

**FACULDADE DE DIREITO DE VITÓRIA
MESTRADO EM DIREITOS E GARANTIAS
CONSTITUCIONAIS FUNDAMENTAIS**

YUMI MARIA HELENA MIYAMOTO

**A ÉTICA FEMINISTA E OS DIREITOS HUMANOS
FUNDAMENTAIS NA PERSPECTIVA DE GÊNERO:
IGUALDADE NA DIFERENÇA E
NO RECONHECIMENTO DE IDENTIDADES ALTERAIS**

VITÓRIA
2012

YUMI MARIA HELENA MIYAMOTO

**A ÉTICA FEMINISTA E OS DIREITOS HUMANOS
FUNDAMENTAIS NA PERSPECTIVA DE GÊNERO:
IGUALDADE NA DIFERENÇA E
NO RECONHECIMENTO DE IDENTIDADES ALTERAIS**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da FDV, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Direitos e Garantias Constitucionais Fundamentais, área de concentração: Democracia, Cidadania e Direitos Fundamentais, sob a orientação do Prof. Doutor. Aloísio Krohling.

VITÓRIA
2012

YUMI MARIA HELENA MIYAMOTO

**A ÉTICA FEMINISTA E OS DIREITOS HUMANOS
FUNDAMENTAIS NA PERSPECTIVA DE GÊNERO:
IGUALDADE NA DIFERENÇA E
NO RECONHECIMENTO DE IDENTIDADES ALTERAIS**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da FDV, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Direitos e Garantias Constitucionais Fundamentais, área de concentração: Democracia, Cidadania e Direitos Fundamentais.

Aprovada em ___/___/___

COMISSÃO EXAMINADORA:

A meu filho William.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, professor Doutor Aloísio Krohling, mestre, humanista, pelo otimismo, esperança e de acreditar na humanidade e que podemos, de fato, contribuir para alcançar a paz no mundo. Incansável filósofo e educador, pela sua confiança plena na minha caminhada e inquietações intelectuais. Não sei se realmente eu o escolhi para meu orientador, ou se tive o privilégio de ter sido escolhida por ele.

Um agradecimento especial à professora Elda de Azevedo Bussinguer pelo abraço acadêmico.

Agradeço aos professores do mestrado do FDV, em especial à professora Doutora Paula Castello Miguel e Professor Doutor Daury Cezar Fabriz.

Agradeço aos professores do mestrado da FDV que contribuíram de forma marcante nas minhas reflexões para a realização desta dissertação.

Agradeço aos professores doutores Carlos Henrique Bezerra Leite e Thiago Fabres de Carvalho pelas críticas e sugestões por ocasião da banca de qualificação.

Agradeço à professora doutora Juliana Ferrari de Oliveira pelas luzes lançadas no caminho da docência.

Agradeço à amiga Dirce pela rica amizade e pela corrente do bem. Mantenho os elos da corrente do bem, retribuo a acolhida distribuindo a amizade altruísta.

Agradeço aos meus colegas do mestrado da FDV pelo companheirismo.

Agradeço às minhas alunas e aos meus alunos do grupo de estudos sobre gênero da FDV pelo entusiasmo e seriedade na contribuição para o estudo sobre gênero.

Agradeço às minhas alunas e aos meus alunos do GAIA – grupo avançado de integração e análise, pelo comprometimento nas pesquisas sobre a situação da mulher nas questões de violência doméstica e familiar.

Agradeço à equipe administrativa da FDV, às bibliotecárias, à Márcia e Cristina.

Agradeço aos meus pais e ao meu irmão pelo apoio incondicional.

[...] não acredito que existam qualidades, valores, modos de vida especificamente femininos: isso seria admitir a existência de uma natureza feminina, isto é, aderir a um mito inventado pelos homens para aprisionar as mulheres em sua condição de oprimidas. Para as mulheres, não se trata de afirmarem-se como mulheres, mas de tornarem-se seres humanos, com todos os seus direitos.”

Simone de Beauvoir, Balanço Final

RESUMO

O presente estudo busca investigar de que maneira a ética feminista pode promover os direitos humanos fundamentais na perspectiva de gênero a partir do múltiplo dialético. Os direitos humanos que, em sua base, tem uma percepção de mundo masculino, precisam ter sensibilidade para reconhecer o *outro* a partir de sua história, de seu contexto social, de sua cultura, de suas diferenças. Se, num primeiro momento, a humanidade experimentou as consequências dramáticas do tratamento da diferença para permitir, dentro da legalidade, as atrocidades do holocausto, evoluiu para contemplar a todos os seres humanos o direito à igualdade, tratando o indivíduo de forma abstrata a tal ponto dele vir a não ser reconhecido por seu semelhante, tendo sido urgente a correção do curso no sentido de se reconhecer as suas diferenças. Entretanto, nada disso faz sentido sem que os direitos humanos tenham como base fundante a ética. Do mesmo modo em que se debate a visão hegemônica masculina no direito, discute-se a possibilidade da própria ética estar contaminada com a visão masculina ao ponto de obscurecer a visão da própria mulher, uma vez que ela mesma estaria vendo o mundo sob a ótica masculina. Necessário se torna, então, a reflexão através do múltiplo dialético, de uma ética feminista que dê conta de todas as conquistas obtidas pelos movimentos de lutas para a libertação da mulher para prover os direitos humanos na perspectiva de gênero. Verificou-se o impacto dos estudos de gênero para a compreensão dos direitos humanos fundamentais. O diálogo com as reflexões de Nancy Fraser sobre a redistribuição dos recursos econômicos em sociedades desiguais, uma vez que a justiça de gênero empenha-se em discutir questões distributivas complementadas com as questões de representação, identidade e diferença. O foco de nossas reflexões se concentrou sobre as políticas feministas que anteriormente estavam centradas no trabalho e na violência e agora as lutas de gênero ajustam seu foco na identidade e na representação, evidenciando a relevância do assunto para a construção de uma sociedade democrática em especial em relação aos direitos humanos fundamentais. Por outro lado, a análise da relação entre o feminismo e as práticas sociais correntes deve ser feita a partir de sua dualidade, ou seja, do impacto do feminismo sobre as percepções, comportamentos e instituições sociais e do impacto destes sobre o movimento feminista. A contribuição deste trabalho é no sentido do reconhecimento das identidades e diferenças nas questões de gênero e para enriquecer a teoria crítica dos direitos humanos fundamentais, inovando as pesquisas na área jurídica na perspectiva de gênero uma vez que tem como fio condutor a ética feminista para a compreensão dos direitos humanos, para alcançar o âmago dos direitos e garantias fundamentais na sua participação para a construção de uma nova cultura humanista, na defesa dos valores da pessoa humana, uma vez que o estudo sobre gênero objetiva desvelar os percalços das mulheres para verem efetivados os direitos humanos fundamentais através do múltiplo dialético.

Palavras-chave: ética feminista – gênero – igualdade – direitos humanos- múltiplo dialético

ABSTRACT

This study investigates how feminist ethics can promote fundamental human rights with a gender perspective from multiple dialectical. Human rights has in its base a perception of the male world need to be sensitive to acknowledge the other from its history, from its social context, their culture, their differences. If, at first, humanity experienced the tragic treatment difference to allow, within the law, the atrocities of the Holocaust, has evolved to include all human beings the right of equality treating the individual in the abstract to the point it does not come to be recognizes by his fellow, having seen an urgent course correction in order to recognize their differences. However, none of this makes sense without the debate on male hegemonic vision right, discusses the possibility of ethics itself be contaminated with the male vision of the point of obscuring the vision of the woman herself, since she should be seeing the world from the perspective male. Becomes necessary, then the reflection through multiple dialectical a feminist ethics that accounts for all the gains made by the movements of struggle for the liberation of women to provide human rights from the perspective of gender. It is the impact of gender studies to the understanding of fundamental human rights. The dialogue with Nancy Fraser's reflections o the redistribution of economic resources in unequal societies, since gender justice strives of the distributive discusses complemented with issues of representation, identity and difference. The focus of our reflections focused of feminist politics that were previously focused on labor and violence and now struggles to adjust its focus on gender identity, showing how relevant it is to build a democratic society in particular respect to fundamental human rights. Moreover, the analysis of the relationships between feminism and social practices currents must be made from its duality, ie, the impact of feminism on the perceptions, behaviors and social institutions and the impact of these on the feminist movement. The contribution of this work towards the recognition if identities and differences in gender issues and to enrich the critical theory of fundamental human rights, innovative research in the area of law in a gender perspective since they have as a common thread for feminist ethics understanding of human rights, to reach the core of the fundamental rights and guaranties for their participation in the construction of a new humanistic culture, to defend the values of the woman person, since the genre study aims to unveil the struggles of women to see effected fundamental human rights through multiple dialectical.

Keywords: feminist ethics – gender – equality – human rights- multiple dialectical

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

IPEA – *Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada*

PNAD – Pesquisa Nacional por amostra de Domicílios

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 DIREITOS HUMANOS E DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS.....	16
1.1 DIREITOS HUMANOS, DIREITOS FUNDAMENTAIS, DIREITOS SUBJETIVOS.....	28
1.2 DIREITOS HUMANOS COMO CRITÉRIOS MORAIS.....	31
1.2.1 O fundamento moral e o fundamento político dos direitos humanos.....	33
1.3 DIREITOS E DEVERES: SUA DESCONEXÃO NA TEORIA MODERNA DOS DIREITOS HUMANOS	34
2 ÉTICA E MORAL	38
2.1 DISTINÇÃO ENTRE ÉTICA E MORAL	38
2.2 MORAL COMO UM FATO HISTÓRICO	38
2.3 DISTINÇÃO ENTRE <i>ÉTHOS</i> E <i>éthos</i>	40
3 ÉTICA FEMINISTA NA CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS.....	52
3.1 DIFERENCIAÇÃO SEXUAL DA ESPÉCIE HUMANA: NATURALIZAÇÃO DAS DESIGUALDADES ENTRE HOMENS E MULHERES.....	53
3.2 A PERSPECTIVA DE GÊNERO	62
3.3 A DESCONSTRUÇÃO DA NATURALIZAÇÃO DAS DIFERENÇAS ENTRE HOMENS E MULHERES	69
3.3.1 Feminismo	69
3.3.2 Igualdade na diferença	80
3.4 ÉTICA FEMINISTA NA CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS A PARTIR DA PERSPECTIVA DE GÊNERO.....	83

3.4.1 Distinção entre ética feminista e ética feminina	83
3.5 ÉTICA FEMINISTA NA DESCONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS DE PERSPECTIVA ANDROCÊNTRICA DO MUNDO	85
3.6 RECONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS A PARTIR DA PERSPECTIVA DA ÉTICA FEMINISTA PELO MÚLTIPLO DIALÉTICO	86
3.6.1 Identidade e reconhecimento sob a perspectiva de gênero	87
3.6.2 Nancy Fraser e a política da redistribuição e do reconhecimento.....	92
3.7 EXERCÍCIO DA CIDADANIA NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO BRASILEIRO	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS.....	113

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo geral investigar em que medida a ética feminista, na perspectiva de gênero, pode promover a igualdade dos direitos humanos fundamentais, a partir do múltiplo dialético. Dessa premissa maior procura-se atingir os objetivos específicos de: a) buscar o conceito do feminismo na antropologia cultural e na concepção jurídica para a análise da evolução histórica do movimento feminista, bem como as teorias feministas existentes; b) compreender a história da luta das mulheres em busca de seus direitos para a visualização do surgimento dos direitos femininos no século XXI; c) analisar a questão de gênero na perspectiva de Nancy Fraser que trata da igualdade na diferença e no reconhecimento de identidades; b) investigar a ética do cuidado em Martin Heidegger e a ética da alteridade de Emanuel Levinas para a identificação sobre a diferença da visão de mundo masculina e feminina.

Em sendo assim, o presente estudo assume como hipótese para a problematização sugerida, a afirmação de que a base dos direitos humanos é de percepção de mundo masculino e que precisam ter sensibilidade para reconhecer o *outro* a partir de sua história, de seu contexto social, de sua cultura, de suas diferenças.

Se, num primeiro momento, a humanidade experimentou as consequências dramáticas do tratamento da diferença para permitir, dentro da legalidade, as atrocidades do holocausto, evoluiu para contemplar a todos os seres humanos o direito à igualdade, tratando o indivíduo de forma abstrata a tal ponto dele vir a não ser reconhecido por seu semelhante, tendo sido urgente a correção do curso no sentido de se reconhecer as suas diferenças.

Entretanto, nada disso faz sentido sem que os direitos humanos tenham como base fundante a ética. Do mesmo modo em que se debate a visão hegemônica masculina no direito, discute-se a possibilidade da própria ética estar contaminada com a visão masculina ao ponto de obscurecer a visão da própria

mulher, uma vez que ela mesma estaria vendo o mundo sob a ótica masculina. Necessário se torna, então, a reflexão através do múltiplo dialético, de uma ética feminista que dê conta de todas as conquistas obtidas pelos movimentos de lutas para a libertação da mulher para prover os direitos humanos na perspectiva de gênero.

Dessa forma, o presente trabalho apresenta-se com uma temática de indiscutível relevância social, por seu viés progressista e libertador. A contribuição deste trabalho é no sentido do reconhecimento das identidades e diferenças nas questões de gênero e para enriquecer a teoria crítica dos direitos humanos fundamentais, inovando as pesquisas na área jurídica na perspectiva de gênero uma vez que tem como fio condutor a ética feminista para a compreensão dos direitos humanos, alcançando o âmago dos direitos e garantias fundamentais na sua participação de construção de uma nova cultura humanista, na defesa dos valores da pessoa humana, uma vez que o estudo sobre gênero objetiva desvelar os percalços das mulheres para verem efetivados os direitos humanos fundamentais através do múltiplo dialético.

Escolhemos a metodologia do múltiplo dialético por entender que ela é perfeitamente adequada ao objeto de nossa pesquisa por se inserir na investigação social e jurídica e de natureza essencialmente qualitativa, pois a realidade social é, em si, a própria energia da vida tanto individual quanto coletiva repleta de abundância de significados que extravasa dela.

Através das contradições, das marchas e contramarchas dos processos de lutas política e jurídica das pessoas, nos contextos sociais e culturais, permitem a percepção crítica para a construção, a desconstrução e a reconstrução dos direitos humanos. Desse modo, as reflexões desta nossa pesquisa estão pautadas pelo signo da historicidade e submetidas às vicissitudes, avanços, recuos, interrogações e perspectivas da totalidade social em seu dinamismo.

Através do universo das investigações qualitativas analisa-se o cotidiano e as experiências do senso comum, interpretadas e reinterpretadas pelos sujeitos que

as vivenciam, fazendo, no entanto, as devidas contextualizações atinentes a problemas históricos, culturais e estruturais que envolvem desses eventos. Somente dessa forma é que poderemos compreender a dimensão dos estudos sobre gênero, das mudanças decorrentes dos movimentos feministas questionando os papéis sociais naturalizados e sua implicação nos direitos humanos. Mas, como nada é absoluto, tudo é provisório, corresponde, de fato, a um processo porque nada está acabado, ainda está porvir, e é a partir desta postura que esta pesquisa se propõe

Portanto, para o estudo, dessas relevâncias que são pertinentes ao tema, dividiu-se o trabalho em três capítulos que permeiam não apenas as questões sobre os direitos humanos fundamentais, como as questões a respeito da ética, da moral, assuntos tão caros à humanidade e, finalmente para abordar a contribuição da ética feminista, a partir da compreensão do feminismo e das questões de gênero, divididos da maneira a seguir apresentada.

Dessa forma, no primeiro capítulo far-se-á uma análise da distinção entre os direitos humanos e os direitos humanos fundamentais. Tal estudo se justifica na medida em que o fundamento moral dos direitos humanos demanda por coerência no desenvolvimento de valores onde se inserem os referidos direitos, de forma que os mesmos não estejam desconectados dos valores e, neste viés, dos deveres, *lócus* ou *topos* de concretização desses direitos. É relevante sopesar que a fundamentação dos direitos humanos exige a sua conexão com os deveres e valores morais, dentro de um sistema axiológico coerente e, a partir desta consciência ética e do exercício da cidadania é que viabiliza a promoção dos direitos humanos fundamentais, com o embasamento de Herrera Flores e Hannah Arendt, entre outros.

Esse capítulo serve de base para a construção do segundo capítulo que, afastando os ruídos na compreensão do que seja ética e moral, uma vez que os termos não são sinônimos, a partir de sua origem filológica, a moral é entendida como um conjunto de normas e regramentos que tem como propósito regulamentar as relações dos indivíduos em uma dada comunidade social, com a

singularidade de que seus valores, significados, funções e validade variam de acordo com o contexto histórico, cultural e social nas diversas sociedades. A partir da consideração de que a moral é um fato histórico, a ética, como a filosofia da moral, não pode ser concebida como dada de uma vez para sempre, mas tem de considerá-la como uma faceta da realidade humana mutável com o tempo. Neste sentido, as reflexões importantes de Krohling, Heidegger, Lévinas e Dussel. Finalmente, o capítulo três discutirá a ética feminista na perspectiva de gênero, a partir das críticas feministas de Simone de Beauvoir e as reflexões de Nancy Fraser sobre as questões de reconhecimento e redistribuição e de Judith Butler sobre as questões de gênero.

O presente trabalho tem como objetivo contribuir para o reconhecimento das identidades e diferenças nas questões de gênero e para enriquecer a teoria crítica dos direitos humanos fundamentais. Busca-se inovar as pesquisas na área jurídica na perspectiva de gênero tendo como fio condutor a ética feminista para a compreensão dos direitos humanos fundamentais e, esta é a razão pela qual se verifica a importância e a necessidade de aprofundamento dos temas apresentados principalmente para se refletir sobre a ética da alteridade de Emanuel Lévinas para verificar a relação entre igualdade e alteridade e a superação da dicotomia masculino/feminino.

Finalmente, as reflexões que o presente estudo empolga e desperta, notadamente em seu viés progressista e libertador, alcança o âmago do mestrado e do doutorado em direitos e garantias constitucionais fundamentais na sua participação para a construção de uma nova cultura humanista, na defesa dos valores da pessoa humana, uma vez que o estudo sobre gênero objetiva desvelar os percalços das mulheres para verem efetivados os direitos humanos fundamentais

CAPÍTULO I

1 DIREITOS HUMANOS E DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS

A trama dos direitos humanos é tecida desde a compreensão de que a inviolabilidade do princípio fontal da dignidade humana é decorrente dos processos de lutas de libertação política e jurídica das pessoas que habitam este planeta. No entanto, este entendimento não parece dar conta da dimensão dos direitos humanos que precisam ser socorridos pelas reflexões de Deleuze e Gattari (1995, p. 37) a partir do rizoma:

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser.

Intui-se, então, que tramas e urdiduras não são suficientes para refletir que, de fato, se tratam de raízes rizomáticas dos direitos humanos imbricados no princípio fontal da dignidade da pessoa humana.

Na clássica distinção de José Joaquim Gomes Canotilho (2000, p. 393), os direitos do homem são os direitos válidos para todos os povos e em todos os tempos, na sua dimensão jusnaturalista e universalista, enquanto que os direitos fundamentais são “os direitos do homem, jurídico-institucionalmente garantidos e limitados espacio-temporalmente”.

Enfatiza Canotilho (2000, p. 393) o caráter inviolável, intemporal e universal dos direitos do homem porque os mesmos são extraídos da própria natureza humana ao passo que os direitos fundamentais correspondem aos direitos vigentes em uma ordem jurídica concreta. Pondera Canotilho (2000, p. 393) sobre a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 que aponta os direitos

do homem como aqueles pertencentes ao homem enquanto tal e os direitos do cidadão os direitos que pertencem ao homem enquanto ser social, que vive em sociedade e, esta distinção, de fato, é de primordial importância.

Por sua vez, Fábio Konder Comparato (2010, p. 13) parte da percepção de que todos os seres humanos são merecedores de igual respeito apesar das inúmeras diferenças biológicas e culturais que os distinguem uma vez que há 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”. A condição de ser humano permite compreender a radicalidade da igualdade das pessoas que exige a isonomia de respeito, pois as diversidades biológicas e culturais singularizam as pessoas, mas não servem de pretexto para a sua discriminação e sua inferiorização.

Apesar da consideração dos direitos humanos como paradigma¹ político-jurídico da humanidade na conformação da contemporaneidade, constata-se que a realidade dos direitos humanos é diametralmente diversa desta consideração universalizante já que nem todos os seres humanos são tratados de acordo com o princípio fontal da dignidade humana. Por outro lado, Comparato (2010, p. 239) distingue direitos humanos dos direitos fundamentais entendendo que os direitos fundamentais correspondem precipuamente aos direitos humanos “consagrados pelo Estado mediante normas escritas.” Neste viés, depreende-se de que os direitos humanos fundamentais são os direitos humanos consignados na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, a teor dos parágrafos 1º, 2º e 3º do artigo 5º² e assim compreendidos os direitos humanos neste trabalho.

¹ Conforme Thomas Kuhn (2011, p. 221) paradigma é conceituado como sendo “aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma”.

² De acordo com o artigo 5º da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos seguintes termos: (...) Parágrafo 1º: As normas definidoras dos direitos e garantias fundamentais têm aplicação imediata. Parágrafo 2º: Os direitos e garantias expressos esta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte. Parágrafo 3º: Os tratados e convenções internacionais sobre direitos

Todavia, nas reflexões de Comparato (2010, p. 239), “a vigência dos direitos humanos independe de sua declaração em constituições, leis e tratados internacionais, exatamente porque se está diante de exigências de respeito à dignidade humana, exercidas contra todos os poderes estabelecidos, oficiais ou não”. Avançando mais sobre esta reflexão, ponderamos que o respeito à dignidade da pessoa humana não se encontra restringido aos poderes estabelecidos, oficiais ou não, na sua estrita verticalidade, uma vez que entendemos que isto também se aplica na sua horizontalidade, qual seja, de pessoa humana a pessoa humana.

Não se pode admitir que os direitos humanos fiquem sem proteção por falta de previsão constitucional em dado estado soberano uma vez que isto representa uma ofensa da ordem pública internacional, pois, de fato, a violação de direito essencial à dignidade humana corresponde a uma ofensa a toda a humanidade. Não há espaço ou tempo que possa inibir a repulsa da Humanidade em caso de violação aos direitos essenciais à dignidade humana. Todavia, desde já, advertimos para o cuidado para não incorrer no equívoco de homogeneizar a humanidade mediante um paradigma hegemônico ocidental sem o respeito à multiculturalidade. Além disso, vislumbra-se a concepção difusa da dignidade da pessoa humana, do dever para com as futuras gerações de lhes preparar o planeta a partir do direito ao meio ambiente sadio, ensejando, inclusive, o direito à reparação de dano coletivo pelas futuras e presentes gerações.

Portanto, os direitos humanos, na esteira de Zisman (2011, p. 173), “possuem a qualidade de norma moralmente e internacionalmente justificada, ainda que não reconhecida constitucionalmente” e os direitos fundamentais, por sua vez, correspondem a normas constitucionais positivadas por serem essenciais para a dignidade humana. Mesmo não ocorrendo o reconhecimento na esfera normativa constitucional de determinado direito isto não lhe retira “o valor de direito intrínseco à natureza humana, inalienável e suscetível de proteção em função do

humanos que forem aprovados, em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, serão equivalentes às emendas constitucionais. (...)”

que já prevê a comunidade internacional” (ZISMAN, 2011, p. 173). Porém, indubitavelmente, o fato dos direitos humanos terem o reconhecimento constitucional promove a sua proteção e segurança, a exemplo da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 que impede a possibilidade de reforma até por parte do poder constituinte derivado no sentido de abolir os direitos e garantias individuais,³ considerados, por esta razão, como cláusula pétrea.

Todavia, Carlos Henrique Bezerra Leite (2010, p. 34) assevera não haver motivo para a distinção, “pelo menos do ponto de vista do direito interno”, entre direitos humanos e direitos fundamentais, na medida em que o artigo 4º, em seu inciso II, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 prescreve que, nas relações internacionais, o Brasil abraça o princípio da “prevalência dos direitos humanos”. Por este raciocínio, na medida em que o Brasil acolhe, no plano internacional, o princípio da prevalência dos direitos humanos, seria imponderável não contemplá-lo no plano interno.

Ingo Wolfgang Sarlet (2008, p. 35), por exemplo, adota a distinção entre direitos humanos, (de matriz internacional) e direitos fundamentais, cujos direitos estão baseados nas Constituições, sustentado, por sua vez, a definição de dignidade como sendo

[...] a qualidade intrínseca e distintiva reconhecida em cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos. (SARLET, 2008, p. 63)

³ O artigo 60 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 trata das hipóteses de emenda à Constituição e seu § 4º dispõe que: “Não será objeto de deliberação a proposta de emenda tendente a abolir: I (...); II (...); III (...); IV – os direitos e garantias individuais. (...)”

No entendimento de Carlos Santiago Nino (1989, p. 41)⁴, a locução “direitos humanos” evidencia que, para os mesmos a *condição humana* é a sua exclusiva condição. Por outro lado, há doutrinadores que utilizam a terminologia “direitos humanos fundamentais”, na esteira de Alexandre de Moraes (2011) e Manoel Gonçalves Ferreira Filho (2010).

É pertinente a observação de Manoel Gonçalves Ferreira Filho (2010, p. 32) em relação à doutrina dos direitos do Homem ao apontar que, no diálogo político, não mais se fala em direitos do Homem, apesar de algumas constituições⁵ ainda empregarem tal expressão, porque o ‘feminismo conseguiu o repúdio da mesma, acusando-a de “machista”’, alcançado a sua comutação para a “terminologia de direitos humanos, direitos humanos fundamentais, de que direitos fundamentais são uma abreviação”.⁶

⁴ NINO (1989, p. 41) “*Decir que los sujetos de los derechos humanos son todos los hombres y nada más que ellos es equivalente a sostener que los principios que establecen estos derechos tienen como única condición de aplicación referida a los sujetos normativos la propiedad de constituir un individuo humano. La pertenencia a la especie humana es, según esta formulación, condición necesaria y suficiente para gozar de los derechos en cuestión, en tanto que otras propiedades – raza, sexo, inteligencia, actos cometidos o padecidos, etc. – son irrelevantes.*”

⁵ É o caso da Constituição da França de 1958, em vigor, que adotou, em seu preâmbulo, a expressão “direitos do Homem”, e trilhando pelo caminho aberto pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1798.

⁶ A Constituição da República Portuguesa, de 2 de abril de 1976, em vigor, versa sobre os direitos fundamentais. No mesmo sentido, a Constituição Espanhola, de 29 de dezembro de 1978. No caso do Brasil, a Constituição Política do Imperio do Brazil, de 25 de março de 1824, trata em seu artigo 178 dos direitos políticos e individuais. A Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891, por outro lado, aborda no título IV, na parte referente aos Cidadãos Brasileiros, na seção II, apenas a uma *Declaração de Direitos*. A Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934 em seu título III se ocupa com a Declaração de Direitos, em cujo capítulo II cuida dos Direitos e das Garantias Individuais nos artigos 113 e 114. A Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1937 continha um capítulo específico dos direitos e garantias individuais. A Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1946 praticamente reproduziu a Constituição de 1934, contemplando uma declaração de direitos contendo um capítulo exclusivo sobre os direitos e garantias individuais. O artigo 141, em seu § 13 dizia expressamente os direitos fundamentais do homem. A Constituição da República Federativa do Brasil de 1967, no capítulo IV, trabalha os direitos e garantias individuais do mesmo modo que a Emenda nº 1/69, em seu capítulo IV. Por sua vez, o artigo 149, I, com a redação dada de 1967 trata dos direitos fundamentais do homem, como faz o artigo 152, I, com a redação de 1969. A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em vigor, se refere aos direitos e garantias fundamentais, no título II, cujo capítulo I menciona os direitos individuais e coletivos e o capítulo II dos direitos sociais. O artigo 17 trata dos direitos fundamentais da pessoa humana, e o art. 60, § 4º, inciso IV cuida dos direitos e garantias individuais. O art. 5º LXXI, por sua vez, menciona direitos e liberdades constitucionais.

Na percepção de Jorge Miranda (2008, p. 15), no Direito Internacional faz prevalecer “o termo *direitos do homem* – ou o termo *protecção internacional dos direitos do homem* – em parte, por, assim, ficar mais clara a atinência dos direitos aos indivíduos, e não aos Estados ou a outras entidades internacionais [...]”. Desse modo, vislumbra-se que os direitos do homem são percebidos na dimensão de sua humanidade, independentemente de seu confinamento a determinado Estado, voluntário ou não.

Soares (2010a, p. 129) assenta a dignidade da pessoa humana como um valor na medida em que “brota da própria experiência axiológica de cada cultura humana, submetida aos influxos do tempo e do espaço”, antes mesmo de sua consagração em Declarações Internacionais e de seu reconhecimento nas constituições de inúmeros países. Com isso, percebe-se, então, a dimensão histórico-cultural do princípio da dignidade da pessoa humana, afastando Soares (2010, p. 129) o seu confinamento como “um ideal metafísico, absoluto e invariável”.

Desse modo, entende Soares (2010a, p. 129) que o princípio da dignidade da pessoa humana não se refere ao produto metódico de procedimento formais, dedutivos e indutivos que, na realidade, requer um conhecimento de base concreta e real, que repousa sobre valorações. Por outro lado, Soares (2010a, p. 129) concebe a cultura “como tudo aquilo que é construído pelo homem em razão de um sistema de valores, com o escopo de atender aos seus interesses e finalidades”, que nos levar a intuir que o princípio da dignidade da pessoa humana por contemplar um sentido de conteúdo valorativo pertence, portanto, ao campo da cultura humana.

Parte-se da premissa adotada por Herrera Flores (2009, p. 1) de que toda formação social constitui um processo cultural no sentido de que corresponde a uma forma singular e concreta de “reagir diante dos entornos de relações que seus componentes mantêm entre eles, consigo e com a natureza.” Neste propósito, só poderemos nos conscientizar da existência do outro quando reconhecermos que há alguma coisa que, por pouco, é indizível, um algo que é

peculiar de outro processo cultural e que nós devemos confirmar como o que é: uma resistência tão cultural como as múltiplas resistências culturais que colocamos em andamento a cada dia no limite de nossas intuições do mundo.

Contudo, não há um processo cultural mais importante, mais válido ou legítimo, que outro, refutando-se qualquer tipo de relativismo ético, propondo Herrera Flores (2009, p. 1-2) um “relativismo relacional”, cujo pressuposto básico radica em considerar que todas as formas de relação com o mundo devem ser consideradas como relações culturais, rompendo com toda pretensão de uniformidade e homogeneização do mundo em que vivemos.

Herrera Flores (2009, p. 2) aponta que, ao longo da história da humanidade, as culturas hegemônicas encerradas em si mesmas como o paradigma da civilização enxergavam o outro, a partir deste viés, como o bárbaro, o selvagem, legitimando que o mesmo fosse colonizado. Desse modo, ao apreciar os direitos humanos como produtos culturais partem-se do pressuposto de diferenciar-se no sentido de considerar o diferente que exige um árduo e difícil processo de reconhecimento cultural, não significando a mera aceitação do outro como o mais válido, mas da virtualidade cultural de qualquer forma de relação com o mundo, na esteira de Herrera Flores (2009, p. 2). Portanto, para se falar em direitos humanos como produtos culturais há a necessidade da tomada de consciência do diferente.

Aponta Herrera Flores (2009, p. 2-3) a concepção cultural dos direitos humanos no sentido de ser um produto cultural surgido em um contexto concreto e preciso de relações que começa a expandir-se por todo o globo – desde o século XV até estes incertos inícios do século XXI – sob o nome de modernidade ocidental capitalista. Assim, entender os direitos humanos exige fazer um empenho histórico para estabelecer esses instantes e uma dedicação teórica para percebê-los sob as abundantes acepções que sobre eles foram difundidas.

Entende Herrera Flores (2009, p. 3) que estamos diante de um produto cultural frente ao qual se pode reagir política, social, jurídica e economicamente, e não

diante de um fenômeno natural e/ou metafísico transcendente à própria *práxis* humana. Por esta razão, deve-se ter em mente que, como todo produto sociocultural, os direitos humanos dizem respeito ao contexto no qual emergem e para o qual atuam como atributos legitimadores ou antagonistas da concepção predominante de vida digna que prepondera em uma demarcada e definida composição social.

Por outro lado, pondera Herrera Flores (2009, p. 3) a razão pela qual em outros contextos culturais (em outras formas de explicar, interpretar e intervir no mundo), os caminhos de dignidade foram diferentes dos surgidos no contexto de relações imposto pelo capital. De fato, cada organização social edifica cultural e historicamente seus caminhos para a dignidade. O que distingue o sucedido na modernidade ocidental de outras modernidades ou outras conjunturas de relações é que, no Ocidente, a forma hegemônica de relação teve, desde suas origens, uma aptidão expansiva e globalizadora de muito maior força que as dominantes em outras formas de compreensão do mundo e da vida humana.

Questiona, então, Herrera Flores (2009, p. 3) se existiu, desde a segunda metade do século XV até a atualidade, algum país africano, asiático ou polinésio que se assentou como metrópole colonial em algum país europeu, impôs sua forma de organização política ou seus objetivos econômicos de apropriação de nossos recursos naturais e humanos?

Esta é a crítica contundente de Herrera Flores (2009, p. 3-4) em relação a essa tendência expansionista jusglobalizadora do sistema de relações baseado no capital que não só impôs uma economia mundo, como também uma *ideologia-mundo* fundamentada no conceito de uma razão ilustrada universal indiscutivelmente superior a qualquer outra forma de compreender e de agir na realidade. Consentir isso não compromete ir contra a importância de nosso modelo de encaminhar-nos para a dignidade, mas consignar que, não obstante a expansão dessa *ideologia-mundo*, essa vereda é a nossa, é nosso

particularismo, daquilo que ancoramos do acervo de embates pela dignidade que passam historicamente pela história do processo de humanização do humano.

Com toda razão, Herrera Flores (2009, p. 4) ao constatar que estamos diante um produto cultural ocidental com todas suas virtudes e todas as deficiências que se presume haver emergido no âmbito de relações que o capital vem constringendo, de há uns cinco séculos e não desde toda a eternidade. Então, corresponde a uma configuração entre outras formas de luta pela dignidade que, como qualquer outro recurso de resistência cultural – funcional ou hegemônico – diante de estratégias de relações preponderantes, impõe para seu aprimoramento ligar-se e interagir com outras vias de dignidade para possibilitar o alcance a um mundo melhor. Portanto, reconhece-se o caráter histórico e contingente dos Direitos Humanos no sentido que os mesmos se encontram imbricados no desenvolvimento da cultura da humanidade que levam em conta a existência da pessoa humana em seu contexto social e cultural.

Guardadas as devidas proporções, verifica-se que a noção de Direitos humanos variou no passado, a exemplo dos gregos, como Aristóteles⁷ que admitiam a existência de homens escravos por natureza. Pondera-se, no entanto, que a partir da modernidade, há a compreensão de que os direitos humanos pertencem à condição humana no sentido de que basta ser humano para ser titular de direitos humanos. De fato, a relevância e importância dos direitos humanos são percebidas a partir das experiências traumáticas da Segunda Guerra Mundial, de atos de barbárie e violência praticados pelos seres humanos contra seus semelhantes. Violência, exclusão e banalização do mal levado à sua exacerbação compeliram a humanidade a refletir, com consciência crítica, sobre a imprescindibilidade de se priorizar o respeito aos direitos humanos para todas e todos, sem exceção.

⁷ Aristóteles, na *Política* (2005, p. 19), retrata que há “na espécie humana indivíduos tão inferiores a outros como o corpo o é em relação à alma, ou a fera ao homem; são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém. Partindo dos nossos princípios, tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão; porque, para eles, nada é mais fácil que obedecer.”

A descartabilidade da pessoa humana serviu como lógica da destruição no holocausto, rompendo com o paradigma jusnaturalista,⁸ desvelando o Estado como o maior violador dos direitos humanos uma vez que a titularidade de direitos estava direcionada somente para aqueles pertencentes à raça pura ariana e que exigiu uma enérgica reação da humanidade. Nessa ocasião, levava-se em conta a igualdade como vetor para a consideração da pessoa como titular de direitos que promoveu a exclusão da diferença, como foi na situação dos judeus, dos homossexuais, dos ciganos.

No entanto, não se pode deixar de consignar que o sentido da universalização dos direitos humanos não foi considerado em sua amplitude. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 não contemplou todos os humanos, pois, nem todas as nações se fizeram presentes ou consignaram a sua aceitação, como assevera Comparato (2010, p. 238). A ruptura do paradigma jusnaturalista com a banalização do mal promoveu a imperiosa necessidade de se repensar que os direitos humanos carecem de um lastro ético, pautado no princípio da dignidade humana como sendo este *minimum* ético para a condição humana.

Reflete o filósofo dos direitos humanos Aloísio Krohling (2009, p. 28) que a concepção atual dos direitos humanos:

[...] é fruto de um longo processo histórico de agregação de valores percebidos e conquistados na luta como fundamento à condição humana e à convivência coletiva. Esses direitos estiveram inseridos, de alguma forma, nas diversas sociedades. Fizeram parte de conflitos entre Estado e Igreja, Inquisição e cristãos perseguidos, forças econômicas e resistência ao autoritarismo da cultura patriarcal. As questões de gênero estão imbricadas nas exterioridades históricas acima descritas.

Concordamos com o mestre Krohling no sentido de que os direitos humanos não nasceram espontaneamente, pois são decorrentes de um longo e doloroso processo histórico de acumulação de valores compreendidos e vencidos como alicerce à condição humana e ao convívio coletivo.

⁸ O paradigma jusnaturalista afirma que os direitos humanos decorrem da dignidade inerente a toda e qualquer pessoa. (PIOVESAN, 2009, p. 79)

No mesmo compasso, Thomas Buergenthal (1991, p. XXXI), pondera sobre a concepção atual dos direitos humanos no sentido de que:

Esta revolução normativa – e não é um exagero a ela referir-se como uma revolução – tem também tido dramático impacto e dado legitimidade à exigência cada vez mais forte da humanidade de um mundo em que os direitos humanos sejam observados e em que os seres humanos, independentemente de sua raça, sexo, religião, origem nacional ou outra condição, sejam tratados com a dignidade a que fazem jus. (...) Este direito une a humanidade em um compromisso comum com a liberdade e a dignidade humana.

Este sentido forte de que a dignidade humana contempla a todos os seres humanos, não sopesando a raça, o sexo, a religião, a origem nacional ou qualquer outra circunstância ou condição, faz com que a humanidade tenha este compromisso de observar os direitos humanos. De certo que a crise profunda do positivismo jurídico aliada à derrota do fascismo na Itália e do nazismo na Alemanha contribuiu para esta drástica e dramática viragem epistemológica na consideração dos direitos humanos.

Luís Roberto Barroso (2002, p. 345-383) pontua que os movimentos políticos e militares ascenderam ao poder dentro do quadro da legalidade, promoveram a barbárie em nome da lei e à obediência a ordens emanadas de autoridade competente como justificativa para os crimes cometidos. Quando do julgamento dos principais acusados perante o Tribunal de Nuremberg, os mesmos alegaram em sua defesa, o estrito cumprimento da lei e a obediência a ordens emanadas de autoridade competente. Dos argumentos de Adolf Eichmann, Hannah Arendt (1999) constata que o mesmo era incapaz de atribuir juízos éticos às suas ações, cujo relato de seu advogado deixa patente que o mesmo não se considerava culpado de nenhum dos crimes a ele imputados já que estava apenas obedecendo às normas legais.

De fato, desta experiência dramática e traumática da humanidade no contexto da segunda guerra mundial, assevera Flávia Piovesan (2012, p. 84), “emergem a grande crítica e o repúdio à concepção positivista de um ordenamento jurídico indiferente a valores éticos, confinado à ótica meramente formal.” Há um esforço

concentrado de reaproximação da ética e do direito fazendo surgir na força normativa dos princípios, notadamente o princípio da dignidade da pessoa humana. Além disso, nenhuma declaração de direitos humanos tem o condão mágico de transformar o mundo em um universo fraterno e solidário vez que depende de processos culturais libertadores na perspectiva de Enrique Dussel (2007), que buscam abertura para o mundo e às possibilidades de transformação e mudança, dentro da multiplicidade e da dialética dos contextos sociais e históricos de cada povo.

Entretanto, nada disso faz sentido sem que os direitos humanos tenham como base fundante a ética, compreendida como sendo a filosofia da moral que se propõe à criticidade e à indagação da moral promovendo a desconstrução tanto das regras morais quanto dos valores culturais cristalizados na temporalidade, no contexto e na historicidade de cada realidade social. A partir da percepção de que a metafísica⁹ é filosofia primeira, é múltiplo dialético, e a ética, como filosofia segunda, é metodologia ou metódica, situa-se esta no âmbito da *práxis*, aplicada às ações e comportamentos humanos no seu cotidiano, traçando as diretrizes para a compreensão de que a ética é a raiz rizomática da dignidade da pessoa humana que é o princípio fontal e originário de todos os direitos humanos fundamentais.

O reconhecimento da igualdade essencial do ser humano em sua dignidade de pessoa como a fonte de todos os valores e princípio da própria sobrevivência da humanidade é fruto da experiência dramática da 2ª Guerra Mundial, que inaugura um novo núcleo ético. Por outro lado, a dificuldade na efetivação dos direitos humanos está na falta de fundamentação que obsta a sua conscientização no plano jurídico e nas políticas públicas para a sua efetivação. Neste sentido, o

⁹ METAFÍSICA: Ciência *primeira*, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros. Por essa pretensão de prioridade (que a define), a Metafísica pressupõe uma situação cultural determinada, em que o saber já se organizou e dividiu em diversas ciências, relativamente independentes e capazes de exigir a determinação de suas inter-relações e sua integração com base num fundamento comum. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Edição revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 660-661.

fundamento moral dos direitos humanos demanda por coerência no desenvolvimento de valores onde se inserem os referidos direitos, de forma que os mesmos não estejam desconectados dos valores e, neste viés, dos deveres, *locus* ou *topos* de concretização desses direitos.

É relevante sopesar que a fundamentação dos direitos humanos exige a sua conexão com os deveres e valores morais, dentro de um sistema axiológico coerente e, a partir desta consciência ética e do exercício da cidadania é que viabiliza a promoção dos direitos humanos fundamentais. Conseqüentemente os direitos humanos também não são dados, são construídos, na lição de Hannah Arendt (2009, p. 335), porque são produtos de processos culturais uma vez que se encontram dentro de um contexto histórico-social, imbricados em múltiplas contradições de contextos sociais e culturais dentro de uma historicidade específica no tempo e no espaço, com sujeitos e atores históricos dialeticamente divergentes.

Herrera Flores (2009, p. 172) traça os caminhos para a compreensão dos direitos humanos como processos culturais, dentro da multiplicidade dialética, das contradições, das lutas pela libertação, dentro de uma realidade histórica, cultural de determinado contexto social. Com o entendimento de que os direitos humanos são processos culturais, tanto na teoria quanto na prática, viabilizará o nosso empoderamento e o empoderamento dos outros para a conquista de uma vida digna, dentro de um contexto da realidade social. Entender os direitos humanos como categorias que têm muito a ver com os processos dominantes de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano, com a hierarquização desigual do acesso aos bens necessários para uma vida digna. É necessária a compreensão de como os direitos humanos correspondem a elementos que criticam ou legitimam tais processos de divisão do fazer humano.

Por sua vez, Flávia Piovesan (2012, p.73-94) considera que a ética dos direitos humanos fundamentais é a ética que vê no outro um ser merecedor de igual consideração e profundo respeito, dotado do direito de desenvolver as potencialidades humanas, de forma livre, autônoma e plena, sendo esta ética

orientada pela afirmação da dignidade da pessoa humana e pela prevenção ao sofrimento humano. De fato, a história da humanidade já experimentou as consequências da exacerbação da utilização da racionalidade na regulação normativa da sociedade e na fundamentação da ética apartada de valores morais.

Neste sentido, adotamos a linha de reflexão do mestre Aloísio Krohling no sentido de que a ética é que deve guiar os direitos humanos fundamentais, como raiz fundante da dignidade da pessoa humana, ponderando, no entanto, que a ética feminista contribui para os direitos humanos fundamentais na perspectiva de gênero.

1.1 DIREITOS HUMANOS, DIREITOS FUNDAMENTAIS, DIREITOS SUBJETIVOS.

Não havendo acordo sobre o sentido a se empregar para a expressão - os direitos do homem, Gregorio Robles (2005, p. 5-10) se propõe a fazer a distinção em três níveis de análise, ou seja, no plano da deliberação prévia a toda decisão jurídica, no plano do conhecimento e interpretação de um determinado ordenamento jurídico e o plano de análise formalista ou lógico-linguístico.

Assim, para Robles (2005, p. 5), no nível de análise da deliberação que toda decisão jurídica contém

[...] os direitos não são mais que critérios ou pautas morais que se misturam, junto a outros critérios de caráter moral e de outro caráter, como, por exemplo, conveniência política, para fundamentar a decisão. A presente argumentação é *de lege ferenda* ou *de sententia ferenda*, pois se introduz no processo argumentativo geral que desemboca na criação da lei ou da sentença. Ou, em geral, de qualquer decisão de direito.

Neste aspecto, na elaboração de uma lei, por exemplo, é possível vislumbrar as razões que pesam para a escolha de quais direitos humanos devem ser protegidos, ou, no mesmo viés, qual proteção seja moralmente exigível. De certa medida, isto também ocorre na esfera judicial, embora sobre a criatividade da atuação jurisdicional incida o confinamento legal, demarcando a fronteira de

atuação do magistrado. Também nas decisões políticas e jurídicas pode-se perceber a reação das pessoas quando não são levados em conta determinados valores na seara dos direitos humanos.

Portanto, admite Robles (2005, p. 6) que a exigência do reconhecimento de determinados valores ou critérios morais em razão de sua bondade intrínseca está na base dos fenômenos de proclamação ou de reivindicação dos assim chamados direitos humanos ou direitos do homem. Com efeito, os direitos humanos, ou os direitos do homem, para a sua declaração solene ou protestar por eles, tem como base fundante certos valores ou critérios morais justificados por conta de sua inseparável benevolência.

Entretanto, pondera Robles (2005, p. 6) que não se trata

[...] realmente de direitos, ainda que assim sejam chamados, porque, como ainda não integram o ordenamento jurídico positivo, ninguém pode exigir processualmente que tenham a validade dos verdadeiros direitos subjetivos de caráter positivo. Embora não sejam verdadeiros direitos, continuam sendo chamados assim, *direitos humanos*, pela força do costume. Concebidos como verdadeiros direitos pelos teóricos do direito natural, que os denominaram também *direitos naturais*, adquiriram grande repercussão política com base nas declarações americanas de direitos e, sobretudo, na declaração francesa de 1798, que teve grande influência propagandística em todo o mundo civilizado.

Contudo, verifica-se que enquanto não ocorrer a sua integração ao ordenamento jurídico positivo, embora chamados de direitos humanos em decorrência da força do costume, não ostentam a mesma condição de validade dos direitos subjetivos de caráter positivo, na medida em que não se pode exigi-los processualmente.

Robles (2005, p. 6) reflete que, mesmo que “os modelos epistemológicos venham a sofrer alterações profundas, nem por isso as palavras e os símbolos já construídos se alteram.” Nesse sentido, Robles (2005, p. 7) considera que os direitos humanos ou direitos do homem, “classicamente chamados *direitos naturais* e atualmente *direitos morais*, não são, em verdade, autênticos direitos – protegidos pela possibilidade de ação processual perante um juiz -, mas critérios morais de especial relevância para a convivência humana.”

Por outro lado, quando determinados direitos humanos “se positivam, adquirindo categoria de verdadeiros direitos processualmente protegidos, passam a ser *direitos fundamentais* em um determinado ordenamento jurídico” (ROBLES, 2005, p. 7). Quando o ordenamento jurídico confere aos direitos humanos um *status* especial que os torna distintos, mais importantes que os demais direitos, sendo viável a sua distinção dos assim chamados direitos ordinários.

Desse modo, Robles (2005, p.7) compreende que os direitos humanos fundamentais:

São direitos humanos positivados, isto é, concretados e protegidos especialmente por normas do nível mais elevado. A positivação tem tal transcendência que modifica o caráter dos direitos humanos pré-positivos, posto que permite a transformação de critérios morais em autênticos direitos subjetivos dotados de maior proteção que os direitos subjetivos *mais fundamentais*.

Portanto, na percepção de Robles (2005, p.7-9) os assim chamados direitos humanos não são verdadeiros direitos, no sentido jurídico do termo, mas, sim, uma forma de referência a critérios morais ou princípios morais, enquanto que os direitos fundamentais são autênticos direitos subjetivos que o ordenamento jurídico distingue dos direitos subjetivos ordinários mediante um tratamento normativo e processual privilegiado, considerados como direitos subjetivos privilegiados.

Desse modo, Robles (2005, p. 9) pondera que,

[...] apesar de sua natureza distinta, é possível encontrar uma característica comum: sua conexão formal com o indivíduo ou com a pessoa humana, sob a forma daquilo que lhe é próprio, daquilo que lhe pertence. Nos direitos fundamentais, o que é próprio da pessoa está explicitamente formulado, enquanto os direitos humanos, que constituem um ideal moral e não direitos em sentido estrito, só possuem potencialmente a estrutura desses direitos. São, definitivamente, critérios morais formulados como potenciais (e desejados) direitos subjetivos.

Todavia, fica evidente que ambos ostentam um atributo comum, qual seja, a de sua conexão formal com a pessoa humana, naquilo que lhe é inerente, que pertence à sua condição humana, pois, nos direitos fundamentais o que é peculiar à pessoa humana está evidentemente manifestado, o mesmo não

ocorrendo com os direitos humanos que configuram um ideal moral, carregando a potencialidade de se tornarem direitos subjetivos.

Luis Fernando Barzotto (2004, p. 137-175) arremata a reflexão de Robles, ao asseverar que, “para a dogmática jurídica, o direito subjetivo é um poder subjetivo (objeto do direito) correspondente a X, na medida em que atende a certos requisitos do ordenamento jurídico (titular do direito), imposto por uma norma (fundamento) como dever a Y (titular do dever).” Porém, fica evidente que esta compreensão de direito subjetivo não atentam às exigências do conceito de direitos humanos porque os mesmos (direitos humanos) não podem ser compreendidos como poderes subjetivos usados contra os demais humanos. Ora, os direitos humanos se referem a uma espécie de relação que se tem com os outros, no sentido de se alcançar a Justiça, não correspondendo, portanto, a um poder a ser exercido sobre eles.

Por outro lado, quando se fala na efetivação dos direitos humanos objetiva-se edificar uma comunidade a partir do pressuposto de que o bem de todos é a condição necessária para o bem de cada um, evidenciando que os direitos da pessoa humana é exatamente a origem do bem comum. Na mesma linha de raciocínio, os direitos humanos são devidos a todo ser humano, por conta da sua condição humana e não decorrente da sorte daqueles que vivem em sociedades organizadas que positivaram os direitos humanos.

Nesse passo, concordamos com Barzotto (2004, p. 137-175), na medida em que ele considera que a positivação dos direitos humanos

[...] por um legislador tem caráter meramente declaratório, não constitutivo, pois a pessoa humana, titular dos direitos humanos não é uma categoria jurídica criada pelo ordenamento jurídico particular como outros titulares de direito (proprietário, credor, locador) e o que é devido a ela, para realizar a sua natureza, não depende do arbítrio do legislador.

Além disso, a configuração dos direitos humanos é uma configuração horizontal, na medida em que se refere a uma relação entre sujeitos, de pessoa humana para pessoa humana, a partir da mutualidade do reconhecimento de sua

humanidade. Assim, os direitos humanos é que servem de fundamento para os direitos positivados.

1.2 DIREITOS HUMANOS COMO CRITÉRIOS MORAIS

Inicialmente, devemos fixar o termo “critério”, como sendo “um ponto de vista a respeito de como se deve atuar em determinada esfera da atividade humana” (ROBLES, 2005, p. 11) para ser assim compreendido quando aplicado em relação aos direitos humanos como sendo “a idéia de que esses constituem pautas gerais para a conduta e para a decisão.”

Com efeito, esses critérios não são de qualquer espécie, não são de qualquer conteúdo, ou seja:

Os critérios que são os direitos humanos afetam de maneira bastante direta a vida das pessoas em sociedade. São, portanto, critérios de atuação e de decisão que se referem às pessoas e, além disso, não às pessoas isoladamente consideradas, mas enquanto convivem, enquanto vivem em sociedade. Afetando a vida das pessoas, são critérios morais, referindo-se à vida dos homens em sociedade, não afetam todo o âmbito moral das pessoas, mas basicamente aquele âmbito em que moral tem relação com a convivência, isto é, com a sociedade, e, portanto, com a política. (ROBLES, 2005, p, 11)

Consideram-se os direitos humanos como critérios morais porque são critérios de conduta e de deliberação referentes às pessoas enquanto no convívio em sociedade e com a política, sendo complexa a possibilidade da distinção entre o público e o privado, entre a vida rigorosamente particular e a vida em sociedade.

Robles (2005, p. 12) pondera que a vida humana “é um *continuum* no qual as divisões conceituais que elaboramos são meros artifícios”, pois, conseguimos identificar dois fatores evidentemente íntimos para os quais o ser humano isolado se basta a si mesmo: o puro pensamento e a pura intenção. Todavia, a partir do

instante em que o pensamento é manifestado e a intenção é praticada, um e outro, deixam de caber na esfera da intimidade da pessoa e para se acomodar na esfera da vida em sociedade.

Adverte Robles (2005, p. 12) que a vida social da pessoa é a manifestação mais natural dela mesma, a realidade em que plasma seu pensamento e a sua vontade. Por esta razão, a moral não só perpassa a vida pessoal, ainda que essa componha sua autêntica base, mas que abarca também a vida em sociedade vez que corresponde à sua extensão.

Robles (2005, p. 12) reflete que a moral é o que torna bons os homens, tanto em sua vida solitária.

[...] Mesmo que Kant tenha razão ao considerar que o caráter nitidamente moral só pode emanar da intenção e da consciência individual, nem por isso se pode abandonar o aspecto coletivo do fenômeno moral, isto é, a necessidade de dar uma resposta moral aos problemas sociais, ou melhor, ao homem como ser convivente.

O aspecto compartilhado do evento moral não pode renunciado nem na intenção e nem na consciência individual pela imprescindibilidade de se oferecer uma refutação moral às vicissitudes sociais. Esta é a razão pela qual, entende Robles (2005, p. 12) que “os direitos humanos são critérios morais”, afirmando que os mesmos “constituem pautas de deliberação de caráter moral que devem ser levadas em conta no momento da adoção de decisões políticas e jurídicas.” Assim, o aspecto moral transcende a vida dos indivíduos na medida em que atinge o ser moral do homem, sua dignidade e sua liberdade.

Para Robles (2005, p.12) o fundamento último dos direitos humanos “tem de ser o fundamento moral”, uma vez que ninguém pode proclamar como critérios de justiça idéias ou lemas que não sejam justificáveis com base em tal fundamento. Por esta via são desvelados os meros interesses ao se retirar a capa investida de importância simbólica dos direitos humanos quando essas aspirações ou desejos não se justificam sob o ponto de vista moral

1.2.1 O fundamento moral e o fundamento político dos direitos humanos.

A aceitação dos direitos humanos como critérios morais implica em promover sua conexão com um sistema de valores, com um sistema axiológico de caráter geral, apontando Robles (2005, p. 13) a impossibilidade de aceitação de que alguém possa se arvorar a ter um direito sem que este pretense direito esteja vinculado a um conjunto de elementos de valor moral que venha a justificar tal exigência.

Compreende Robles (2005, p. 13) que as nossas exigências

[...] têm que ser coerentes com nosso sistema de valores, pois não podemos exigir pura e simplesmente o que nos convém, entendendo aqui por conveniência aquilo que é expressão de nosso egoísmo, de nosso capricho. Assim, se exijo, por conveniência minha um tratamento discriminatório a meu favor e para isso utilizo a expressão *tenho direito a tal tratamento*, é evidente que estou cometendo um abuso terminológico, pois a discriminação não é justificável. O problema, nesse aspecto, está em separar as situações nas quais a alusão aos direitos tem autêntico fundamento moral daquelas em que tal fundamento não existe.

Argumenta Robles (2005, p. 13) que a “simples existência de um protesto ou de uma exigência coletiva não é suficiente para declarar-se aquilo que se reivindica como um *direito humano*”, porque se exige a sua fundamentação dentro de um contexto geral de um sistema de valores. Para sustentar uma determinada condição sob a categoria de direito humano não bastam confinar seu raciocínio à sua exibição política como tal, mas, sim, alegá-la moralmente, vinculando-a a um sistema axiológico onde ela é incorporada. Somente desta maneira esta condição aclamada alcança todo seu significado.

Por outro lado, constata-se a existência de um heterogêneo pluralismo de valores afastando a moral monolítica por conta da pluralidade de concepções morais em nossa sociedade, como regra geral. Entretanto, adverte Robles (2005, p. 14) que “toda sociedade precisa de certo grau de homogeneidade para manter-se como sociedade”, uma vez que a sociedade “precisa de um núcleo de valores sobre o qual vai assentar a convivência. Se não existe a crença coletiva em um mínimo de valores constitutivos do grupo, este se desintegra. Os valores são a verdadeira seiva dos grupos sociais.” Dessa forma, o fundamento moral

dos direitos humanos reflete tanto em sua inclinação da ética quanto da inclinação da política.

Assim, a ética é considerada como “o fundamento absoluto, inquestionável, que todos deveríamos aceitar se fôssemos capazes de argumentar racionalmente.” Por outro lado, a política assenta o fundamento relativo dos direitos no sentido de que este fundamento supõe que exista a transação entre as morais fáticas em conflito. Desse modo, Robles (2005, p. 15) conclui que “há um fundamento ético e um fundamento político dos direitos, cada um dos quais exerce uma função diversa.” Os direitos humanos contemplam, então, tanto um fundamento ético quanto um fundamento político, cada qual desempenhando uma função específica.

O fundamento ético, segundo Robles (2005, p. 15), “tenta resolver coerentemente a situação dos critérios morais chamados *direitos humanos* no sistema de valores que se apresente como ótimo; não se encarrega do pluralismo social de morais, mas indaga, simplesmente, do bom e do justo.” Por outro lado, o fundamento político “cuida do fato social do pluralismo e tenta encontrar uma resposta para conseguir a convivência estável; seu enfoque não é o da manutenção da coerência do sistema de valores, mas da coerência do sistema social. (ROBLES, 2005, p. 15) Por isso, para o prisma ético, o fundamento é o convencimento da probidade social, enquanto que o prisma político, a solução é a convicção generalizada no grupo, que não poder ser levado a efeito senão mediante o consenso.

1.3 DIREITOS E DEVERES: SUA DESCONEXÃO NA TEORIA MODERNA DOS DIREITOS HUMANOS.

Na percepção de Robles (2005, p. 17), o fundamento moral dos direitos exige um desenvolvimento coerente de valores em que tais direitos se inserem, parece ser indiscutível que estes não podem ter um tratamento autônomo, desligado dos valores e, por conseguinte, dos deveres, em que se concretizam esses valores.

Nesta medida, não “faz sentido pretender, como é comum, fundamentar os direitos humanos sem fazê-los corresponder aos deveres e valores morais.” Neste aspecto, a crítica contundente de Robles (2005, p. 17) ao que considera como típico da moderna mentalidade contratualista, o “exame autônomo dos direitos, sem conectá-los aos deveres em um sistema axiológico coerente.”

No mesmo sentido, Robles (2005, p. 17) aponta que é, “no âmbito do jusnaturalismo racionalista, de inclinação utilitarista e individualista, que se desenvolve a teoria dos direitos humanos que defende a primazia destes e sua desconexão a respeito dos deveres.” Através desta concepção é que se pode compreender a produção de dois efeitos que estão vinculados entre si, ou seja, “a maneira de ser observar o problema da relação do indivíduo com a comunidade política (Estado), absolutiza-se ao se apresentar como a única possível, como a teoria dos direitos humanos por excelência.”

Robles (2005, p. 18) enfatiza que é específica da teoria dos direitos humanos a possibilidade dela proporcionar “uma resposta que prescindir completamente dos deveres: afasta os direitos de seu contexto natural, o contexto de um sistema de valores; eleva os direitos aos praticamente únicos valores com entidade própria.” Segundo Robles (2005, p. 18), então, “a teoria dos direitos humanos é o fato de ser *somente* uma teoria dos direitos”, apresentando-se, por conseguinte, “como a teoria dos direitos humanos, como a única teoria não apenas real, mas também possível.”

Neste compasso, como consequência dessa maneira de ver as coisas:

[...] será a penetração histórica da idéia dos direitos humanos, desvinculada da idéia de dever e de valor, na mentalidade social dos povos ocidentais. Paradoxalmente, instala-se um processo de desmoralização da vida pública e, em longo prazo, também da vida privada, como efeito da perda de sentido do dever. Este é o segundo efeito a que nos referimos, sendo que sua relação com o primeiro é bem clara. Se a relação indivíduo-sociedade se resolve por meio de um acervo de direitos como pilar básico da convivência juridicamente constituída, e sobre tal conjunto se elabora a teoria dos direitos humanos, não causa surpresa que a força da idéia de dever haja passado a um plano secundário ou derivado. (ROBLES, 2005, p. 18)

Desvela Robles (2005, p. 18) que um fato social, palpável na sociedade de nossos dias, é o sentimento de dever é obscuro, com freqüência parece extinto, enquanto seu oposto, o sentimento reivindicativo, alcança as maiores cotas de intensidade. Sob um ponto de vista ético esse fenômeno se traduz em um decréscimo da solidariedade e uma *justificação* do hedonismo.¹⁰ Aponta Robles (2005, p. 19) que a mentalidade coletiva não se forma da noite para o dia, uma vez que ela é o resultado de um longo processo de penetração de idéias. “Tais idéias surgem na mente que, às vezes genialmente, as produziu, mas só se transformam em crenças coletivas quando as pessoas as assumem acriticamente como próprias.”

Neste sentido, Robles (2005, p. 19) demonstra que a ideia dos direitos humanos:

[...] foi gerada no século XVII e continuada mais tarde mediante uma progressiva generalização. O que o início se apresentou como uma ruptura com a tradição, com a força sublime da novidade criadora, foi se enraizando nos movimentos políticos e sociais até fazer parte das crenças do mundo contemporâneo. E se a idéia foi criada sobre a base do desprezo à conexão dos direitos com os deveres e com o sistema de valores, essa mesma base também passou a sofrer um desenvolvimento próprio, conseqüência lógica da idéia, penetrando na crença de nossos dias.

Se, a princípio a ideia dos direitos humanos se mostrou como um rompimento com a tradição, no entanto, percebeu-se o seu incrível vigor de inovação geradora que progressivamente se arraigou nos movimentos políticos e sociais ao ponto de se transformar na própria convicção da contemporaneidade.

Para Robles (2005, p. 19), a teoria dos direitos humanos, “como teoria desconectada dos deveres e dos valores”, é obra principalmente de dois grandes ideólogos ingleses que romperam com a Escolástica: Thomas Hobbes e John

¹⁰ **HEDONISMO** (in. *Hedonism*; fr. *Hédonisme*, ai. *Hedonismus*; it. *Edonismo*). Termo que indica tanto a procura indiscriminada do prazer, quanto a doutrina filosófica que considera o prazer como o único bem possível, portanto como o fundamento de vida moral. Essa doutrina foi sustentada por uma das escolas socráticas, a Cirenaica, fundada por Aristipo; foi retomada por Epicuro, segundo o qual "o prazer é o princípio e o fim da vida feliz" (DIÓG. L, X, 129). O hedonismo distingue-se do utilitarismo do séc. XVIII porque, para este último, o bem não está no prazer individual, mas no prazer do "maior número possível de pessoas", ou seja, na utilidade social. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Edição revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007. P. 497.

Locke. A partir desta reflexão pode-se compreender o resultado inexorável de colapso quando da sua aplicação de forma exacerbada nesta desconexão entre deveres e valores, o positivismo, o neopositivismo, que a humanidade já experimentou.

A filosofia que parecia estar adormecida emerge vigorosa para afirmar que os direitos precisam estar fundamentados necessariamente em valores que tenham como pressuposto preservar a humanidade, a partir do princípio fontal da dignidade da pessoa humana. O princípio originário da dignidade da pessoa humana é preliminarmente aceito por quase todos que se dedicam à busca de uma fundamentação teórica dos direitos fundamentais inseridos nas constituições democráticas modernas. Após os horrores do Holocausto nazista e da Segunda Guerra Mundial, percebe-se a diferença desta nova perspectiva dos Direitos Humanos como consenso moral, construção sociocultural, bem como potencialidade propulsora de processos históricos libertadores. Nasce um núcleo ético que dá consistência a um novo consenso moral entre os povos.

Na percepção de Piovesan (2006), os direitos humanos são uma conquista da Europa e das Américas, que só alcançaram amplitude internacional após a tragédia dos campos de concentração contra os judeus, o Holocausto da Segunda Guerra Mundial e o surgimento da Organização das Nações Unidas, com a famosa Declaração Universal dos Direitos Humanos. É preciso resgatar os direitos humanos cujo interesse primordial é o interesse da pessoa como direitos públicos, na ideia de “direito a ter direitos” (ARENDR, 2009, p. 330), significando que os homens não são considerados apenas seres biológicos com direitos naturais, mas cidadãos, seres livres, capazes de agir e de julgar; e que aí se encontra o princípio-fonte da dignidade humana, como sendo a concretização da criticidade.

É preciso, no entanto, mantermos a lucidez para não publicizar os direitos humanos, rompendo com esta postura que, inexoravelmente, leva ao totalitarismo, pois, o Estado é o primeiro a romper com os direitos. Desse modo, evidenciamos o perigo de se colocar topograficamente os direitos humanos como

direitos públicos porque, o conceito de interesse público equivale ao interesse do governante que, de longe, representa o interesse da pessoa humana.

Os direitos humanos, no seu desenvolvimento histórico, surgiram aos poucos e em lugares diferentes, pois o seu processo de construção e reconstrução é perpassado pela presença de atores sociais plurais e crises socioeconômicas e políticas de cada época. No mesmo compasso, como os direitos humanos fundamentais se nutrem de um núcleo rizomático ético, temos condições, então, de enfrentarmos a nossa questão primordial de verificar se a ética feminista pode contribuir para a construção dos direitos humanos fundamentais, a partir da perspectiva de gênero.

CAPÍTULO II

2. ÉTICA E MORAL

2.1 DISTINÇÃO ENTRE ÉTICA E MORAL

A ética é compreendida como sendo a filosofia da moral que se propõe à criticidade e à indagação da moral promovendo a desconstrução tanto das regras morais quanto dos valores culturais cristalizados na temporalidade, no contexto e na historicidade de cada realidade social. A Ética estabelece o parâmetro para a interpretação do que significa a expressão “dignidade da pessoa humana.” Parte-se da percepção de que a metafísica é filosofia primeira, é múltiplo dialético, e a

ética como filosofia segunda, é metodologia ou metódica, situa-se esta no âmbito da *práxis*, aplicada às ações e comportamentos humanos no seu cotidiano, traçando as diretrizes para a compreensão de que a ética é a raiz rizomática da dignidade da pessoa humana que é o princípio fontal e originário de todos os direitos humanos fundamentais.

Afastam-se os ruídos na compreensão do que seja ética e moral, uma vez que os termos não são sinônimos, a partir de sua origem filológica, a moral é entendida como um conjunto de normas e regramentos que tem como propósito regulamentar as relações dos indivíduos em uma dada comunidade social, com a singularidade de que seus valores, significados, funções e validade variam de acordo com o contexto histórico, cultural e social nas diversas sociedades.

2.2 MORAL COMO UM FATO HISTÓRICO

A moral deve ser compreendida, na percepção de SÁNCHEZ VÁZQUEZ (2011, p. 37), como um fato histórico, uma vez que é “um conjunto de normas e regras destinadas a regular as relações dos indivíduos numa comunidade social dada, o seu significado, função e validade não podem deixar de variar historicamente nas diferentes sociedades.” Assim, o significado, função e validade da moral variam no contexto histórico e cultural de determinada sociedade.

Portanto, a partir da compreensão de que a moral é um fato histórico, Sánchez Vázquez (2011, p. 37) pondera que a ética,

[...] como ciência da moral, não pode concebê-la como dada de uma vez para sempre, mas tem de considerá-la como um aspecto da realidade humana mutável com o tempo. Mas a moral é histórica precisamente porque é um modo de comportar-se de um ser – o homem – que por natureza é histórico, isto é, um ser cuja característica é a de estar-se fazendo ou se reproduzindo constantemente tanto no plano de sua existência material prática, como no de sua vida espiritual, incluída nesta a moral.

Neste sentido, adverte Sánchez Vázquez (2011, p. 37) que a desconsideração do caráter histórico da moral provoca concepções a-históricas da mesma, pois, como a origem da moral “se situa fora da história, o que equivale a dizer – dado que o homem real, concreto, é um ser histórico – fora do próprio homem real.”

Desse modo, para Sánchez Vázquez (2011, p. 38-39), apesar de se aceitar que “o comportamento moral se encontra no homem desde que existe como tal, ou seja, desde as sociedades mais primitivas, a moral muda e se desenvolve com a mudança e o desenvolvimento das diversas sociedades concretas.”

Corroborando para esta linha de raciocínio de Sánchez Vázquez (2011, p. 39) a ocorrência de “substituição de certos princípios e de certas normas por outros, de certos valores morais ou de certas virtudes por outras, a modificação do conteúdo de uma mesma virtude através do tempo etc.” Portanto, ao se reconhecerem as mudanças históricas da moral questiona Sánchez Vázquez (2011, p. 39) “se existe ou não, através da mudança histórica das morais concretas, um progresso moral.”

Responde Sánchez Vázquez, 2011, p. 39 que o surgimento da moral só corre “quando o homem supera a sua natureza puramente natural, instintiva, e possui já uma natureza social”, ou seja, quando este passa a ser membro de uma coletividade. Por outro lado, considerando que a moral, como “regulamentação do comportamento dos indivíduos entre si e destes com a comunidade”, exige “necessariamente não só que o homem esteja em relação com os demais, mas também certa consciência – por limitada e imprecisa que seja – desta relação para que se possa comportar de acordo com as normas ou prescrições que o governam.”

Todavia adverte Sánchez Vázquez (2011, p. 39-40) que, tanto a relação de homem para homem ou do indivíduo e a comunidade, tem uma inseparável vinculação originária com a natureza ambiente na dimensão dos homens que, para sua subsistência e defesa, necessitam submetê-la. Assim, a moral é um fato histórico e a ética como a filosofia da moral não pode ser concebida como dada de uma vez para sempre, mas tem de considerá-la como uma faceta da realidade humana mutável com o tempo. Neste particular, a moral é histórica porque corresponde a um modo de comportamento do ser humano, naturalmente histórico, que mantém a constância de estar-se fazendo ou se autoproduzindo,

tanto na sua dimensão existencial material quanto na sua dimensão espiritual que, neste particular, abarca a moral.

Krohling (2011, p. 102), por sua vez, afirma, com veemência, que não se pode aceitar a racionalidade como fornecedora da diretriz e dos fundamentos para a ética, mas ao 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.

De fato, a ética deve ser a raiz fontal firmada no princípio da dignidade da pessoa humana entrelaçada aos princípios rizomáticos do direito à vida, à corporeidade¹¹, à cosmicidade¹², à igualdade, à alteridade, à fraternidade, à justiça e à liberdade.

2.3 DISTINÇÃO ENTRE *ÉTHOS* E *ÉTHOS*

Buscando-se o sentido da palavra *Éthos* em dicionários com lastro em filologia, como o Houaiss, como faz Krohling (2011, p. 18) verificamos que corresponde ao “conjunto dos costumes e hábitos solidificados culturalmente no âmbito do comportamento e da socialização (valores, idéias ou crenças), característicos de uma determinada comunidade ou coletividade, época ou região geográfica.” No entanto, no grego clássico, existe diferença entre *ÉTHOS* (com E maiúsculo), épsilon em grego e *éthos* com é minúsculo (é a letra “ETA”, o “n” em grego). Assim, para o filósofo grego Aristóteles, “*ÉTHOS* é costume, hábito ou o conjunto de valores culturais socializados de geração em geração através da tradição cultural, em geral traduzidos no latim por *mos* (costume) ou *mores* (costumes) ou *moralis* (o adjetivo “moral”) ou *moralitas* (moralidade).” Tanto assim que Cícero traduziu a palavra grega *éthicós* por *moralis*.

¹¹ Conceitua Krohling (2011, p. 41) corporeidade como sendo “um conceito que exprime a totalidade do ser humano enquanto ser vivo, parte da natureza e da biologia humana.”

¹² De acordo com Krohling (2011, p. 38), cosmicidade, “além de designar a realidade do universo, exprime também uma nova consciência da importância da natureza, pois fazemos parte dela, por sermos seres naturais, isto é, cosmobiopsicossociais.”

No mesmo compasso, Krohling (2011, p. 19) preleciona que a etiologia ou etnografia corresponde à origem ou ao estudo dos costumes, onde eticidade e moralidade se equivalem como exercício da liberdade e vontade humanas. Assim, a ética é a filosofia da moral, que seria a raiz ou o princípio originário e a diretriz da moralidade. Por outro lado, *ÉTHOS* (com é minúsculo, com o *eta* em grego) significa a morada, o abrigo permanente dos animais, ou dos seres humanos, que necessita fisicamente de um *topos* (lugar).

Por outro lado, João Maurício Adeodato (2009, 41) assevera que a expressão *ethos*, para os gregos antigos “queria significar aquela dimensão da vida humana sobre que incidem normas, *nomoi*, normas destinadas a fornecer parâmetros para decidir entre opções de conduta futura igualmente possíveis e mutuamente contraditórias.” Em suma, Adeodato (2009, p. 41-42) entende que “as normas éticas preenchem a mesma função vital: reduzem a imensa complexidade das relações humanas e ajudam o ser humano a decidir sobre como agir. E é a decisão que neutraliza o conflito.”

Adeodato (2009, p. 121) entende que a ética “constitui, além da doutrina do bom e do correto, da “melhor” conduta, a teoria do conhecimento e realização desse desiderato”, onde a moral, o político e o jurídico fazem parte integrante do significado do termo ética. Na compreensão do fenômeno de conteúdos éticos de determinadas culturas sejam apontadas como inadmissíveis para outras, Adeodato (2009, p. 122) aponta que é necessário que se entenda que aquela sanção julgada como bárbara “não se tornaria jurídica se essa opção ética não fosse considerada justa por parcela significativa do ambiente social, exatamente aquele que detém o poder de escolher o conteúdo ético do direito.” Este poder de escolha decorre de diversas situações: a mais numerosa, a mais bem armada, deter mais recursos, ser mais unida e solidária, sendo que, das diversas escolhas éticas dos diferentes grupos sociais que se enfrentam, a vencedora impõe-se como direito positivo, sem eliminar, todavia, a concepção “superada”, conforme Adeodato (2009, p. 122).

Aduz Adeodato (2009, p. 122) que na era moderna houve inúmeras investidas para apartar o moral do jurídico, o religioso do político, retirando-lhes a sua fundamentação ética elementar no propósito de “apoiar a emergente autonomia do Estado por meio de uma instrumentalização do direito.” Contudo, Adeodato (2009, p. 122) adverte que apartar o direito e a política da ética somente é possível

[...] apenas como artifício metodológico e pragmático; não expressa qualquer “realidade em si”, ontológica, que pudesse vir a ser erigida em paradigma científico. Querer desvincular a todo custo o direito e a política de seus aspectos éticos, a troco de que cientificismo asséptico ou de um progressismo pragmático e duvidoso, trai a tradição milenar da palavra **ética** na cultura que, bem ou mal, é a herança da cultura brasileira.

Por outro lado, a humanidade já experimentou as consequências nefastas de um ordenamento jurídico apartado de valores éticos enquadrado em um espectro de mera formalidade. Com certeza a Humanidade não pretende repetir os mesmos erros do passado.

Por sua vez, Leonardo Boff (2002, p. 27) assinala que *Ethos* “em seu sentido originário grego significa a toca do animal ou casa humana, vale dizer, aquela porção do mundo que reservamos para organizar, cuidar e fazer o nosso habitat.” Assim, para Boff (2002, p. 27) esse “*ethos* (modelação da casa humana) ganhará corpo em morais concretas (valores, atitudes e comportamentos práticos) consoante as várias tradições culturais e espirituais.”

Assinala Krohling (2011, p. 19) que morada ou casa em grego significa *óikos* significando como algo que não é pronto, mas aberto, a sempre ser construído ou reconstruído. Desse modo, *éthos* corresponde a um modo de ser, o caráter da pessoa, uma marca ou sigilo firmado pela Razão (*logos*) que distingue o homem dos animais e a busca do viver bem, morar bem, sendo o princípio originário de se manter vivo e sempre cuidando do seu corpo e da natureza que é parte do próprio homem.

Por esta razão, entende Krohling (2011, p. 19) que existe a relação de *éthos* e *óikos* (casa) e *topos* (lugar) e, no latim arcaico *coera*, depois *cura* (cuidado), que

significa preocupação, amizade e amor. *Óikos* (casa + *logos* = ecologia, estudo, reflexão, compreensão). Dessa forma, *Éthos* ou ética tem relação com princípios fundantes da *práxis* humana como preservação da vida e do cosmos circundante.

Para Leonardo Boff (2002, p. 99-101) a idéia de cuidado é a força originante da *práxis* humana ou o modo de ser no-mundo e a forma como o homem se relaciona com os outros.

Essa relação vai além da razão (*logos*), sendo mais sentimento (*pathos*), constituindo-se como um *a priori* ontológico¹³ que estaria na origem da existência humana. Como a ética, também o cuidado está na raiz e na constituição do ser humano, sendo uma dimensão fontal, originária, ontológica do ser humano, de acordo com Krohling (2002, p. 19).

Martin Heidegger (2009, p. 263) parte da percepção da importância essencial do cuidado, ponderando que o saber cuidar ou o cuidado consiste em “um fenômeno ontológico- existencial básico”, que Leonardo Boff (1999, p. 34) traduz como sendo “um fenômeno que é a base possibilitadora da existência humana enquanto humana.”

Compreende Heidegger (2009, p. 260-261) que enquanto

[...] totalidade originária de sua estrutura, a cura se acha, do ponto de vista existencial-*a priori*, “antes de toda “atitude” e “situação” da presença, o que sempre significa dizer que ela se acha *em* toda atitude e situação fática. Em conseqüência, esse fenômeno não exprime, de modo algum, um primado da atitude “prática” frente à teórica. A determinação meramente contemplativa de algo simplesmente dado não tem menos o caráter da cura do que uma “ação política” ou a satisfação do entretenimento. “Teoria” e “prática” são possibilidades ontológicas de um ente cujo ser deve determinar-se como cura.

Complementa Leonardo Boff (1999, p. 34) a reflexão de Heidegger ao ponderar que o cuidado “se encontra na raiz primeira do ser humano, antes que ele faça

¹³Ontologismo: Doutrina segundo a qual “o trabalho filosófico não começa no homem, mas em Deus; não sobe do espírito ao Ente, mas desce do Ente ao espírito”. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Edição revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 728.

qualquer coisa. E, se fizer, ela (toda atitude e situação do ser humano) vem acompanhada de cuidado e imbuída de cuidado.” Neste compasso, reconhece-se “o cuidado como o *modo-de-ser* essencial, sempre presente e irreduzível à outra realidade anterior. É uma dimensão fontal, originária, ontológica, impossível de ser totalmente desvirtuada”.

Dessa forma, Leonardo Boff (2002, p.34) assevera que, sem o cuidado, o ser humano deixa de ser humano, pois se o mesmo não receber cuidado, desde o seu nascimento até o fim de sua existência, “o ser humano desestrutura-se, define-se, perde sentido e morre.” Por esta razão, o cuidado é parte integrante de nossa própria existência, sendo o mesmo essencial para a nossa condição humana. O cuidado, então, é parte essencial tanto para homens como para as mulheres e a sua *práxis* é destinada para ambos. Entretanto, ao largo da história da humanidade, esta lógica primordial não vem sendo observada como, de fato, deveria.

Assim, é possível detectar que quando se trata da ética do cuidado, quase sempre invariavelmente, parece estar atrelada às funções femininas como se o cuidado fizesse parte da “natureza feminina”. Neste aspecto, através da ética feminista conduzida pelo múltiplo dialético é possível diagnosticar que a ética do cuidado não deveria ser unicamente atrelada à responsabilidade das mulheres considerando que o cuidado é essencial a todos os seres humanos e, como consequência, de responsabilidade tanto dos homens como das mulheres. Como as mulheres vêm exercendo diuturnamente o cuidado para com o outro é, então, necessário que também os homens passem a exercer a sua parcela de responsabilidade do cuidado para com os outros.

Pondera Krohling (2011, p. 22-23) que Heidegger distingue *Éthos* e *éthos*, na esteira de Aristóteles. Neste sentido, *Éthos*, como o sentido de costumes e hábitos, é um conjunto de valores e norma tradicionais, produzindo várias morais pelos povos através das suas expressões e manifestações culturais. Com isso, o *ÉTHOS* assim se historiciza em formas concretas, realizando os seus fins concretos para a formação do caráter das pessoas.

De acordo com Krohling (2011, p. 23), Aristóteles compreende que:

[...] o centro do *éthos* (moradia) é construção do caráter pela educação e a busca da felicidade, que vai se afirmando com o crescimento da liberdade, da autonomia e a autorrealização da personalidade em sua dimensão pessoal e social, através de mediações, tais como normativos, que são os meios concretos chamados de valores morais.

Desse modo, pondera Krohling (2011, p. 23) que *Éthos* se torna o princípio fonte e a moral, a cristalização, no dia a dia, de hábitos, virtudes, regras morais que seriam historicizados conforme cada cultura local ou regional e, por outro, virtude (em grego, *Aretê*) tem uma relação com a outra palavra grega *dike* (justiça) e *phronesis* (prudência ou sabedoria prática). Nesse compasso, para Aristóteles, o sábio, é o *phronimos*, que usando a reta razão (*orthos logos*), busca o justo meio (*mesotes*), isto é, a virtude como prática da ética com fortaleza (*andréia*) como mediana, tornando-se um homem justo e bom numa cidade (*polis*) e da técnica (*poiésis*), usando os instrumentos adequados e não apelando aos mitos e à teoria caótica, em que a natureza e os animais eram mais fortes do que o homem (*antropos*).

Pontua Krohling (2011, p. 23) que o fim individual de cada homem é buscar a felicidade (*eudaimonia*) e o fim social é concretizar o Bem Comum da coletividade e a ética aristotélica é a ética do Bem (um conjunto de bens) e a finalidade da *práxis* humana. Assim, *eudaimonia* significa uma completude de algo, não a busca de qualquer tipo de felicidade. Completa seu raciocínio, ao demonstrar que o prefixo “*eu*” vai dar esta noção de ser completíssimo e “*daimon*” corresponde a uma espécie de “guia mental”, “pensamento-chave”, ou seja, *eudaimonia* configura algo completo que não falta mais nada. Portanto, “a verdadeira ética e não a moral vai ser algo que é completo que não precisa de mais nada, ao contrário das paixões que sempre vão ter como consequência, prazer e dor”, na percepção de Krohling (2011, p. 23), a partir de Aristóteles, na *Ética a Nicômano*.

É por esta razão que a felicidade é algo que vai se aprimorando com o hábito até ser algo que a pessoa faz “naturalmente” sem ter como produto a nocividade do prazer e da dor. (KROHLING, 2011, p. 24) Adverte, todavia, que a teleologia

aristotélica não pode ser confundida com os fins utilitaristas de Jeremy Bentham porque “o estudo dos fins individuais e sociais últimos, são aqueles que têm relação com a causa final aristotélica que está ligado a um objeto que já o consideramos bom, isto é, ético, para poder ser buscado.”

Encontra Krohling (2011, p. 24) na obra *Odisséia*, de Homero o vocábulo *prósopon*, que viria do etrusco *fersu* ou, segundo outros, do sânscrito *mákara*, significando a máscara usada pelos atores no teatro, e que foi traduzido para o latim como *persona*, pessoa em português, mas sempre tendo duplo sentido: a máscara que representa alguém e o rosto e a voz de alguém, sendo a identidade daquele que usa a voz e se manifesta. Existe no latim, o verbo *ressonare* = ressoar, de onde vem a ressonância da voz.

Assinala Krohling (2011, p. 234-25) que, no livro *Política*, Aristóteles identifica *prósopon* com *hipostasis* (realidade humana permanente ou encarnação do indivíduo), que representa o cidadão, revestido de dignidade e ação na polis e que *persona*, em sentido político, é utilizado por Cícero para identificar o cidadão romano com dignidade civil e sujeito de direitos. Acentua, por outro lado, que, para Platão, o ideal ético estava na busca teórica e prática do bem, que é sinônimo do Belo e do Verdadeiro, termos que estão também relacionados com a Justiça.

Krohling (2011, p. 26) pontua que o conceito grego de justiça é o princípio regulador da vida particular e da vida na cidade e na política em geral, onde a vida na cidade e a sua organização não dependem de Júpiter e nem dos deuses, mas somente do homem como morador da *polis*. Todavia, ninguém é autossuficiente na cidade, uns precisam dos outros, não se aceita o individualismo dos sofistas. Como a cidade não é uma reunião de indivíduos, mas uma unidade antropológica orgânica deve procurar ser uma sinfonia, incluindo a sabedoria, a coragem e a temperança. Ressalta que Platão ao identificar o Belo (*to kalón*), o Bem, o Verdadeiro, esta tríade está integrada à ética, não como costume ou moral, mas como princípio-chave e primordial da Justiça (*dikaioσύνη*), do Bem e da Verdade (*alethéia*).

Segundo Krohling (2011, p. 26-27), em grego *Dike* era uma deusa filha de Júpiter e Themis que cuidava da moral, do direito e dos julgamentos justos e daí surgiu a palavra *dikaiosyne* (Justiça) que Aristóteles chama de virtude a ser perseguida com constância para nos levar à prática da coisa justa (*dikaion*). O termo grego *Dikaison* significa tanto o legal (*nomimon*) como o igual ou isonomia (*ison*). Por sua vez, Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, usa a palavra *tá dikaia* (o justo) e depois falta da justiça (*dikaiosyne*) como a virtude das virtudes, dedicando um livro inteiro às explicações do que entende por ser justo, à diferença entre o justo natural e o justo legal. A injustiça, por outro lado, é *dikaion kai adikon*.

Na esteira de Aristóteles o “bem viver e o bem agir” andam paralelos e estão intimamente relacionados com a busca da felicidade (*eudaimonia*) que é o sumo bem, que é um fim em si mesmo, uma virtude perfeita que visa o bem próprio e o bem do outro, sendo essencial e vital para o homem, pois o homem está ligado à sua comunidade (*koinomia*) que tem a *polis* como unidade mais ampla do homem como ser político, conforme Krohling (2011, p. 27).

Refletindo o pensamento de Aristóteles, Krohling (2011, p. 27) demonstra que:

[...] a Justiça, como virtude, não vem da natureza, mas da ação humana do viver bem, isto é pela prática cotidiana, pelos exercícios e hábitos (*práxis*) sadios, construídos desde a infância e durante toda a vida. Nas relações do dia a dia com outras pessoas mostraremos se somos justos ou injustos.

Portanto, analisa Krohling (2011, p. 27) que praticar a justiça não é simples, pois exige o equilíbrio de exercícios de atos justos e ao mesmo tempo sóbrios ou temperantes (temperança em grego é *sphrosyne*, que está relacionada com prudência (*phronesis*). Desse modo, é pela prática continuada e formação cotidiana de bons hábitos e pelo adestramento em busca do equilíbrio entre o excesso da intemperança e o meio termo da vida sóbria, que os homens vão conseguindo se controlar e viver bem em sociedade, seguindo os passos de Aristóteles. Arremata para concluir que para se tornar um homem bom e justo requer a busca continuada de atos justos e prática cotidiana da justiça consigo mesmo e nas relações com o próximo.

Indica, por sua vez, Krohling (2011, p. 28) a mutualidade e reciprocidade como duas palavras-chave que denotam a *práxis* da justiça e da equidade na vida pessoal, social, comunitária e no mundo-da-vida que, para Aristóteles, esta significação está intimamente ligada à ética (*éthos*) no sentido de caráter da pessoa ou morada do ser. Distingu-se Platão como idealista e Aristóteles como realista, em decorrência de suas perspectivas epistemológicas diferentes, uma vez que a concepção de ética entre eles difere embora exista um consenso em relação ao papel da virtude da justiça como princípio que equilibra a vida pessoal, a vida comunitária e a vida dos homens na cidade. Neste compasso, Krohling (2011, p. 28) arremata que a ética, no sentido original aristotélico, significa a morada do ser e o caráter da pessoa humana, que é uma marca indelével que vai se afirmando na história de cada ser humano.

Compreende Krohling (2011, p. 29) como consciência crítica, “aquela que ultrapassou os limites das explicações mitológicas e mágicas da ignorância e das generalizações ideológicas do senso comum perante a vida.” Por ela o homem é habilitado para pensar, agir e tomar as atitudes necessárias na hora certa, mantendo a congruência delineada no curso da sua vida conforme sua consciência ética.

Assim entende Krohling (2011, p. 29) que a consciência crítica “marca profundamente o seu caráter, conforme princípios fundantes assumidos como norte e rumo da sua história individual e responsabilidade perante o outro nos níveis cósmico, social e pessoal.” Por sua vez, coincide com a consciência teórica ou do saber (*bewusstsein*), surgindo na conscientização ética da anadialética (negatividade <->positividade), com o aparecimento do OUTRO. Constitui, portanto, a consciência crítica, “a ponta de comunicação entre todas as esferas humanas, transcendendo todas e se constituindo como ética dos princípios e ética da responsabilidade do caráter permanente das pessoas.”

Neste sentido, compreende-se que ética é a reflexão crítica sobre escolhas ou decisões sobre o que fazer ou não fazer, além de facilitar a realização das pessoas, de modo a que o ser humano chegue a realizar-se a si mesmo como

tal, isto é, como pessoa, na esteira de Krohling (2011, p. 29). Assevera que a ética é sempre cuidado e respeito à alteridade e pretende a perfeição do ser humano, que não se realiza sozinho, sendo sempre a redescoberta de si mesmo ou do OUTRO, mas, nem por isso, perder a sua ipseidade se relacionando com outras pessoas.

A alteridade deriva do latim *alter* = outro; que corresponde a algo como “outridade”, sendo este um conceito fundamental para a compreensão da importância dos princípios éticos como fonte dos Direitos Humanos Fundamentais, na percepção de Krohling (2011, p. 29). Portanto, nós somos o tempo todo desafiados e confrontados com o Outro e a minha liberdade está ligada à liberdade dos outros, sendo a relação com o Outro, a base de uma copresença ética.

Aponta Krohling (2011, p. 30) que, para os gregos, a palavra vida é usada como *Zoé* (vida natural de todos, vida dos animais, animalidade instintiva) e *Bios* (vida humana, o existir, existência). A alteridade tem muito mais relação com o *Bios*, no sentido da relação entre humanos, mas com a desumanização e descarte do outro, entra-se no mundo da *Zoé*, o que equivaleria ao estado animalesco ou à desumanização. Por sua vez, as aparências biológicas dos homens que logo são identificáveis (estatura, rosto, olhos, cabelos, tipo físico, cor da pele, formas de vestir) já transmitem um sinal de busca do outro. Do mesmo modo, a própria anatomia humana respeita relações verticais com intencionalidade gestual de amplexo e coloca o corpo como mediador de possíveis interfaces e intercomunicação.

Conforme Krohling (2011, p. 23), a categoria que define o homem, de modo mais preciso, é a exterioridade, mas, existem outras esferas como a histórica, cultural e a transcendente, que não podem ser esquecidas, sendo que, no sentido histórico, o ser humano, como ser social e político, suplanta da exterioridade cósmica, fisiobiológica e psíquica, sendo um ser histórico e criador de cultura. Como sujeito ético, todavia, transcende estas esferas cósmicas, corporais, psicológicas, históricas, culturais, sociais, políticas e econômicas, pois a

liberdade da pessoa humana é um princípio fundamental e constitutivo do ser humano.

É no choque entre duas liberdades que se decide a reciprocidade das duas exterioridades, pois, o “eu” só existe em diálogo com os outros, sem os quais não se poderá definir, na esteira de Krohling (2011, p. 29-31). O processo de autocompreensão só se pode realizar através da alteridade, isto é, pela aceitação e percepção dos valores do Outro. Os pensadores existencialistas centram as suas reflexões sobre a existência do eu, mas sempre lembram que sem o Outro, o eu não subsiste. Desta oposição entre desiguais, pode originar-se a comunicação através do discurso. Através da linguagem, o Outro se comunica com o outro ser humano, mas permanece transcendente ao mesmo. Desse modo, compreende-se que ninguém possui o outro e é dono da sua corporeidade, que é única, a não ser que o confronto se torne proximidade consentida pelas duas liberdades que se encontram e se comunicam.

Para se falar em ética da alteridade, em primeiro lugar devemos situar o sentido do rosto levinasiano (LEVINAS, 2008, p. 39) que, com certeza, não se refere à fisionomia anatômica do ser humano, significando “a anterioridade filosófica do ente sobre o ser, uma exterioridade que não faz apelo nem ao poder nem à posse, uma exterioridade que não se reduz, como em Platão, à interioridade da recordação e que, entretanto, salvaguarda o eu que a acolhe (...)” De acordo com Levinas (2004, p. 59), o rosto “é a própria identidade de um ser. Ele se manifesta aí a partir dele mesmo, sem conceito.” O pensamento de Lévinas está baseado na análise da linguagem, da relação de diálogo entre dois sujeitos, pois, existindo a disponibilidade de ouvir já se torna o começo do diálogo entre os dois interlocutores sem, contudo perder, cada qual, a sua autonomia.

Enrique Dussel (2007, p. 546), por sua vez, intenciona dar mais conteúdos históricos concretos e desenvolvimento prático-transformador às reflexões desenvolvidas por Levinas na sua ética da libertação. De fato, o ponto de partida é o “rostro do Outro”, daquele excluído, concebendo-se o ser humano como um

ser em processo de libertação de todos os obstáculos que impede que a sua dignidade como sujeito seja exercida.

Dussel (2007, p. 546) descreveu o âmago da questão do “Outro”, como também, quanto ao “Outro” negado em numa sociedade patriarcal. É exatamente aqui onde se encontra o cerne de nossas reflexões. A crítica que fazemos à racionalidade que carrega em seu bojo a desumanização e reificação de mais que a metade da humanidade. Ou seja, mais de 50% da população planetária, ou seja, mulher, uma vez que é o homem – o ser humano do sexo masculino, “aquele que tem sido, desde sempre na civilização, a voz ativa.” (GROLLI, 2007, p. 16) A nossa reflexão é direcionada, portanto, a partir da ética feminista na perspectiva de gênero sobre as relações que impingem o espectro da discriminação da maior parcela da humanidade, que trataremos mais à frente.

Analisando o modo de vida das mulheres latino-americanas, notadamente as mulheres mais pobres, as negras, as indígenas, evidenciam-se ainda hoje os valores arbitrariamente masculinos que conformam as relações sociais dentro do esquadro do sistema patriarcal prevalecente na civilização ocidental, que reforçam o mito da superioridade masculina e, em consequência, reforçando a inferioridade feminina. Dorilda Grolli (2007, p. 17), em sua aguda percepção sobre a prevalência da racionalidade, “que desvaloriza sistematicamente a mulher, ao definir o masculino como sendo o propriamente humano” questiona se este problema não ultrapassa a opressão da condição social da mulher ao ponto de provocar a universalização para todas as formas de violência presentes na sociedade atual.

Outro não pode ser dito sem implicações. Esta relação de intersubjetividade entre dois atores humanos provoca o diálogo, e linguagem se torna o instrumento da comunicação. (KROHLING, 2011, p.31) Mesmo não havendo uma comunicação em uma mesma língua nacional ou dialetal, através dos gestos e sinais, os seres humanos conseguem se entender. Assim, percebe-se que a ética não pode ser identificada com a religião, nem com a razão, nem com o Direito (e leis) e nem com a moral porque a ética é a filosofia da moral que

crítica e questiona a moral, promovendo a desconstrução das regras morais e dos valores culturais em um dado histórico e cultural em certa temporalidade. Como a ética é filosofia segunda – metodologia e, neste sentido, situado no campo da *práxis*, das atitudes e das ações cotidianas e a Filosofia primeira é a metafísica, é múltiplo dialético, portanto, ética e metafísica não são sinônimos.

Assim a ética, como matriz rizomática do princípio fontal e originário da dignidade da pessoa humana, tem a sua origem matricial na metafísica como filosofia primeira e está imbricada dentro do múltiplo dialético, radicada dentro dos direitos humanos fundamentais, princípios rizomáticos do Direito. Dessa forma, ressaltamos que não seja suficiente ficarmos no campo da efetivação dos direitos pela necessidade de sua profunda fundamentação teórica, pois, exatamente pela carência dessa fundamentação há a ausência da consciência política e jurídica do dever de sua efetivação.

É neste horizonte que se compreende que a consciência ética e cidadania devem caminhar juntas, no diálogo em todas as instâncias e dimensões do ser humano, no encontro harmônico das alteridades. Encontramos a filosofia primeira na obra *Ser e Tempo*, de Heidegger (2009, p. 261), onde cura ou cuidado, tratados como sinônimos, demarcada dessa forma: Ser como filosofia primeira e Tempo como filosofia segunda, uma vez que o caráter de cuidado é a filosofia primeira, sendo a ação contemplativa ou ação política ou satisfação de um entretenimento a filosofia segunda.

Por derradeiro, cabe uma explicação sobre a ética rizomática que se fundamenta no modelo de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995, p. 16), buscando na Botânica o conceito de rizoma que contempla a multiplicidade, pois, “não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade.” Desse modo, cabe perfeitamente o sentido do rizoma aplicado às vidas humanas, da complexidade das relações humanas nas suas contradições, nos seus contrastes, nos avanços e retrocessos, multiplicando-se os sentidos e escolhas existenciais individuais e coletivas.

Neste contexto, a ética tem matiz rizomática e, ao mesmo tempo, matriz do princípio originário fontal da dignidade da pessoa humana e dos princípios rizomáticos da alteridade, da cosmicidade, da corporeidade, da vida, da consciência crítica, da justiça, da liberdade e da igualdade nas relações do homem com o Cosmo e com os outros homens. A partir dessas reflexões, passemos à análise da ética feminista na construção dos Direitos Humanos Fundamentais na perspectiva de gênero.

CAPÍTULO 3

3 ÉTICA FEMINISTA NA CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS

Até aqui enfrentamos as questões atinentes à ética e à moral e quanto aos direitos humanos fundamentais. Agora, o nosso estudo investiga de que maneira a ética feminista pode promover os direitos humanos fundamentais na perspectiva de gênero a partir do múltiplo dialético.

Tradicionalmente a humanidade conta a sua história a partir do relato dos homens, uma vez que somente a eles durante muito tempo foi concedida a palavra (e a escrita) e as mulheres que ao longo dos tempos escreveram sua história, escreveram-na sob um nome masculino, ou sua história foi contada pelo homem, já que o mundo apartava as mulheres ao espaço privado, nas restritas relações domésticas.

Do mesmo modo em que se debate a visão hegemônica masculina no direito, discute-se a possibilidade da própria ética estar contaminada com a visão

masculina ao ponto de obscurecer a visão da própria mulher, uma vez que ela mesma estaria vendo o mundo sob a ótica masculina. Embora se tenham exemplos isolados de manifestações femininas nos períodos de censura ao pensamento feminino, impensável imaginar a mulher subvertendo a ordem “natural” das coisas, já que ela era considerada “naturalmente” destinada ao casamento, ao cuidado do marido, dos filhos e da casa.

Comparato (2010, p, 148-149) observa que somente com a Revolução Francesa de 1789 é que se buscou, de forma violenta, a “supressão das desigualdades entre indivíduos e grupos sociais”, sem que representasse, de fato, a consagração das liberdades individuais para todos, uma vez que correspondia, tão-somente, a supressão das desigualdades estamentais. Assim, a Revolução Francesa de 1789 provocou a extinção de todas as servidões feudais, a emancipação dos judeus e a abolição dos privilégios religiosos sem, contudo, “derrubar a barreira da desigualdade entre os sexos.” Neste compasso, os direitos conquistados com a Revolução Francesa de 1789, de fato, contemplaram apenas os homens, brancos, proprietários.

Naquele contexto, apesar da relevante participação das mulheres na Revolução Francesa, elas foram alijadas desse processo de libertação, não que houvesse uma deliberada intenção para esta segregação feminina, apenas que, culturalmente, as mulheres não tinham voz política, já que destinadas ao espaço privado das relações domésticas. Olympe de Gougès desafiando a sociedade androcêntrica apresenta a sua Declaração dos direitos da mulher e da cidadã em 1791 que, mais adiante, analisaremos esta questão. Para tanto, é necessário que se explicita o contraste entre as diferenças sexuais e as questões de gênero, para a compreensão desta reflexão, pois, as diferenças sexuais tratam as distinções de caráter biológico, do fato dos seres humanos serem do sexo masculino e do sexo feminino e respectivas diferenças biológicas e morfológicas.

Todavia, as questões de gênero, embora tenham como base as diferenças biológicas, inclusive as distinções sexuais entre os seres humanos, de fato, contemplam um plano diametralmente oposto àquela uma vez que se referem às

construções culturais dos papéis e lugares demarcados para os homens e para as mulheres. Por outro lado, a análise da relação entre o feminismo e as práticas sociais correntes deve ser feita a partir de sua dualidade, ou seja, do impacto do feminismo sobre as percepções, comportamentos e instituições sociais e do impacto destes sobre o movimento feminista.

3.1 DIFERENCIAÇÃO SEXUAL DA ESPÉCIE HUMANA. NATURALIZAÇÃO DAS DESIGUALDADES ENTRE HOMENS E MULHERES

Para a compreensão da realidade feminina tomamos como ponto de partida a adoção do substantivo gênero que agrupa tanto os aspectos psicológicos, sociais e culturais da feminilidade/masculinidade e, sexo, para os componentes biológicos, anatômicos e para designar o intercâmbio sexual, de acordo com Marciano Vidal (2005, p. 15-16) A significância sexual define, em primeiro lugar, a condição feminina como a condição masculina, asseverando Vidal (2005, p. 15-16) que a “bipolaridade sexual que a espécie humana compartilha com muitas outras espécies dá origem à peculiaridade sexual da ‘fêmea’ e do ‘macho’” e a biologia da espécie humana como o fator de diferenciação da sexualidade humana. Todavia, assinala Vidal (2005, p. 16) que nas reflexões atuais sobre a condição humana, “não há um interesse especial em ressaltar os aspectos sexuais”, sem, no entanto, deixar de reconhecer que “para entender a identificação feminina é imprescindível a referência a sua característica sexualidade”.

As distinções biológicas entre homens e mulheres, ou seja, a existência de classes sexuais está tão enraizada ao ponto de provocar a sua invisibilidade, adverte Shulamith Firestone¹⁴ (1976, p. 11), no sentido de que a partir das diferenças biológicas admite-se distinguir e discriminar os seres humanos. Compreende-se, então, porque a biologia reprodutora da mulher tornou-se a responsável por sua opressão original e continuada, nos dizeres de Firestone (1976, p. 89) É paradigmática a percepção de Firestone (1976, p. 89) sobre a

¹⁴ “As classes sexuais são tão enraizadas, que se tornam invisíveis.” (FIRESTONE, 1976, p. 11)

opressão masculina exercida sobre a mulher exercida pela biologia reprodutora feminina e “não alguma espécie de revolução patriarcal inesperada, nem o próprio Freud teve palavras para explicar.”

Além disso, Firestone (1976, p. 89) enfatiza que:

O matriarcado é um estágio no caminho para o patriarcado, para a mais plena realização do homem; o homem deixa de cultuar a Natureza, através das mulheres, para conquistá-la. Embora seja verdade que a sorte da mulher piorou consideravelmente sob o patriarcado. Ela nunca foi boa; pois, apesar de toda nostalgia, não é difícil provar que o matriarcado nunca foi uma resposta para a opressão fundamental das mulheres. Basicamente, ele não passou de um meio diferente de enumerar linhagem e herança, meio que, embora possa ter trazido mais vantagens para as mulheres do que o patriarcado posterior, não admitiu as mulheres na sociedade como iguais.

Neste sentido, a ponderação de Firestone é fundamental para a compreensão das desigualdades existentes entre homens e mulheres, sob o pretexto de sua naturalização, independentemente nas estruturas do matriarcado como no patriarcado. O discurso retórico é tão eficiente a tal ponto de cristalizar o entendimento de que todos, homens e mulheres, são distintos naturalmente por causa de suas diferenças biológicas e, como consequência, destinos biológicos diferenciados que justificam papéis sociais apartados.

No entanto, adverte Firestone (1976, p. 89) que “através de toda História, em todos os estágios e tipos de culturas, as mulheres foram oprimidas devido a suas funções biológicas.” Portanto, deve-se considerar a relatividade da opressão porque apesar de se configurar uma condição humana fundamental, ela apareceu sob graus diferentes, em formas diferentes em vários contextos historicoculturais.

Para uma melhor compreensão das manobras socioculturais dos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres ao longo da história da humanidade, elegemos para análise a obra de Jean-Jacques Rousseau, *Emílio ou da educação*, escrita em 1762, que é paradigmática, uma vez que serviu de modelo para o projeto pedagógico implantado durante o período da Revolução Francesa, para corroborar com a nossa assertiva. Em síntese, consiste em um ensaio

pedagógico onde busca traçar as linhas mestras a serem seguidas para a transformação de uma criança (Emílio) em um homem bom, preparando-o para o futuro. Para tanto, através da educação objetiva-se o desenvolvimento das potencialidades naturais da criança e de seu afastamento dos males sociais, de forma progressiva e, quando Emílio chega à idade adulta Rousseau lhe aponta a mulher ideal, Sofia.

ROUSSEAU (1995, p. 424) assevera que na união dos sexos, embora cada qual concorra igualmente para o objetivo comum, não ocorrem da mesma forma e, a partir desta constatação nasce da primeira diferença assinalável entre as relações morais de um e de outro, qual seja, “um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco: é necessário que um queira e possa, basta que o outro resista pouco.” Continuando nesta linha misógina, ROUSSEAU (1995, p. 424) vaticina que a mulher é feita especialmente para agradar ao homem enquanto que este, se o fizer, sua necessidade não será direta, pois o mérito do homem “está na sua força, agrada, já, pela simples razão de ser forte”, concluindo que não se trata da lei do amor, mas a da natureza que a antecede. Com isso, a naturalização da desigualdade existente entre homens e mulheres justifica os diferentes papéis sociais que cada qual desempenha no mundo da vida.

Recalcando, ainda mais a naturalização das diferenças entre os sexos, ROUSSEAU (1995, p. 424) aconselha a mulher, já que “feita para agradar e ser subjugada”, a se tornar agradável ao homem ao invés de provocá-lo, pois a sua violência está exatamente nos seus encantos e “é por eles que ela deve constrangê-lo a encontrar sua força e empregá-la.” Rousseau (1995, p.23) parte do pressuposto de que, “em tudo que não se refira ao sexo, “a mulher é homem: têm os mesmos órgãos, as mesmas necessidades, as mesmas faculdades.” Dessa forma, constata-se a redução das mulheres ao UNO, ao único modelo possível, o masculino, cujo fio condutor do múltiplo dialético aponta e questiona esta contradição.

Intrigante é a ponderação de Rousseau¹⁵ ¹⁶ (1995, p. 426) sobre uma das consequências da constituição dos sexos no sentido de que

[...] o mais forte, aparentemente senhor, depende na realidade do mais fraco, e isso não em virtude de uma frívola galanteria, nem de uma orgulhosa generosidade do protetor, e sim em consequência de uma lei invariável da natureza que, dando maior facilidade de excitar os desejos do homem que a este a de satisfazê-los, faz depender o homem, apesar de tudo, da boa vontade da mulher, e o leva a procurar por sua vez agradar-lhe para conseguir que ele consinta em deixá-lo ser o mais forte. Então, o que há de mais doce para o homem em sua vitória está em duvidar se é a fraqueza que cede à força ou se é a vontade que se rende; e a malícia habitual da mulher está em deixar sempre essa dúvida entre ambos.”

Todavia, esta relação de dependência é imperceptível para o mais fraco já que os argumentos de naturalização dos atributos femininos dissimulam a aparente independência do mais forte, ou seja, do homem, quando, de fato, ele é dependente do reconhecimento da mulher. Reitera Rousseau (1995, p. 428) a naturalização da desigualdade entre homens e mulheres, quando a mulher se queixa a respeito da injusta desigualdade que o homem impõe ao argumentar que ela não tem razão porque “essa desigualdade não é uma instituição humana ou, pelo menos, obra do preconceito, e sim, da razão: cabe a quem a natureza encarregou do cuidado dos filhos a responsabilidade disso perante o outro.”

A alegação de que, por natureza, a mulher era responsável pelo cuidado dos filhos justificava os pesados encargos que recaiam sobre os ombros femininos sem que houvesse, de outra parte, iniciativa para compartilhar responsabilidades. Por sua vez, em decorrência do diferencial das diretrizes

¹⁵ A obra “Emílio ou da educação” de Jean-Jacques Rousseau, escrita em 1762, inspirou de forma significativa a Hegel (2008, p. 147-149) no desenvolvimento da questão do reconhecimento do senhor e do escravo em sua obra “Fenomenologia do espírito”, escrita em 1807.

¹⁶ Virginia Woolf em 1928 enfrenta esta questão na obra “Um teto todo seu”: “Em todos esses séculos, as mulheres têm servido de espelhos dotados do mágico e delicioso poder de refletir a figura do homem com o dobro de seu tamanho natural. (...) Qualquer que seja seu emprego nas sociedades civilizadas, os espelhos são essenciais a toda ação violenta e heróica. Eis por que tanto Napoleão quanto Mussolini insistem tão enfaticamente na inferioridade das mulheres, pois, não fossem elas inferiores, eles deixariam de engrandecer-se. Isso serve para explicar, em parte, a indispensável necessidade que as mulheres tão freqüentemente representam para os homens. E serve para explicar quanto se inquietam ante a crítica que elas lhes fazem, como é impossível para a mulher dizer-lhes que esse livro é ruim, esse quadro é fraco, ou seja lá o que for, sem magoar muito mais e despertar muito mais raiva do que um homem formulando a mesma crítica. É que, quando ela começa a falar a verdade, o vulto no espelho encolhe, sua aptidão para a vida diminui.” (WOOLF, 1928, p.45)

naturais entre homens e mulheres que levam a diferenças de caráter e de temperamento, Rousseau (1995, p. 430-431) sustenta que ambos não devem receber a mesma educação, devendo cada qual, agir de acordo, advertindo para que as mulheres não se assemelhem aos homens, pois “menos os governarão e então é que eles serão realmente os senhores.”

Reflete Rousseau (1995, p. 432) sobre todas as faculdades comuns aos dois sexos que não lhes são igualmente repartidas argumentando que elas acabam se compensando em seu conjunto, pois, a mulher vale mais como mulher e menos como homem, porque “em tudo em que faz valer seus direitos, ela leva vantagem; em tudo em que quer usurpar os nossos fica abaixo de nós. Não se pode responder a esta verdade (...)” Admoesta Rousseau¹⁷ (1995, p. 432) que as mulheres não devem cultivar “as qualidades do homem e negligenciar as que lhes são peculiares” porque isto corresponde a trabalhar contra si mesmas, na tentativa de usurpar as vantagens masculinas por incompatibilidade uma vez que “ficam abaixo de suas possibilidades sem alcançar as nossas, e perdem metade de seu valor.”

Rousseau (1995, p. 432), de modo algum, aduz que a mulher deva ser educada na ignorância de tudo e adstrita às tarefas do lar, ao contrário, assevera que as mulheres “devem aprender muitas coisas, mas as que lhes convém saber.” Apesar da mulher e do homem serem feitos um para o outro, Rousseau (1995, p. 432) reconhece que a dependência natural não é igual para um, como para o outro porque os homens dependem das mulheres por seus desejos, enquanto que as mulheres dependem dos homens tanto por seus desejos como por suas necessidades, comprovando a subsistência dos homens mesmo sem a presença das mulheres e sendo improvável a subsistência delas sem eles. A consagração da submissão e dependência das mulheres fica explícita quando Rousseau (1995, p. 432) pontua que as mulheres “dependem de nossos sentimentos, do valor que damos a seu mérito, do caso que fazemos de seus encantos e de suas virtudes.”

Alega, ainda, Rousseau (1995, p. 432), que a naturalização da dependência das mulheres ao julgamento dos homens, elas e os filhos se tornam reféns deles, pois, não basta “que sejam estimáveis, cumpre que sejam estimadas; não basta que sejam comportadas, é preciso que sejam reconhecidas como tal; sua honra não está apenas na sua conduta, está na sua reputação (...)” Assim, o homem agindo bem, segundo Rousseau (1995, p. 432), não depende senão de si mesmo e pode desafiar o juízo público. O mesmo não acontece com a mulher, pois se ela age bem, está cumprindo a sua obrigação, “e o que pensam dela lhe importa tanto quanto o que é efetivamente.”

Por todas estas razões é que a educação das mulheres deve estar em estrita consonância com os interesses dos homens no propósito de sua utilidade, de ser uma presença agradável e honrada, de educá-los na juventude, de cuidados na maturidade, de serem conselheiras, consoladoras, tornando a vida dos homens mais agradável e doce. (ROUSSEAU, 1995, p. 432) Por derradeiro, a perspicácia de Rousseau¹⁸ (1995, p. 433) em censurar que “nem a natureza nem a razão podem levar a mulher a amar nos homens o que ela se assemelha, nem é tampouco assumindo as maneiras deles que ela deve procurar fazer-se amar.”

Portanto, Rousseau adentra em pormenores sobre a natureza feminina sujeitando as mulheres à autoridade masculina porque elas são naturalmente mais fracas e as únicas apropriadas para a reprodução e não para a vida pública. Embora Rousseau considere a educação espontânea natural como a ideal para um homem afastado das corrupções da sociedade, para as mulheres, em contrapartida, era recomenda uma educação para agradar os homens e cumprir sua função de mãe. A reclusão sexual e castidade são os elementos legitimadores da paternidade e as mulheres devem aprender a estimular o desejo masculino na mesma medida em que impede a lascívia dos homens. Sedução,

¹⁷ A clarividência da advertência de Rousseau somente fará sentido com o feminismo cultural e a teoria da diferença, na década de 1980.

¹⁸ O feminismo radical entende da necessidade da estratégia do mimetismo das mulheres para poderem competir com os homens no mercado de trabalho usando as mesmas regras, atitudes e valores masculinos.

modéstia, tolerância e artil são “qualidades” da natureza feminina e, por causa disso, somente um homem teria capacidade de governar as mulheres em família.

Krohling (2009, p. 45) pondera que antes do século XX poucas obras foram escritas na defesa dos direitos das mulheres, destacando-se, neste particular, a obra da inglesa Mary Wollstonecraft, *A vindication of the rights of women (A reivindicação dos direitos da mulher)*, publicada em 1790, tendo como pano de fundo o contexto social e histórico de questionamento e exigência de limitação do poder político estatal absolutista e a conquista dos direitos individuais.

A autora é considerada uma das pioneiras do moderno feminismo ao apontar a educação como o caminho para as mulheres conquistarem um melhor *status* econômico, social e político, defendendo a igualdade na formação de homens e mulheres como forma da sociedade alcançar o progresso. Wollstonecraft¹⁹ (1989, p. 35) rebate as assertivas de Jean-Jacques Rousseau na obra já analisada por discordar sobre a consideração da fraqueza moral das mulheres que justifica a submissão feminina às faculdades dos homens que são superiores à delas, bem como reduzir à mulher, com o casamento, à condição de escravas por conveniência.

De fato, o que Mary Wollstonecraft argumenta é que o caráter feminino apregoado por Rousseau que não é natural, mas decorrente do tipo de educação recomendado por ele. Dessa forma, se as mulheres recebessem a mesma educação dos homens teriam as mesmas condições, rompendo, inclusive com a reconhecida incompetência política das mulheres.

No contexto da Revolução Francesa, como os direitos conquistados eram naturais tanto para os homens como para as mulheres, Olympe de Gouges, em 1791, lança um manifesto reivindicando os mesmos direitos para as mulheres rompendo a situação de inferioridade feminina, composto de 17 (dezessete)

¹⁹ “Women are therefore to be considered either as moral being, or so weak that they must be entirely subjected to the superior faculties of men.[...] Rousseau declares that a woman should never for a moment feel herself independent, that she should be governed by fear to exercise her natural cunning, and made a

artigos. Longe de ser uma versão feminina da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, Olympe de Gouges assevera que as mulheres têm os mesmos direitos naturais²⁰ que os homens e que a lei deve dar tratamento isonômico tanto para os homens quanto para as mulheres²¹.

Olympe de Gouges²², na conclusão de sua Declaração incita as mulheres a despertarem desse sono de ignorância e reconhecerem seus direitos naturais com a retirada deste véu impregnado de preconceitos, de fanatismos, de superstições e de mentiras. Do mesmo modo, Olympe de Gouges revela a injustiça dos homens que precisaram da ajuda das mulheres para a conquista de sua liberdade, mas que, por ignorância, por menosprezo, ofenderam os direitos delas.

De acordo com Comparato (2010, p. 149-150), a ousadia de Olympe de Gouges em propor o direito da mulher de subir ao cadafalso foi, de fato, alcançada no mesmo ano de 1791, sob o pretexto de não cumprir seus “papéis femininos”. Do mesmo modo, as associações femininas foram proibidas, como observa Lynn Hunt (1991, p. 26), na medida em que as referidas associações femininas iam contra a “ordem natural” uma vez que “emancipavam” as mulheres de sua identidade exclusivamente familiar (privada). Na realidade foi uma reação dos próprios revolucionários, temerosos das consequências dessas ideias por demais avançadas para a época, pois a maioria dos homens rejeitava a participação ativa das mulheres em praça pública porque as mulheres simbolizavam a representação do privado.

coquettish slave in order to render her a more alluring object of desire, a sweeter companion to man, whenever he chooses to relax himself.” (Tradução nossa)

²⁰DE GOUGES, Olympe, 1791. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã: Artigo 1º: A mulher nasce livre e tem os mesmos direitos do homem (...)

²¹ DE GOUGES, Olympe, 1791. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã: Artigo A lei deve ser a expressão da vontade geral. Todas as cidadãs e cidadãos devem concorrer pessoalmente ou com seus representantes para sua formação; ela deve ser igual para todos.

²²DE GOUGES, Olympe, 1791. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã: Conclusão: Mulher, desperta. A força da razão se faz escutar em todo o Universo. Reconhece teus direitos. O poderoso império da natureza não está mais envolto de preconceitos, de fanatismos, de superstições e de mentiras. A bandeira da verdade dissipou todas as nuvens da ignorância e da usurpação. O homem escravo multiplicou suas forças e teve necessidade de recorrer às tuas, para romper os seus ferros. Tornando-se livre, tornou-se injusto em relação à sua companheira.

O fio condutor do múltiplo dialético permite vislumbrar as marchas e contramarchas das lutas das mulheres por seus direitos, pois o contexto social daquela ocasião obrigou a uma compulsória retirada estratégica do cenário político aguardando um momento mais oportuno para novas investidas. Somente em 1945 as mulheres francesas passaram a exercer o direito de voto.

Lynn Hunt (1991, p. 21) vislumbra que durante o período da Revolução Francesa,

[...] as fronteiras entre a vida pública e a vida privada mostraram uma grande flutuação. A coisa pública o espírito público invadiram os domínios habitualmente privados da vida. Não resta dúvida que o desenvolvimento do espaço público e a politização da vida cotidiana foram definitivamente responsáveis pela redefinição mais clara do espaço privado no início do século XIX. O domínio da vida pública, principalmente entre 1789 e 1794, ampliou-se de maneira constante, preparando o movimento romântico do fechamento do indivíduo sobre si mesmo e da dedicação à família, num espaço doméstico determinado com uma maior precisão.

No período revolucionário em questão, Lynn Hunt (1991, p. 21) demonstra que “privado” tinha significado de “faccioso, e tudo o que se refere à privatização era considerado equivalente a sedicioso e conspiratório”, servindo como pretexto para os revolucionários exigirem “que nada mais se furte à publicidade”, admitindo, portanto, uma constante vigilância e a prestação de serviço à coisa pública que, naquela ocasião, tinha um sentido preciso,

As reuniões políticas se abrem, então, “ao público”, extraíndo a legitimidade das reuniões da legislatura a partir da presença numerosa de sua platéia e, na mesma medida, todas as reuniões, os círculos, os salões podem ser denunciados, refletindo Hunt (1991, 21) que a França, naquele contexto histórico e cultural, dominada pela política, “a expressão dos interesses privados só pode ser tida como contra-revolucionária.” Hunt (1991, p. 22), por sua vez, observa que esta exacerbação e preocupação obsessiva “em manter os interesses privados à distância da vida pública, logo virá, paradoxalmente, a apagar as fronteiras entre o público e o privado.”

Apesar da percepção desde o final do século XVIII do confinamento da mulher ao espaço privado, segundo Hunt (1991, p. 50-51), é na Revolução Francesa que ocorre um “grande impulso a essa evolução decisiva das relações entre os sexos e da concepção da família.” Hunt (1991, p. 51) aponta que as mulheres estavam associadas ao seu “interior”, ao espaço privado, “não só porque a industrialização permitia que as mulheres da burguesia se definissem exclusivamente por ele, mas também porque a Revolução tinha demonstrado os resultados possíveis (e o perigo para os homens) de uma inversão da ordem ‘natural’.”

Ocorre, então, a conversão da mulher ao símbolo do privado por encarnar o símbolo da fragilidade “que deve ser protegida do mundo exterior (o público)”, sob o argumento de as mulheres “só podiam ficar confinadas em espaços privados, devido à sua fragilidade biológica, o e próprio privado se revelara frágil frente à politização e à transformação pública do processo revolucionário.” (HUNT, 1991, p. 51) Entretanto, Hunt (1991, p. 51) descortina os argumentos para o confinamento da mulher ao espaço privado, na medida em que Estado passa a regulamentar a vida familiar, a política podia decidir o nome dos filhos e a escolha das roupas, “a vida privada também podia desaparecer”, pois, se “a vida mais íntima se encontrava submetida a pressões devido à secularização do casamento, à restrição religiosa, à mobilização em massa; a ordem até então tida como natural se tornava instável.”

Mas, segundo Hunt (1991, p. 21), havia uma razão para este temor, pois se as mulheres podiam se vestir como os homens e pretender lugar na frente militar, se fossem “infelizes” podiam pedir o divórcio²³ e, do mesmo modo que foi abolida a deferência perante os reis, as rainhas, os nobres, os ricos “parecia pôr em questão a deferência da esposa em relação ao marido, dos filhos em relação aos pais.” Por esta razão, raciocina Hunt (1991, p. 51) que os “próprios revolucionários sentiram necessidade de marcar um limite intransponível, de

²³ O divórcio foi instituído pela primeira vez na França pela Revolução, como consequência lógica das ideias liberais expressas na Constituição de 1791. (HUNT, 1991, p. 37)

mostrar claramente que as mulheres estavam do lado privado e os homens do lado público.”

No entanto, as fronteiras entre o espaço público e o espaço privado decorrentes das algemas da natureza passam a ser questionadas pelo feminismo, a partir da categoria de gênero, promovendo fissuras nos argumentos da naturalização das desigualdades entre homens e mulheres que não mais se sustentam, assunto que trataremos a seguir:

3.2 A PERSPECTIVA DE GÊNERO

A expressão “sistema sexo-gênero” foi inaugurada em 1975, pela antropóloga americana Rubin Gayle na obra *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*, na sua investigação sobre a gênese da opressão e da subordinação social das mulheres. Para Gayle (1993, p. 5) sistema sexo-gênero consiste em “um conjunto de arranjos através dos quais a matéria-prima biológica do sexo e da procriação humanas é moldada pela intervenção humana e social e satisfeita de forma convencional, pouco importando o quão bizarras algumas dessas convenções podem parecer.”

Salienta Carla Bassanezi Pinsky (2010, p. 11) que, quando se fala em gênero pretende-se salientar o caráter social, ou seja, o caráter histórico, das “concepções baseadas nas percepções das diferenças sexuais.” Compreende-se, dessa forma porque a opressão corresponde a um “produto das relações sociais específicas que a organizam”, na percepção de Gayle (1993, p. 6).

As diferenças biológicas serviram como fundamento para a naturalização da divisão dos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres, levando ao confinamento da mulher ao espaço privado. Somente com a instituição dos estudos de gênero como uma especialidade das ciências sociais e antropológicas é que se tornou possível a desconstrução das definições de masculino e feminino como resultantes das algemas da natureza, para produto de socialização.

O espaço privado foi desmistificado por Hannah Arendt (2003, p. 68), em sua obra “A condição humana”, considerado como o símbolo de intimidade, de privacidade em oposição ao espaço público, bélico em sua natureza, dos embates políticos, ao desnudar o privado, na sua acepção original de privação, ou seja, de ser privado de sua própria existência vez que destituído de “coisas essenciais à vida verdadeiramente humana”.

Assevera Simone de Beauvoir (1980, p. 9) que a dimensão dos estudos de gênero permite entender que nós nascemos machos e fêmeas e nos tornamos homens e mulheres, pois, não é o destino assumido na sociedade e, sim, as escolhas promovidas dentro do conjunto da civilização. De fato, são as seleções socioculturais que nos fazem homens e mulheres e não os fatores biológicos que distinguem machos e fêmeas.

No entendimento de Judith Butler (1987, p. 142) gênero corresponde a “um modo contemporâneo de organizar normas passadas e futuras, um modo de nos situarmos e através dessas normas, um estilo ativo de viver nosso corpo no mundo.” Todavia, adverte Butler (1987, p. 143) ser necessário sopesar a escolha do ato volitivo pelo qual o gênero é assumido dada a impossibilidade de “assumir um gênero de um momento para o outro”, pois é “um projeto laborioso, sutil e estratégico, e quase sempre velado.” Demonstra Butler (1987, p. 143) que, pela escolha do gênero, busca-se o processo de interpretar “uma realidade plena de sanções, tabus e prescrições”, cujas normas constringentes operam como força repressora do exercício da liberdade do gênero no sentido de sua conformidade ou o seu desvio.

A partir da compreensão dos mecanismos criados que converteram fatores naturais em processos culturais planejados arditamente pelos grupos sociais transformando machos e fêmeas em homens e mulheres promoveram mudanças significativas nas estruturas dos ordenamentos sociais. Admite-se uma nova perspectiva de compreensão da realidade social através da categoria de gênero, a partir da percepção que os papéis e significados do que seja masculino e

feminino são, de fato, esboçados pelas escolhas socioculturais e não pelo seu destino biológico.

O mito do amor materno, por exemplo, é desconstruído por Elisabeth Badinter (1985), considerado como um sentimento inerente à condição feminina ao demonstrar que, além de não corresponder ao um determinismo, é um algo construído, que é produto da evolução social, à mercê das flutuações socioeconômicas da história. Todavia, a resistência na aceitação desta realidade instituída em relação à maternidade e não mais como um instinto, comprova a existência da interação de constrição e liberdade das normas de gênero. Entretanto, ter a consciência de que os sentimentos maternais não correspondem, de fato, aos sentimentos da natureza feminina, como necessidades orgânicas, a partir do instante que se revela como uma prática opcional causa verdadeiros transtornos, levando, inclusive à perda das sanções sociais, ao abandono de um lugar e de uma posição socialmente cristalizada.

Entendendo que a divisão social do trabalho deriva de construção social de gênero e não de diferenciação biológica do sexo, permite a análise crítica da divisão social de trabalho exercido por mulheres e por homens quanto à atribuição de papéis sociais diferenciados pelo gênero, qual seja, de ser ou não subordinado, nas relações de produção, reprodução e política. A dicotomia das relações do público e do privado, a partir da perspectiva de gênero, também passa a ser questionada.

Neste particular, as práticas e as teorias patriarcais do passado trazem sérias consequências práticas, especialmente para as mulheres, no que se refere à divisão sexual do trabalho. Os homens são identificados com as ocupações da esfera da vida pública, econômica e política, assumindo, de fato, a responsabilidade pela condução das mesmas. Por outro lado, as mulheres assumem apenas as ocupações da domesticidade e da reprodução. (OKIN, 2008, p. 308) Por esta razão, tradicionalmente, as mulheres são vistas como naturalmente inadequadas à esfera pública, dependentes dos homens, tanto no

aspecto emocional, quanto no aspecto econômico, social, cultural e, especialmente, na sua subordinação à família.

Pondera Dias (2010, p. 19) que, durante a maior parte da história, o patriarcado foi incontestavelmente aceito por homens e mulheres, sendo legitimado com base nos papéis de gênero diferenciado, nos valores a eles associados e a dicotomia entre a esfera pública e a esfera privada através da separação sexual. As relações de dominação do homem e de subordinação da mulher são acentuadas dentro do sistema patriarcal, cujos papéis sociais eram bem distintos quanto à superioridade do homem em relação à mulher, da inferioridade da mulher em relação ao homem, da demarcação precisa e intransponível dos espaços sociais, do público para o homem e do espaço privado para a mulher.

Saffioti (1979, p. 35) entende que o surgimento do capitalismo ocorre em condições desfavoráveis para as mulheres uma vez que se encontravam na posição social desvantajosa tanto em nível superestrutural como no estrutural. Neste compasso, a subvalorização das capacidades femininas serviu para justificar o mito da supremacia masculina e trouxe como consequência da lógica da estruturação social. No plano estrutural, por sua vez, na proporção em que as forças produtivas se desenvolviam, a mulher perdia seu espaço e, progressivamente sofreu o processo de marginalização das funções produtivas, relegada à uma posição periférica no sistema de produção.

As conquistas dos direitos das mulheres pelos movimentos feministas e as transformações ocorridas nas relações sociais abriram espaços para a discussão sobre a igualdade de gênero, com ações governamentais objetivando a promoção da igualdade entre homens e mulheres. Do mesmo modo, permitiu o empoderamento das mulheres a partir do enquadramento proposto por Joaquín Herrera Flores (2009, p. 188), no sentido de que as mulheres necessitam buscar o empoderamento para que seus anseios e suas necessidades sejam atendidos.

As propostas sobre políticas de gênero devem alcançar o sentido emancipatório proposto por Boaventura de Souza Santos (2003, p. 277) uma vez que “sabemos

melhor o que não queremos do que o que queremos” e, por esta razão, “a emancipação não é mais que um conjunto de lutas processuais, sem fim definido”, mas, implicando na criação de um *“novo senso comum político”*.

A desconstrução da naturalização das diferenças entre homens e mulheres decorrendo do mito da superioridade masculina e da inferioridade feminina somente foi possível através dos estudos sobre gênero que desmascarou o engendramento da divisão social do trabalho em decorrência das diferenças biológicas através das escolhas sócio-culturais e não de sua naturalização.

Porém, segundo Galeotti (1995, p. 252), o encapsulamento da esfera doméstica ao centro da esfera privada e, via de consequência, o encapsulamento da mulher, não permite o reconhecimento público do valor social do trabalho doméstico trazendo como consequência, a consideração de que a organização doméstica seja um problema privado das famílias, confiado à capacidade de negociação de seus parceiros.

Herrera Flores (2009, 188) indica que o empoderamento é imprescindível para preservar a igualdade dos direitos humanos, pois,

[...] Necessitamos da criação de condições sociais, econômicas, políticas e culturais para que todos e todas possam fazer valer seus modos de existência. Tudo o demais, ou são boas intenções que não levam a nada, ou são entregas a algum plano de transcendência que garanta o juízo moral externo à nossa condição de corpos em interação.

Para tanto, Herrera Flores (2009, p. 188) demonstra que o poder “não é algo que pertença unicamente àqueles que tenham a hegemonia nas relações de força existente”, pois, parte-se da concepção de que o poder é, ao mesmo tempo, uma relação pela qual “podemos nos apoderar para transformar e transgredir a hegemonia dominante.” Entendido o poder “como poder de dominação para o que se apropriou de nossa capacidade de encontro e subversão do estabelecido”, mas, também, o poder de atuar e o poder de relação. (HERRERA FLORES, 2009, p. 188) Herrera Flores (2009, p. 188), ao tratar do poder de

atuar, o mesmo é considerado na dinâmica de nossas normas de poder como sendo o poder “de colocar sempre em ato, em movimento, em ação os direitos”.

Por outro lado, Herrera Flores (2009, p. 188) aponta que este poder de atuar encontra-se no princípio de produção, isto é, n “criação de afetos, de afeições, de afetar as relações hegemônicas empenhadas em ocultar sua dimensão de relação de força, potenciando a todo o momento violências estruturais contra os débeis, explorados e oprimidos.” Em contrapartida, percebe Herrera Flores (2009, p. 188) que o poder de relação demanda o reconhecimento “que todo poder – que não queira permanecer no plano da violência estrutural – leva consigo um poder correspondente e inseparável de ser afetado.”

O princípio da sensibilidade é designado por Herrera Flores (2009, p. 188) como proposta das

“relações de poder que nos permitam produzir e ser produzidos, afetar e ser afetados, buscando as combinações e articulações adequadas para poder exercer o verdadeiro poder ontológico que subjaz à nossa concepção dos direitos: o ceder privilégios desfrutados individualmente em benefício do crescer juntos e *“empoderados”*.”

A proposta de Herrera Flores, portanto, é de relações de poder que permita afetar e ser afetado no propósito de ceder privilégios desfrutados individualmente de forma compartilhada para todos e todas possam crescer juntos e sermos empoderados.

Por outro lado, Habermas (2003, p. 163) manifesta que o movimento feminista denuncia as conseqüências ambivalentes da promoção da igualdade dos direitos entre homens e mulheres, tanto modelo liberal quanto no modelo do Estado social, pois,

[...] o paternalismo do Estado social tinha sido tomado ao pé da letra. A materialização do direito, que a princípio visava eliminar a discriminação das mulheres, produziu efeitos contrários, na medida em que a proteção da gestação e da maternidade apenas agravava o risco de desemprego das mulheres, uma vez que normas de proteção do trabalho reforçaram a segregação do mercado de trabalho, situando-as no grupo de salário mais baixo, pois um direito de divórcio mais liberal sobrecarregou as mulheres com as conseqüências da separação e, finalmente, na medida em que o esquecimento das interdependências

entre as regulações do direito social, da família e do trabalho fez com que as desvantagens específicas ao sexo se acumulassem.

O movimento feminista, de fato, tinha consciência de que o excessivo paternalismo do Estado, ao tratar as mulheres na condição de “pobre coitada” com o intuito de eliminar as discriminações contra as mesmas, na verdade, provocava uma reação contrária, reforçando a segregação do mercado de trabalho, com todas as consequências malévolas, uma vez que totalmente dissociadas do contexto das regulações sociais. Não basta promover atos contra a discriminação.

Como consequência do desvelamento dos mecanismos de construção social e cultural que acabam por naturalizar as diferenças biológicas entre homens e mulheres, a partir da perspectiva de gênero permite a desconstrução do paradigma predominante da dominação masculina e da submissão feminina. Neste sentido, os argumentos utilizados para justificar, ao longo da história da humanidade, o confinamento da mulher no espaço privado, quanto à sua importância no cuidado de sua família, na educação dos filhos para o futuro, na sua abnegação e autosacrifício em nome da família, na sua invisibilidade, a partir da compreensão dos estudos de gênero, não são mais suportados, permitindo enxergar, sem as lentes de visão androcêntrica.

Os estudos de gênero possibilita a percepção daquela realidade decorrente da dominação masculina que impôs a submissão à mulher e que ela reproduz sem a consciência de que esta construção social e cultural se cristaliza e acaba por naturalizar os papéis sociais diferenciados entre homens e mulheres. Por outro lado, a naturalização dos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres provoca o aprisionamento da mulher ao espaço privado e a ocupação do espaço público pelo homem, trazendo em seu bojo, a invisibilidade feminina.

Portanto, é importante que haja a ruptura do confinamento da mulher no espaço privado, como também, a sua ocupação no espaço público. Mudanças sociais, culturais e políticas que aconteceram nas sociedades é que proporcionaram a gradativa participação das mulheres na vida política, assim como:

[...] o surgimento de novos tipos de famílias, a ruptura dos padrões familiares patriarcais, as novas formas de produção no mundo do trabalho com impacto sobre as relações sociais, as conquistas das mulheres ao longo do século XX e o amadurecimento de uma consciência feminista, mudanças estas que acabaram por solapar estruturas seculares sobre as quais se assentava a dominação masculina em todas as esferas da vida pública e privada. (AVELAR, 2001, p. 11)

Esta face de criação de “ausências” pela condição de universalismo particular que leva a uma invisibilidade dos seres humanos vem ao encontro das observações aduzidas por Arendt (2003, p. 68) ao relacionar a múltipla importância da esfera pública, argumenta que

[...] o termo “privado” em sua acepção original de “privação”, tem significado. Para o indivíduo, viver uma vida inteiramente privada, significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais à vida inteiramente humana: ser privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação “objetiva” com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. A privação da privatividade reside na ausência de outros; para estes, o homem privado não se dá a conhecer e, portanto, é como se não existisse. O que quer que ele faça permanece sem importância ou consequência para os outros, e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para os outros.

O que se questiona é como desconstruir este paradigma se, ao longo da história da humanidade, a mulher sempre foi apartada do processo político, introjetada em sua mente que assunto de política é coisa de homem, não sendo, portanto, assunto para mulheres. Esta mensagem subreptícia é tão poderosa que muitas mulheres, ainda, consideram a política como não sendo um assunto a ser desafiado pelas mulheres. Esta agorafobia política das mulheres é de que deve ser suplantada, pois, como os interesses das mulheres podem ser tratados e considerados se não tivermos representantes sensibilizados com os assuntos femininos no Poder Legislativo?

Neste aspecto, importante se torna a perspectiva de gênero para viabilizar a desconstrução do paradigma predominante da superioridade masculina e da ocupação do espaço público e da inferioridade da mulher e seu encasulamento ao espaço privado. Tomando como fundamento o refrão feminista “o pessoal é

político”²⁴, Iris Maion Young (1987, p. 69) propõe a concepção alternativa de vida pública a partir do qual se “insinua que nenhuma pessoa, nenhuma ação ou atributo pessoal devem ser excluídos da discussão pública e do processo decisório,” apesar de entender que deva ser mantida a autodeterminação de privacidade.

Reflete Hannah Arendt (2003, p. 15) sobre a própria existência e a condição humana no sentido de ser a ação, a única atividade que se exerce entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria que corresponde à condição humana da pluralidade, no sentido de que não é o Homem e sim os homens que vivem e habitam o mundo. Compreende ainda sobre todos os aspectos da condição humana estão relacionados com a política, ressaltando que “esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política.” (ARENDR, 2003, p. 15) Os estudos de gênero permitem visualizar perfeitamente as construções sociais e culturais dos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres libertados das amarras da natureza para que passemos ao próximo estágio de distinguir ética feminista e ética feminina.

3.3 DESCONSTRUÇÃO DA NATURALIZAÇÃO DAS DIFERENÇAS ENTRE HOMENS E MULHERES

3.3.1 Feminismo

O feminismo é considerado por Wayne Morrison (2006, 571), dentre todas as revoluções culturais do século XX, como a de maior impacto e a maior e mais decisiva revolução social da modernidade, correspondendo a uma categoria imprecisa, na medida em que:

[...] embora movimentos anteriores que poderíamos chamar de feministas possam ser vistos como exigência de emancipação,

²⁴ Kate Millett é a percussora desta expressão defendida em sua obra *Política sexual*, revelando que “o comportamento ‘masculino’ e ‘feminino’ é o resultado de longos e cuidadosos anos de ‘socialização’, o produto condicionado de uma consolidação por meio de punições e de recompensa.” (MILLETT, 1974, p. 242)

igualdade e libertação das mulheres, as idéias posteriores enfatizam a necessidade de uma transformação social do direito, da cultura e dos padrões sociais que libere o potencial das mulheres.

De fato, a necessidade de transformação social do direito, da cultura e dos padrões sociais para a libertação do potencial das mulheres corresponde à essência dos movimentos feministas. Configurando o feminismo como uma *práxis* e buscando a emancipação e libertação das mulheres, Morrison (2009, p. 572) conceitua o feminismo como:

[...] a criação e a justificação conscientes (às vezes “inconsciente”), pelas próprias mulheres, de representações do feminino e da posição da mulher na realidade social – em contraste com as idéias aceitas de “senso comum” ou do “dia-a-dia”, que são tidas como impregnadas de concepções masculinas -, e que têm por objetivo a emancipação das mulheres.

A produção acadêmica feminista através de múltiplas práticas discursivas expõe e resiste aos pressupostos correntes da cultura masculina dominante, com o reconhecimento da premência de diligenciar em viver e escrever como mulheres a despeito do aprisionamento em um universo social precipuamente ajustado por homens e saturado de práticas masculinas. Identifica Morrison (2009, p. 527) a reivindicação no feminismo do “direito de desenvolver perspectivas especificamente críticas para afirmar e mudar para melhor a posição das mulheres (e, por implicação, pra chegar a uma apreciação mais plena e profunda da natureza da “humanidade”)”.

Assim, três questões fundamentais devem ser superadas na filosofia do direito feminista, iniciando pela existência efetiva do jugo renovado legitimador através dos institutos legais da condição jurídica da mulher que sempre foi, ao longo da história, de submissão, de comando e de custódia pelos pais ou maridos, sempre através de uma figura masculina. No mesmo sentido, a superação da questão do patriarcalismo, cuja estratégia peculiar confere autoridade à figura masculina tanto na estruturação das instituições como na racionalidade organizacional traduzida em relações de opressão e de exploração que atingem notadamente as mulheres. E, por fim, a questão do senso de justiça feminino, cujo argumento masculino perpetrado diuturnamente no sentido de que as mulheres, por serem

diferentes dos homens, têm um senso rudimentar de objetividade abstrata que não satisfaz aos requisitos de objetividade e de imparcialidade que a mesma requer.

Desse modo, a reação feminista consiste em verificar e combater as estruturas de opressão e violência contra a mulher através de políticas públicas, como identificar a onipresença do patriarcalismo buscando métodos para enfrentá-lo, desvelando que o pessoal é político e que não há mais lugar para a opressão patriarcal. Igualmente a família é submetida a severas críticas na medida em que ela equivale ao arcabouço principal do patriarcalismo e a refutação dos argumentos de que a reprodução não é um fato biológico imutável viabilizando a luta pelos direitos de reprodução. Além disso, o questionamento do “prazer” fora da estruturação da sexualidade concentrada em acepções rigorosamente masculinas, como maneira de incrementar a auto-estima das mulheres e alcançar novas formas de subjetividades e novos estilos de vida.

A História da filosofia ocidental tem registrado, em círculos de complexidade de ambigüidade, através dos escritores do sexo masculino de que

[...] as mulheres são mais próximas da natureza do que os homens, e que a esfera propriamente feminina era o espaço privado da família, ainda que também representassem as mulheres como guardiãs da moralidade e da ordem que os excessos masculinos podiam pôr em risco; através da permanência e da estabilidade, as mulheres dão força ao corpo social, atenuando os desejos exuberantes e a vontade de poder dos homens, que podem perturbar o equilíbrio do cosmo. (MORRISON, 2009, p. 575)

Morrison (2009, p. 575) sintetiza o tema dominante de que “as mulheres carecem do senso de justiça e não têm a objetividade necessária para governar justamente” e, por esta razão “devem ser mantidas à distância do centro do poder político para que não subvertam a estrutura política”. Para o regramento de uma sociedade civil respeitada é imprescindível a elaboração e a manutenção de uma ordem social justa e estável que é alcançado através da educação dos indivíduos e do exercício este senso avançado de justiça que possibilite produzir e conduzir-se por normas respeitadas.

Entretanto, adverte Morrison (2009, p. 575), como “as mulheres são diferentes em sua constituição psicológica e incapazes de alcançar o senso de justiça necessário, será um convite à desordem dar às mulheres participação e responsabilidade políticas plenas”, sob o esteio dos teóricos Rousseau (como já analisamos anteriormente) e Freud. Evidencia-se, sobretudo, que a civilização é vista a partir da perspectiva masculina, como sendo obra dos homens, embora ressaltando a relevância das mulheres na manutenção da civilização por meio da reprodução e da criação dos filhos, bem como atendimento, ponderação e cuidado dos homens.

Morrison (2009, p. 527) contribui significativamente para as reflexões feministas ao demonstrar que:

[...] não há, em essência, nenhuma diferença, e que qualquer diferença aparente é apenas o resultado da falta de oportunidades que levou as mulheres a não passarem pelas experiências de vidas nas quais se pode fundamentar um senso de justiça; o aumento dessas oportunidades irá mostrar, por certo, que o senso de justiça da mulher é igual ao dos homens.

Este é um ponto fundamental nas questões feministas da superação cultural e histórica da falta de oportunidades que não permitiram às mulheres passarem pelas experiências de vidas necessárias para o embasamento de um senso de justiça. No entanto, apesar dos obstáculos culturais e históricos, o senso de justiça das mulheres sempre existiu, embora nem sempre exercitado ou tornado visível nos contextos culturais e históricos. Por outro lado, cabe considerar a possibilidade de existir uma percepção ética e moral diferente dos homens e, do mesmo modo, questionar sobre a validade dessa percepção, no sentido dela ser tão válida ou mais quanto à percepção objetiva de justiça masculina.

Boa parte do pensamento social, moral e político, de acordo com Morrison (2009, p. 576) estão impregnados pela estrutura abstrata masculina uma vez que a cultura ocidental edificou seu pensamento com base na dicotomia sexual e na centralidade da superioridade masculina. No mesmo compasso, as questões política, moralidade e legitimação do poder também foram estruturadas conforme

processo de teorização masculina, a partir da percepção masculina dos problemas da vida.

Sendo assim, há evidente oposição das pensadoras feministas no que se refere aos entendimentos, aceitos ou não, das medidas de normalidade, a exemplo da compreensão da noção de igualdade ou do reconhecimento das questões sobre a violência doméstica porque vislumbram, na verdade, padrões criados pelo patriarcalismo que falseiam, inclusive, a própria realidade que as mulheres devem almejar.

Na mesma linha de raciocínio, o próprio direito como meio para a solução dos litígios sociais é questionada porque, de acordo com MORRISON (2009, p. 577), para boa parte da teoria jurídica feminista, “o direito (e o Estado) é masculino em sua estrutura de racionalidade, tomada de decisões e formas de solução; portanto, o direito não pode ser a resposta ao problema da criação de relações sociais “justas” (nas noções de estado de direito, igualdade, direitos, justiça).”

Assim, áreas do direito de família e vitimologia, por exemplo, são consideradas pelas escritoras feministas como redutos específicos de vitimização das mulheres, conforme o sistema tradicional, que merecem uma atenção especial das reflexões feministas no sentido de romper com este círculo vicioso.

Morrison (2009, P. 578) aponta que, como “muitos projetos e temas da teoria jurídica tradicional e da teoria moral/política são derivados essencialmente da experiência de vida masculina”. Por esta razão, há a necessidade de trazer à visibilidade a existência/experiência de vida feminina para servir de base para as reivindicações da teoria feminista do direito.

O feminismo liberal se refere à primeira onda de feminismo que defendia:

[...] a igualdade de tratamento para homens e mulheres. As feministas liberais apresentavam as mulheres como seres autônomos naturalmente doados dos mesmos direitos e privilégios básicos dos homens e rejeitavam a negação estrutural às mulheres de todos os direitos e privilégios de cidadania dos quais os homens desfrutavam. (MORRISON, 2009, p. 579).

De fato, para o pensamento feminista daquele contexto social fazia sentido reivindicar a igualdade de tratamento tanto para homens como para as mulheres, considerando que todos os seres humanos, por esta condição, naturalmente tem os mesmos direitos. O mais famoso documento do feminismo norte-americano do século XIX é a *Declaration of Sentiments* que foi adotada na *Seneca Falls Convention*, o equivalente à Declaração de Independência. A base intelectual para a primeira onda de escritos feministas foi dada pela filosofia jurídica liberal dos séculos XVIII e XIX, como os de Mary Wollstonecraft, (que já enfrentamos a questão anteriormente), William Thompson, John Stuart Mill e a escrita conjunta de Stuart Mill e Harriet Taylor.

Sob esta bandeira, a do feminismo liberal, Morrison (2009, p. 581) aponta que

[...] as mulheres alcançaram a maior parte de suas vitórias legislativas e judiciais, inclusive o direito ao voto, à igualdade de salários, aos benefícios sociais, ao acesso ao trabalho e à educação; foi assim também conquistaram o direito de participar de júris e o direito condicional de optar pela interrupção da gravidez.

O feminismo radical, por sua vez, é apontado por Morrison (2009, p. 583) como o segundo movimento na defesa dos direitos das mulheres encontrando nas diferenças culturais, sociais, econômicas e legais entre homens e mulheres como sendo produto da dominação masculina, asseverando que as conquistas femininas liberais “são às vezes como algo que enfraquece a potencialidade radical do feminismo e permite que as mulheres tenham êxito em ocupações profissionais somente se elas “se assemelhassem aos homens”.

De fato, de acordo com Morrison (2009, p. 583), pesa sobre o liberalismo jurídico a acusação de “ignorar a realidade do poder e da dominação masculinos ao formular os princípios aparentemente neutros da agenda de igualdade sexual do liberalismo.” Todavia, fica evidente o equívoco de se buscar uma verdadeira essência das mulheres a partir de uma condição ideal de liberdade, considerando a predominância dos valores androcêntricos e o engendramento dos papéis sociais desempenhados pelos homens e pelas mulheres decorrentes não da sua

naturalização e, sim, decorrentes das escolhas sociais, naquele contexto cultural e histórico.

De fato, as mulheres não podem confiar no Estado, pois, até “mesmo o Estado neutro, liberal, de direito, é a encarnação do olhar masculino.”, pois, o segredo “dessa dominação, a chave de seu sucesso, é a crença hegemônica de que a estrutura do Estado de Direito liberal realmente impede a dominação”, na percepção de MORRISON (2009, p. 585). Neste ponto faz sentido esta crítica se efetivamente a teoria jurídica estiver apartada da moralidade.

No entanto, as críticas do feminismo radical, neste ponto, são procedentes, pois o Estado de Direito ao se vestir com o manto da imparcialidade, torna-se cego diante da realidade das desigualdades estruturais que são preexistentes ao Direito. Como buscar amparo na lei e proteção se a mesma parte do ponto de vista estabelecido pelos homens. Por esta razão, a própria noção de igualdade é questionada uma vez que se busca a igualdade tendo como parâmetro a medida masculina. Entretanto, ao dar visibilidade a certas questões femininas corresponde a um grande avanço como o enfrentamento do incesto, do estupro e da violência doméstica e familiar contra a mulher. No mesmo sentido, o assédio sexual, considerado com crime e passível de reparação.

Oportuna é a reflexão feita por Simone de Beauvoir a respeito do movimento feminista radical que exacerba o ódio em relação aos homens ao ponto de recusar todos os valores reconhecidos por eles, além de rejeitar tudo o que se refere aos assim chamados “modelos masculinos”. Simone de Beauvoir (1982, p. 497) assevera a sua discordância quanto à sistemática adotada por este movimento feminista radical porque não acreditava na existência de qualidades, valores e modos de vida precipuamente femininos, pois seria como admitir a existência de uma natureza feminina e, como consequência, a adesão “a um mito inventado pelos homens para aprisionar as mulheres em sua condição de oprimidas”.

Neste aspecto, a ética feminista através do fio condutor do múltiplo dialético permite o desvelamento da armadilha da “natureza feminina” considerando que

culturalmente as mulheres puderam ocupar espaços que socialmente eram possíveis e, daí, a redução a esta “natureza feminina”. Morrison (2009, p. 590) trata do mito central da modernidade que se refere ao “dilema tecnológico”, pois, para muitas feministas, os avanços tecnológicos serviram “para transformar as oportunidades de emprego e libertá-las dos perigos da reprodução.”

O papel feminino de reprodução biológica foi considerado, em fins da década de 1960, pelas feministas radicais como Shulamith Firestone como o principal obstáculo à emancipação das mulheres, e chegavam inclusive a denunciar, como opressores os próprios fatos dos processos naturais, como já enfrentado. De fato, a “armadilha biológica” impediu que as mulheres estivessem em igualdade de condições, uma vez que sobre elas recaía o espectro da dependência econômica e social feminina.

Com a apropriação dos meios de reprodução e o uso da tecnologia para “desligar, tecnicamente, seus corpos da reprodução” seria “uma precondição da libertação das mulheres”, na percepção de Morrison (2009, p. 590). Todavia, a libertação das mulheres não se aperfeiçoa sem que haja um conjunto integrado de mudanças em relação às tecnologias sociais do parto e, principalmente na criação dos filhos.

Aponta Morrison (2009, p. 590) que o texto principal do feminismo, por toda uma geração, ou mais, foi o livro de Simone de Beauvoir – O segundo sexo (1953) onde se encontra “tanto uma celebração existencialista da liberdade do homem perante a natureza quanto um doloroso apelo a que as mulheres assumam o controle de suas faculdades reprodutivas.”

Assim, Morrison (2009, p. 590) demonstra que Simone de Beauvoir

[...] celebra a transcendência masculina da natureza; o homem deu valor a sua existência da liberdade do homem perante a natureza e reformular as atitudes instintivas por meio do ordenamento humano (o direito). O homem criou instrumentos que inventam possibilidades, que dão forma ao futuro; as mulheres, ao contrário, ficaram presas à armadilha do corpo. O homem procura controlar seu meio ambiente e dominar as forças da natureza; as mulheres são ligadas à natureza, e o resultado disso foi que o homem “dominou a natureza e a mulher” (1953:91).

Este é o cerne que diferencia homens e mulheres, a questão da transcendência e da imanência, pois, os homens buscam transcender à própria natureza, desafiando-a e domando-a enquanto as mulheres permanecem na imanência das contingências biológicas, aprisionadas às armadilhas do corpo.

Morrison (2009, p. 591), sob o esteio de Simone de Beauvoir, argumenta que as mulheres:

[...] vivem num estado de escravidão aos fatos biológicos da gravidez, do parto e da amamentação que não pode dar sentido a sua existência, uma vez que “não há nela projeto algum”; uma mulher não pode situar em tais fatos “uma afirmação superior de sua existência” (ibid.: 88). A reprodução é uma questão central; é a área em que – no sentido de que elas não têm escolha diante de seus resultados reprodutivos – as mulheres mostram sua impotência, sua passividade e incapacidade de controlar e dirigir as condições de sua existência. Portanto – enquanto a tecnologia dos instrumentos deu ao homem a possibilidade de transcender a dependência natural -, o controle sobre a reprodução através do aborto e da contracepção é o que oferece a mulher, a possibilidade de transcender a natureza.

O aprisionamento das mulheres ao destino biológico tornou-as incapazes de transcender à sua própria natureza, incapacitando-as para direcionar a sua própria existência no sentido de sua afirmação como pessoa humana.

Admite Morrison (2009, p. 591) que a questão do aborto passa a ser um ponto crucial para a luta feminista, embora não haja uma posição feminista sobre o mesmo, é “um espaço de contestação que inclui argumentos sobre o poder das mulheres sobre seu corpo e seu direito à autodeterminação, enquanto alguns reconhecem os “direitos do feto” e a negação de uma “personalidade” (futura) se o feto for eliminado.”

Para a compreensão das divergências sobre os pontos de vista a respeito do aborto, Morrison (2009, p. 591) aponta dois argumentos devem ser sopesados que acabam por influenciar as opiniões sobre o aborto: o primeiro se refere à influência da religião que, para muitas feministas a “recusa católica em admitir os contraceptivos” corresponde ao “desejo de condenar as mulheres à passividade” e o segundo argumento referente à “experiência histórica do genocídio racista ou

pelas experiências de mulheres negras que tiveram de enfrentar a esterilização forçada.”

Apesar de Simone de Beauvoir considerar que a legislação pró-aborto constitui um grande avanço para as mulheres uma vez que seu uso representa um exercício de liberdade e atuação, Morrison (2009, p. 591) adverte que ela se encontra atada a sentimentos contraditórios, por um lado, a recusa em permitir o aborto é medida da resistência à liberdade e ao poder das mulheres, por outro, abortar um feto é uma das experiências mais cruéis pelas quais pode passar uma mulher.

Por sua vez, o feminismo cultural ou da diferença entende que a dominação masculina tem por base o fato de a estrutura de pensamento (razão) moderno estar fundado sobre a experiência masculina e na força da violência, mas a humanidade perde muitas coisas valiosas graças ao desprezo pelas experiências e perspectivas das mulheres. A obra *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982) da psicóloga educacional norte-americana de Harvard, Carol Gilligan é quem desenvolve uma tese muito polêmica sobre a “voz da mulher” e uma ética do cuidado.

Assim, Gilligan considera que o raciocínio moral das mulheres era diferente dos homens, dando ênfase a valores contrastantes, postulando a existência de uma voz feminina distinta, uma voz baseada em dilemas semelhantes, e realiza entrevistas com homens e mulheres. Em sua pesquisa, Gilligan (1982, p. 185) chega à conclusão que homens e mulheres concebem as relações de formas diferentes na medida em que eles encaram os relacionamentos dentro de um ordenamento hierárquico enquanto que as mulheres enxergam uma teia dos relacionamentos.

Do mesmo modo, o estudo sobre o aborto de Gilligan comprova que as mulheres possuem uma linguagem moral específica de “egoísmo e responsabilidade, que define o problema moral como uma questão de obrigação de cuidar e evitar o sofrimento”, de acordo com Morrison (2009, p. 599). Desse modo, impor

padecimentos configura uma atitude egoísta e imoral decorrente de um reflexo da indiferença, contudo, ter cuidado é a demonstração da responsabilidade moral.

Morrison (2009, p. 599) demonstra que, para Gilligan, as mulheres constroem a seu modo os problemas morais, vendo os dilemas morais em termos de responsabilidades conflitantes. O cuidado é o critério mais importante na solução de conflitos, enquanto os homens vêem os direitos e a justiça como a chave para a solução. Desse modo, para as mulheres, há uma ética de cuidados ou responsabilidades, enquanto que os homens têm uma ética de direitos ou justiça. Por outro lado, revela Morrison (2009, p. 599) que a concepção do eu e do mundo caracteriza-se, portanto, pela relação, não pela dominação e separação. Isto permite identificar que a feminilidade é definida pela ligação, no contexto das relações e avaliada por um padrão de responsabilidade e cuidado, enquanto que a masculinidade se define pela separação.

Apesar de constatar a existência dessas diferenças, Morrison (2009, p. 600) pondera que Gilligan considera que a verdadeira maturidade para ambos os sexos consiste em

[...] afastar-se dos absolutos aos quais estão associados, isto é, os homens devem afastar-se dos absolutos dos direitos, da verdade e da equidade, e aproximar-se da percepção das diferenças entre o eu e o outro, bem como do reconhecimento de que existem múltiplas verdades. Da mesma forma, as mulheres devem afastar-se do absoluto dos cuidados e admitir uma reivindicação de igualdade e direitos que transforme seu entendimento das relações e sua definição de cuidado.

De fato, ao revelar a existência de uma “essência feminina”, está, na realidade, recalçando e reforçando as desigualdades existentes entre os gêneros e, do mesmo modo, provoca a reificação da opressão de gênero. A grande conquista do feminismo, sem sombra de dúvida, é ter trazido à visibilidade a “fala à política do ‘outro’”, ou daquele que o direito freqüentemente serviu para constringer e condenar ao silêncio.

Por derradeiro, o que deve ficar devidamente fundamentado é que os movimentos feministas, com todas as suas vertentes, buscam o reconhecimento

de sua existência social, com as suas especificidades e singularidades. Betty Friedan (1971), em sua obra “A mística feminina”, de forma pioneira, descortinou o desconforto da classe média americana que estava enquadrada na moldura dos rígidos papéis sociais assumidos por homens e mulheres, cada qual em um espaço hermético e irreduzível. A sensação de vazio e de incompletude foi o foco central de suas reflexões e a manipulação da mulher americana pela sociedade de consumo.

De fato, a proposição de Simone de Beauvoir (1982, p. 497) não é da mera da afirmação das mulheres como tal e, sim, de se tornarem seres humanos com todos os seus direitos. Nesta mesma linha de raciocínio, Simone de Beauvoir (1982, p. 497) entende que a recusa dos “modelos masculinos” representa uma insensatez considerando que a cultura, a ciência, as artes, as técnicas foram criadas pelos homens que, de fato, refletem a universalidade, asseverando que as mulheres deveriam “apoderar-se dos instrumentos forjados pelos homens e servir-se deles em seu próprio interesse”.

Como a civilização estabelecida pelo sexo masculino pretende atingir a sua universalidade, cabe às mulheres e, em particular, à ética feminista através do múltiplo dialético, distinguir com acurada atenção o que tem este caráter universal daquilo que traduz o símbolo de sua masculinidade.

Para tanto, Simone de Beauvoir (1982, p. 497) aponta a necessidade de uma revisão do saber sem que isto represente o seu repúdio.²⁵ Corroborando para esta assertiva as reflexões de Herrera Flores (2009b, p. 65) através da teoria crítica dos direitos humanos que tem como seus pilares “o reforço das garantias formais reconhecidas juridicamente, mas, igualmente, o empoderamento dos grupos

²⁵ Esta assertiva já tinha sido tratada por Aristóteles (1999, p. 210) em sua obra *Ética a Nicômanos* ao refletir “se algo foi dito com acerto e detalhadamente pelos pensadores anteriores, passemos em revista a sua contribuição, depois, à luz das constituições que colecionamos, examinemos as instituições que preservam ou destroem as cidades, e as que preservam ou destroem as várias espécies de constituições, e as razões pelas quais umas cidades são bem administradas e outras, ao contrário, são mal administradas. Quando tivermos estudado convenientemente estes assuntos é mais provável que possamos ver de maneira mais abrangente qual das várias espécies de constituições é a melhor, e como cada constituição deve ser estruturada, e quais as leis e costumes que uma constituição deve incorporar para ser a melhor.”

mais desfavorecidos, ao lutar por novas formas, mais igualitárias e generalizadoras, de acesso aos bens protegidos pelo direito.”

Dessa forma, o que se pondera é que, para a ação social, não devemos partir do zero na medida em que todo movimento ou corrente vive de ideias herdadas, demonstrando a importância da depuração de uma ideia antes de tomá-la como própria, submetendo à criticidade e discriminação para extrair o melhor dela, ou pelo menos o mais aceitável para que sirva de instrumento para se ascender aos bens.

3.3.2 Igualdade na diferença

O século XX foi marcado por uma grande vitória histórica conquistada pelas mulheres que foi ganhar voz social, nos dizeres de Rosiska Darcy de Oliveira (1999, p. 145), vislumbrando, por sua vez, o século XX como um portal de esperança de que

[...] essa voz feminina não seja apenas um eco absurdo de um mundo absurdo. Espera-se das mulheres um impacto sócio-cultural revolucionário. Uma inventividade em todas as áreas da existência, na relação entre as pessoas, nas faces múltiplas do amor, na organização social, e especificamente na organização do trabalho em que homens e mulheres ganham e perdem a vida, nas decisões políticas de maior envergadura em que se decide a paz e a sobrevivência do planeta.

A advertência de Oliveira (1999, p. 145) é pertinente quanto ao feminismo de que “pouco teria adiantado o feminismo se ele se esgotasse em uma banal adesão ao mundo dos homens.” De fato, a incursão das mulheres no mundo dos homens implicou na sua entrada em uma cultura alienígena e no compulsório aprendizado de novos códigos que revelou, no entanto, a existência de incompatibilidades e incongruências ao ponto de não permitir um perfeito encaixe neste universo masculino, sob pena de provocar mutilações na identidade feminina.

Neste sentido, as mulheres, ao ultrapassarem o direito à igualdade como mimetismo aos padrões androcêntricos, vez que se refere tão-somente à igualdade formal, de fato, buscam a igualdade pela diferença, objetivando atingir a igualdade substancial. Evidencia-se que o fio condutor do múltiplo dialético

permite a percepção de que a redução ao uno implicaria inexoravelmente admitir as mulheres em sua versão masculina. No entanto, a reflexão da ética feminista desvela esta estratégia caricata androcêntrica. Todavia, como se pode expressar sobre essa diferença a partir de um discurso masculino, cujas palavras e conceitos não pertencem ao universo feminino. Tanto assim que foi na literatura o espaço possível para as mulheres buscarem a palavra.

As reflexões de Virgínia Woolf (1928, p. 109) contribuíram para questionar a homogeneização da humanidade a partir do modelo androcêntrico:

Seria mil vezes lastimável se as mulheres escrevessem como os homens, ou vivessem como os homens, ou se parecessem com os homens, pois se dois sexos são bem insuficientes, considerando-se a vastidão e a variedade do mundo, como nos arranjaríamos com apenas um? Não deveria a educação revelar e fortalecer as diferenças, e não as similaridades? Pois atribuímos às semelhanças um valor exagerado; se algum explorador voltasse e trouxesse notícias de outros sexos espiando por entre os galhos de outras árvores em outros céus, nada prestaria maior serviço à humanidade; teríamos, de quebra, o imenso prazer de ver o professor X sair apressadamente em busca de sua régua para provar-se "superior.

A proposta de Virgínia Woolf é no sentido de empoderamento e de ter seu próprio teto, com fechadura, ou seja, ter condições de poder pensar com seus próprios pensamentos e de poder decidir o seu próprio caminho. Woolf critica o papel da educação que, ao invés de promover a emancipação tanto dos homens como das mulheres, reforça o enquadramento das mulheres ao modelo masculino, dentro daquele contexto social e cultural. Woolf, já em 1928, já previa a urgência do desvelamento e fortalecimento das diferenças ao invés da propagação da similitude ao enquadramento masculino. Entretanto este lúcido discernimento somente foi abarcado muito tempo depois, ou seja, somente, a partir da segunda onda do feminismo, com a busca da igualdade pela diferença.

Pondera Oliveira (1999, p. 13) sobre o cenário de luta do feminismo quando as mulheres tentaram a passagem da fronteira do mundo dos homens,

[...] arrastando, escondidas, as raízes plantadas em casa. Adotaram estilos de vida masculinos sem que os homens se feminizassem. Assim ficaram, entre dois mundos, compatibilizando estilos de vida e modos de comunicação diferentes, recebendo da sociedade uma ordem

esquizofrenizante: seja homem e seja mulher. E foi assim que o sonho de igualdade tropeçou no impossível. Porque a um homem se pede que seja única e exclusivamente homem, aquele que representa a regra e o padrão face ao qual a mulher deve ser ao mesmo tempo igual e diferente. Mas ninguém pode ser, ao mesmo tempo, igual e diferente. Mas ninguém pode ser, ao mesmo tempo, si mesmo e o Outro.

De fato, a estratégia utilizada pelas mulheres para sobreviver no mundo regido pelas regras e padrões androcêntricos foi através do mimetismo com os homens. Entretanto, ficou evidente que estava fadado a entrar em verdadeiro colapso na medida em que não se pode ser simultaneamente igual e diferente, ser si mesmo e o outro. Oliveira (1999, p.16), na análise que faz do feminismo emergente do esforço da alteridade, a partir “de reconhecimento de lugares outros de onde o humano possa contemplar sua experiência, imaginar-se diferente, conceber-se novo, mesmo se o novo buscar sua seiva no que parecia passado. Talvez seja essa a insólita dialética da atualidade.”

O fio condutor do múltiplo dialético permite compreender que o novo não significa necessariamente o repúdio ao passado na medida em que as experiências novas se encontram com as experiências passadas em simbiose, sem perder, cada qual, a sua autenticidade. E, do mesmo modo, o novo não é sobrepujado pelo passado ao ponto de perder sua identidade. Ir ao encontro do *outro*, a princípio, causa a impressão de ameaça de diluição no sentido de deixar de ser eu mesma ou mesmo, ou seja, o fato de ir ao encontro do *outro* não serei mais eu mesma ou mesmo e, se não eu não for mais a mesma ou o mesmo, perco-me em mim. Na esteira de Édouard Glissant (2005, p. 28) o que se propõe é como ser si mesma ou mesmo sem fechar-se ao *outro*, e como abrir-se ao *outro* sem perder-se a si mesma ou mesmo.

Glissant (2005, p. 28) propõe a necessidade de uma aproximação do pensamento do rastro/resíduo, desde que o mesmo corresponda a um não-sistema de pensamento, no sentido de que “não seja nem dominador, nem sistemático, nem imponente, mas talvez um não-sistema intuitivo, frágil e ambíguo de pensamento, que convenha melhor à extraordinária complexidade e à extraordinária dimensão da multiplicidade do mundo no qual vivemos.”

Assim, Oliveira (1999, p.16) ao refletir sobre a necessidade de se proceder a uma releitura das relações humanas percebe a possibilidade da:

[...] descoberta de um capital extraordinário, de uma impressionante riqueza que se encontra nelas, e sua atualização em função de um projeto que articule de maneira original as relações do público e do privado, do íntimo e do político. Na concreção da vida, feminizá-la significa rever o lugar de trabalho na existência cotidiana dos homens e mulheres, redefinir o político, interrogar a ciência e a arte pelo viés da desconstrução de conceitos e da invenção da linguagem. Essa feminização vem se dando, ainda que não se a chame como tal ou que nela não se tenha identificado a marca do Feminino.

Discordamos, no entanto, quando a autora defende a posição da desnecessidade de desconstrução de conceitos a partir dessa releitura das relações humanas na articulação das relações do público e do privado, do íntimo e do político. É necessária a desconstrução de conceitos que envolvem as relações do que seja público e do que seja privado, do mesmo modo que o íntimo e político, uma vez que existindo fissuras nos padrões anteriormente impostos os mesmos não mais se sustentam. Em seu lugar, a reconstrução das relações humanas, com todas as conquistas obtidas pelos movimentos feministas, revendo as relações do público e do privado, do íntimo e do político, pautada pela ética feminista através do múltiplo dialético.

Argumenta Joan Scott (2005, p. 14) que “igualdade e diferença não são opostos, mas conceitos interdependentes que estão necessariamente em tensão. As tensões se resolvem de formas historicamente específicas e precisam ser analisadas nas suas incorporações políticas particulares e não como escolhas morais e éticas intemporais.” De fato, a ética feminista contribui para a criticidade dos conceitos de igualdade e diferença tensionados dentro de um processo cultural contextualizado temporalmente, dentro da multiplicidade e complexidade das relações humanas.

3.4 ÉTICA FEMINISTA NA CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS A PARTIR DA PERSPECTIVA DE GÊNERO

Com a compreensão da categoria analítica de gênero que promoveu a desconstrução do discurso da naturalização dos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres demonstrando, de fato, que se trata de construções culturais para a manutenção do *status quo* da perspectiva hegemônica de dominação masculina em detrimento à submissão feminina é que possível avançar em nossas reflexões a partir do viés da ética feminista.

3.4.1 Distinção entre ética feminista e ética feminina

Assim, a partir da compreensão da perspectiva de gênero que se distingue das diferenciações sexuais, é possível distinguir a ética feminista e ética feminina. De fato, a ética feminina se refere à ética feita por mulheres ou, avançando um pouco mais, quando é pensada e formulada a partir da perspectiva da mulher. Entretanto, a ética feminista é refletida tanto por homens como por mulheres, a partir da categoria de gênero, no sentido da incorporação de todos os processos de emancipação e de libertação das mulheres, dos questionamentos e críticas das práticas discriminatórias em relação a elas, das conquistas dos movimentos feministas.

Neste compasso, Vidal (2005, p. 46) arremata que a ética feminista:

[...] utiliza a hermenêutica particular de todo feminismo: a denúncia da “assimetria” de que padece a mulher por sua condição feminina (alienação causada pelo “sexismo”) e a reivindicação da dignidade da mulher e de seu igual direito à realização em todos os âmbitos do humano, incluindo o público e o social. Essa ética feminista pode ser realizada tanto por mulheres como por homens.

Por esta razão é que adotamos a ética feminista para refletir sobre os direitos humanos fundamentais na perspectiva de gênero, a partir do múltiplo dialético, considerando que a teoria ética busca fundamento em três principais formas de feminismo. A ética feminista, através do feminismo da igualdade objetiva

reivindicar para a mulher seus direitos na qualidade de ser humano e, conseqüentemente a igualdade em relação ao homem, “como herdeiro dos ideais da Ilustração, pretende identificar-ser com os ideais gerais da humanidade. (VIDAL, 2005, p. 47). A ética fundamentada no feminismo liberal encontra-se já analisada anteriormente, da mesma forma que a obra paradigmática de Mary Wollstonecraft, *Defesa dos direitos da mulher*.

A ética feminista, por sua vez, alicerçada no feminismo da diferença, ao mesmo tempo em que critica a situação da mulher “reivindica a sua conseqüente transformação a partir do critério não da “paridade” (igual dignidade) em relação ao homem, mas da “diferença” (originalidade, exclusiva e não referenciada) da mulher, na esteira de VIDAL (2005, p. 47) que arremata que o feminismo da diferença radical retorna ao essencialismo ou “naturalismo”, quanto ao caráter maternal apesar de disfarçado de sensibilidade cósmica e ecológica.

Certa ponderação se torna necessária para se evitar o maniqueísmo latente de que o masculino é sempre mau e o feminismo é sempre bom, sopesando os mecanismos de dominação que são engendrados também pelas mulheres. Da mesma forma que houve a supervalorização do homem, como ser superior, no feminismo da diferença radical há esta inversão de supervalorização, agora a mulher é o ser superior. Também, a visão utópica de uma sociedade de mulheres (sozinhas) é exacerbada pelo feminismo da diferença radical, que oculta, de fato, a opção homossexual.

Entretanto, a forma mais temperada do feminismo da diferença, é que adotamos para a nossa ética feminista porque defendemos o respeito às peculiaridades e especificidades da mulher, pois elas devem ser levadas em consideração na análise dos direitos humanos fundamentais. Neste sentido, é a ética feminista fundamentada no feminismo da libertação, como ressaltado por Vidal (2005, p. 49), que se concentra nos movimentos de libertação dos povos, das classes, dos grupos e dos indivíduos menos favorecidos, notadamente no que se refere ao ideal de “libertação” das formas de opressão racial, étnica, cultural, econômica etc. Desse modo, o feminismo da libertação é solidário com todos os grupos dos

movimentos de libertação sem, contudo, transformar a emancipação feminina em uma luta particular porque não insiste em considerar a peculiaridade natural da mulher como questão de luta e, sim, o prejuízo decorrente da sua condição humana no contexto histórico cultural.

3.5 ÉTICA FEMINISTA NA DESCONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS DA PERSPECTIVA ANDROCÊNTRICA DE MUNDO

Neste ponto, os direitos humanos fundamentais, forjados dentro de uma moldura androcêntrica de mundo, passam pelo crivo da ética feminista, a partir das experiências dos processos de libertação das mulheres. A universalização dos direitos humanos fundamentais, neste viés totalizante, sem considerar as peculiaridades e especificidades femininas, ao dar um tratamento de igualdade formal, provoca a homogeneização dos seres humanos ao ponto de não se reconhecer as suas diferenças e especificidades que consagram a singularidade de cada ser humano. Neste compasso, são relevantes as ponderações de Hannah Arendt (2003, p. 16) no sentido de que a pluralidade “é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir.”

Por esta razão, a ética feminista aponta a diferença como suporte necessário para a promoção da igualdade substancial entre homens e mulheres. No entanto, como a diferença não é elemento suficiente e bastante para o alcance da igualdade substancial entre os seres humanos, ponderamos sobre a imprescindibilidade do reconhecimento não somente das diferenças como também das identidades alterais.

Para se atingir tal desiderato, é pressuposto vital que ocorra a combinação do reconhecimento das identidades alterais com a questão da redistribuição, a ser enfrentado a seguir. O diálogo com as reflexões de Nancy Fraser proporciona o

entendimento sobre a redistribuição dos recursos econômicos em sociedades desiguais, uma vez que a justiça de gênero empenha-se em discutir questões distributivas complementadas com as questões de representação, identidade e diferença. Neste particular, a política da redistribuição dos recursos econômicos não pode caminhar sozinha, pois necessita, para tanto, a simultaneidade da implantação das questões de representação, identidade e diferença.

3.6 RECONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS A PARTIR DA PERSPECTIVA DA ÉTICA FEMINISTA PELO MÚLTIPLO DIALÉTICO

Portanto, os direitos humanos fundamentais, após a reflexão da ética feminista, através do fio condutor do múltiplo dialético, sofrem uma reconstrução necessária no sentido de que os direitos humanos fundamentais se referem, de fato, a todos os seres humanos, homens e mulheres, com suas diferenças e especificidades, contextualizadas no espaço e tempo histórico. Contudo, o fio condutor do múltiplo dialético alerta sempre que nada é definitivo, tudo é provisório, estamos sempre em constante movimento que irradia mudanças, com as suas contradições, as conquistas, os retrocessos fazem parte da complexidade do mundo-da-vida. E, mesmo quando se indaga sobre a atitude das próprias mulheres, notadamente em relação ao poder político, constata-se, em particular, um problema porque, para as mulheres, o feminismo permaneceria como um fato “social”.

Neste aspecto, Perrot (2001, p. 184) observa que a ideia de que a política não é assunto das mulheres uma vez que elas não se sentem em seu lugar, “permanece enraizada, até muito recentemente, nas opiniões dos dois sexos. Além disso, as mulheres tendem a depreciar a política, a valorizar o social e o informal, assim interiorizando as normas tradicionais.” A ética feminista aponta que a desconstrução da interiorização de que política não é assunto para as mulheres é um caminho necessário para a libertação feminina, com todas as

contradições e percalços a serem superados pela sua defasagem histórica, cultural e social.

Neste sentido, a ética da libertação, a ética do cuidado, a ética rizomática integram o fundamento para que a ética feminista possa, de fato, contribuir para os direitos humanos fundamentais na perspectiva de gênero. Todas as conquistas obtidas pelos movimentos feministas servem como feixes de raízes que se entrecruzam para fortalecer o princípio fontal da dignidade da pessoa humana. De fato, a história da humanidade já experimentou as consequências da exacerbação da utilização da racionalidade na regulação normativa da sociedade e na fundamentação da ética apartada de valores morais.

Adotamos a mesma linha de reflexão do mestre Aloísio Krohling de que a ética é que deve guiar os direitos humanos fundamentais, como raiz fundante da dignidade da pessoa humana e, na perspectiva de gênero, ponderamos que a ética feminista contribui para os direitos humanos fundamentais. Contudo, as reformas jurídicas e políticas concretizadas em muitos, países não foram acompanhadas por mudanças correspondentes nas práticas sociais de dominação e subordinação e nas concepções de masculinidade e feminilidade.

Este é o ponto nuclear de nossas reflexões no sentido de que mudanças, de fato, só ocorrem a partir da *práxis* humana. O caminho a ser percorrido e vencido será através da ética feminista, guiada pelo múltiplo dialético, a dar subsídios para a reconstrução e construção dos direitos humanos fundamentais. Faz sentido, portanto, o fio condutor do múltiplo dialético para a compreensão do ser humano que não pode ser reduzido ao uno por absoluta impossibilidade de contemplar toda humanidade em uma única categoria vez que cada ser humano é distinto do outro. Mas ainda, reduzir homens e mulheres a uma única categoria, humanos, sem que se observem e respeitem as suas especificidades e diversidades, dentro do contexto histórico-cultural e de sua temporalidade.

Nada se mantém como está, tudo se transforma, nas contradições, nas contraposições, no espaço e no tempo, em constante e inexorável mudança. Se

o feminismo trouxe novas e profundas reflexões sobre a condição humana da mulher, significa que houve fissuras no paradigma do sistema patriarcal sem, contudo, provocar a sua ruptura integral. Verifica-se a insistente resistência ao modelo patriarcal através de estratégias e retóricas que são apreendidas tanto por homens como por mulheres. Este é o ponto a ser desvelado e enfrentado.

3.6.1 Identidade e reconhecimento sob a perspectiva de gênero

Para a compreensão da questão da política do reconhecimento na modernidade, existem três matrizes teóricas do reconhecimento (e da redistribuição), de Charles Taylor, que trata da identidade e reconhecimento, de Nancy Fraser, com a sua política da redistribuição e do reconhecimento e de Axel Honneth²⁶, que aborda a luta pelo reconhecimento. Neste passo, deve-se levar em consideração a viragem histórica da humanidade, quando o homem arranca as marcas cravadas de sua condição de súdito de um regime monarquista absolutista e é galgado, como sujeito de direitos perante o Estado, agora na condição de indivíduo.

Porém, para se chegar a esta nova condição como indivíduo foram necessários arranjos para o encontro de uma nova identidade, a mais homogênea possível, significando, portanto, abstrair-se toda e qualquer referência a respeito de gênero, raça, religião, orientação sexual para alcançar o conceito de cidadania. Entretanto, ao fazer isto, no resgate identitário é necessária cautela para não anular a pluralidade dos grupos sociais, na esteira de Charles Taylor quando trata sobre o multiculturalismo.

Considerando que o reconhecimento faz parte da pauta de reivindicações pelos movimentos feministas dentro da política do multiculturalismo, deve-se sopesar que Charles Taylor (1998, p. 45) procura esclarecer uma controvérsia decorrente da “suposta relação entre reconhecimento e identidade”, porque, para ele,

²⁶ Não é nosso escopo o aprofundamento da polêmica estabelecida entre Honneth e Fraser que se encontra na obra FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A Political-Philosophical Exchange*.

identidade corresponde a “qualquer coisa como a maneira como a pessoa se define, como é que as suas características fundamentais fazem dela um ser humano”.

Para Taylor (2000, p. 341), a questão da identidade corresponde a “algo como uma compreensão de quem somos de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos”, aquilatando, por sua vez, que o “ambiente no qual nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido” (TAYLOR, 1998, p. 54) para ponderar, finalmente que, tanto a formação quanto a manutenção da nossa identidade é dialógica.

O entendimento de Charles Taylor (1998, p. 45) é que a nossa identidade é formada,

[...] em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento *incorrecto* dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam reflectirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos.[...]

Como consequência dessa linha de raciocínio, a ocorrência do não reconhecimento ou a ocorrência do reconhecimento incorreto implica em produzir efeitos negativos constituindo-se como “uma forma de agressão”, porque reduz a pessoa “a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe”, na reflexão de TAYLOR (1998, p. 45).

As feministas reiteram que este fenômeno ocorre nas sociedades patriarcais, pois as mulheres

[...] eram induzidas a adotar uma opinião depreciativa delas próprias. Interiorizavam uma imagem da sua inferioridade, de tal maneira que, quando determinados obstáculos reais à sua prosperidade desapareciam, elas chegavam a demonstrar uma incapacidade de aproveitarem as novas oportunidades. E, além disso, estavam condenadas a sofrer pela sua debilitada auto-estima. (TAYLOR, 1998, p. 46)

De fato, como a autodepreciação das mulheres se torna um dos instrumentos mais poderosos da sua própria opressão as feministas recomendam a imediata exclusão dessa identidade devastadora imposta. Todavia, reflete Taylor (1998, p.

46) que o incorreto reconhecimento não configura apenas uma falta do devido respeito porque, além do incorreto reconhecimento deixa cicatrizes nas suas vítimas “subjugando-as através de um sentimento incapacitante, de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um acto de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital.” Por esta razão, pondera Taylor (1998, p. 54) que o equilíbrio do desenvolvimento de um ideal de identidade se torna primordial ao reconhecimento na medida em que a “minha própria identidade depende, decisivamente, das minhas reacções dialógicas com os outros.”

Susan Wolf (1998, p. 94-96) ao analisar a política de reconhecimento das mulheres indica a relevância quanto ao equívoco sobre o reconhecimento das mesmas, porque entende que, de fato, não existe falta de reconhecimento das mulheres considerando que estas já foram reconhecidas, há muito tempo, como mulheres de fato. Embora tenha ocorrido este reconhecimento das mulheres o mesmo se cristalizou dentro de um gabarito da dominação masculina que fomenta a opressão, a exploração e a submissão das mulheres, que implica em um empecilho para a superação deste tipo específico e distorcido de reconhecimento das mulheres.

Enfatiza Wolf (1998, p. 96), que “não há uma herança cultural clara, ou claramente desejável, separada através da qual possamos redefinir e reinterpretar o que é ter uma identidade como mulher.” Entendemos que, para solucionar o nó górdio do reconhecimento das mulheres devemos partir da percepção deste reconhecimento equivocado das mesmas que merece ser refletido para viabilizar a sua desconstrução e a reconstrução da identidade da mulher em novas plataformas, de não exclusão e de não submissão, com base na alteridade, promovendo a igualdade nas relações de gênero. Eis a resposta simples de um aparente problema complexo.

No entanto, a viabilidade da desconstrução da naturalização das diferenças biológicas sobre o mito da superioridade masculina e da inferioridade feminina somente foi possível através dos estudos sobre gênero ao desnudar o

engendramento da divisão social do trabalho em decorrência das diferenças biológicas através das escolhas sócio culturais e não de sua naturalização. Todavia, já analisamos que enquanto houver o encapsulamento da esfera doméstica ao centro da esfera privada e, via de consequência, a mulher impossibilita o reconhecimento público do valor social do trabalho doméstico. Já demonstramos que o “pessoal é político”, na esteira de Kate Millett.

Quanto à teoria do reconhecimento, Axel Honneth buscou fundamentos na dialética do reconhecimento entre o senhor e o escravo, enfrentada por Hegel (2008, p. 147-151) para demonstrar que a luta pelo reconhecimento está na base de todos os conflitos sociais por justiça distributiva. Constrói Honneth a abordagem crítica do reconhecimento, a partir das reflexões de Hegel quanto à questão do reconhecimento, na sua abstração e metafísica e, ao mesmo tempo, recorre a Herbert Mead e sua psicologia social com o objetivo de obter o reconhecimento recíproco através de uma concepção intersubjetiva da autoconsciência humana.

Hegel *apud* Honneth (2009, p. 85) descreve em que consiste o sentido da “relação que reconhece”, nos seguintes termos:

No reconhecer o si cessa de ser esse singular; ele está juridicamente no reconhecer, isto é, não está mais em seu ser-aí imediato. O reconhecido é reconhecido como válido imediatamente, por seu ser, mas precisamente esse ser é gerado a partir do conceito; é ser reconhecido. O homem é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecente. Essa necessidade é a sua própria, não o nosso pensamento em oposição ao conteúdo. Como conhecer, ele próprio é o movimento, e esse movimento supera justamente seu estado de natureza: ele é reconhecer.

Honneth (2009, p. 77) entende que Hegel considera que a sexualidade representa uma primeira forma de unificação de sujeitos opostos, uns aos outros, na medida em que cada “um é igual ao outro justamente aí onde está oposto a ele; ou o outro, por aquilo que lhe é outro, é ele mesmo.” Avançando nesta linha de raciocínio, Honneth (2009, p. 77) pondera que para se chegar a uma relação de amor real deve-se passar pela experiência recíproca do saber-se-no-outro até tornar-se um conhecimento das duas partes, intersubjetivamente compartilhado.

Desse modo, apenas quando o sujeito souber de seu defrontante que ele “igualmente se sabe em seu outro” é “para mim”.

Nos passos de Hegel, Honneth (2009, p. 78) assevera que, para a relação de reconhecimento,

[...] isso só pode significar que está embutida nela, de certo modo, uma pressão para a reciprocidade, que sem violência obriga os sujeitos que se deparam a reconhecerem também seu defrontante social de uma determinada maneira: se eu não reconheço meu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa, eu tampouco posso me ver reconhecido em suas reações como o mesmo gênero de pessoa, já que lhe forma negadas por mim justamente aquelas propriedades e capacidades nas quais eu quis me sentir confirmadas por ele.

Com efeito, a relação de reconhecimento coloca implicitamente aos sujeitos pretensões recíprocas na mesma proporção do correspondente reconhecimento um do outro, constituindo, na perspectiva de Honneth (2009, p. 81), “um pressuposto necessário para todo o desenvolvimento posterior da identidade, uma vez que confirma o indivíduo em sua natureza instintiva particular, propiciando-lhe com isso uma medida indispensável de autoconfiança.”.

Por outro lado, Levinas (2004, p. 61) reflete sobre o reconhecimento, da seguinte forma:

Eu o reconheço, ou seja, creio nele. Mas se este reconhecimento fosse minha submissão a ele, esta submissão retiraria todo valor de meu reconhecimento: o reconhecimento pela submissão anularia a minha dignidade, pela qual o reconhecimento tem valor. O rosto que me olha me afirma. Mas, face a face, não posso mais negar o outro; somente a glória numenal do outro torna possível o face-a-face. O face-a-face é assim uma impossibilidade de negar, uma negação da negação.

Assim, conseqüentemente, o reconhecimento afasta a submissão do outro na medida em que a submissão, ao anular a dignidade de outro, retira o valor do reconhecimento. Por este raciocínio, só tem valor o reconhecimento que respeita a dignidade do outro

3.6.2 Nancy Fraser e a política da redistribuição e do reconhecimento

A reflexão de Jürgen Habermas (2003, p. 159) é pertinente para a análise da redistribuição como forma de corrigir a injustiça distributiva, sobre o paradigma

do direito centrado no Estado Social que se concentra exatamente na questão sobre a forma de uma distribuição justa das chances de vida geradas socialmente. Na proporção em que se reduz a injustiça distributiva, deixa-se de “atingir o sentido dos direitos legítimos que garantem a liberdade, pois o sistema dos direitos apenas interpreta aquilo que os participantes da prática de auto-organização de uma sociedade de parceiros do direito, livres e iguais, têm que pressupor implicitamente” (HABERMAS, 2003, p. 159), considerando que a concepção de uma sociedade justa pressupõe emancipação e de dignidade humana.

No entanto, a garantia da liberdade e da integridade das pessoas é sopesada do resultado do sentido universalista do direito, sob o viés distributivo da igualdade de *status* e de tratamento, garantido pelo direito. Portanto, “ninguém é livre enquanto a sua liberdade implicar a opressão do outro” (HABERMAS, 1997, p. 159) ou, avançando nas reflexões de Herrera Flores (2009, p. 185), “a minha liberdade começa quando começa a do outro”. Assim, reflete Habermas que a distribuição simétrica do direito resulta do reconhecimento de todos como membros livres e iguais. Onde este respeito de igualdade evidencia a pretensão dos sujeitos a iguais direitos.

Todavia, observa Habermas (1997, 159), quanto ao erro do paradigma jurídico liberal, uma vez que o mesmo pretende reduzir a injustiça através de uma distribuição igualitária de direitos, no sentido de ter direitos a bens que podem ser possuídos e distribuídos. Há um evidente equívoco porque os direitos não são bens coletivos consumíveis comunitariamente, pois só podemos “gozá-los” exercitando-os, ou seja, somente através da autodeterminação individual é que seria viável o exercício de direitos que se deduzem de normas produzidas legitimamente. A autonomia pública dos cidadãos se torna necessária para que se possa harmonizar com a distribuição eqüitativa de direitos subjetivos, num exercício comum, mediante a participação na prática legislativa, rejeitando-se, por conseguinte, a mera distribuição da liberdade como se enquadrado num catálogo de repartição igualitária de bens adquiridos ou recebidos.

Nesta mesma linha de raciocínio é a crítica apresentada por Iris Marion Young (1990, p. 25, tradução nossa) ao questionar qual o significado de distribuir um direito afirmando que:

[...] alguém tem direito a uma parte distributiva de coisas materiais, de fontes e de rendimentos. Porém, nesses casos, o que se distribui é o bem, não o direito. [...] Não vale a pena conceber os direitos como se fossem posses; os direitos são relações sociais não coisas; constituem papéis definidos institucionalmente a fim de especificar o que as pessoas podem fazer umas em relação às outras. Os direitos têm a ver como o fazer, mais do que com o ter, portanto, com relações sociais que permitem ou restringem a ação.

De fato, encaixa-se perfeitamente o entendimento de Habermas (1997, p. 160) no sentido de que, a princípio, injustiça corresponde a uma limitação da liberdade e atentado à dignidade humana, por outro lado, a injustiça pode “manifestar-se através de um prejuízo que priva os “oprimidos” e “submetidos” daquilo que os capacita a exercer sua autonomia privada e pública.”

Porém, entende Young (1990, p. 39, tradução nossa) que a justiça não poderia referir-se apenas à distribuição, devendo considerar, também, as condições institucionais imprescindíveis ao desenvolvimento e ao exercício das capacidades individuais, da comunicação e da cooperação coletiva, onde:

[...] a injustiça refere-se, em primeiro lugar, a duas formas inválidas de imposição: a opressão e a dominação. Na mesma forma que tais imposições incluem modelos distributivos, elas também incluem matérias que não seriam facilmente assimiladas à lógica da distribuição, como no caso, os procedimentos de decisão, a divisão do trabalho e a cultura.

Coaduna a crítica de Young com a teoria feminista do direito ao se afastar do paradigma do direito desenvolvido pelo Estado social, diante da dialética entre igualdade de direito e igualdade de fato, tomando-se consciência de que o tratamento da igualdade entre homens e mulheres não pode ser entendido como se fosse uma concessão do Estado social, pois, demanda, de fato, uma participação social justa.

Por sua vez, compreende-se que a dialética do tratamento da igualdade de direitos entre homens e mulheres, que, a princípio concede autonomia privada da

vida das mulheres, deve proporcionar, de outro lado, a possibilidade de uma efetiva participação, em igualdade de direitos, “na prática de autodeterminação de cidadãos, pois somente os envolvidos são capazes de esclarecer os “pontos de vista relevantes” em termos de igualdade e de desigualdade.” (HABERMAS, 1997, p. 160).

Quanto à dominação, cabe a ponderação de Young (1990, p. 76, tradução nossa) de que a dominação consiste:

[...] nas condições institucionais que impedem as pessoas de participar na determinação de suas próprias ações ou na definição das condições nas quais elas acontecem. A sociedade capitalista do Estado do bem-estar social cria novas e específicas formas de dominação. As atividades diárias do trabalho e da vida cotidiana são submetidas a um controle burocrático racionalizado que, em vários domínios da vida, submete as pessoas à disciplina de especialistas e de autoridades [...]

A superação das dependências colonizadoras é o caminho apontado para romper com a dominação porque a política da “discriminação através de favorecimento” leva a um rumo equivocado “já que oprime as vozes daquelas que são as únicas capazes de enunciar as razões relevantes para a igualdade ou desigualdade de tratamento.” (HABERMAS, 1997, p.161)

Pondera Habermas (1997, p. 161) que o princípio da teoria do poder inserido na teoria do direito feminista se torna mais vantajoso do que os princípios da teoria da distribuição,

[...], pois, ao caracterizar o sentido emancipatório da igualdade de direitos, leva em conta também a autonomia do indivíduo e dos parceiros do direito reunidos, como núcleo do sistema de direitos. Deve-se notar, contudo, que ele às vezes tende a estilizar os sexos como unidades monolíticas, do mesmo modo que o marxismo ortodoxo tinha objetivado as classes sociais, transformando-as em macrossujeitos.

Para Flávia Piovesan (2006, p. 49), o temor da diferença promoveu o primeiro momento de proteção dos direitos humanos, ante a experiência traumática do nazismo orientada para o extermínio. Entretanto, este mecanismo de proteção fundada na igualdade formal mostrou-se insuficiente por considerar o indivíduo

de forma genérica, geral e abstrata, pois, as peculiaridades e especificidades do sujeito de direito ou determinadas violações de direitos devem ser sopesadas, demandando uma resposta específica e diferenciada, com a percepção de que determinados grupos necessitam de uma proteção especial e particularizada, em virtude de sua própria vulnerabilidade.

Assim, se num primeiro momento, a diferença foi fator para a aniquilação de direitos, neste momento, consagra-se a promoção da diferença, contemplando a população afro-descendente, as mulheres, as crianças e demais grupos, pois os mesmos devem ser vistos nas especificidades e peculiaridades de sua condição social. Neste compasso, o direito à igualdade e o direito fundamental à diferença devem trilhar juntos, na medida em que ocorre o respeito à diferença e à diversidade, mediante tratamento especial, decorrente de sua condição de vulnerabilidade (PIOVESAN, 2006, p. 49). A partir deste embasamento é que devem ser compreendidas as ações afirmativas de inclusão, mediante políticas públicas ou mesmo da iniciativa privada, através de ações e políticas, privadas e governamentais, de leis, de decisões judiciais para combater discriminações e segregações sociais, notadamente no mercado de trabalho (público e privado) e nas escolas.

Aristóteles (1999, p. 94), ao refletir sobre a justiça pondera que:

[...] O justo, portanto, pressupõe no mínimo quatro elementos, pois as pessoas para as quais ele é de fato justo são duas, e as coisas nas quais ele se manifesta – os objetos distribuídos – são também duas. E a mesma igualdade existirá entre as pessoas e as coisas envolvidas, pois da mesma forma que as últimas – as coisas envolvidas – são relacionadas entre si, as primeiras também o são; se as pessoas não forem iguais, elas não terão uma participação igual nas coisas, mas isto é a origem de querelas e queixas (quando pessoas iguais têm e recebem quinhões desiguais, ou pessoas desiguais recebem quinhões iguais).

Parte-se da compreensão de que o verdadeiro sentido da igualdade consiste em tratar de forma desigual aos desiguais para que, assim, possam se desigualar e, nessa condição, alcançar a verdadeira igualdade. Assim, o fato de tratar os desiguais como iguais fomentaria a ampliação as desigualdades já existentes.

Com isso, o segundo momento de proteção dos direitos humanos se refere à igualdade material, que corresponde ao ideal de justiça social e distributiva (igualdade orientada pelo critério socioeconômico) e, finalmente, à igualdade material, correspondente ao ideal de justiça como reconhecimento de identidades (igualdade orientada pelos critérios gênero, orientação sexual, idade, raça, etnia e demais critérios).

Ricardo Maurício Freire Soares (2010, p. 131) entende não haver relevância qual seja a definição de justiça, uma vez que ela vai sempre depender “da cosmovisão dominante em cada época histórica”, porque, de fato, o que importa é “o seu processo experiencial através do tempo, visando a realizar cada vez mais o valor da dignidade humana, valor-fonte de todos os demais valores jurídicos.” Nesta linha de raciocínio, Soares (2010, p. 131) percebe que “a justiça se apresenta como condição transcendental da realização dos demais valores”, na medida em que ela se coloca como sendo a base fundamental para que os demais valores possam se desenvolver, coordenada e harmonicamente, em dada sociedade de homens livres.

Arremata Soares (2010, p. 131) a compreensão de que a justiça condiz com “um valor franciscano, na condição de valor-meio, sempre a serviço dos demais valores para assegurar-lhes seu adimplemento, em razão da dignidade da pessoa humana, que figura como o valor-fim da ordem jurídica.” De fato, a assimilação desta reflexão de que a justiça é meio para garantir que os demais valores sejam, de fato, observados para a preservação da dignidade da pessoa humana é que é o objetivo final da ordem jurídica.

Todavia, Nancy Fraser (2002, p. 66-67) pondera que a justiça exige simultaneamente redistribuição e reconhecimento de identidades, propondo a concepção da justiça bidimensional, centrada “no princípio de paridade de participação”, pois, a justiça “requer acordos sociais que permitam que todos os (adultos) membros da sociedade interajam uns com os outros como *pares*.”

Entretanto, duas condições são demandadas para a viabilidade desta paridade participatória, sendo a primeira:

[...] a distribuição de recursos materiais precisa ser feita de tal forma que assegure independência e “voz” aos participantes. Essa condição “objetiva” evita formas e níveis de dependência econômica e desigualdade que impedem a paridade de participação. Assim sendo, evitam-se arranjos sociais que institucionalizam a privação, a exploração e as enormes disparidades de riqueza, renda e tempo para lazer, que acabam negando a algumas pessoas os meios e as oportunidades de interagir com outros como seus pares. [...] (FRASER, 2002, p. 67)

Por outro lado, é a intersubjetividade a segunda condição proposta por Fraser (2002, p. 67) para a paridade participatória que “requer dos modelos institucionalizados de valores culturais que expressem o mesmo respeito a todos os participantes e assegurem oportunidades iguais para se alcançar estima social” que fornece um instrumento que inibe “os modelos de valores institucionalizados que, sistematicamente, depreciam algumas categorias de pessoas e as qualidades a elas associadas.”

Desse modo, para a paridade participatória as duas condições são condições *sine qua non*, onde isoladamente, nenhuma delas é suficiente, pois, a primeira condição se refere à justiça distributiva que se refere à estrutura econômica da sociedade e as diferenças de classe decorrente de fatores econômicos, enquanto que a segunda condição trata da filosofia do reconhecimento no que diz respeito à ordem do *status* da sociedade, às hierarquias do *status* definidos culturalmente. Ou seja, por esta razão, uma concepção bidimensional de justiça deve englobar tanto a redistribuição quanto o reconhecimento, sem reduzir qualquer uma das duas políticas.

Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 56) comunga deste entendimento, pois, apenas a conjugação da exigência do reconhecimento e da redistribuição é que permite a completude da igualdade, no sentido de que “as pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza”. Daí a necessidade de uma

igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades (SANTOS, 2010, p. 43). Daí o caminho para a compreensão das ações afirmativas nas questões de gênero para se alcançar a igualdade substancial entre homens e mulheres, que trataremos adiante.

3.7 EXERCÍCIO DA CIDADANIA NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO BRASILEIRO

A cidadania foi alçada à categoria de direitos fundamentais pela Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, juntamente com a dignidade da pessoa humana²⁷ a serem alcançados através dos objetivos fundamentais de construção de uma sociedade livre, justa e solidária, pela erradicação da pobreza e da marginalização, com a redução das desigualdades sociais e regionais, pela promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.²⁸ Em busca de seus fins teleológicos, o Estado contemporâneo consagrou o princípio constitucional da igualdade na compreensão de que todos, homens e mulheres, são iguais perante a lei.²⁹

No entanto, Hannah Arendt (2009, p. 335) contrasta a igualdade com tudo o que se relaciona com a mera existência, entendendo que a igualdade não nos é dada, mas é resultante da organização humana, porquanto é orientada pelo

²⁷ - O artigo 1º da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 preceitua constituir a República Federativa do Brasil em um Estado Democrático de Direito tendo como fundamento em seu inciso III, a cidadania e em seu inciso V, a dignidade da pessoa humana.

²⁸ Art. 3º da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988: “Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: I - construir uma sociedade livre, justa e solidária; II - garantir o desenvolvimento nacional; III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

princípio da justiça. “Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais.” (ARENDR, 2009, p. 335) Por esta razão, deve-se levar em conta a ponderação de Arendt (2009, p. 335) no sentido de se evitar que, tanto a vida pública quanto a sua lei da igualdade não sejam impostas completamente de forma que “uma civilização consiga eliminar ou reduzir ao mínimo o escuro pano de fundo das diferenças, [...]” porque “[...] o seu fim será a completa petrificação.”

Do mesmo modo, argumenta Charles Taylor (1998, p. 58) que todas as “*peessoas* devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas”, porque, para ele, quando se refere à política de diferença ela exige “o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, do caráter singular de cada um”. É esta singularidade “que tem sido ignorada, disfarçada, assimilada a uma identidade dominante ou de maioria” que representa o real perigo contra o ideal da autenticidade, adverte TAYLOR (1998, p. 58-59). O ideal da autenticidade, de fato, está pautado pelo reconhecimento da singularidade da identidade de cada pessoa humana, pois, cada ser humano é único no mundo, com suas características e especificidades, sem a tentação de sua homogeneização conforme o padrão hegemônico de identidade.

Por causa disto, Carol Gilligan (1982, p. 185) revela que “a inclusão de experiência das mulheres traz a compreensão desenvolvimental uma nova perspectiva sobre os relacionamentos que muda os constructos básicos de interpretação.” De fato, a partir desse entendimento, depreende-se a premência da ampliação do conceito de identidade agregando-se as experiências das mulheres.

Socorre-nos, novamente, Herrera Flores (2009b, p. 65) ao orientar que o pensamento crítico deve adotar uma política de visibilidade no sentido da busca

²⁹ Art. 5º da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, [...]”

permanente de exterioridade em relação ao sistema dominante, sem, contudo, a ação social partir do zero, pois, todo movimento ou corrente “vive, em boa medida, de ideias herdadas”. Assim, para a construção de uma plataforma teórica crítica que seja consciente da complexidade grupal em que vivemos, leciona Herrera Flores (2009b, p. 65), devemos aplicar “nossa capacidade e vontade de trabalhar ativamente em nossa realidade e sair o quanto pudermos do marco hegemônico de ideias e valores”. Evidencia-se a importância da adoção de uma política de visibilidade em relação ao sistema dominante, sendo estratégico que a ação social não comece do zero e que tenha consciência da complexidade grupal em que vivemos.

Criticar, no entanto, não representa destruir para criar ou negar para afirmar, pois o pensamento crítico tem a característica precípua de ser sempre criativo e afirmativo, apresentando alternativas à ordem existente, rompendo com o estigma que impede a maioria dos seres humanos de exercer suas capacidades genéricas de fazer e, principalmente, de apresentar alternativas. Por esta razão, a ruptura do estigma da incapacidade de apresentar alternativas quando se critica é a atitude do pensamento crítico ao defender a criatividade e a afirmação com a apresentação de alternativas à ordem existente.

Assim, Herrera Flores (2009b, p. 67) demonstra que

[...] ser crítico exige afirmar os próprios valores como algo necessário a implementar lutas e garantias com todos os meios possíveis e, paralelamente, mostrar as contradições e as fraquezas de uma ideia, de um argumento, de um raciocínio, inclusive dos nossos, quando não forem consistentes, tentando corrigi-los para reforçá-los. Isso, porém, não nos deve dirigir unicamente à destruição daquilo que não nos convém como resultado de uma paixão cega, mas à prática de uma ação racional necessária para podermos avançar.

Para avançarmos, em vez da paixão cega que destrói tudo que está à frente, é conveniente uma ação racional que afirma os valores, mas, ao mesmo tempo, reconhece as contradições e as fraquezas de uma ideia, corrigindo-a para torná-la consistente.

Assevera Tove Stang Dahl (1993, p. 4) que tal como “a igualdade perante a lei introduzida pela Revolução Francesa veio proibir que pobres e ricos dormissem debaixo das pontes, também nos dias de hoje a igualdade perante a lei não impede práticas discriminatórias”, considerando que as leis sobre a igualdade de tratamento “não produzem, só por si, resultados iguais e justos, nem no plano individual nem no plano colectivo.” De fato, em diversas oportunidades é possível identificar a ocorrência de situações diametralmente opostas àquela pretendida pelas referidas normas jurídicas, sendo, então, necessária a correção de prumo, ou seja, para que “haja igualdade é necessário um tratamento desigual, de forma a garantir às partes ou grupos desfavorecidos oportunidades de igualdade de mérito equivalente”.

Arremata Dahl (1993, p. 4) que uma correta avaliação do Direito somente será viável na proporção em que as consequências que uma lei traz para os indivíduos sejam efetivamente analisadas para além da letra e do espírito da lei. Na medida em que “vivemos numa sociedade onde os percursos e as condições de vida, as necessidades e as oportunidades forem diferentes para os homens e para as mulheres, é óbvio que as leis afectam uns e outros de forma diferente”. Portanto, através da ética feminista mapeada pelo múltiplo dialético é possível a análise crítica dos instrumentos normativos que primam pela igualdade substancial das mulheres em relação aos homens.

No entanto, o caminho para a busca da igualdade substancial das mulheres em relação aos homens será árduo considerando a herança historicocultural da acintosa desigualdade das atribuições consideradas de responsabilidade de um e de outro na esfera privada. Neste patamar, antes de adentrarmos na análise das ações afirmativas em benefício da mulher, apresentaremos o tamanho do desafio a ser enfrentando considerando que as desigualdades de gêneros ainda persistem. Esses dados são importantes para a nossa reflexão e contribuição para os caminhos da igualdade substancial das mulheres em relação aos homens.

Elegemos para análise o contido no Comunicado nº 149, do IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, de 23.05.2012, sobre “Trabalho para o mercado e trabalho para casa: persistentes desigualdades de gênero”. Neste trabalho foram analisados os dados contidos na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) em sua 4ª edição do Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça (IPEA, 2011) que “buscou identificar padrões de desigualdades no tempo dedicado ao trabalho doméstico não remunerado por homens e mulheres no Brasil.” (IPEA, 2012, p. 3)

Parte-se da compreensão de que a jornada de trabalho dedicado à reprodução social como os afazeres domésticos representa trabalho na acepção das tarefas necessárias aos cuidados com crianças, idosos, bebês, enfermos e todas as pessoas em situação vulnerável. (IPEA, 2012, p. 3) Observa-se a importância desse trabalho apesar de não remunerado, pois, sem o qual, “as demais atividades do dia-a-dia se inviabilizam.” (IPEA, 2012, p. 3) As “demais atividades são realizadas fora do espaço doméstico ou, dentro dele, por terceiros, de forma remunerada, passam a configurar e ser contabilizadas como trabalho.” (IPEA, 2012, p. 3)

Decorrentes das convenções de gênero existentes em nossa sociedade que determina lugares, papéis e identidades femininas e masculinas cabem às mulheres a realização dos afazeres domésticos. De fato, apesar “de todas as transformações em processo em variados campos sociais, como a educação e o mercado de trabalho, esta convenção se mantém praticamente inalterada.” (IPEA, 2012, p. 3) Esta perpetuação, por exemplo, é corroborada pelas informações coletadas pelo PNAD neste campo, uma vez que em 2009, 90% das mulheres com 16 anos ou mais de idade afirmam que realizam afazeres domésticos em relação aos 50% dos homens, à exceção da região Sul do país, com o percentual de 61% dos homens. (IPEA, 2012, p. 3)

As convenções de gênero predominantes em nossa sociedade estabelecem lugares e funções demarcadas para homens e mulheres e definem os atributos de feminilidade e masculinidade. Apesar de algumas dessas fronteiras serem aos

poucos questionadas e algumas mudanças ocorrerem na sociedade a divisão social do trabalho no interior das famílias parece ser um núcleo duro de difícil transposição. Os dados sobre tempo dedicado aos afazeres domésticos confirmam esta constatação. (IPEA, 2012, p. 3) Assim, as horas dedicadas ao trabalho remunerado somente as reiteram, mostrando a execução inevitável da dedicação feminina às atividades de reprodução social. Por conta disso, torna-se menor a inserção das mulheres no mercado de trabalho, o fato de que, quando dele participam, recebem menos que os homens e ocupam posições mais precarizadas e as jornadas remuneradas menos extensas entre as mulheres. (IPEA, 2012, p. 3)

As considerações finais do Comunicado nº 149, do IPEA, de 23.05.2012 são categóricas no sentido de que:

[...] a responsabilização feminina pelo trabalho não remunerado se confirma nos diferentes dados analisados sob a perspectiva de uso do tempo. Trata-se de uma configuração presente na maior parte dos países e que reproduz e reforça as desigualdades existentes entre mulheres e homens, uma vez que tem repercussões diretas e indiretas sobre as possibilidades e formas de inserção nas outras esferas da vida social e econômica.

Se o pressuposto de que a igualdade entre todos deve ser substantiva e a todos os cidadãos e cidadãs devem ser garantidas oportunidades equivalentes de autonomia, de busca pela felicidade, de acesso aos bens e serviços produzidos pela sociedade e de usufruto de uma vida saudável e com bem-estar, cabe também ao Estado atuar no sentido de reverter o quadro de desigualdade existente no âmbito privado familiar. (IPEA, 2012, p. 16)

Por outro lado, o tempo despendido com trabalho não remunerado não se define somente “por arranjos privados baseados em convenções tradicionais de gênero, mas também pela disponibilidade de serviços públicos e pela configuração das políticas sociais, que, historicamente, desde seu desenho contam com o trabalho feminino não remunerado.” (IPEA, 2012, p. 16) Neste sentido, são exemplos os horários de funcionamento e a ausência de refeições nas escolas, a ausência de transporte escolar público universal, os limites da política de assistência à saúde e a precariedade da assistência a pessoas idosas e a pessoas com deficiência. (IPEA, 2012, p. 16)

Todavia, a experiência internacional traz algumas orientações importantes para que avanços da redução da desigualdade ocorram, sendo necessária a realização de políticas voltadas para a autonomia das mulheres e para o incentivo à participação masculina no trabalho doméstico. (IPEA, 2012, p. 16) Inevitavelmente há a necessidade, para essas políticas, do envolvimento das “empresas e as famílias, além dos serviços públicos. Daí o conceito de corresponsabilidade social pelo trabalho de cuidado, que parece ser o maior componente das atividades domésticas não remuneradas.” (IPEA, 2012, p. 16)

Assim, encaramos as mudanças de paradigmas, as famílias deixando de ser vistas, por um lado, somente como unidades de consumo, mas também como *locus* de produção de serviços essenciais para a reprodução da sociedade e, por outro, que a distribuição dos diferentes tipos de trabalho entre os membros da família deixe de ser vista como um mero arranjo privado, frutos de negociações entre iguais. (IPEA, 2012, p. 17) Portanto, a desigualdade de gênero existente no interior das famílias “determina processos sociais e econômicos que reproduzem uma desigualdade estruturante em nossa sociedade, subjugando um grupo de pessoas em relação a outro e limitando suas possibilidades de exercício pleno e efetivo da cidadania.” (IPEA, 2012, p. 17)

Portanto, a partir da revelação desses perturbadores dados analisados, é que poderemos adentrar na análise das ações afirmativas como instrumento para corrigir a defasagem histórico-cultural das mulheres na busca da sua igualdade substancial em relação aos homens. De fato, as ações afirmativas³⁰, adotando-se a conceituação dada por Álvaro Ricardo de Souza Cruz (2009, p. 163), são “medidas públicas e privadas, coercitivas ou voluntárias, implementadas na promoção/integração de indivíduos e grupos sociais tradicionalmente discriminados em função de sua origem, raça, sexo, opção sexual, idade, religião, patologia física/psicológica etc.” Adverte Cruz (2009, p. 163) que as ações afirmativas que correspondem a atos de discriminação lícitos e

³⁰ A *Executive Order* nº 10.965, de 6 de março de 1963, de iniciativa do Presidente democrata John F. Kennedy consolidou essa expressão para denominar de forma generalizada toda e qualquer iniciativa de promoção da integração, do desenvolvimento e do bem-estar das minorias.

necessários à ação comunicativa da sociedade não devem ser consideradas como “esmolas” ou “clientelismo”, “mas como um elemento essencial à conformação do Estado Democrático de Direito”.

Amparadas constitucionalmente³¹ as ações afirmativas objetivam sobrepujar os preconceitos que apartam as pessoas, a exemplo da consideração de racismo como crime inafiançável e imprescritível, a teor do inciso XLII do artigo 5º, a liberdade de expressão, de consciência, de crença, no inciso VI do artigo 5º e a igualdade entre homens e mulheres, no inciso I do artigo 5º. O que se questiona é saber sobre a legitimidade das ações afirmativas de combate à discriminação em relação às mulheres. De fato, de acordo com Cruz (2009, p. 152), as ações afirmativas são imprescindíveis para corrigir e “impedir que relações sociais, culturais e econômicas sejam deterioradas em função da discriminação”. Refletindo sobre a legitimidade das ações afirmativas, concordamos com o posicionamento de Álvaro Ricardo de Souza Cruz (2009, p. 152) no sentido de que elas correspondem a “uma necessidade temporária de correção de rumos na sociedade (...)”.

Todavia, ressalta-se a característica de sua transitoriedade no sentido de que as mesmas devem ser administrativas de forma a reparar os efeitos da discriminação em relação às mulheres. Considerar ilegítimas as ações afirmativas cria, de fato, um paradoxo, pois representa a negativa da existência da própria discriminação e da rejeição das conquistas das primeiras ações afirmativas. A fundamentação para a legitimidade das ações afirmativas encontra-se nos princípios do pluralismo jurídico e da dignidade da pessoa humana. Todavia, verifica-se o descompasso entre os dispositivos normativos e a realidade.

³¹ O artigo 3º, em seu inciso IV, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 consigna como um de seus objetivos fundamentais “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.”

As ações afirmativas³² em favor da mulher iniciadas com a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), em 1943 e significativamente ampliadas com a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, cujo escopo de beneficiar as mulheres, na realidade, promoveu verdadeiros obstáculos para que o contingente feminino pudesse se integrar ao mercado de trabalho. Neste sentido, as ações afirmativas devem ser analisadas sob a lente da ética feminista no sentido de detectar se as mesmas têm a sinceridade de promover a emancipação e a libertação das mulheres e, através do fio condutor do múltiplo dialético, verificar se as mesmas são coerentes e não contraditórias em seus propósitos.

A estabilidade provisória da empregada gestante³³ é uma das situações em que o propósito legal de proteger a mulher acabou restringindo o seu acesso ao mercado de trabalho sendo necessária a correção mediante a lei nº 9.028, de 13 de abril de 1995, ao tipificar como crime a prática discriminatória de exigir teste, exame, perícia, laudo, atestado, declaração ou qualquer outro procedimento relativo à esterilização ou ao estado de gravidez para efeito de acesso à relação de emprego ou à manutenção. Assim, este diploma legal é, de fato, um exemplo de ação afirmativa em favor da mulher.

No mesmo compasso identifica-se como ação afirmativa atribuindo tratamento especial às mulheres o parágrafo único do artigo 373A da Consolidação das Leis do Trabalho introduzido pela lei nº 9.799, de 28.05.1999 ao consignar que o contido no artigo em referência não impede que sejam adotadas medidas temporárias objetivando o estabelecimento das políticas de igualdade entre homens e mulheres, especialmente aquelas destinadas a corrigir as distorções que afetam a formação profissional, o acesso ao emprego e as condições gerais

³² Álvaro Ricardo de Souza Cruz (2009, p. 164-185) analisa a experiência americana quanto às ações afirmativas.

³³ O artigo 7º, em seu inciso I, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 dispõe que constitui direito do trabalhador urbano e rural a relação de emprego protegida contra despedida arbitrária ou sem justa causa, nos termos de lei complementar, que preverá indenização compensatória, dentre outros direitos e o artigo 10 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, em seu inciso II, letra b, garante à empregada gestante estabilidade provisória no emprego desde a confirmação da gravidez até cinco meses após o parto.

de trabalho da mulher. Por outro lado, Lúcia Avelar³⁴ (2001, p. 29) demonstra que a sub-representação social e política das mulheres correspondem ao verso e ao reverso da mesma moeda uma vez que o *status* social mais baixo das mulheres em relação aos homens decorre do seu baixo *status* ocupacional que leva inexoravelmente à exclusão das mulheres no campo da política.

Como solução para a sub-representação política encontra-se a adoção de quotas, como no caso do Brasil, através da lei nº 9.504, de 30 de setembro de 1997. Verifica-se que o § 3º do seu artigo 10, com a redação dada pela lei nº 12.034, de 29 de setembro de 2009, determina que cada partido ou coligação reserve o mínimo 30% (trinta por cento) e o máximo de 70% (setenta por cento) do número de vagas para candidaturas de cada sexo.

Entende Avelar (2001, p. 23) que, através dessa medida busca-se a maior participação feminina na representação política justificada pelo “modo diferencial como as mulheres atuam na política introduz elementos de mudança na qualidade do exercício da política.” Entretanto, a modificação do quadro da sub-representação política das mulheres não significa apenas eleger mais mulheres uma vez o objetivo que se almeja é a representação substantiva. Isto corresponde à escolha de mulheres conscientes de que as mulheres são discriminadas e que, de fato, não gozam das mesmas condições de igualdade que os homens.

Neste compasso, torna-se imprescindível a escolha de mulheres feministas porque o feminismo, “como uma ideologia política, é elemento crucial na construção de identidades políticas femininas porque é um conjunto estruturado de ideias que guia a ação política”, como recomenda AVELAR (2001, p. 24) Este, de fato, é o caminho a ser trilhado, para que as mulheres possam atingir o empoderamento proposto por Herrera Flores, por sua ação política. Todavia, a ética feminista, através do múltiplo dialético desvela que o sistema de quotas na representação política não consegue atingir seu desiderato porque os partidos

³⁴ A autora aborda em sua obra *Mulheres na elite política brasileira* minuciosamente a participação política da mulher, as razões da baixa participação feminina da elite política e lições para o acesso ao poder.

políticos articulam o cumprimento legal sem que isto corresponda à plena participação das mulheres na arena política.

A tipificação do crime de assédio sexual do trabalho (lei nº 10.224, de 15.05.2001), a imputação do afastamento do lar de marido agressor (lei nº 10.455, de 13.05.2002), a disposição de número telefônico para atender denúncia de violência contra a mulher (lei nº 10.714, de 13.08.2003), a instituição do dia 6 de dezembro como o dia nacional de mobilização dos homens pelo fim da violência contra as mulheres (lei nº 11.489, de 20.07.2007), a recomendação do Conselho Nacional de Justiça – CNJ para a criação de Juizados Especiais de violência doméstica e familiar contra a mulher, a ampliação do direito de licença maternidade de 120 para 180 dias, (lei nº 11.770, de 09.09.2008) e a regulamentação da extensão da licença maternidade às mulheres que adotaram ou obtiveram guarda judicial de crianças (Decreto federal nº 6.690, de 19.12.2008), são referências de ações afirmativas em favor da mulher, sem esgotar, no entanto, o elenco delas. Na mesma linha de raciocínio é a lei nº 10.778, de 24 de novembro de 2003 que estabelece a notificação compulsória pelos serviços de saúde públicos ou privados dos casos de violência contra a mulher.

Na seara da violência doméstica e familiar contra a mulher é pertinente a análise da lei nº 11.340/2006 (Lei Maria da Penha). Em apertada síntese, esta lei é fruto de uma experiência traumática vivenciada pela farmacêutica Maria da Penha Maia Fernandes, vítima, como muitas, da violência doméstica perpetrada por seu marido, M.A.H.V., economista e professor universitário que a deixou paraplégica e de ter sobrevivido a uma tentativa de ser eletrocutada por descarga elétrica.

A violência perpetrada no ambiente doméstico e familiar geralmente está atrelada a uma violência velada pelo medo de retaliação impedindo que a vítima possa reagir contra seu agressor porque, muitas vezes, os filhos acabam lhe servindo como salvaguarda. É preciso muita coragem para a mulher admitir a sua condição de vítima da violência doméstica e, mais ainda, de ser ouvida com

consideração chegando ao ponto de entender, equivocadamente, que era culpa sua ter provocado o agressor, dando razão ao mesmo.

Neste compasso, a lei 11.340/2006 procura resgatar a cidadania da mulher viabilizando-se instrumentos de repressão e prevenção da violência doméstica e familiar contra a mulher. Todavia, não se pode olvidar, em nenhum momento, que, apesar da norma legal, no caso, a lei 11.340/2006 ser feminina, o direito é masculino, na esteira de Streck (1999, p. 81).

Desse modo, a ética feminista permite filtrar os objetivos propostos por este diploma legal através do múltiplo dialético para verificar em que medida esta lei protege a mulher em face da violência perpetrada intramuros, considerando que a mesma foi, durante muito tempo, considerada como uma violência invisível.

Longe de incitar a controvérsia surgida em decorrência dessa lei, ou de retirar o seu mérito por trazer à visibilidade as formas de violência intramuros praticadas contra a mulher, transformando “o pessoal em político”, a ética feminista busca refletir e criticar o seu alcance de transmutar a situação de vulnerabilidade da mulher para a de emancipação e de libertação feminina, quando se posiciona como paladino das mulheres. Porém, nessa condição, a lei 11.340/2006 acaba reforçando os estereótipos dos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres, enfatizando o imaginário de que as mulheres precisam da figura masculina que detém na força e no poder o combate contra todas as formas de opressão contra as mulheres.

A ética feminista, conduzida pelo múltiplo dialético, revela o perigo e a fragilidade de lançar todas as expectativas de pacificação nas relações privadas através da lei nº 11.340/2006 sem romper o círculo vicioso que retroalimenta a violência contra a mulher uma vez que as mulheres buscam amparo, asilo e defesa nos braços do Estado reproduzindo a figura masculina, do pai, irmão, marido, companheiro.

A ética feminista identifica a ruptura desse círculo vicioso a partir do instante em que a mulher renuncia o seu papel tradicional de pessoa indefesa e assume o

controle de seu destino social. Além disso, é imprescindível a mudança das mentalidades, da *práxis*, rompendo com os padrões machistas e patriarcais, ainda persistentes em nossa sociedade. Por sua vez, a ética feminista não faz uma apologia de guerra contra os homens porque almeja a integração da igualdade na diferença e diferença na igualdade, com o reconhecimento da identidade e das diferenças. É necessário um esforço conjunto das políticas de reconhecimento, de redistribuição e das diferenças como forma efetiva de proteção das mulheres contra a violência doméstica.

Ana Alice Moreira de Melo, ex-procuradora federal do INSS, mestre em Direito Ambiental, vítima da violência doméstica, morta a facadas pelo ex-marido Djalma Brugnara Veloso, em 2 de fevereiro do corrente é a cruel e dura constatação de que os mecanismos introduzidos pela lei nº 11.340/2006 não são suficientes para impedir, coibir ou mesmo prevenir a violência doméstica contra a mulher. Apesar da previsão legal de medidas protetivas de urgência as mesmas não foram competentes para impedir um desfecho tão dramático deixando seqüelas devastadoras nos dois filhos menores da vítima.

Entretanto, no primeiro momento de nossa análise, a desigualdade social que traz em seu bojo, a pobreza e a miséria das mulheres poderia precipitadamente induzir a entender que a violência doméstica contra a mulher estaria presente nas classes sociais mais pobres, de baixa escolaridade. Todavia, o caso de Ana Alice demonstra que não é questão de pobreza, de baixa escolaridade, ao contrário, é uma questão estrutural da sociedade que continua sendo androcêntrica e machista. Por esta razão é que consideramos que não basta existir uma norma feminina, a lei nº 11.340/2006, enquanto não ocorrer uma mudança de mentalidades.

Interessante é entender porque os índices de violência contra a mulher são tão expressivos visto que, somente agora, é possível e viável verbalizar a violência que a mulher sempre sofreu, sem perceber que esta violência não pertence ao espaço privado na medida em que ela viola os direitos humanos. Entretanto, a percepção de que a violência não está mais confinada ao espaço privado não

induz a compreender que o Estado deva proteger a mulher como se ela fosse uma incapaz de decidir o seu próprio destino social. Assim, a ética feminista através do múltiplo dialético descortina que a lei nº 11.340/2006 não tem o condão mágico de resolver todos os problemas que estão camuflados no espectro da violência doméstica contra a mulher porque exigem um conjunto integrado de ações, de políticas públicas, de mudança de mentalidades.

Neste particular, concordamos com Verucci (199, p. 59) que “a lei não é suficiente para eliminar os preconceitos e os costumes profundamente enraizados na vida cotidiana das pessoas, dentro de um processo milenar de condicionamento patriarcal.” Demonstramos que uma norma, mesmo que tenha um conteúdo que se ocupe de questões femininas, não tem o condão de promover uma mutação instantânea nas mentalidades e nem no imaginário social fortemente cristalizado nos padrões androcêntricos hegemônicos.

Para tanto, outras ações se tornam imprescindíveis, na percepção de Verucci (2009, p. 59), “como programas e políticas públicas, informação adequada, alteração de currículos e sistemas escolares, acesso à mídia, criação de serviços de atendimento, orientação e advocacia e tantos outros meios.” É necessário um esforço concentrado de vontade política e de ação da sociedade.

Verucci (1994, p. 59) pondera, inclusive, que as “próprias mulheres se debatem nas contradições internas entre a vontade de assumir a emancipação e o condicionamento histórico de ser dependente e acessória.” Avançando nesta reflexão, consideramos que o condicionamento histórico e cultural da mulher, da sua condição de submissão e dependência em relação ao homem, ainda é tão marcante que ela mesma vacila em abandonar de uma vez para sempre esse papel social superado, sem encontrar o seu novo papel social, este ainda em processo de reconstrução.

Pontua Verucci (1994, p. 60) que tanto no Brasil como em qualquer outro país do mundo, “enquanto as mulheres não tiverem plena participação na vida política e econômica, dificilmente se tornarão cidadãs plenas, capazes de assumir seus

novos deveres, oriundos dos novos direitos, tanto na atividade pública quanto na esfera privada.” Por esta razão, entendemos que a *práxis* na vida política e econômica são essenciais para o pleno exercício da cidadania das mulheres, impulsionando à mudança de mentalidades, pois, enquanto isto não ocorrer, estaremos fomentando o círculo vicioso das desigualdades de gênero.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na esteira de Heráclito, não se banha duas vezes no mesmo rio porque as águas do rio não são mais as mesmas e, além disso, quem pretende se banhar pela segunda vez passou por tantas outras experiências que não é mais o mesmo. Do mesmo modo, após a leitura de nossas angústias e reflexões, também, não seremos mais as mesmas. É, neste sentido, a conclusão provisória desta jornada, pois o fio condutor de nossa pesquisa, o múltiplo dialético, já antecipa que as nossas reflexões não se encerram, por estarem em constante processo de movimentação, de transformação. Isto significa pela sua transitoriedade, que se entrecruzam e contribuem para novas reflexões.

Embora sem medo de encarar o desafio a que nos propusemos, enfrentamos a angústia de lidar com um problema dentro de um campo inóspito, porque se transitou em um campo predominantemente masculino. Buscou-se responder se, de fato, a ética feminista pode promover os direitos humanos fundamentais na perspectiva de gênero a partir do múltiplo dialético.

Com efeito, procuramos demonstrar que, ainda hoje, a percepção de mundo parte da visão androcêntrica e misógina, e, por esta razão merece cautela e atenção contínua para a desconstrução desta perspectiva. Porém, procuramos demonstrar que a mera desconstrução dos direitos humanos configura um retrocesso e, com isso, não avançaríamos nas conquistas já alcançadas. Por essa razão, os direitos humanos devem ser reconstruídos, sopesados e considerados no contexto social que demandam pelo reconhecimento das

diferenças, das suas especificidades e particularidades, para se alcançar a igualdade substancial das mulheres.

Neste sentido as lições de Édouard Glissant devem ser sempre lembradas, pois, podemos nos abrir ao *outro*, sem, no entanto nos perdermos. São necessários processos culturais libertadores, na perspectiva de Enrique Dussel que buscam abertura para o mundo e às possibilidades de transformação e mudança, dentro da multiplicidade e da dialética dos contextos sociais e históricos de cada povo, sem esperar que instrumentos normativos sejam concedidos como uma providência divina.

A ética feminista possibilita o diálogo com os direitos humanos fundamentais para, através do múltiplo dialético, capacitar os direitos humanos fundamentais a terem sensibilidade para enxergarem o outro. Todavia, as mulheres que, embora correspondam à maioria da população mundial, não são, ainda, reconhecidas integralmente na sua relação com o outro, no respeito às suas diferenças e vicissitudes culturais, sociais e temporais.

Entretanto, os direitos humanos precisam ter este lastro ético, pois a ética, como a filosofia da moral é que se propõe à criticidade e à indagação da moral promovendo a desconstrução tanto das regras morais quanto dos valores culturais cristalizados na temporalidade, no contexto e na historicidade de cada realidade social. Desse modo, com a revelação de que a metafísica é filosofia primeira, é múltiplo dialético, e a ética como filosofia segunda, é metodologia ou metódica, situando-se no âmbito da *práxis*, aplicada às ações e comportamentos humanos no seu cotidiano é que permite traçar as diretrizes para a compreensão dos direitos humanos fundamentais.

Vislumbramos os impactos que os movimentos feministas provocaram nas estruturas paradigmáticas das relações sociais a partir do reconhecimento de que o pessoal é político, na desconstrução da tradicional dicotomia público/privado, correspondendo respectivamente ao masculino e ao feminino, ou seja, as questões da esfera privada também são questões públicas, políticas.

O ponto primordial foi desconstruir as definições de masculino e feminino como resultantes das algemas da natureza, para produto de socialização para permitir o grande avanço nas questões dos direitos das mulheres. Inaugura-se, então, uma nova perspectiva de entendimento da realidade social através da categoria de gênero, a partir da percepção que os papéis e significados do que seja masculino e feminino são, de fato, engendrados pelas escolhas socioculturais e não pelo seu destino biológico.

As reflexões de Nancy Fraser proporcionaram a compreensão que, para de fato, emancipar e libertar a mulher as questões sobre a redistribuição dos recursos econômicos em sociedades desiguais devem ser executadas, combinadas com as questões de representação, identidade e diferença.

A contribuição deste trabalho foi no sentido do reconhecimento das identidades e diferenças nas questões de gênero e para enriquecer a teoria crítica dos direitos humanos fundamentais, inovando as pesquisas na área jurídica na perspectiva de gênero.

A ética feminista viabilizou a compreensão dos direitos humanos, para alcançar o âmago dos direitos e garantias fundamentais na sua participação para a construção de uma nova cultura humanista, na defesa dos valores da pessoa humana, uma vez que o estudo sobre gênero objetiva desvelar os percalços das mulheres para verem efetivados os direitos humanos fundamentais através do múltiplo dialético.

Quanto às mudanças legislativas já realizadas, ponderamos que os instrumentos legais existentes que tratam da proteção da mulher, por si só, não têm o condão de mudar a defasagem do passado cultural das mulheres. É possível, no entanto, pensar-se no resgate de toda a herança cultural das mulheres, nas suas contradições, marchas e contramarchas porque, nos dizeres de Herrera Flores, não se pode desprezar e desconsiderar todas as conquistas até agora obtida pelas mulheres, pois seria um contra-senso, seria sofrer um retrocesso.

Sem os vários movimentos feministas ao longo da história não teríamos sucesso em nossa empreitada e, por esta razão é que afirmamos que a ética feminista que, com sua crítica às contingências sociais, permite perceber a realidade sem os obstáculos inerentes às estratégias para a manutenção do “equilíbrio” social do arcabouço do sistema neoliberal.

Assim, a ética feminista permite desvelar, por exemplo, que a lei 11.340-2006, conhecida como a lei Maria da Penha que, com o propósito de coibir a violência de gênero, mascara a intenção de manutenção das relações sociais entre homens e mulheres ainda circunscritas aos valores androcêntricos patriarcais. Por esta razão, a mudança somente ocorrerá com a mudança da *práxis* humana praticada diuturnamente no cotidiano das relações sociais através da mudança das mentalidades.

REFERÊNCIAS

ADEODATO, João Maurício. **Filosofia do direito**: uma crítica à verdade na ética e na ciência. São Paulo: Saraiva, 1996.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Edição revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

_____. **As origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. 8. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.

_____. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo, prefácio de Celso Lafer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. 6. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Editora Escala, 2005.

_____. **Ética a Nicômanos**. Tradução de Mário da Gama Cury, 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

AVELAR, Lúcia. **Mulheres na elite política brasileira**. São Paulo: UNESP, 2001.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Tradução de Walternsir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARROSO, Luís Roberto. Fundamentos teóricos e filosóficos do novo Direito Constitucional Brasileiro. In **Direito e Democracia**. Canoas, RS, vol. 3, nº 2, 2º sem. 2002, p. 345-383.

BARZOTTO, Luis Fernando. Os direitos humanos como direitos subjetivos: da dogmática jurídica à ética. **RPGE**. Porto Alegre/RS, v. 28, n. 59, p. 137-175, jun. 2004.

BONACCHI, Gabriella; GROPPPI, Angela. (org.) **O dilema da cidadania**: direitos e deveres da mulher. Tradução de Álvaro Lorencini, SP: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

BRASIL. **Consolidação das Leis do Trabalho**. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del5452.htm>. Acesso em: 14 nov. 2012.

BRASIL. **Constituição Política do Imperio do Brazil. 1824**. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm>

Acesso em 14 nov. 2012.

BRASIL. **Constituição [da] República dos Estados Unidos do Brasil. 1891**.

Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao91.htm>

Acesso em 14 nov. 2012.

BRASIL. **Constituição [da] República dos Estados Unidos do Brasil. 1934**.

Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao34.htm

Acesso em 14 nov. 2012.

BRASIL. Constituição [da] República dos Estados Unidos do Brasil. 1937.

Disponível em:<

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao37.htm>

Acesso em 14 nov., 2012.

BRASIL. Constituição [da] República dos Estados Unidos do Brasil. 1946.

Disponível em:<

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao46.htm>

Acesso em 14 nov. 2012.

BRASIL. Constituição [da] República Federativa do Brasil. 1967. Disponível

em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm> Acesso em

14 nov. 2012.

BRASIL. Constituição [da] República Federativa do Brasil. 1988. Disponível

em: <http://planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.> Acesso em:

14 nov. 2012.

BRASIL. Decreto federal nº 6.690, de 19 de dezembro de 2008. Disponível

em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-

[2010/2008/decreto/d6690.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/decreto/d6690.htm).> Acesso em: 14 nov. 2012.

BRASIL. Lei nº 12.034, de 29 de setembro de 2009. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/l12034.htm.>

Acesso em: 14 nov. 2012.

BRASIL. Lei nº 11.770, de 09 de setembro de 2008. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/lei/l11770.htm.>

Acesso em: 14 nov. 2012.

BRASIL. **Lei nº 11.489, de 20 de julho de 2007**. Disponível em:

<<http://www.leidireto.com.br/lei-11489.html>.> Acesso em: 14 nov. 2012.

BRASIL. **Lei nº 11.340, de 07 de agosto de 2006**. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm.

>Acesso em: 14 nov. 2012.

BRASIL. **Lei nº 10.778, de 24 de novembro de 2003**. Disponível em:

<<http://www.leidireto.com.br/lei-10778.html>.> Acesso em: 14 nov. 2012.

BRASIL. **Lei nº 10.714, de 13 de agosto de 2003**. Disponível em:

<<http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/98412/lei-10714-03>.> Acesso em: 14

nov. 2012.

BRASIL. **Lei nº 10.455, de 13 de maio de 2002**. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10455.htm.> Acesso em: 14

nov. 2012.

BRASIL. **Lei nº 10.224, de 15 de maio de 2001**. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LEIS_2001/L10224.htm.> Acesso em:

14 nov. 2012.

BRASIL. **Lei nº 9.799, de 28 de maio de 1999**. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9504.htm.> Acesso em: 14 nov.

2012.

BRASIL. **Lei nº 9.504, de 30 de setembro de 1997**. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9504.htm.> Acesso em: 14 nov.

2012.

BRASIL. **Lei nº 9.028, de 13 de abril de 1995**. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9028.htm.> Acesso em: 14 nov. 2012.

BUERGENTHAL, Thomas. Prólogo. In: TRINDADE, Antônio Augusto Cançado.

A proteção internacional dos direitos humanos: fundamentos jurídicos e instrumentos básicos. São Paulo: Saraiva, 1991, p. XXXI.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**.

Tradução de Renato Aguiar. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2010.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito constitucional e teoria da constituição**. 7. ed. Coimbra, Portugal: Edições Almedina, 2000.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação dos direitos humanos**. 7. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2010.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **O direito à diferença: as ações afirmativas como mecanismo de inclusão social de mulheres, negros, homossexuais e pessoas portadoras de deficiência**. 3. ed. ampl. e atual. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2009.

DAHL, Tove Stang. **O direito das mulheres: uma introdução à teoria do direito feminista**. Tradução de Teresa Beleza, Teresa Belo, Ana Maria Peralta, Manuela Silveira, Teresa Serra, Fátima Duarte, Susana Basil de Brito, Carlos Cardoso Alves. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

DELEUZE, Gilles; GATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**.

Volume 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DE BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**: 1. fatos e mitos. 3. ed. Tradução de Sergio Millet. RJ: Nova Fronteira, 1980.

DE GOUGES, Olympe. **Declaração dos direitos da mulher e da cidadã**. 1791.

Disponível em: < <http://www.eselx.ipl.pt/ciencias-sociais/tratados/1789mulher.htm>. > Acesso em 14 nov. 2012.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DIMOULIS, Dimitri; MARTINS, Leonardo. **Teoria geral dos direitos fundamentais**. 3. ed. ver., atual. e ampl. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

ESPAÑA. Constitucio Española. 1978. Disponível em:<<http://www.boe.es/boe/dias/1978/12/29/pdfs/A29313-29424.pdf>> Acesso em 14 nov. 2012.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Os direitos humanos fundamentais**. 12. ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2010.

FIRESTONE, Shulamith. **A dialética do sexo**: um manifesto da revolução feminista. Tradução de Vera Regina Rebello Terra. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

FRANÇA. Declaração dos direitos do homem e do cidadão. 1789. Disponível em <http://pfdc.pgr.mpf.gov.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/declar_dir_homem_cidadao.pdf> Acesso em 24 nov. 2012.

FRANÇA. Constitution. 1958. Disponível em:

<<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006071194>>

Acesso em 14 nov. 2012.

FRASER, Nancy. Redistribuição, reconhecimento e participação: por uma concepção integrada da justiça. In: SARMENTO, Daniel; IKAWA, Daniela; PIVESAN, Flávia. **Igualdade, diferença e direitos humanos**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2008, p. 167-189.

_____. Políticas feministas na era do reconhecimento: uma abordagem bidimensional da justiça de gênero. In: BRUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra (org.). **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: FCC: Editora 34, 2002, p. 61-78.

_____. Repensando a questão do reconhecimento: superar a substituição e a reificação na política cultural. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 601-621.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. ***Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange***. London: Verso, 2003.

FRIEDAN, Betty. **A mística feminina**. Tradução Áurea B. Weisenberg. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Limitada, 1971.

GALEOTTI, Anna Elisabetta. Cidadania e diferença de gênero: o problema da dupla lealdade. In: BONACCHI, Gabriella; GROPPPI, Angela. (org.) **O dilema da**

cidadania: direitos e deveres da mulher. Tradução de Álvaro Lorencini, SP: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995, p. 235-261.

GAYLE, Rubin. **O tráfico de mulheres:** notas sobre a “economia política” do sexo. Tradução de Cristine Rufino Dabat, Edileusa Oliveira da Rocha, Sonia Corrêa Recife: SOS Corpo, 1993.

GILLIGAN, Carol. **Uma voz diferente:** psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1982.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade.** Tradução Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GROLLI, Dorilda. **Alteridade e feminismo.** São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Volume II. Tradução de Flávio Breno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. Tradução George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Volume I. Tradução de Flávio Breno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback, posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito.** Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de Karl-Heinz e José Nogueira Machado, 5 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HERRERA FLORES, Joaquín. **Teoria crítica dos direitos humanos**: os direitos humanos como produtos culturais. Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2009a.

_____. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia, Antônio Henrique Graciano Suxberger, Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009b.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

HUNT, Lynn. Revolução Francesa e vida privada. 4. In: PERROT, Michelle (org.). **História da vida privada**. Da Revolução Francesa à Primeira Guerra. Tradução Denise Bottmann (partes 1 e 2) e Bernardo Joffly (partes 3 e 4). São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/comunicado/120523_comunicadoipea0149.pdf.> Acesso em 14 nov. 2012.

IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada [et al.]. Retrato das desigualdades de gênero e raça. 4. ed. Brasília: Ipea, 2011.

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

_____. **Ética e a descoberta do outro**. Curitiba: Editora CRV, 2010 (organizador)

_____. **Direitos humanos fundamentais: diálogo intercultural e democracia**. São Paulo: Paulus, 2009a.

_____. Dialética, analética, anadialética e a consolidação histórica dos direitos humanos da mulher no ocidente. In: _____ **Justiça e libertação**: a dialética dos direitos fundamentais. 1ª ed. Curitiba: Editora CRV, 2009b, p. 13-37.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira, 10 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LEITE, Carlos Henrique Bezerra. **Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Editoria Lumen Juris, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, Lda., 2007.

_____. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução Pergentino Stefano Pivatto (coord.), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner, Marcelo Luiz Pelizolli. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

_____. **Totalidade e infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Tradução José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MILLETT, Kate. **Política sexual**. Tradução Alice Sampaio, Gisela da Conceição, Manuela Torres. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1974.

MIRANDA, Jorge. **Manual de direito constitucional**. Tomo IV – direitos fundamentais. 4. ed., ver. e actual. Coimbra: Coimbra Editora, 2008.

MORAES, Alexandre de. **Direitos humanos fundamentais**: teoria geral. São Paulo: Atlas, 2011.

MORRISON, Wayne. **Filosofia do Direito**: dos gregos ao pós-modernismo. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NINO, Carlos Santiago. **Ética y derechos humano: un ensayo de fundamentación**. Barcelona: Ariel, 1989.

NYE, Andrea. **Teoria feminista e as filosofias do homem**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1995.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. **Elogio da diferença**: o feminismo emergente. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 16(2):440, maio-agosto/2008.

PATEMAN, Carole. **El contrato sexual**. *Introducción* de Maria-Xosé Agra Romero. *Traducción* de Maria Luisa Femenías, revisada por Maria-Xosé Agra Romero. Barcelona: Antropos; México: *Universidad Autónoma Metropolitana – Iziapalapa*, 1995.

PERROT, Michelle (org.). **História da vida privada**: da Revolução Francesa à Primeira Guerra. Vol. 4. Tradução de Denise Bottmann (partes 1 e 2) e Bernardo Joffily (partes 3 e 4). São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

PINSKY, Carla Bassanezi. Apresentação. In: STEARNS, Peter N. **História das relações de gênero**. Tradução de Mirna Pinsky. São Paulo: Contexto, 2010, p. 11-13.

PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. Igualdade e especificidade. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. (Org.). **História da Cidadania**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2002, p. 265-310.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 13. ed. São Paulo: Saraiva. 2012.

_____. Direitos Humanos: desafios da ordem internacional contemporânea. In: **Direitos Humanos**. Curitiba: Juruá, vol. I, 2006, p. 15-54.

_____. A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectivas. In BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 45-71.

_____. **Temas de direitos humanos**. São Paulo: Max Limonad, 2012.

PORTUGAL. Constituição. Disponível em <<http://dre.pt/util/pdfs/files/crp.pdf>>
Acesso em 14 nov. 2012.

RAMOS, André Carvalho. **Teoria geral dos direitos humanos na ordem internacional**. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

RAWLS, John. **Uma teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pissetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROBLES, Gregorio. **Os direitos fundamentais e a ética na sociedade atual**. Tradução de Roberto Barbosa Alves. Barueri, SP: Editora Manole. 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Tradução Sérgio Milliet. 3. ed. RJ: Bertrand Brasil, 1995.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Gênero e patriarcado. In: VENTURINI, Gustavo; RECAMÁN, Marisol; OLIVEIRA, Sueli de (org.). **A mulher brasileira nos espaços público e privado**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 43-69.

_____. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Ética**. Tradução João Dell'Anna. 32. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 429-461.

_____. **A gramática do tempo: para uma nova política cultural**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 25-68.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 6. ed. rev. atual. Porto Alegre: Ed. Livraria dos Advogados, 2008.

SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 1, p. 11-30, jan./abr, 2005._____. Gênero uma categoria útil para a análise histórica. **Educação e Realidade** v. 16, nº 2 p. 5-22, 1988.

SOARES, Ricardo Maurício Freire. **O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana**. São Paulo: Editora Saraiva, 2010.

STRECK, Lenio Luiz. Criminologia e feminismo. In: CAMPOS, Carmen Hein (org.). **Criminologia e feminismo**. Porto Alegre: Sulina, 1999, p. 81-104.

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. A política de reconhecimento. In TAYLOR, Charles [*et al.*]

Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget. 1998, p. 45-94.

VERUCCI, Florisa. Mulher e família na nova constituição brasileira. In: TABAK, Fanny; VERUCCI, Florisa (org.). **A difícil igualdade: os direitos da mulher como direitos humanos**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 55-75.

VIDAL, Marciano. **Feminismo e ética: como “feminizar” a moral**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

WOLF, Susan. Comentários. In: TAYLOR, Charles [et al.] **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p. 95-104.

WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Círculo do Livro. 1928.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **A vindication of the rights of women**. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1989.

YOUNG, Iris Marion. **Justice and the politics of difference**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

ZISMAN, Célia Rosenthal. Os direitos fundamentais e os direitos humanos: a fundamentalidade formal e a fundamentalidade material. In PIOVESAN, Flávia; GARCIA, Maria (org.) **Teoria Geral dos Direitos Humanos**. Edições Especiais Revista dos Tribunais, p. – coleção doutrinas essenciais, vol. I. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011, p. 171-188.