que as mesmas não existissem, e sim pelo fato das mesmas não terem participado do processo histórico de afirmação dos Direitos Humanos.

Nossos sentimentos, nossas condutas, nossas ações e nossos comportamentos são modelados pelas condições em que vivemos (família, classe e grupo social, escola, religião, trabalho, circunstâncias políticas, etc.). Somos formados pelos costumes de nossa sociedade, que nos educa para respeitarmos e reproduzirmos os valores propostos por ela como bons e, portanto, como obrigações e deveres. Dessa maneira, valores e maneiras parecem existir por si e em si mesmos, parecem ser naturais e intemporais, fatos ou dados com os quais nos relacionamos desde o nosso nascimento: somos recompensados quando os seguimos, punidos quando os transgredimos. (CHAUI, 2000, p. 473)

O Direito contemporâneo percebe a necessidade de revisitar a concepção do pressuposto ético-filosófico dos Direitos Humanos uma vez que o enfoque dado quando da estruturação do Sistema Internacional mostrou-se despolitizado e desideologizado. Na realidade, o movimento de formação mostrou-se baseado na participação exclusiva dos Estados nacionais renegando as demais entidades populares a participação neste processo.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, fora formulada dentro de um sistema internacional cujos sujeitos eram os Estados nacionais. A eles caberia a implementação dos direitos humanos em seus territórios, bem como a responsabilidade internacional pelas violações. Os Estados viam com muitas restrições iniciativas internacionais na área dos direitos humanos. Essa concepção comandou a elaboração dos Pactos Internacionais de Direitos Cívicos e Políticos e dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, assinados em 1966 e prevaleceu durante todo o período da Guerra Fria. (KOERNER, 2002, p. 88)

O que fica evidenciado é, justamente, a racionalidade excludente ocidental, que, no processo de globalização incrementado no período pós-guerra fria procurou disseminar o seu idealismo intelectual com toda a complexidade dos direitos humanos ligado a uma única visão social do mundo – a ocidental. Neste sentido, SANTOS (2002, p. 93) se expressa afirmando:

[...] Assim era o discurso da globalização. Concebido e liderado pelos vencedores da guerra fria, reclamava o estabelecimento de uma nova ordem global que iria acabar com a anterior que mantivera o mundo, econômica, cultural e politicamente “dividido”. Em seu lugar, não só prometia como transmitia uma experiência virtual (como se esse mundo

estivesse acima de nós!) do mundo tornando-se uma única economia, (possivelmente) uma única cultura e (eventualmente) uma única organização política!

O que se evidencia é que a aceitação de uma visão jurídica do novo processo de universalização dos direitos humanos não deveria compreender os verdadeiros motivos políticos de dominação global e, com isso, mais uma vez, aceitar de forma não-crítica e passiva a formação jurídica dos mecanismos políticos de exclusão por meio da inclusão.

A contribuição da filosofia de Kant para a estruturação do fundamento ético-filosófico dos direitos humanos contemporâneos foi evidente, tendo, por isso, influenciado também a formação do Sistema Internacional de Direitos Humanos.

A proposta Kantiana de reconstrução da unidade ética cosmopolita²³ cria a concepção ética com base na racionalidade de seus princípios, sendo que estes princípios são marcados por três características essenciais.

Comparato (2006) ressalta sobre os princípios éticos definidos pelo filósofo que

Eles são universais, na medida em que vigoram para todos os homens, em todos os tempos. São absolutos, pois não comportam exceções ou acomodações de nenhuma espécie: o dever de dizer a verdade, por exemplo, há de ser cumprido, não obstante os resultados danosos que daí possam advir, para si ou para os outros. Eles são, finalmente, formais, no sentido de que existem como puras fórmulas de dever ser, vazias de todo conteúdo: os mandamentos éticos devem ser obedecidos, não porque digam respeito a bens ou valores dignos de consideração ou respeito, mas simplesmente porque são conformes à razão. (COMPARATO, 2006, p. 298)

²³ Bobbio em seu “Dicionário de Política” traz uma elucidativa definição para o cosmopolitismo fazendo inclusive a sua diferenciação do “universalismo” e do “internacionalismo”: “(...) é a doutrina que nega as divisões territoriais e políticas (pátria, nação, Estado), afirmando o direito do homem, particularmente do intelectual, a definir-se como cidadão do mundo. Neste sentido, pode ser elucidativo distinguir Cosmopolitismo dos dois termos que lhe parecem mais chegados: universalismo e internacionalismo. O primeiro compreende genericamente qualquer doutrina antiparticularista, anti-individualista; acentuando principalmente os elementos morais e espirituais que os homens possuem em comum, não se contrapõe tão claramente às realidades políticas antes mencionadas (pátria, nação, Estado). O segundo termo, internacionalismo, indica, em um sentido mais geral, sobretudo a necessidade de uma unidade jurídica supranacional, mesmo que em uma das suas últimas e mais significativas acepções históricas (o internacionalismo socialista) questionasse claramente as organizações políticas nacionais, como documenta a clássica afirmação do Manifesto, de que o proletariado não tem pátria. Mas só de uma reconstrução mais ampla das doutrinas implícitas no termo poderá emergir um significado mais concreto da definição inicial, um significado que permita entender com maior precisão o que é comum e o que é específico em relação aos termos com que o Cosmopolitismo foi confrontado.” (BOBBIO, 1998, p. 293).

Chauí (2000, p. 65) evidencia que Kant aborda a ética desvelada de princípios transcendentais do comportamento moral isolando-os da experiência, justificando-os como condicionantes, na medida em que só a virtude, entendida como vontade moralmente boa, possibilita aos indivíduos a felicidade.

A de que nossa razão pode conhecer as coisas tais como são em si mesmas. Esse conhecimento da realidade em si, dos primeiros princípios e das primeiras causas de todas as coisas chama-se metafísica.

Kant negou que a razão humana tivesse tal poder de conhecimento e afirmou que só conhecemos as coisas tais como são organizadas pela estrutura interna e universal de nossa razão, mas nunca saberemos se tal organização corresponde ou não à organização em si da própria realidade.

A Filosofia tornou-se uma teoria do conhecimento, ou uma teoria sobre a capacidade e a possibilidade humana de conhecer, e uma ética, ou estudo das condições de possibilidade da ação moral enquanto realizada por liberdade e por dever. Com isso, a Filosofia deixava de ser conhecimento do mundo em si e tornava-se apenas conhecimento do homem enquanto ser racional e moral. (CHAUI, 2000, p. 65) (Grifo Nosso)

O postulado estabelecido por Kant segundo o qual seria possível o entendimento acerca do conteúdo da virtude humana considerada como a vontade movida pela boa moral determinada como aquela em que a virtude não significa apenas a prática de boas condutas, restringindo-se apenas ao querer, a simples vontade, faz com que se entenda a virtude no plano da crença não necessitando a sua utilidade prática.

Esta vertente denota uma ética de responsabilidade, que enxerga as consequências das ações e omissões humanas e que isso é possível somente porque somos seres racionais.

Este postulado defendido por Kant para analisar a virtude verifica na vontade moralmente boa não apenas o instrumento para a satisfação das necessidades naturais humanas e individuais, devendo por isso ser considerada como bem de maior magnitude, pois seria a pura condição de aspiração à felicidade.

Kant afirma assim que somente por sermos seres racionais somos dotados da capacidade de nos representar racionalmente.

Todos os imperativos exprimem-se pelo verbo dever (*sollen*), e seu cumprimento é moralmente bom quando determinado pela representação da razão, e não simplesmente quando é agradável aos sentidos.

Os imperativos, por sua vez, impõem-se de modo hipotético ou categórico. “Os imperativos hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível, considerada como meio de se obter algo desejado (ou, pelo menos, suscetível de desejo). O imperativo categórico seria o que representaria uma ação que se impõem por si mesma, sem relação com outra finalidade, portanto, uma ação objetivamente devida (*als objectiv-notwedung*). (COMPARATO, 2006, p. 295)

A filosofia racionalista de Kant, fomenta por meio de imperativo categórico, por ser este segundo o mesmo, um princípio supremo da moralidade, torna-se incondicional, sendo, por isso, implementado em tempos e lugares diversos, pois não comanda necessariamente as ações humanas e sim as orientações de consciência dos indivíduos.

Alguém vê-se tão atribulado por males de toda sorte que acaba por se perguntar se não seria melhor pôr fim à sua vida, do que continuar a suportar penosamente uma situação de sofrimento desesperado. Se ele procurar, no entanto, erigir El lei universal a sua máxima de preferir o suicídio à continuação de seu estado de sofrimento irremediável, dar-se-á facilmente conta, diz Kant, de que isso é moralmente insustentável, pois um ser vivo não pode pretender, como lei universal, a destruição da vida.

Um segundo exemplo é o de alguém que, ao necessitar urgentemente de dinheiro, solicita um empréstimo, sabendo, no entanto, que não poderá reembolsar o mutuante. Ora, que aconteceria se essa máxima de vida – obter recursos pecuniários por empréstimo, mediante promessas falsas – fosse transformada em lei universal? Obviamente, a destruição de toda confiança nesse tipo de promessa diz Kant. (COMPARATO, 2006 p. 296).

A compatibilidade do pensamento ético racional de Kant com o desenvolvimento de linhas dos Direitos Humanos acabou por macular a verdadeira essência dos mesmos, pois há que se questionar como que os indivíduos, mergulhados nas mazelas dos conflitos e dos problemas da vida podem reconhecer e implementar nas suas relações os imperativos categóricos com o objetivo de minimizar estas situações?

A Natureza é o reino da necessidade, isto é, de acontecimentos regidos por seqüências necessárias de causa e efeito – é o reino da física, da astronomia, da química, da psicologia. Diferentemente do reino da Natureza, há o reino humano da práxis, no qual as ações são realizadas racionalmente não por necessidade causal, mas por finalidade e liberdade. (CHAUÍ, 2000, p. 443)

Afirmando ser possível a identificação dos imperativos categóricos por meio da razão Kant delimita o fundamento da sua ética esboçado em sua teoria. Na

perspectiva Kantiana fica claro a necessidade de se considerar os indivíduos em um contexto cosmopolita. A premissa determinada por ele insurge do fato de que todos possuem o direito a uma cidadania mundial, não podendo por isso ser tratados como inimigos em potencial:

Toda pessoa, ao chegar a um país estrangeiro, tem o direito de não ser tratada como inimiga. Kant frisou: trata-se de um direito, não de simplesmente filantropia. E a razão é simples: devido ao formato esférico da Terra, vivemos todos encerrados em certos limites e somos, por conseguinte, obrigados a um mútuo entendimento. (...)

A idéia central dessas reflexões e propostas de Kant, em matéria de relações internacionais, foi por ele expressa de modo claro e enfático: a política deve sempre submeter-se à ética, isto é, aos ditames da moral e do direito. Esse por sua vez, não existe, se estiver separado da justiça. (COMPARATO, 2006, p. 300.)

As bases do pensamento filosófico de Kant determinaram como ainda de fato determinam a ética racionalista voltada para o estabelecimento dos critérios que determinam a criação de normas e princípios éticos. Segundo Chauí (2000, p. 443) *“(...) Se a razão prática tem o poder para criar normas e fins morais, tem também o poder para impô-los a si mesma.”*

Deve-se, portanto chegar a conclusão que o pensamento filosófico sobre a ética pautada no racionalismo proposta por Kant acabou por influenciar a formação do atual sistema de Direitos Ocidentais, e que, por conseqüência, delimitou as bases do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Isto, pois, a razão se desenvolve segundo princípios filosoficamente delimitados e compatibilizados com a realidade, e que por isso, tornaram-se presentes na formação de diplomas normativos estendendo ai a sua influência ao direito.

Ou seja, o conhecimento racional obedece a certas regras ou leis fundamentais, que respeitamos até mesmo quando não conhecemos diretamente quais são e o que são. Nós as respeitamos porque somos seres racionais e porque são princípios que garantem que a realidade é racional. (CHAUÍ, 2000, p. 72)

Os princípios da razão que se compatibilizam com a realidade segundo Chauí (2000, p. 72) são os seguintes: (a) Princípio da Identidade – *Ele afirma que uma coisa, seja ela qual for (um ser da Natureza, uma figura geométrica, um ser humano, uma obra*

de arte, uma ação), só pode ser conhecida e pensada se for percebida e conservada com sua identidade. (CHAUÍ, 2000, p. 72); (b) Princípio da Não Contradição – (...) afirma que uma coisa ou uma idéia que se negam a si mesmas se autodestroem, desaparecem, deixam de existir. (CHAUÍ, 2000, p. 73); (c) Princípio do Terceiro Excluído – Só existem duas alternativas para um objeto, certo ou errado, (...) e não há terceira possibilidade ou terceira alternativa, pois, entre várias escolhas possíveis, só há realmente duas, a certa ou a errada. (CHAUÍ, 2000, p. 73); (d) Princípio da Razão Suficiente ou da Causalidade – (...) que afirma que tudo o que existe e tudo o que acontece tem uma razão (causa ou motivo) para existir ou para acontecer, e que tal razão (causa ou motivo) pode ser conhecida pela nossa razão. (CHAUÍ, 2000, p. 73)

Tais princípios demonstram o escopo principal da razão que tanto influenciou a matriz ética racionalista – mesmo em acontecimentos imprevistos ou fatos não mensuráveis, sempre se busca a causa dos mesmos. Não existe na perspectiva racionalista meios de se não justificar a causa e os motivos que definem um acontecimento, sendo importante ressaltar que somente aos seres racionais cabe esta percepção. Chauí (2000) exemplifica mencionado

A morte, por exemplo, é um efeito necessário e universal (válido para todos os tempos e lugares) da guerra e a guerra é a causa necessária e universal a morte de pessoas. Mas é imprevisível ou acidental que esta ou aquela guerra aconteçam. Podem ou não podem acontecer. Nenhuma causa universal exige que aconteçam. Mas, se uma guerra acontecer, terá necessariamente como efeito mortes. Mas as causas dessa guerra são somente as dessa guerra e de nenhuma outra. (CHAUÍ, 2000, p. 74)

A idéia de razão que apresentada constituiu o ideal de racionalidade criado pela sociedade europeia ocidental e que passou a sofrer abalos profundos desde o início do século XX principalmente com o desenvolvimento dos estudos nas áreas sociais, principalmente da antropologia.

O desenvolvimento da antropologia mostrou a forma como outras culturas, que não a cultura europeia, podem oferecer uma concepção muito diferente do que se acostumou sobre o pensamento e a realidade (CHAUÍ, 2000, p. 75).

Percebeu-se o flagrante erro cometido com estas culturas, como imaginaram durante séculos os colonizadores, pois tais culturas ou sociedades sejam irracionais ou pré-racionais conforme o conceito de racionalidade imposto pelo mundo ocidental, e sim que possuem uma outra idéia do conhecimento e outros critérios para a explicação da realidade (CHAUÍ, 2000, p. 75).

Como a palavra razão é européia e ocidental, parece difícil falarmos numa outra razão, que seria própria de outros povos e culturas. No entanto, o que os estudos antropológicos mostraram é que precisamos reconhecer a “nossa razão” e a “razão deles”, que se trata de uma outra razão e não da mesma razão em diferentes graus de uma única evolução. (CHAUÍ, 2000, p. 76)

E é exatamente aqui que percebemos a importância da presente análise, pois a formação do Sistema Internacional de Proteção aos Direitos Humanos seguiu esta lógica racional. A busca por uma nova concepção de razão mais ampliada torna-se então imperiosa na medida em que

Esse alargamento é duplamente necessário e importante. Em primeiro lugar, porque ele exprime a luta contra o colonialismo e contra o etnocentrismo - isto é, contra a visão de que a “nossa” razão e a “nossa” cultura são superiores e melhores do que as dos outros povos. Em segundo lugar, porque a razão estaria destinada ao fracasso se não fosse capaz de oferecer para si mesma novos princípios exigidos pelo seu próprio trabalho racional de conhecimento. (CHAUÍ, 2000, p. 76)

A adoção pela humanidade do conceito de homem como o centro do universo, destinatário final, trazida pela inflexão de diversas áreas tal como a religião e a economia, fomentaram a visão antropológica da humanidade.

E tal não se mostrou diferente no Direito Ocidental que relegou a sua gênese estruturada nesta idéia de homem como centro e destinatário final das normas por eles erigidas. Nota-se que no pensamento desenvolvido propugnou-se a noção de que somos efetivamente o centro e a justificativa para os acontecimentos e acima de tudo para a nossa própria existência.

Esta premissa antropológica aliada ao etnocentrismo demonstra que o desenvolvimento do racionalismo nos moldes apresentados teve o condão e aumentar ainda mais o preconceito de uma cultura para com a outra incentivando o

afastamento do homem de si mesmo, permitindo novamente o retrocesso a condição de objeto, pois, aquilo que não está no grupo hegemônico deve procurar a ele se assimilar sob pena de não o fazendo, estar apto a ser transformado independentemente do seu próprio movimento.

Este etnocentrismo com parte integrante da antropologia desenvolvida no mundo ocidental renega a tradição de diversas outras culturas, pois traz em seu bojo a dificuldade de entender as diferenças existentes no mundo em que habitamos, pois as referências e padrões devem, segundo o modelo proposto, ser adotados pelos grupos não hegemônicos.

Além disso, as conseqüências trazidas pelos estudos de Augusto Comte (1798 – 1857) acabou por também influenciar o Direito na medida em que levou a mais tarde ao surgimento do positivismo no Direito. Este positivismo, conforme se verificará acabou também por influenciar a formação do Sistema Internacional de Proteção aos Direitos Humanos.

Comte (apud, CHAUÍ 2000, p. 65) assevera que a filosofia reduziu-se então à uma teoria do conhecimento, à ética e à epistemologia.

As ciências, dizia Comte, estudam a realidade natural, social, psicológica e moral e são propriamente o conhecimento. Para ele, a Filosofia seria apenas uma reflexão sobre o significado do trabalho científico, isto é, uma análise e uma interpretação dos procedimentos ou das metodologias usadas pelas ciências e uma avaliação dos resultados científicos. A Filosofia tornou-se, assim, uma teoria das ciências ou epistemologia (episteme, em grego, quer dizer ciência). (CHAUÍ, 2000, p. 65)

Comte enfatiza a idéia do homem como um ser social e propõe o estudo científico da sociedade: “(...) *assim como há uma física da Natureza, deve haver uma física do social, a sociologia, que deve estudar os fatos humanos usando procedimentos, métodos e técnicas empregados pelas ciências da Natureza*”. (CHAUÍ, 2000, p. 347)

As influências da concepção positivista definidas neste primeiro momento por Comte conforme se apontou constituir-se-á em uma das correntes mais poderosas e influentes nas ciências humanas em todo o século XX.

Recapitulando, tanto o racionalismo como o antropocentrismo etnocêntrico como a concepção filosófica positivista formam o pressuposto ético existente na formação e desenvolvimento do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Entretanto, tais pressupostos filosóficos acabaram por criar o distanciamento da ética como filosofia essencial para o desenvolvimento dos Direitos Humanos, na medida em que a formação e o desenvolvimento desses direitos, conforme apontado e, não se esquecendo o fato de surgirem na maioria dos casos em momentos de alto grau de desrespeito à dignidade da pessoa humana, não pode ser eficaz sem este marco filosófico.

Não se trata de estabelecer uma ética racional, antropocêntrica e positivista e sim um novo modelo ético mais amplo e eficaz na tutela dos direitos humanos.

4 A ÉTICA EM EMMANUEL LÉVINAS

A partir do presente capítulo propomos a análise da filosofia desenvolvida por Emmanuel Lévinas buscando a verificação se a formulação ética pautada na alteridade pode de alguma forma influenciar positivamente o progresso do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Tal se deve, conforme mencionado anteriormente, ao fato de que a sociedade mundial contemporânea apresenta um dinamismo de comunicação que talvez nunca tenha existido em outro momento de sua história.

E que por conta desta interação incessante das culturas diferentes e também diante dos inúmeros casos de desrespeito aos Direitos Humanos em nível internacional ao longo da história da humanidade, faz necessário a ampliação da filosofia ética.

Parte-se do pressuposto que a Ética racionalista bem como os demais pressupostos filosóficos apresentados não conseguem mais suficientemente oferecer um patamar de eficácia na tutela e defesa dos Direitos Humanos.

A busca por este novo entendimento sobre a ética passa necessariamente pela análise histórica conforme se aponta nos capítulos anteriores. Mas passa também pela análise do conteúdo desta ética que demanda um posicionamento mais apropriado diante dos fenômenos sociais que se apresentam.

O progresso racional aliado a idéia antropocêntrica de homem torna as pessoas instrumentos coisificadas na medida em que ocorre o afastamento da idéia primordial da essência humana – a de que somos parte de um todo e que este todo não está adstrito apenas à vontade humana racional.

A espécie humana deve assim identificar-se cosmologicamente consigo mesma, pois o homem pertence ao mundo e não o mundo pertence ao homem. Ao contrário do que induz o racionalismo, a espécie humana é parte integrante como todas as

outras formas de vida, como todas as demais espécies dessa comunidade cosmológica. Conforme ressalta Carrara (2009, p. 47),

[...] A permanência do homem num mundo é apenas temporária bem como a morada do corpo também é passageira. Por isso, transformar tudo num espaço familiar de tal modo que o mistério se converta em significado, suprimindo todas as necessidades é, para nosso autor, eliminar a diferença e transformar o Outro no Mesmo.

E continua Carrara (2009, p. 48) expressando,

[...] O mundo conserva um mistério que resiste à compreensão, impedindo a auto-suficiência humana. Embora o corpo habite o mundo, ele se retira dele pela senescência. O ser-no-mundo seria ainda uma atitude natural que submete todas as coisas à mão ao passo que a atitude ética consiste em dar do meu mundo ao outro.

É com base nessas premissas que serão mais bem abordadas em a seguir que passamos ao desenvolvimento a análise da filosofia ética levinasiana.

4.1 CONTEXTUALIZANDO EMMANUEL LÉVINAS

Emmanuel Lévinas filósofo contemporâneo desenvolveu os seus estudos filosóficos tendo como base a metodologia e a filosofia de Edmund Husserl e Martin Heidegger.

Nascido em Kaunas, Lituânia (1906) Lévinas faleceu em Paris (1995). Em 1915, com a expulsão dos judeus da Lituânia, a família emigrou para a Ucrânia. Em 1920 retornando ao seu país de origem, se matricula na Universidade de Estrasburgo (1923). (HUTCHENS, 2007, p. 19)

Servindo o exercito Francês em 1939, tornou-se prisioneiro de guerra em 1940, sendo que a exceção de sua filha e esposa, seus familiares foram todos assassinados pelo regime nazista. (DUSSEL, 2004, p. 331)

Os acontecimentos proporcionados pelos regimes de ideologias totalitárias na Europa foram fator de extrema relevância para o desenvolvimento dos estudos

filosóficos de Lévinas, pois o mesmo foi submetido aos horrores da Alemanha nazista durante a segunda guerra mundial.

Os desatinos e loucuras do “eu” institucionalizado na ideologia nacionalista nazista que buscava a destruição da alteridade do “outro” foi ponto de importante análise do filósofo, pois (...) “*O desejo metafísico não aspira ao regresso, já que é o desejo de um país onde nunca nascemos. De um país completamente estranho, que não foi a nossa pátria e aonde nós nunca viajaremos.*” (LÉVINAS, 1988, p. 23)

A sua filosofia também se situa no contexto da guerra fria em um momento da história em que novamente as ideologias totalitárias que, agora com vestias das ideologias capitalista ou comunista, abandonam novamente a preocupação para com o “outro” limitando-se apenas a estabelecer os seus parâmetros de dominação e influência no globo.

Há uma tese contida nas páginas de Levinas, já a partir do precioso texto de 1953, intitulado *Liberdade e comando*,¹ tese que tem as próprias raízes em uma sofrida paixão civil, biograficamente amadurecida pela experiência novecentista do totalitarismo. Tal tese pode concentrar-se toda na crítica a uma cultura – a Ocidental –, cuja nobre aspiração à verdade acabou por traduzir-se, contra a sua vontade, em uma filosofia da potência geradora de violência e de tirania. (ROLANDO, 2001, p. 76)

Pode-se então dividir a obra filosófica de Lévinas em três períodos distintos. (SOUZA, 2009, p. 3) O primeiro compreendido entre 1929 – 1951, o filósofo se aprofunda nos estudos da fenomenologia de Edmund Husserl e Martin Heidegger que conforme afirmado serviram de base para o seu estudo, vindo a se doutorar com a obra intitulada *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*.

O segundo período compreendido entre os anos de 1952 – 1964 Lévinas começa a sua produção filosófica destacando-se a obra *Totalidade e Infinito* (1961). (SOUZA, 2009, p. 3) A principal temática trazida pelo filósofo nesta fase é a discussão acerca dos “debates em torno da questão da totalidade, no qual o indivíduo não ocupava senão um lugar secundário” (CARRARA, 2008, p. 8).

O terceiro período compreendido entre os anos de 1966-1979, Lévinas publicou *Humanismo do Outro Homem* (1972) e *Outro que ser ou para Além da Essência* (1974) obras também não menos importantes para o desenvolvimento de sua filosofia. (SOUZA, 2009, p. 3)

4.2 LÉVINAS E A FENOMENOLOGIA

A Fenomenologia influenciou o pensamento de Lévinas uma vez que Husserl e Heidegger foram fundamentais para a formação do seu pensamento filosófico.

O pensamento fenomenológico desenvolvido por Husserl no final do século XIX foi proporcionado por “(...) *uma crise epistemológica e no interior do movimento neokantiano, herdeiro a seu modo, da tradição racionalista instaurada por Kant, na perspectiva criticista*”. (GUIMARÃES, 2005, p. 11) A fenomenologia desenvolvida por Husserl fica então conhecida como método investigativo.

Apontando o equívoco em que as ciências humanas tiveram ao adotar a crença da idéia de progresso, Husserl buscou direcionar o seu pensamento alinhado à história, afastando-se assim da idealização científica que tinha na matemática o guia principal da razão.

Criticando os pressupostos das ciências naturais Husserl em 1991 dá início ao seu projeto da “fenomenologia do ser do mundo da vida”, propondo o retorno às coisas, e não mais aos fatos.

O método fenomenológico segundo o filósofo tem como objetivo principal a interpretação do mundo da vida. “*A filosofia é tarefa infinita do espírito humano, na sua inserção na finitude. Ou seja, o homem vive a finitude, mas é convocado a realizar a tarefa infinita do pensamento*”. (GUIMARÃES, 2005, p. 12)

A influência de Husserl nos estudos filosóficos de Heidegger possibilitou a ruptura do modelo proposto por aquele na medida em que se dedicou ao estudo da existência à

luz do método fenomenológico, por meio da publicação da obra *Ser e tempo* em 1927 (ABRÃO, 2002, p. 453).

A existência é o modo de ser deste ente que é o homem. A elucidação fenomenológica da existência encontra uma primeira característica pela qual o existente humano se distingue dos outros entes: o homem é um ente para o qual o seu próprio ser está constantemente em jogo. Isso significa que o homem não é algo definido mas algo que se define num projeto sempre retomado. O homem é um ente inacabado e a sua essência confunde-se com o seu existir, concebido como estar no mundo, ou como expressa literalmente a palavra utilizada por Heidegger, *dasein*, estar aí. (MAMAN, 2003, p. 454)

Heidegger afirma então que o *dasein* (estar-aí) representa o ente humano é mais que um ser racional ou uma entidade divina propondo o rompimento com o racionalismo. “(...) *O homem é um ente que está na existência (que é a mesma coisa que dizer: está desde sempre), percebe que sua existência já estava aí antes de ele começar a pensar*”. (MAMAN, 2003, p 44) Por isso a proposta fenomenológica de Heidegger traz a tarefa de revelar a existência humana não só pautada no racional ou no divino.

Carrara (2010, p. 38) ressalta o negligenciamento da filosofia com relação a figura do “ser” enquanto tal, tendo ser limitado a pensar os entes e a procurar os seus fundamentos, criticando a metafísica. Conforme ressalta,

Trata-se então para Heidegger de superar o trancamento do homem na disposição como único modo de descobrimento, o que pode levá-lo a renunciar a outras possibilidades de ser, entregando-se à fatalidade da técnica. Heidegger não pensa aqui a liberdade como uma propriedade do homem como se ela fosse uma faculdade subjetiva, mas a partir do *Dasein* enquanto ser-no-mundo e projeto que se caracteriza por sua abertura a diferentes possibilidades de ser. (CARRARA, 2010, p. 40)

Lévinas então desenvolve a sua filosofia tendo como método a fenomenologia rompendo com as diretrizes filosóficas de seus mestres Husserl e Heidegger, pois “(...) *acusa tanto o ego transcendental quanto o *Dasein* de não respeitarem a alteridade de outrem, limitando-se ambos os filósofos a conduzir outrem ao mesmo*.” (CARRARA, 2010, p. 42)

Lévinas irá então propor que este rompimento com a ontologia fundamental proposta por Heidegger para considerar então a ética como filosofia primeira.

4.3 A ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

Lévinas desenvolve a sua filosofia da primazia da ética por meio da crítica à ontologia, propondo um outro modo de ser, um modelo no qual a ética vem em primeiro lugar diante da necessidade de que o outro tem de ser respeitado em sua alteridade infinita e transcendência.

Propõe neste sentido o rompimento definitivo com a linearidade histórica do pensamento do Ocidente e com as linhas filosóficas até então desenvolvidas, procurando delimitar a relação estabelecida entre “eu” e o “outro”. O ponto de partida pressupõe o cuidado para com o “outro” na superação dos interesses egoístas do “eu”.

A ruptura proposta por Lévinas aponta para a formalização da ética como único instrumento capaz de despertar no “eu” de todas as bases filosóficas que o tornaram egoísta propondo ainda a abertura para o “outro” em sua alteridade.

A perspectiva levinasiana sobre a ética define que nas relações humanas, o homem deve buscar o seu lado mais humano, possibilitando classificá-lo como um ser mais aberto ao reconhecimento do outro e da sua humanidade e, para isso, estabelece a ética como filosofia primeira e não a ontologia.

[...] no pensamento ‘ético’ levinasiano há um distanciamento do significado que a palavra ‘ética’ tem assimilado no contexto da filosofia ocidental como ‘ciência do ethos’ ou como ‘conjunto de normas do agir’[...], na qual Lévinas busca “[...] encontrar o significado da ética para além da ética ocidental e da ontologia que a fundamenta. (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 14).

Lévinas tem a proposta de desmistificação do que seria esta racionalidade e a moral dela decorrente na sociedade moderna, procurando enxergar o homem desnudo e liberto de critérios morais e preestabelecidos. Carrara (2010, p. 43) ressalta:

Na proposta de se distanciar da ontologia, Lévinas busca um outro modo de relação com o ente que não seja a relação de conhecimento que apaga a alteridade. Somente a ética permite abordar outrem sem subordiná-lo à

relação com o ser em geral.⁷ Heidegger teria ainda reduzido a subjetividade a uma modalidade do ser. A alteridade de outrem está numa posição primeira e mais alta que o ser.

Lévinas propõem então a reflexão de uma ética revolucionária capaz de demonstrar a responsabilidade que o “eu” tem para com o “outro”. Isto porque o princípio ético universal proposto por ele compreende a necessidade de se ver o “outro” como algo que realmente inspire o “eu” a ser melhor e melhorar a realidade em que se está inserido.

Ao afirmar que o “outro” é a substância, o ponto de partida e chegada da ética chamando-o de o “rosto” estabelece a concepção ultrapassada da primeira imagem percebida e revelando-se sobre o “outro”, demonstrando a relevância do “outro” para o próprio “eu”: “(...) *Há entre mim e o outro uma relação que está além da retórica*” (LÉVINAS, 1988, p. 43).

Ao propor a ética como filosofia primeira, Lévinas dá uma guinada no paradigma até então dominado pela ontologia e na sua verdade inquestionável. Traz assim uma nova forma de se analisar a o pensamento até então vigente, pois agora, ao se inverter a lógica de se pensar antes mesmo do próprio pensar, o “eu” tem a possibilidade de reconhecer a alteridade do “outro” partindo da primazia ética conforme propõe, não havendo mais que se falar em uma relação de poder ou de superioridade, mas sim de nivelamento de igualdade. “[...] *não funciona como um substantivo nomeando um estado de coisas, antes, como modalidade determinando o sentido de uma relação com o outro. A ética não é um sistema de normas racionais*”. (NODARI, 2002, p.196)

O verdadeiro comportamento ético é caracterizado por esta dimensão na qual, compreendendo a ética como filosofia primeira, estando exatamente aí a sua negação à ontologia, Lévinas define um outro modo de relação que detém a verdadeira sabedoria, pois este sentido ético possibilita a libertação dos indivíduos. Neste sentido, Paiva (2000, p. 220) assim se manifesta:

Sair da Ontologia exprime liberar o Eu do imperialismo do mesmo, do seu caráter objetivante e totalizador da realidade, cuja posse ele procura através do trabalho, esquecendo a capacidade de fruir da vida que é o gozo. O

problema da relação com o mundo externo, o problema epistemológico da consciência, se torna para Lévinas, o problema da relação ética com o outro. A sua intenção é a de identificar na ética uma estrutura – não necessariamente metafísica – que precede a ontologia, cujos termos não sejam unidos nem pela síntese do intelecto nem pela relação sujeito-objeto. Uma relação ética em que um pesa ou importa ou é significativa para o outro. Uma relação onde o elo que liga os termos é um enredo que o saber não poderia nem exaurir nem deslindar.

Lévinas não propõe a redução do conhecimento vinculado aos limites definidos pela razão, colocando-o para além do saber na medida em que este processo de conhecimento deve se abrir para o “outro” e ao respeito de sua alteridade.

Não há mais que se conceber o saber fundado no *logos*, mas sim redimensionar a sabedoria para a sociabilidade do “eu” no respeito à alteridade do “outro” sendo esta, segundo Lévinas, a grande característica da ética como filosofia primeira. Segundo Lévinas (2003, p. 120):

No saber, por si mesmo simbólico, se realiza a passagem desde a imagem – limitação e particularidade – até a totalidade e, por conseguinte, de modo relativo à essência do ser se realiza todo o conteúdo da abstração. A filosofia ocidental jamais tem duvidado da estrutura gnosiológica e, portanto, ontológica da significação. Dizer que esta estrutura é secundária dentro da sensibilidade no tanto que a vulnerabilidade significa, é reconhecer um sentido diferente ao da ontologia e inclusive subordinar a ontologia a esta significação do mais além da essência.²⁴ (Tradução nossa)

Presume-se, então, a partir de Lévinas, que a formalização da ética como filosofia primeira exige a existência de uma relação com o “outro” a partir do próprio “outro” e não a partir do “eu” e que esta relação deva ser de proximidade no conhecimento livre de conceitos anteriores. Este conhecimento é possível pela sensibilidade de reconhecimento da responsabilidade que o “eu” tem pelo “outro” nas relações humanas.

A Ética como filosofia primeira pressupõe então que a responsabilidade do “outro” seja uma responsabilidade que não pode ser negada pelo “eu”, por ser natural,

²⁴ *En el saber, por si mismo simbólico, se realiza el paso desde la imagen – limitación y particularidad – hasta la totalidad y, por consiguiente, de modo relativo a la esencia del ser se realiza todo el contenido de la abstracción. La filosofía occidental jamás ha dudado de la estructura gnosiológica y, por tanto, ontológica de la significación. Decir que esta estructura es secundaria dentro de la sensibilidad en tanto que vulnerabilidad significa, es reconocer un sentido en lugar distinto al de la ontología e incluso subordinar la ontología a esta significación de lo más allá de la esencia.* (LÉVINAS, 2003, p. 120).

instintiva, e acima de qualquer coisa, absolutamente vinculada a nossa condição humana.

E sendo esta teoria centrada no “outro”, fundamentada basicamente no cerne ao amor à verdade nele, pois é o “outro”, que revela para o “eu” a verdade sobre este, e o mais importante, revela a realidade em que todos estão inseridos.

A filosofia de Lévinas deseja que o “eu” descubra no “outro” a sua verdadeira realidade com base na compreensão de todo o arcabouço subjetivo que o compreende. Esclarece-se, neste sentido, a tentativa do filósofo de romper com a concepção racionalista e dogmática da ética, propondo uma ética da alteridade.

Lévinas profere palavras duras contra a tradição filosófica ocidental que, segundo ele, tem esquecido o outro e procurado assentar o saber teórico sobre um eu olímpico, no qual a verdade não é uma relação responsável; é, antes, uma relação livre, com adesão a uma proposição que afirma da realidade o que a intencionalidade de antemão semeou pela injunção do eu que predetermina os fatores da adequação. Este procedimento leva o nome de "filosofia da injustiça". (PIVATTO, 1995, p.331)

Assim o “eu” é o produto das suas próprias experiências no mundo, um mundo onde o “outro” também existe. E somente através do olhar do “outro” que o “eu” deve tomar consciência da sua própria existência livre e separada, mas que encontra no “outro” o limite uma vez que o “eu” é para o “outro” também um outro “outro”.

Por isso é livre e separado, mas não independente. Isto é o que Lévinas define como separação radical entre o “eu” e o “outro” (LÉVINAS, 1988, p. 24). Esta separação proposta coloca o “outro” e o “eu” em uma relação de assimetria positiva. Assim, para Lévinas esta assimetria seria a exata justificativa para definir a alteridade como a heterogeneidade radical do “outro”, como um direito inato do “outro”.

A perspectiva estabelecida por Lévinas é de que o problema da filosofia ocidental é que ela acaba por reduzir o “outro” ao seu próprio individualismo – egocentrismo. No entanto ele tenta estabelecer em sua obra a forma de como é que seria possível para o “eu” reconhecer o “outro”, sem pelo menos o tentar compreender, capturar, transformar a sua exterioridade?

A filosofia ocidental, com suas raízes antropocêntricas na razão não teria assim formas para reconhecer o “outro” sem transformá-lo acabando necessariamente por seu modo procedimental invadindo a sua realidade. Nos dizeres de Rolando (2001, p. 77): “(...) ‘A filosofia ocidental’ não se ‘assegurou suficientemente’ – diz Lévinas – em relação à tirania, desta possibilidade inscrita na ontologia ‘do ser-para-reunir e para-dominar’”.

E exatamente isto o que ocorre com o estabelecimento do modo de vida de um povo que segundo ele próprio seria invariavelmente mais bem preparado ou até mesmo mais evoluído, desrespeitando a alteridade do “dominado”.

A teoria levinasiana determina então que só pode existir um relacionamento entre o “eu” e o “outro” se este mesmo for fundado em princípios éticos. Através da ética o relacionamento entre dois seres absolutamente diferentes é um relacionamento fundado na distância, onde pelo menos um dos elementos é portador de uma exterioridade absoluta (BRANDER, 2009, p. 4).

Percebe-se então que a partir da crítica feita por Lévinas aos pensamentos de Husserl e Heidegger, há a priorização do “ser” em relação ao “ente”, da ontologia em relação à metafísica, terminando por afirmar a tradição por meio da qual o “mesmo” domina o “outro” e no qual a liberdade precede a justiça. (CARRARA, 2009, p. 43).

Lévinas transcende assim os conceitos de ética impostos pela ontologia. Conforme preleciona Costa (2000, p.139), “(...) a ética se inscreve preferencialmente nestas situações de assimetria em relação a situações de vida muito próximas à originalidade constitutiva do mundo e das relações dos ‘eus’ no mundo”.

Esta reflexão demonstra a intenção de Lévinas de que o “eu” ao se relacionar com o “outro”, o tenha como ponto de partida, invertendo a lógica anterior, partindo agora da ética como filosofia primeira.

Segundo Carrara (2009, p. 43), “(...) *Lévinas pretende ao contrário fazer as obrigações em relação ao outro precederem as obrigações em relação a si, por o outro diante do mesmo e para isso ele inverte as teses da filosofia heideggeriana.*”

E continua Carrara (2009, p. 43) ressaltando,

[...] É a proximidade do Outro, que não tem nenhum parentesco com o Mesmo, que quebra a totalidade do ser, provocando um desarranjo no mundo que Lévinas denomina traumatismo. O traumatismo derruba o processo de apropriação, de repatriamento e de recolhimento. Esta separação é a própria ética para Lévinas que é capaz de romper a ontologia e levar ao outramente que ser. É o fato do Outro (um tipo de empirismo como o fato da razão prática de Kant) que estabelece então uma distância incomensurável entre natureza e sociedade. A transcendência é para ele uma saída do ser e da essência que o desvela. (CARRARA, 2009, p. 43)

A reflexão trazida até aqui na presente pesquisa sobre a ética como filosofia primeira tal como sustentado por Lévinas demonstra a necessidade do “eu” sair da sua visão egoística de forma a se libertar e a buscar o encontro como o “outro”.

Lévinas enfatiza que esta libertação bem como esta busca do “outro” só será possível e terá sentido diante da abertura do “eu” para o infinito conforme enfatiza. Esta abertura do “eu” para o infinito pode ser traduzida no movimento de abertura para o outro que se acha além de si mesmo.

Por isso, este pressuposto depende da reformulação da forma de se pensar as relações humanas devendo se fundamentar as mesmas não mais na ontologia detentora da razão e sim na prática de uma ética pautada na alteridade. Para isso, torna-se necessária a superação da noção cartesiana de infinito que encontra limitações no “ser”. Lévinas (1988, p.174) enfatiza:

A presença de um ser que não entra na esfera do Mesmo, presença que a extravasa, fixa o seu ‘estatuto’ de infinito. Tal extravasamento distingue-se da imagem do líquido que transborda de um vaso, porque a presença transbordante se efetua como uma posição em frente do Mesmo. A posição em frente de, a oposição por excelência, só se coloca como um pôr em causa moral. Esse movimento parte do Outro. A ideia do infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto. E só a ideia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, não obstante tal relação.

Entender a ética, conforme assevera Lévinas, significa compreendê-la como o próprio infinito apresentando-se ao finito de forma a compor a sociedade na qual as relações humanas se estabelecem. Nesta acepção, não se pode cogitar intenções de absorção e de dominação do “outro”, pois do contrário, estar-se-ia rompendo com a lógica da ética como filosofia primeira.

Lévinas (1988, p. 182) assevera neste sentido que

A idéia do infinito em mim, que implica um conteúdo que transborda o continente, rompe com o preconceito da maiêutica sem romper com o racionalismo, dado que a idéia do infinito, longe de violar o espírito, condiciona a própria não-violência, ou seja, implanta a ética. O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensinamento. Um ser que recebe a idéia do Infinito – que recebe, pois não a pode ter de si – é um ser ensinado de uma maneira não maiêutica, um ser cujo existir consiste na incessante recepção do ensino, no incessante transbordamento de si (ou tempo). Pensar é ter a idéia do infinito ou ser ensinado. O pensamento racional refere-se a esse ensino. Mesmo se nos ativermos à estrutura formal do pensamento lógico, que parte de uma definição, o infinito, relativamente ao qual os conceitos se delimitam não poderia, por sua vez, definir-se. (LÉVINAS, 1980, p.182).

A Ética como filosofia primeira estimula nas relações entre o “eu” e o “outro” a ruptura com a razão pura proporcionando a visão para o infinito, possibilitando por sua vez o desenvolvimento de novas situações que apontam para o finito. Tal movimento por seu turno esclarece a possibilidade de se relacionar que o “eu” apreende a partir do “outro” sem que com isso tenha que reduzi-lo ao “eu”.

O que significa dizer que posta em primeiro lugar no plano das relações humanas, a ética possibilita o desenvolvimento de uma consciência de posicionamento perante o “outro” de não reduzi-lo ao “eu”, mas de ter sabedoria de se relacionar e acolher respeitando a sua alteridade.

Constata-se então que a abertura para o infinito tal como propõe Lévinas através da interação e relação com o “outro” enquanto “outro”, é um traço importante de sua filosofia na medida em que possibilita a separação do “eu” do “outro”.

Desta forma, pretende Lévinas garantir, por meio da transcendência da ética o desvelamento da alteridade existente nas relações do “eu” para com o “outro”

impedindo que tal relação se transforme em uma relação meramente abstrata. Sim, pois o respeito à alteridade por meio da compreensão do “outro” possibilita em primeiro ponto um contato pautado na ética não reducionista, e em segundo ponto que exalta a importância que o “outro” tem para o “eu”.

Restando delimitado e analisado os principais pontos sobre a teoria levinasiana da ética como filosofia primeira, passa-se então a análise do respeito à alteridade como consequência imediata ou até mesmo concomitante da relação entre o “eu” e o “outro”.

4.4 O RESPEITO À ALTERIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS

Conforme se afirmou anteriormente Lévinas desenvolve a sua filosofia no período pós-guerra marcada pelas perspectivas da Guerra Fria e a delimitação de um cenário mundial próprio de divisão em blocos políticos balizados nos ideais capitalistas e comunistas.

As correntes de pensamento que orientaram o filósofo no desenvolvimento de sua teoria foram o marxismo e o existencialismo e posteriormente o estruturalismo principalmente no que se refere ao desenvolvimento da análise crítica que se fazia aos regimes totalitários.

Lévinas conclui que o indivíduo está reduzido a um existencialismo mínimo resumindo-se a um conceito de integrante de parte de um sistema no qual este ocupava um lugar secundário.

O indivíduo era visto na perspectiva exclusiva de subordinação a um projeto político mundial que na visão estrutural-marxista reduzia-o a parte menor e inconsciente de um complexo sistema.

Lévinas procura então direcionar a sua filosofia para a estruturação de uma nova noção de subjetividade distanciando-se da linguagem ontológica conforme se

apontou, buscando, a partir da linguagem ética, a formação de um conceito mais apropriado segundo o mesmo.

A primazia da ética seria de fato uma nova proposição ao totalitarismo da ontologia. Neste ponto evidencia-se o afastamento ocorrido entre as ciências e a ética, inclusive a ciência jurídica normativista de Hans Kelsen que exclui qualquer axiologia e pressupostos éticofilosóficos.

A filosofia ocidental em todos os seus debates centralizou-se excessivamente na figura do “eu” proporcionando então um ambiente de indiferença e “coisificando” os indivíduos. A indiferença para com o “outro” era algo que efetivamente incomodava o filósofo Lévinas, pois este dado de realidade mostrou-se evidente no período pós-guerra bem como durante a guerra fria.

O problema da filosofia ocidental acaba de reduzir o “outro” ao seu próprio individualismo faz com que Lévinas proponha em sua obra uma forma de alcançar o respeito à alteridade do “outro” por meio do estabelecimento de um padrão de comportamento pautado na primazia da ética, na tentativa de não afetar a existência do “outro” pelo mesmo.

Ele não propunha, neste sentido, o abandono da filosofia nos moldes anteriores, mas sim a sua reconstrução a partir da transcendência irreduzível de outrem²⁵. Isto porque o princípio ético proposto por ele compreende a necessidade de se ver o outro como algo que realmente inspire o “eu” a ser melhor e melhorar a realidade em que se está inserido.

Afirma que o “outro” é a substância, o ponto de partida e chegada da ética chamando-o de o “rostro”. Esta concepção do filósofo ultrapassa a primeira imagem percebida e revelada sobre o “outro” demonstrando a relevância deste para o próprio

²⁵ *O Outro metafísico não pode ser determinado nem reconhecido. O verdadeiro encontro com o Outro absoluto é um encontro transcendente, que surpreende o Mesmo. Neste encontro transcendente o Outro absoluto chega com um rosto e uma linguagem de um mundo que é radicalmente estranho ao Mesmo. O Outro chega por assim dizer de uma exterioridade, de uma distância que é, e sempre será, infinita.* (BRANDER, 2009, p. 3)

“eu”: “Há entre mim e o outro uma relação que está além da retórica” (LÉVINAS, 1988, p. 43).

A filosofia proposta estabelece que a responsabilidade do outro seja uma responsabilidade que não pode ser negada pelo “eu”, por ser natural, instintiva, e acima de qualquer coisa, absolutamente vinculada a nossa condição humana.

O respeito à alteridade do “outro” visto em sua exterioridade possibilita ao “eu” assumir a responsabilidade sobre o mesmo. É exatamente esta o ponto nevrálgico da ética levinasiana – reconhecer o “outro”, reconhecendo-se no mesmo e servindo-o desinteressadamente, sem contrapartida.

Nas palavras de Lévinas (2007, p.97):

O cumprimento de um destino é o estigma do ser: o destino não está completamente traçado, mas seu cumprimento é fatal. Estamos na encruzilhada, mas é preciso escolher. Estamos embarcados. No élan vital vamos rumo ao desconhecido, mas vamos a algum lugar, enquanto na evasão só aspiramos à saída. É esta categoria de saída, inassimilável pela renovação e pela criação, que é preciso compreender em toda a sua pureza. Tema inimitável que nos propõe sair do ser. Procura-se uma saída, mas ponto nostálgico da morte, pois a morte não é uma saída nem uma solução. A base deste tema é constituída – para usar de um neologismo – por uma necessidade de excedência. Assim, na necessidade de evasão, o ser não parece apenas obstáculo ao pensamento livre de transpor, nem a rigidez que, convidando à rotina, exige um esforço de originalidade, mas um aprisionamento do qual é preciso sair.

A ética centrada no “outro”, fundamentada basicamente no cerne ao amor à verdade nele, pois é o “outro” que revela para o “eu” a verdade sobre este a sua alteridade, e o mais importante, revela a realidade em que todos estão inseridos.

A filosofia de Lévinas deseja que o “eu” descubra no “outro” a sua verdadeira realidade com base na compreensão de todo o arcabouço subjetivo que o compreende. Buscava assim, romper com a concepção racionalista da ética, propondo uma ética da alteridade.

Lévinas profere palavras duras contra a tradição filosófica ocidental que, segundo ele, tem esquecido o outro e procurado assentar o saber teórico sobre um eu olímpico, no qual a verdade não é uma relação responsável; é, antes, uma relação livre, com adesão a uma proposição que afirma da

realidade o que a intencionalidade de antemão semeou pela injunção do eu que predetermina os fatores da adequação. Este procedimento leva o nome de "filosofia da injustiça". (PIVATO, 1995, p. 331)

A teoria levinasiana determina então que só pode existir um relacionamento entre o "eu" e o "outro" se este mesmo for fundado em princípios éticos. Através da ética o relacionamento entre dois seres absolutamente diferentes é um relacionamento fundado na distância, onde pelo menos um dos elementos é portador de uma exterioridade absoluta (BRANDER, 2005, p. 4).

Lévinas pretende então a construção de uma subjetividade ética buscando fomentar nos indivíduos a idéia de um sujeito socializador, uma subjetividade plural que mantenha a separação entre o "eu" e o "outro" de modo que não haja qualquer espécie de interdependência negativa, ou seja, a fonte do relacionamento dos indivíduos para Lévinas parte do "outro" para o "eu" e vice e versa privilegiando o ente em detrimento do ser buscando exatamente aí a superação da ontologia.

Demonstra assim que a responsabilidade pelo outro é estrutura fundamental da subjetividade. A ontologia é então identificada como dogmática enquanto a ética seria crítica e por isso que esta antecederia aquela segundo a sua filosofia. Lévinas então foca a sua ética na subjetividade como uma atitude de acolhimento da alteridade do "outro" e não de tentativa de posse, domínio ou eliminação. Neste sentido,

A ética julga porque ela é anterior à visão, à intelecção, ao saber, à representação, à dogmatização, à cura, à liberdade dogmáticoontológica do eu que se move nos modos do encontrar-se, do compreender, da fala, da consciência de si e da consciência de objetos. A ética é primeira e anterior porque é relação entre entes-humanos concretos e não relação entre um ente-inteligente e o ser (qüidade) de um outro ente-inteligível. A relação de ente-humano a ente-humano é anterior, mais antiga e mais grave que a compreensão, a intelecção, a representação, especulação e sistematização de um ente-inteligente sobre o ser (qüidade) de um outro ente-inteligível à do ser em geral (COSTA, 2000, p. 27).

Lévinas tenta atingir as origens e as bases da filosofia ocidental colocando a ética em termos pré-originários delimitando-a como pressuposto para a reconstrução da razão ocidental fundada na racionalidade, devendo esta pressupor a existência e o

valor da Alteridade. Não é a negação da racionalidade, mas a proposição de uma nova forma de abordagem da mesma.

É nesse sentido que o autor apresenta a tese da ética como Filosofia Primeira. A ética é a filosofia primeira, anterior a toda filosofia possível. É anterior a aventura do saber e às truculências da tematização [...] A subjetividade não é razão temática, é sensibilidade. A intersubjetividade não é estratégia arrazoada, é recebimento. Assim como a sensibilidade e o recebimento são anteriores a razão temática e à estratégia arrazoada, assim também a ética é anterior a fenomenologia transcendental, à ontologia fundamental existencial e a toda filosofia possível (COSTA, 2000, p. 29).

E a partir desta tentativa de rompimento com o totalitarismo da ontologia Lévinas passa a conceber o sujeito a partir da ética pensando o humanismo com base no “outro”, definindo assim o conceito de humanismo do outro homem. O respeito ao humanismo do “outro” pelo “eu” passa então pela verificação de existência, assimilação e respeito da sua própria alteridade.

Lévinas procura em sua filosofia instigar o pensamento e a reflexão da própria condição dos homens na medida em que mantêm uma relação intersubjetiva entre si e na possibilidade de se pensar uma subjetividade estruturada fundamentalmente pela responsabilidade infinita para com a alteridade do outro, de maneira que “*o infinito da responsabilidade não traduza a sua imensidade atual, mas um aumento de responsabilidade, à medida que ela se assume, os deveres alargam-se à medida que se cumprem*”. (LÉVINAS, 1988, p. 222)

Seria necessário então olhar a racionalidade ocidental sobre outro prisma tendo agora como perspectiva e ponto de partida o “outro”. Não se abandonar o racionalismo, mas tratá-lo sob o foco da ética como filosofia primeira como instrumento para se preservar a alteridade nas relações humanas.

A racionalidade trazida a termo nos moldes dogmáticos acabou apenas por criar rupturas, distinções, afastamento dos indivíduos e principalmente da centralização de toda a filosofia ocidental no “eu”.

A partir do contexto apresentado, Lévinas enfatiza que a identificação do “*outro que ser*” não passa pela filosofia somente, e sim pela ética desvelada a partir do respeito

a alteridade do “outro”, permeada nas relações concretamente vividas e não hipoteticamente em termos abstratos.

Enfatiza-se assim a importância dada pelo filósofo à ética e não à alteridade por si só, não que esta não seja importante, mas por que depende exclusivamente da primazia da ética.

Esta diferenciação mostra-se relevante na medida em que não basta a inversão principal para a figura do “outro” como início da cadeia de relações, pois somente a inversão poderá levar também a uma outra forma de dominação.

Neste sentido Lévinas (2009, p 27) enfatiza

[...] na nossa relação com outrem, a questão será deixá-lo ser? A independência de outrem não se realiza na sua função de interpelado? Aquele a quem se fala é, previamente, compreendido no seu ser? De forma alguma. Outrem não é o primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação.

A proposta filosófica de Lévinas revela então a sua importância, pois não nega a razão nem o ser, ao contrário, insere um “*outro que ser*”, que encontra na primazia da ética e não na ontologia, a forma de se preservar a alteridade.

A primazia da ética então permite que o “eu” não dependa dos pressupostos ontológicos, possibilitando encontrar na alteridade do “outro”, a sua transcendência.

Ao considerar no “outro” a sua dimensão infinita conforme a proposta filosófica de Lévinas estabelece uma nova forma de se compreender o mundo, uma nova forma de se compreender as relações humanas sem que destitua deste “outro” a sua alteridade.

Não havendo condições de destituir a alteridade do “outro” na relação que se estabelece, o “eu” coloca-se a seu serviço reconhecendo aí a primazia da ética como guião emancipatório dessas relações, recuperando a alteridade o seu verdadeiro valor perante os indivíduos no contexto mundial.

Lévinas ressalta:

Se o outro deve ser acolhido como outro, é preciso que ele seja acolhido independentemente de suas qualidades. Sem isto, sem uma certa imediatidade – é precisamente a imediatidade por excelência, a relação com outrem é a única a valer como imediata – o resto de minhas análises perderia toda a sua força. A relação passaria por uma dessas relações tematizáveis que se estabelecem entre objetos. Pareceu-me que o esquecimento de todas essas “incitações” à tematização é a única maneira para o outro valer como outro. (LÉVINAS, 2002, p.116)

Abrindo-se para o “outro” em sua alteridade, demonstra-se a possibilidade da libertação do “outro”. Libertação da imposição força estabelecida pela ontologia e o seu poder histórico reconhecido e implementado. O “outro” agora possui condição de ver os seus direitos conhecidos, na medida em que nas relações, o “eu”, na primazia ética, respeita a sua alteridade.

Vista pela vertente apresentada a alteridade representa-se por meio de um significado deverás relevantes para a estruturação das relações humanas, pautadas em uma perspectiva ética diferente da proposta pelo racionalismo e pela ontologia.

Compreender a filosofia de Lévinas dentro de um contexto social significa sobretudo avaliar a importância de se deslocar da figura excessiva atribuída ao “eu” e buscar no diálogo com o “outro”, pautado na ética enquanto filosofia primeira, a possibilidade de se estruturar uma sociedade mundial livre da hegemonia da razão deixando de considerá-la a única fonte do saber. Fabris(1997, p.19) ressalta que,

[...] Sem uma valorização do Outro enquanto Outro, enquanto alteridade que questiona os direitos do Mesmo, o processo de encantamento do Ser e do Logos não teria fim. O Ser é ele próprio uma esfera de ‘encantamento’, de violência e de negação do Outro.

Percebe-se então que o reconhecimento do “outro” pelo “eu” de forma a compreender a sua existência sem pré-julgamentos ou imposições que possam coisificá-lo ou limitá-lo de alguma forma, é condição de transcendência da ética de modo que se evite o retorno ao “mesmo”, pois a alteridade não lhe foi corrompida ou tirada, ao contrário da ontologia, que prima o reconhecimento da razão como fonte exclusiva a verdade.

Este novo modelo de pensamento que evidencia a ética em relação à filosofia passa a ordenar o pensamento filosófico colocando a responsabilidade do “eu” na relação com o “outro” na medida em que

Ser eu (Moi) significa, a partir daí, não se poder furtar à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre meus ombros. Mas a responsabilidade que esvazia o Eu (Moi) de seu imperialismo e de seu egoísmo - seja ela egoísmo da salvação - não o transforma em momento da ordem universal, porém confirma a unicidade do eu (Moi). A unicidade do Eu (Moi) é o fato de que ninguém pode responder em meu lugar. (LÉVINAS, 1993, p. 53)

Neste mesmo sentido expressas Carrara (2008, p. 10)

Ele se propõe então construir uma filosofia positiva e a ética lhe oferecer como uma alternativa à ontologia, o Bem como alternativa ao ser. O um-para-o-outro da responsabilidade infinita como a significância sobre a qual se funda o saber e como o sentido contra toda ausência de sentido. A filosofia ocidental lhe parece excessivamente centrada no eu. As filosofias de Heidegger e os pós-modernos já teriam reagido contra essa tendência e nosso autor pretende ir ainda mais longe [...]. A indiferença ao outro parece incomodá-lo e ele está convencido de que a ética não somente pode responder mais adequadamente às inquietações existenciais vividas pelo período dos pós-guerra, mas também que ela é a via capaz de resistir à ontologização e à totalização. (CARRARA, 2008, p. 10)

A prática do respeito à alteridade mostra-se condição e não finalidade da ética, pois para Lévinas a ética apresenta-se também como fundamento principal da moralidade, por ser pautada no respeito a alteridade do “outro”, faz com que se supere o primado da razão centrada no “eu”.

Negando-se o “outro”, o “eu” sinaliza a falta de sinergia, pois a aceitação positiva revela-se invariavelmente quando se toma a responsabilidade pelo “outro” tendo por instrumento o respeito a sua alteridade.

A responsabilidade pelo próximo e, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência. Não gosto muito da palavra amor, que está gasta e adulterada. Falemos duma assunção do destino de outrem. E isto a “visão” do Rosto, e se aplica ao primeiro que aparece. Se ele fosse meu único interlocutor, eu só teria tido obrigações! (LÉVINAS, 2005, p. 143)

A condição de existência do “eu” está para o filósofo Lévinas no reconhecimento do “outro”, de sua alteridade, da sua condição humana e acima de tudo no emprego da ética em primeiro lugar na relação com ele desenvolvida. Somente através do “outro” o “outro” se revela para o mesmo.

O questionamento de si é precisamente o acolhimento do absolutamente outro. A epifania do absolutamente outro é o rosto em que o Outro me interpela e me significa uma ordem, por sua nudez, por sua indigência. Sua presença é uma intimação para responder. O Eu (Moi) não toma apenas consciência desta necessidade de responder, como se tratasse de uma obrigação ou de um dever particular sobre o qual ele teria de decidir. (LÉVINAS, 1993, p. 53)

Resta então analisada a filosofia levinasiana da ética como filosofia primeira que servirá para os fins do presente estudo na compatibilização de toda a evolução do Sistema Internacional de Proteção aos Direitos Humanos com a necessidade emergente de que para se efetivar no plano dos fenômenos sociais da sociedade contemporânea, a ética como matriz rizomática para a proteção, tutela e efetivação dos direitos humanos.

A contribuição de Lévinas aponta para a defesa dos direitos humanos calcada na exclusiva oposição da ética como fundamento para todos os direitos humanos, pois o comportamento ético, segundo esta filosofia, pautado no respeito que o “eu” tem para com a alteridade do “outro” evidencia a formação das bases que possivelmente minimizam atos de intolerância, xenofobia e desrespeito aos direitos dos indivíduos e povos.

Mas além de todas as análises até então trazidas necessário ainda compatibilizar a análise da ética com verdadeiro instrumento de defesa do Direito Internacional dos Direitos Humanos, o que se dará no próximo capítulo do presente trabalho de pesquisa.

5 O RESGATE DA ÉTICA COMO INSTRUMENTO DE PROTEÇÃO DO DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS

Trazidos os principais elementos de análise para a delimitação do problema formulado no presente trabalho, passamos a analisar a possibilidade de buscar no resgate da ética rizomática, o fundamento dos princípios fundamentais que possam balizar a estruturação de um Sistema de Proteção Internacional dos Direitos Humanos.

Entendemos por ética rizomática²⁶, a matriz ou raiz-mãe do princípio fontal da dignidade da pessoa humana interconectada aos outros princípios rizomáticos da alteridade, da cosmicidade, da corporeidade, da vida, da justiça, da igualdade e da liberdade que consideramos como direitos humanos fundamentais anteriores a todos os outros direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais e ao próprio direito constitucional.

Conforme apontado, as bases que definiram a estruturação do elenco de convenções, tratados e normas que tutelam os Direitos Humanos em nível internacional, delimitam um cenário no qual existe pouca ou nenhuma efetividade desses direitos no diálogo intercultural crescente.

Conforme apontado, a formação de um sistema global de comunicação permite que em frações de segundos, culturas entrem em contato por meio da tecnologia da comunicação emergente.

Neste ato de interação e de troca entre as culturas, por diversas vezes, principalmente nos movimentos de imigração, percebe-se que a preocupação do “eu” para com o “outro” possui ainda base pautadas na ontologia como filosofia primeira, uma vez que a influência do racionalismo dogmático permeia e influencia essas relações.

²⁶ Rizoma é um termo emprestado da biologia e significa um feixe de raízes conectadas entre si sem verticalidade, mas se constituindo como fontes originárias e interagindo entre si e se mantendo como fundamentos do todo.

Por isso, quando se fala em resgate ético não se quer falar aqui em resgate de uma moral racional, em geral confundida com a ética que tem no respeito à alteridade do “outro” o seu ponto de partida e de chegada.

O abandono da filosofia ética, mesmo da racionalista, operou-se por diversas áreas da ciência moderna contemporânea. No Direito verifica-se também o abandono da ética na estruturação dos sistemas normativos, tanto os internos como os de Direito Internacional.

E neste movimento de esquecimento da filosofia ética pelas ciências principalmente pelo Direito que é o nosso principal objeto de análise, a formação do Sistema de Direito Internacional dos Direitos Humanos foi também afetado, não correspondendo aos anseios da sociedade mundial, que conforme se ressaltou está em franco crescimento para a formação de um núcleo de consciência ética crítica. Haja vista a consciência ética crítica na Europa sobre o trabalho infantil.

Neste ponto, retomamos a pergunta que nos angustia: poderá a ética uma vez resgatada, tutelar os Direitos Humanos no plano internacional? A resposta parece afirmativa na medida em que este resgate deve direcionar-se, conforme apontado por Lévinas, pelo resgate da ética como filosofia primeira.

A idéia de ética como filosofia primeira conforme apontado na obra de Lévinas enseja a colocação desta mesma ética como matriz rizomática de todos os Direitos Humanos Fundamentais, utilizando-se a abordagem fenomenológica e colocando em segundo plano o paradigma kantiano da moral deontológica e do imperativo categórico (KROHLING, 2011, p. 86).

Além disso, há que se ressaltar a mudança na análise filosófica do Direito na medida em que não se podem estabelecer mecanismos de normatização que acabam por reduzir a humanidade a uma condição de sujeitos secundários, tendo a primazia de interesses minoritários de uma classe dominante, tal como ocorre.

A idéia de universalismo dos Direitos Humanos deve ser reformulada, pois as bases estabelecidas pelo Sistema de Direito Internacional trazem uma concepção

“puramente consensual” do valor e dos direitos do homem atribuindo um relativismo que não permite a sua efetivação plena.

Aliado a isso, a marca do referencial filosófico que formalizou o Sistema Internacional de Direitos Humanos foi justamente, a racionalidade excludente ocidental. Através do idealismo racionalista, este Sistema atribui aos direitos humanos uma visão complexa ligada à uma única visão de mundo – a ocidental.

Segundo Krohling (2011, p. 94),

O que é preciso é o resgate dos direitos humanos como direitos públicos, na idéia de “Direitos a ter direitos, significando que os homens não são considerados apenas seres biológicos com direitos naturais, mas cidadãos, seres livres capazes de agir e julgar. Ai se encontra o princípio-fonte da dignidade humana.

O texto expresso pelo professor ressalta a importância da abordagem ética na estruturação dos direitos humanos fundamentais como núcleo central, pois somente tendo a ética como raiz fontal e matriz dos princípios que tutela esses direitos poder-se-á entender a ligação existente entre esta tutela e o conceito de liberdade.

Liberdade na medida em que somente com o respeito à alteridade do “outro” pelo “eu” na interação necessária entre eles é que se transcende para a liberdade plena dos indivíduos. Não de forma isolada, mas de forma interativa, de modo que, em contato não só com outros indivíduos, mas também com todo o restante da natureza, ter-se-á o respeito ético à alteridade e por consequente, respeito aos Direitos Humanos mais básicos.

Krohling (2011, p. 102), ressalta esta necessidade de não priorizar a ética racionalista, propondo partir da ética como matriz rizomática do princípio fontal e originário da dignidade da pessoa humana, vejamos,

Não se pode aceitar a racionalidade dando a diretriz e os fundamentos para a ética, mas o contrário. A ética deveria ser a raiz fontal ancorada no princípio da dignidade da pessoa humana e nos princípios rizomáticos do direito à vida, à corporeidade, à igualdade, à alteridade, fraternidade, à justiça e à liberdade.

E é exatamente este ponto da filosofia de Lévinas que ressalta a supremacia da ética da alteridade como instrumento fundador e necessário para a tutela dos Direitos Humanos, principalmente da dignidade da pessoa humana.

Krohling (2011, p. 102) ao ressaltar a ética rizomática como matriz fontal busca o seu fundamento na alteridade levinasiana na medida em que o comportamento ético com alteridade é possível, pois *“o eu existe historicamente e nenhuma subjetividade está desgrudada do húmus histórico, como se fosse possível um eu transcendental universal, (...)”*.

Para Lévinas, a subjetividade se constitui a partir do outro. O sujeito é sempre um sujeito histórico que constitui o modo de sua subjetividade na relação com o outro. O Outro é a condição de possibilidade de existência da subjetividade, pois sem a presença do outro, a subjetividade perderia o eu para depois se relacionar com o outro como sustenta a modernidade, O eu se constitui sempre a partir da relação com o outro. Por isso a alteridade é a condição primeira do ser e da existência da subjetividade...Lévinas mostra que o outro é sempre anterior ao eu. O outro é uma anterioridade que possibilita o ser e o existir do eu. (BARTOLOMÉ, RUIZ, apud KROHLING, 2011, p. 102)

Ressalta-se que a ética da alteridade de Lévinas observa o “outro” antes de se observar o “eu” na medida em que o rosto do “outro” possibilita a interação positiva entre os mesmos.

Mas antes de mais nada, esta análise direciona-se também pela presença dos indivíduos enquanto seres que habitam uma morada comum. Evidenciou-se no paradigma científico natural e no racionalismo liberal ocidental a possibilidade da estruturação de um “eu” auto-suficiente e auto-existente, um “eu” voltado exclusivamente para os seus projetos individuais, concentrado em suas vontades, tido como centro de tudo e para onde tudo converge.

Por isso, a crítica de Lévinas a este paradigma científico natural e ao racionalismo individualista liberal ocidental, pois o “eu” acaba se afastando do “outro” não tendo qualquer tipo de relação. (KROHLING, 2011, p. 102).

5.1 O ABANDONO DO UNIVERSALISMO EUROCÊNTRICO

Os direitos humanos possuem atualmente uma concepção consensual onde se estruturou as bases do atual sistema internacional de proteção aos direitos humanos.

A necessidade que sempre moveu a humanidade na busca pela definição o verdadeiro significado para a sua existência, fez com que o homem atingisse um patamar na construção histórica de sua identidade como centro do universo.

Nesta concepção de buscar o sentido da vida do homem, estabeleceu-se já em René Descartes (1596 – 1650) a centralidade do homem no mundo e com relação a todas as demais formas de vida. Determina-se assim a vocação do homem para o conhecimento e transformação do mundo.

Estabelece-se assim a possibilidade do homem de dominar e transformar o seu mundo, transformar a natureza, dominar os meios produtivos, mas também dominar a si próprios. Ao tomar esta percepção para si, o homem acabou por se afastar de sua própria essência de sua própria formação.

Fazemos parte da mãe natureza, por sermos seres cósmicos com consciência planetária. Como seres cósmicos, somos 18% de carbono e 65% de oxigênio, além de ferro nas veias, o cálcio o fósforo, sem os quais nossos ossos e nervos não se sustentariam. (...) Se continuarmos destruindo a nossa mãe natureza, a nossa casa, a nossa morada, estaremos ameaçando a sobrevivência de toda humanidade. (KROHLING, 2011, p. 40)

O conceito de homem com ser para onde tudo converge, teve na modernidade cartesiana grande sobressalto na medida em que houve este isolamento, principalmente na antropologia dualista estabelecida, que segundo Krohling (2011, p. 41) (...) *divide o homem em corpo e alma, matéria/espírito, cérebro/mente, dando prioridade ao ego, ao sujeito e à razão, o que vai se tornar uma característica da modernidade cartesiana, (...).*

Neste sentido, pode-se afirmar que o homem não pode mais ser entendido e compreendido como ser centro do universo. Na realidade, o resgate da ética da

alteridade possibilita a construção de um sistema mais apropriado para o desenvolvimento das relações humanas, principalmente pautados no respeito ao direito internacional dos direitos humanos.

Esses direitos, por relativos que sejam com relação ao tudo de cósmico ou de corpóreo, traz a evidencia de que o homem é parte, fragmento da natureza e que por conseqüência esta natureza também possui direito em uma relação de troca vital constante.

Denota-se daí a existencia de uma única realidade global. E desta realidade global, o homem é apenas parte efêmera. A necessidade então de se recriar o sentido da relação do homem por meio da transcendência de sua natureza, retira o conceito de que o mesmo é o destinatário final de tudo o que existe.

O homem deve então entender-se como parte integrante de todo esse complexo de coisas que existem, pois os ciclos são idênticos, senão ao menos parecidos.

Krohling (2011, p. 43) ressalta que (...) *A consciência coletiva dessa condição indica o desenvolvimento moral e ético de uma sociedade*. E assim, o é verdade na medida em que ao integrar-se como parte da natureza, o homem tende, por meio do princípio ético, desenvolver esta consciência ecológica de preservação da terra como a sua própria morada.

E esta relação se dará também com relação do “eu” para com o “outro” tal como ressalta Lévinas, justificando a posição da ética da alteridade como núcleo central, princípio fontal para assegurar a efetivação dos direitos humanos no sistema internacional.

5.2 A ÉTICA COMO MATRIZ RIZOMÁTICA DOS PRINCÍPIOS ÉTICOS FUNDAMENTAIS DE PROTEÇÃO AO SISTEMA INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS

Conforme evidenciado até o presente momento deste trabalho científico, a ética desempenha papel extremamente relevante para a estruturação e efetivação do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Entender o homem como parte integrante da natureza conforme apontado anteriormente é deverás necessário neste contexto, pois somente a partir desta compreensão é que a ética levinasiana desempenhará seu papel principal na tutela e efetivação desse sistema, qual seja, o de ser matriz dos princípios rizomáticos que fundamentam o Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Krohling (2011, p. 80) ressalta a importância do ressurgimento do Direito Internacional no plano mundial, não mais como uma espécie de direito humanitário simplesmente, mas sim como paradigma ético de proteção e efetivação desses direitos.

No momento em que os seres humanos se tornam supérfluos e descartáveis, no momento em que vige a lógica da destruição, em que cruelmente se abole o valor da pessoa humana, torna-se necessária a reconstrução dos direitos humanos, como paradigma ético capaz de restaurar a lógica do razoável. (PIOVESAN, apud KROHLING, p. 80).

A restauração desta lógica razoável está diretamente ligada à tutela dos direitos humanos por meio da ética como matriz, fundamento básico para o desenvolvimento das relações humanas.

Este comportamento ético está direcionado na filosofia ética levinasiana para a estruturação da relação que o “eu” desenvolve para com o “outro”. E tal ocorre somente por meio da interação necessária entre ambos pautados no respeito à alteridade.

O Rosto do Outro próximo ou distante está relacionado com a alteridade. Nenhum homem é uma ilha isolada. O solipsismo do homem solitário abafa a

existência que deseja se levantar, sair para fora, se expandir, ser-para-o-outro. Não existe emancipação ou libertação na solidão do eu mesmo. (KROHLING, 2011, p. 86)

A estruturação histórica dos direitos humanos, principalmente do Direito Internacional dos Direitos Humanos deu-se por meio de convenções, tratados e normatização de normas de respeito mútuo. Entretanto, tal sistema, conforme se apontou alhures no presente trabalho, não teve o condão de minimizar o cometimento de atos de desrespeitos a esses direitos²⁷.

Desrespeitos esses que perduram até os dias atuais e que incessantemente marcam a vida da sociedade mundial, principalmente diante da grande interação de povos que ocorre na contemporaneidade.

O direito de forma isolada não tem condições de minimizar a situação de crise permanente. A busca pela interdisciplinaridade é essencial para a estruturação e efetivação de um comportamento social mundial desejável.

Ao defender a ética como filosofia primeira, Lévinas rompe com a linearidade histórica da filosofia ocidental procurando delimitar a relação estabelecida entre “eu” e o “outro” tendo como ponto de partida o cuidado para com o “outro” na superação dos interesses egoístas do “eu”.

A ética seria então para Lévinas o único instrumento capaz de despertar no “eu” o respeito ao “outro” em sua alteridade. Por consequência, ao se inserir o conteúdo ético como matriz dos princípios que tutela os direitos humanos por meio do respeito à alteridade, encontra-se base para o desenvolvimento de um sistema de proteção mais efetivo, mais apropriado para o atual modelo de sociedade mundializada.

A perspectiva definida por Lévinas tendo a ética como matriz fundamental para preservação da dignidade da pessoa humana estabelece nas relações humanas a formação de um ser mais aberto ao reconhecimento do “outro” e da sua humanidade.

²⁷ Krohling (2011, p. 94) novamente ressalta (...) *A concepção atual dos direitos humanos é fruto de um longo processo histórico de agregação de valores percebidos (e conquistados na luta) como fundamentais à condição humana e à convivência coletiva.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises empreendidas neste trabalho de pesquisa científica desperta a necessidade de se avaliar elementos trazidos como forma de fundamentar o objetivo final que agora se apresenta. O que torna patente a necessidade de se discutir o problema da tutela do Direito Internacional dos Direitos Humanos é a necessidade de se buscar elementos que o aprimorem, pois a sua não efetividade independe em uma primeira análise da vontade dos Estados e seus governantes.

A Ética da Alteridade apresenta-se então como matriz rizomática para a defesa desse sistema de direitos, pois a filosofia levinasiana oferece, por meio da vontade pura e despida de qualquer interesse, uma alternativa para esse objetivo.

Os elementos de análise trazidos para a delimitação do problema formulado no presente trabalho, buscaram pautar no resgate da ética como matriz rizomática da dignidade da pessoa humana, os princípios rizomáticos fundamentais da alteridade, cosmicidade, corporeidade, vida, justiça, solidariedade, interculturalidade, liberdade e igualdade com o objetivo de balizar a estruturação de um Sistema de Proteção Internacional dos Direitos Humanos.

Conforme apontado, as bases teóricas do universalismo etnocêntrico europeu e norteamericano após a segunda guerra mundial definiram a estruturação do sistema global ONU e dos sistemas europeu, latino americano e africano de Direitos Humanos e todo o elenco de convenções, tratados e normas que foram criados em nível internacional, delimitando um cenário no qual existe pouca ou nenhuma efetividade desses direitos no diálogo intercultural crescente.

O exemplo concreto que mais choca a consciência política de nós brasileiros que vivemos nacionalmente a interculturalidade, é o fenômeno da xenofobia em relação aos emigrantes na Europa.

Conforme apontado, a formação de um sistema global de comunicação permite que em frações de segundos, culturas entrem em contato por meio da tecnologia da comunicação emergente.

Quando da análise estabelecida no presente trabalho, pode-se perceber que o Direito Internacional dos Direitos Humanos estruturou-se com base em recomendações para o desenvolvimento da sociedade de forma mais regrada ou também como recomendação para o exercício do poder político como forma de perpetuação.

Evidencia-se desta análise a evolução do conceito de homem, bem como a evolução dos movimentos constitucionalistas e também da evolução dos direitos humanos, pautou-se exclusivamente no estabelecimento de diretrizes e não tinha, em última análise, o foco de proteção absoluta dos seus destinatários finais – os indivíduos.

Relevante ainda a análise dos fenômenos sociais contemporâneos da mundialização bem como da diversidade cultural que caracteriza a população mundial, pois se verifica que a influência da ontologia como filosofia primeira, pautadas no racionalismo exacerbado acabou por distanciar ainda mais os indivíduos direcionando-os para os seus projetos particulares de vidas.

Neste contexto individualista, a interação e comunicação de povos mostram-se comprometidas, não porque não irá ocorrer, mas pelo fato que quando da ocorrência, digressões ocorram a ponto de tornar instáveis as relações desenvolvidas.

Neste ato de interação e de troca entre as culturas, por diversas vezes, principalmente nos movimentos de imigração, percebe-se que a preocupação do “eu” com o “outro” possui ainda base pautadas na ontologia como filosofia primeira, uma vez que a influência do racionalismo dogmático permeia essas relações.

Por isso, quando se fala em resgate ético não se quer falar aqui em resgate de uma ética racional que acabou sendo renegada a segundo plano, e sim de uma ética que tenha no respeito à alteridade do “outro” o seu ponto de partida e de chegada.

O abandono da filosofia ética, mesmo a racionalista, operou-se por diversas áreas da ciência moderna contemporânea. No Direito verifica-se também o abandono da ética na estruturação dos sistemas normativos, tanto os internos como os de Direito Internacional.

E neste movimento de esquecimento da filosofia ética pelas ciências principalmente pelo Direito que é o nosso principal objeto de análise, a formação do Sistema de Direito Internacional dos Direitos Humanos ficou também afetado, não correspondendo ao crescimento interativo cultural.

Neste ponto, retomamos a pergunta que nos angustia: poderá a ética uma vez resgatada, fundamentar e tutelar os Direitos Humanos no plano internacional? A resposta parece afirmativa na medida em que este resgate deve direcionar-se, conforme apontado por Lévinas, pelo resgate da ética como filosofia primeira.

Quando se traz a análise da filosofia de Lévinas que coloca a ética como filosofia primeira por meio da ruptura por ele proposta, procura-se a formalização da ética como único instrumento capaz de despertar no “eu” de todas as bases filosóficas que o tornaram egoísta propondo ainda a abertura para o “outro” em sua alteridade.

Lévinas defende que na ética da alteridade o homem deve buscar o seu lado mais humano, elevando-o a um patamar de ser mais aberto ao reconhecimento do “outro” e da sua humanidade. E é exatamente por isso possibilitar o reconhecimento do “eu” no “outro” é que a ética é colocada como a filosofia primeira por Lévinas.

A crítica empreendida por Lévinas à ontologia ocidental decorre exatamente da necessidade por ele defendida do resgate da ética como filosofia primeira, pois ao desenvolver um comportamento ético pautado no respeito à alteridade do “outro” o “eu” terá plena condição de respeitar toda a humanidade contida naquele, independentemente das diferenças que os encerram.

Ao propor uma reflexão de uma ética revolucionária Lévinas possibilita a confluência da nossa análise no presente trabalho compatibilizando a real necessidade que o

atual Sistema Internacional de Proteção aos Direitos Humanos tem de ser repensado. Repensado por meio do resgate da ética como filosofia primeira.

Isto, pois se define a responsabilidade que o “eu” passa a ter com o “outro”, impondo o desenvolvimento de um princípio ético universal. Trata-se de uma mudança necessária no comportamento dos indivíduos e povos, uma mudança não só estrutural, mas também de consciência.

Além disso, há que se ressaltar a mudança na análise filosófica do Direito na medida em que não se podem estabelecer mecanismos de normatização que acabam por reduzir a humanidade a uma condição de sujeitos secundários, tendo a primazia de interesses minoritários de uma classe dominante, tal como ocorre.

A idéia de universalismo dos Direitos Humanos deve ser reformulada, pois as bases estabelecidas pelo Sistema de Direito Internacional trazem uma concepção “puramente consensual” do valor e dos direitos do homem atribuindo um relativismo que não permite a sua efetivação plena.

Aliado a isso, a marca do referencial filosófico que formalizou o Sistema Internacional de Direitos Humanos foi justamente, a racionalidade excludente ocidental. Através do idealismo racionalista, este Sistema atribui aos direitos humanos uma visão complexa ligada à uma única visão de mundo – a ocidental.

As análises realizadas no presente trabalho demonstram que o resgate da ética é realmente salutar e desejável para a formalização de um Sistema Internacional de Proteção aos Direitos Humanos mais eficientes e apropriado, capaz de tutelar o contato crescente entre culturas diversas.

Conforme se evidenciou, a Hermenêutica Diatópica em sua concepção de instrumento balizador desse novo modelo de interpretação do Direito Internacional dos Direitos Humanos, é instrumento primordial, pois permite a formação de pontos convergentes das culturas de maneira que os Direitos Humanos não sejam compreendidos apenas com base nas concepções e definições ocidentais.

Aliado a implementação da Hermenêutica Diatópica, o abandono da ontologia e a formalização da ética como filosofia primeira, a partir da metafísica transcendental, também representa um fator relevante para a constituição desse sistema internacional na medida em que por meio da mesma ocorre a inversão do pólo egocêntrico, direcionado para o “eu” a necessidade de ver no “outro” um ser semelhante, independentemente das diferenças que os encerram.

A hermenêutica diatópica analisada no presente trabalho de pesquisa, traz no respeito a alteridade do “outro” a responsabilidade que o “eu” tem para com a estruturação de uma relação que entende, compreende e se completa na diferença entre as culturas.

Entender a incompletude da sua cultura por meio do respeito à incompletude da outra cultura que se relaciona, possibilita por consequência o desenvolvimento de um comportamento internacional desejável, pois neste caso, mesmo diante de todas as normatizações, convenções e tratados, não haverá riscos digressões ou retrocessos no sistema internacional.

Pauta-se então, que a Hermenêutica Diatópica é diretamente vinculada a necessidade do comportamento ético com respeito à alteridade da diversidade, vinculado, pois, a estruturação desse comportamento, que não terá respaldo agora somente nas normas positivadas, mas no comportamento simples e cotidiano que é promovido incessantemente.

Conclui-se, portanto a necessidade do resgate da ética, como matriz rizomática do princípio fontal e originário da dignidade da pessoa humana e dos princípios rizomáticos fundamentais mencionados, como instrumento capaz de fundamentar e tutelar em nível supranacional os Direitos Humanos, por meio da formação de um Sistema não só pautado em normas mas principalmente em um comportamento no diálogo intercultural que tenha por base o respeito a alteridade do “outro”.

Felizmente existe no cenário mundial sinais do surgimento de um núcleo ético mundial de consciência crítica cidadã cosmopolita.

REFERÊNCIAS

ABRÃO, Bernadette Siqueira (Org). **História da filosofia**. São Paulo: Best Seller, 2002.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10ª Ed. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2007.

_____. **Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo : Companhia das Letras, 2009.

BESTER, Gisela Maria. **Direito constitucional – Volume I – Fundamentos teóricos**. São Paulo: manole, 2005.

BOBBIO, Norberto et al. **Dicionário de política**. Vol I, 11ª Ed. Brasília : Universidade de Brasília, 1998.

BONAVIDES, Paulo. **Teoria do estado**. 7ª Ed. rev. e ampl. São Paulo : Malheiros, 2008.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **A responsabilidade de escolher**. Disponível em: <http://www.users.rdc.puc-rio.br/agape/vida_academica/artigos.htm>. Acesso em: 22 jun. 2009.

BRANDER, Elsa Cristina de Lima Agra Amorim. **Ética como responsabilidade na filosofia de Emmanuel Lévinas**. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/7207601/Levinas-Etica-Como-Responsabilidade-Na-Filosofia-de-Emmanuel-Levinas>>. Acesso em: 14/09/2009.

CARRARA, Ozanan Vicente. **Lévinas. Do sujeito ético ao sujeito político. Elementos para pensar a política outramente**. Aparecida/SP : Idéias & Letras, 2010.

_____. **Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

_____. **A técnica vista a partir da ontologia de Heidegger e da ética de Lévinas**. In KROHLING, Aloísio. **Ética e a descoberta do outro**. 1ª ed. Curitiba : Editora CRV, 2010.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo : Ática, 2000.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 5ª ed. rev. e atual. São Paulo : Saraiva, 2007.

_____. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo : Companhia das Letras, 2006.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas: uma introdução**. Tradução de J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.

CRITCHLEY, Simon. **Introdução a Emmanuel Lévinas**. In: HADDOCK-LOBO, Rafael (Org). **Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola, 2006.

DERRIDA, Jacques. **Adeus à Emmanuel Lévinas**. Trad. Fábio Landa. São Paulo : Perspectiva, 2004.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2004.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do estado**. Rio de Janeiro: Ed. Vitória, 1960.

FIORAVANTI, Maurizio. **Constitucion - de la antigüedad a nuestros dias**. Editorial Trotta 2001.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. **Fenomenologia e Direito**. Rio de Janeiro : Lumen Juris, 2005.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Trad. Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, sdp.

KOERNER, Andrei. **Ordem política e sujeito de direito no debate sobre direitos humanos**. Lua Nova : Revista de Cultura e Política, n.º 57, São Paulo, 2002.

KROHLING, Aloísio. **Direitos Humanos Fundamentais. Diálogo intercultural e democracia**. São Paulo : Paulus, 2009.

_____. **Ética e a descoberta do outro**. 1ª ed. Curitiba : Editora CRV, 2010.

_____. **A ética da alteridade e da responsabilidade**. Curitiba : Juruá Editora, 2011.

KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial – uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana**. São Paulo: Paulinas, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Ética e infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Entre nós. Ensaio sobre a alteridade**. 4ª Ed., Petrópolis/RJ : Vozes, 2009.

_____. **Humanismo do outro homem**. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa : Edições 70, 1988.

_____. **De Otro Modo que ser: o más de la esencia**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

_____. **De Deus que vem à idéia**. Trad.: Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2002.

MAMAN, Jeannette Antonios. **Fenomenologia existencial do direito: crítica ao pensamento jurídico brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Quartier Latin, 2003.

MARTY, Mireille Delmas. **Três desafios para um direito mundial**. Tradução Fauzi Hassan Choukr. Rio de Janeiro : Lumen Juris, 2003.

MOREIRA, Daniel Augusto. **O Método fenomenológico na pesquisa**. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002

OLIVEIRA, Admardo Serafim de, et al. **Introdução ao pensamento filosófico**. 7.ed. São Paulo: Loyola, 2000.

PAIVA, Márcio Antônio. **Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade**. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, n.88, p.213-231, maio 2000.

PANIKKAR, Raimon. **Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental?** In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 10ª Ed. rev. e atual. São Paulo – Saraiva, 2009.

PIVATTO, P. S. **A nova proposta ética de Emmanuel Lévinas**. In: Cadernos da FAFIMC, n.º 13, 1995.

RIBEIRO JÚNIOR, NILO. **Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola, 2005.

ROLANDO, Rossana. **Emmanuel lévinas: para uma sociedade sem tiranias**. Educ. Soc. [on line]. 2001, vol. 22, n. 76, pp. 76-93.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da filosofia contemporânea: do século XXI à neoescolástica**. Trad. Ana Pareschi Capovilla. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Por uma concepção multicultural de direitos humanos**. in: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro : Renovar, 2004.

_____. (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2002.

SCHÄFER, Jairo. **Classificação dos direitos fundamentais. Do sistema geracional ao sistema unitário. Uma proposta de compreensão**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SCHUTZ, Alfred. *In Fenomenologia e relações sociais*. Org. e Intr. Helmut R. Wagner; Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1979.

SILVA, Márcio Bolda da. **Rosto e alteridade: pressupostos da ética comunitária**. São Paulo : Paulus, 1995.

SOUZA, José Tadeu Batista de. **Emmanuel Lévinas: o homem e a obra**. Disponível em: <www.unicap.br/Arte/ler.php?art_cod=1445>. Acesso em: 23 jun. 2009.