

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ELISEU RAPHAEL VENTURI

PRESSUPOSTOS DE UMA COSMOVISÃO HUMANISTA NA CONSTITUTIVIDADE  
DO “HOMO JURIDICUS” CONTEMPORÂNEO

CURITIBA  
2013

ELISEU RAPHAEL VENTURI

PRESSUPOSTOS DE UMA COSMOVISÃO HUMANISTA NA CONSTITUTIVIDADE  
DO “HOMO JURIDICUS” CONTEMPORÂNEO

Dissertação apresentada como requisito parcial  
à obtenção do grau de Mestre em Direito, no  
Curso de Pós-Graduação em Direito, Setor de  
Ciências Jurídicas da Universidade Federal do  
Paraná.

Orientador: Professor Doutor Celso Luiz Ludwig.

CURITIBA

2013

*Espaço reservado à ficha catalográfica*

## **TERMO DE APROVAÇÃO**

ELISEU RAPHAEL VENTURI

### **PRESSUPOSTOS DE UMA COSMOVISÃO HUMANISTA NA CONSTITUTIVIDADE DO “HOMO JURIDICUS” CONTEMPORÂNEO**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Direito, no Curso de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

---

Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig  
Orientador – Departamento de Direito, UFPR

---

Profa. Dra. Tatyana Scheila Friedrich  
Departamento de Direito, UFPR

---

Profa. Dra. Gisela Maria Bester  
Departamento de Direito, IMED – Faculdade Meridional

Dedico este trabalho aos meus pais, **ELISEU VENTURI** e **ARLETTE LÊA GONÇALVES VENTURI**, e ao meu irmão **ELISEU VENTURI FILHO** (*in memoriam*); à minha mãe, em especial, rememorando que, quando ainda muito novo, presenteou-me com uma didática explicação sobre “hermenêutica”, mudando minha vida e dando-me à luz pela segunda vez.

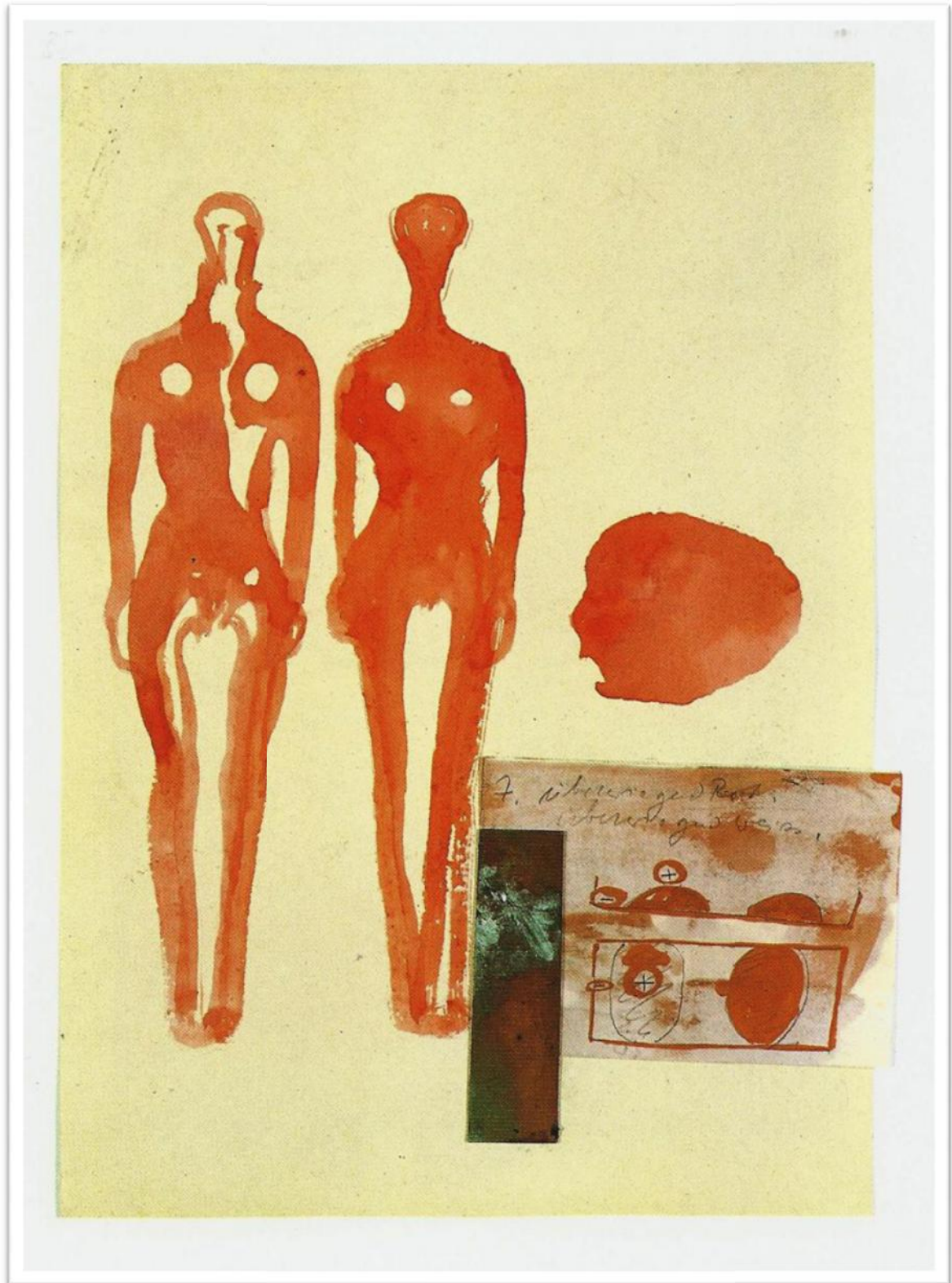
## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os amigos que estiveram presentes, perto ou longe, nesta trajetória.

Agradeço aos amigos e irmãos espirituais, **MARIA FRANCISCA CARNEIRO** e **LAÉRCIO ALEXANDRE BECKER**, por todo o estímulo, confiança e diálogo.

Agradeço, por fim, ao orientador, Prof. Dr. **CELSO LUDWIG**, e às integrantes da banca, Profa. Dra. **GISELA MARIA BESTER** e Profa. Dra. **TATYANA SCHEILA FRIEDRICH**, tanto pela viva presença dos três em meu pensamento, por conta de suas propostas intelectuais, quanto por sua efetiva colaboração na construção deste trabalho, sobretudo, pela inspiração que o *humanismo* de seus estudos me promoveu, seja na Filosofia do Direito, seja no Direito Constitucional e no Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Agradeço, por fim, ao **SÉRGIO MARIANI**, por todo apoio e compreensão.



Desenho, sem título, de 1958, do artista alemão Joseph Beuys (1921-1986). Um dos grandes nomes da arte contemporânea alemã do pós-guerra, Beuys discutiu tanto os limites técnicos da arte contemporânea quanto os problemas políticos de seu tempo, elaborando, artisticamente, questões da existência, da fragilidade humana e do meio ambiente. Pelo indicativo humano da representação do desenho, assim como pelas sugestões lingüísticas do esquema colacionado ao lado do desenho pelo artista, escolheu-se como epígrafe esta sugestiva imagem do ser humano – e seu mistério.

## RESUMO

A discussão trazida nesta dissertação se fundamenta no conceito de *homo juridicus* desenvolvido pelo jurista francês Alain Supiot (2007) enquanto construção dogmática, coligada às noções de pessoa e de personalidade, e recuperada em torno dos homens concretos em suas vidas particulares e em coletividade (Enrique Dussel). Baseia-se, igualmente, nas preocupações de Supiot por se compreender o direito como técnica de humanização das técnicas e, ainda, em se ter uma das tarefas da ciência do direito como a de se identificar déficits antropológicos das teorias jurídicas. Abordam-se, nesse contexto, algumas dimensões de uma possível mundividência nominável como humanista (visão de mundo, ou *Weltanschauung*, distinta de uma ideologia, pré-compreensão ou paradigma), imprescindível do raciocínio jurídico, compreendida nas esteiras de uma tutela humana (e ambiental) total e incondicional obtida por meio do implemento das categorias de direitos da personalidade, direitos fundamentais e direitos humanos, dos quais todos são titulares, assim como dos microssistemas protetivos e de princípios sempre presentes como o da dignidade da pessoa humana e da regra de interpretação *pro homine*, todos inspirados pela pretensão de atingimento de um bem-estar social e individual e assentados nos princípios republicano e democrático, bem como instrumentalizados que devem ser via diversos atos e processos públicos e privados. Neste sentido, abordam-se alguns elementos filosóficos componentes desta cosmovisão, ao exemplo das discussões sobre a condição humana, a ética e os modelos do cuidado, as questões da antropologia filosófica, da alteridade, da subjetividade, da vulnerabilidade e hipervulnerabilidade, da política do reconhecimento, entre outros aportes, cientes da fragilidade da vida e da responsabilidade social partilhada por ela, que apontam ao apreço pelo humano e por sua proteção enquanto finalidades ínsitas ao ordenamento jurídico e indissociáveis de suas técnicas hermenêuticas. Enfatiza-se, também, a humanização do direito internacional dos direitos humanos, assim como do direito internacional privado e, ainda, a categoria constitucional do humanismo e o modelo de Estado humanista como importantes ferramentas de construção desta visão de mundo garantista e tuitiva.

**Palavras-chave:** humanismo jurídico; hermenêutica jurídica; *homo juridicus*.



## ABSTRACT

### PRESSUPOSITIONS OF A HUMANIST WORLDVIEW IN THE “HOMO JURIDICUS” CONSTITUTIVITY

The discussion brought in this work is based on the *homo juridicus* concept, that is developed by french jurist Alain Supiot (2007), with the human being comprehended as dogmatic construction, related to the notions of person and personality, and reclaimed in his concretude around men in their private lives and in the community (Enrique Dussel). It is based, also, on the concerns of Supiot, by understanding how the right, as humanization technique of techniques, have one of the tasks to identify anthropological deficits on legal theories. In this context, some dimensions of a possible “humanist *Weltanschauung*” (worldview, distinct for ideology, pre-comprehension or paradigm), in the essential legal reasoning, as a point of view comprised of a full and unconditional human and environmental protecting, obtained through implement the categories of personality rights, fundamental rights and human rights, as well as protective of microsystems and principles always present as the dignity of the human person and the rule of interpretation *pro homine*, all inspired by the desire achievement of a social welfare and individual settlers, in republican and democratic principles, and that should be exploited via various acts and public and private processes. In this sense, to address some elements of this philosophical worldview components, e.g., the discussions on the human condition, ethics and models of care, issues of philosophical anthropology, of otherness and subjectivity, vulnerability and hipervulnerability, the politics of recognition, among other contributions, aware of the fragility of life and shared social responsibility for it, pointing to the appreciation of the human and his purposes while protecting the legal and inseparable from their hermeneutical techniques. Emphasis is also on the humanization of international law of human rights, even as private international law, and also the constitutional category of humanism and state model humanist as important tools for building this garantist worldview.

**Keywords:** humanism; legal hermeneutics; *homo juridicus*.

## LISTA DE FIGURAS

1 DESENHO DE JOSEPH BEUYS.....	7
2 DESENHO DE FRIEDRICH HUNDERTWASSER .....	31
3 PINTURA DE DOMENICO DI MICHELINO .....	74
4 PINTURA DE GUSTAV KLIMT .....	93
5 PINTURA DE RENÉ MAGRITTE.....	106
6 PINTURA DE MARY CASSATT.....	113
7 ESCULTURAS DE ALBERTO GIACOMETTI .....	123
8 GRAVURA DE MAURITS CORNELLIUS ESCHER .....	136
9 PINTURA DE FRANCIS BACON .....	151
10 PINTURA DE JEAN-MICHEL BASQUIAT .....	162

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>2 O PROBLEMA DE UMA COSMOVISÃO HUMANISTA</b> .....	19
2.1 COLOCAÇÃO DO PROBLEMA DO HUMANISMO JURÍDICO .....	20
2.1.1 O “humanismo”: debate filosófico na acepção ampla .....	33
2.1.2 Estado da arte do “humanismo jurídico” .....	47
2.2 CATEGORIAS EPISTÊMICAS DO PROBLEMA .....	57
2.2.1 Pré-compreensão .....	59
2.2.1 Paradigma .....	63
2.2.1 Ideologia .....	67
2.2.1 Cosmovisão .....	73
<b>3 PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DE UMA COSMOVISÃO HUMANISTA</b> .....	87
3.1 CONDIÇÃO HUMANA .....	94
3.2 ÉTICA DO CUIDADO .....	107
3.3 ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA .....	113
3.4 ALTERIDADE, IDENTIDADE E SUBJETIVIDADE .....	124
3.5 VULNERABILIDADE, RESPEITO E RECONHECIMENTO .....	137
3.6 SENTIDO DA VIDA E INCLUSÃO SOCIAL .....	151
<b>4 PRESSUPOSTOS JURÍDICOS DA COSMOVISÃO HUMANISTA-JURÍDICA</b> .....	163
4.1 “HOMO JURIDICUS” DE ALAIN SUPIOT .....	173
4.2 HUMANIZAÇÃO DO DIREITO .....	189
4.3 CATEGORIA CONSTITUCIONAL DO HUMANISMO .....	201
4.4 DIREITOS SUBJETIVOS E NORMATIVIDADE TUITIVA .....	216
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	244
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	258

## 1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação se estrutura em duas principais mediações (filosófica e jurídica) para tratar do tema do humanismo jurídico contemporâneo, entendido enquanto cosmovisão decorrente do direito protetivo do ser humano, vigente, em especial, pelas vias semânticas do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

O problema da pesquisa consiste na identificação de um “humanismo jurídico” como cosmovisão própria do Direito, considerado a partir da indicação de alguns de seus elementos filosóficos constitutivos, depreensíveis da linguagem dos direitos, em especial, dos direitos humanos, considerando-se o Direito como ciência hermenêutica cujas categorias do intérprete sejam relevantes.

Tal cosmovisão, na proposta deste trabalho, se projeta como importante instância de conhecimento e de prática do Direito, uma vez que, a partir dela, se podem retirar as bases epistemológicas, metafísicas, cosmológicas, mesmo teológicas, teleológicas, antropológicas e axiológicas do ordenamento jurídico como corpo informativo da compreensão e dos processos hermenêuticos (abrangendo a interpretação, integração e aplicação do Direito), o que indica vínculos políticos e práticas hermenêuticas e argumentativas possíveis.

Como modo de esclarecer a problemática desenvolvida, assim como os objetivos envolvidos no trabalho, dedicou-se a explanação mais detalhada da proposta no primeiro capítulo, estabelecendo-se o contexto, hipóteses e colocação do problema de modo pontuado no campo da Filosofia do Direito.

No mesmo capítulo, abordou-se brevemente o estado da arte do humanismo jurídico, indicando alguns estudos atuais, e também se investigou alguns pontos sobre o humanismo filosófico em sentido amplo e suas críticas. Por fim, fez-se a diferenciação de categorias epistêmicas (ideologia, pré-compreensão, paradigma) que justificam a hipótese da adoção pela categoria cognoscente da “cosmovisão”.

Enfocou-se, no segundo capítulo, com a primeira mediação, pressupostos filosóficos possíveis de uma cosmovisão humanista, fixando-se, a partir do critério-fonte filosófico da “vida”, algumas dimensões da existência humana, tais como a condição humana, a vulnerabilidade e necessidade de cuidado, a alteridade, identidade e subjetividade, a demanda de respeito e reconhecimento, a inclusão

social e o sentido da vida, como pontos de atenção que auxiliam na compreensão da proposta e função dos direitos humanos, em especial.

Na segunda mediação, constante do terceiro capítulo, aborda-se a constitutividade do “homo juridicus” contemporâneo, justamente pela relação direta do problema do homem, e do humano, com o humanismo, dando-se maior grau de positividade e densidade jurídica aos aportes filosóficos do capítulo dos temas filosóficos, em especial, por meio da normatividade tuitiva, ou seja, normas jurídicas vocacionadas, mais imediatamente, à proteção do ser humano.

Sendo assim, feito no contexto do capítulo a introdução à teoria do “homo juridicus”, são abordadas as categorias de direitos subjetivos, entendidos como camadas semânticas ou “peles” protetivas do ser humano, assim como debatidos elementos de uma “normatividade tuitiva”, vista sob o mesmo entendimento, só que referentes a outros elementos estruturais do ordenamento, como sistemas e micro-sistemas, princípios e regras, culminando-se em um modelo de Estado, chamado de Estado Constitucional e Humanista de Direito.

Subjaz à proposta filosófico-jurídica do humanismo o entendimento da hermenêutica e da argumentação jurídicas como espaços construtivos e em constante reconstrução da integridade do Direito, este novamente afirmado em sua dimensão de proteção das pessoas, tônica da pretensão humanista (sem redução antropocêntrica), e do meio ambiente (o que se expressa por meio da proteção, preservação, restauração, conservação, manutenção, valorização, compensação, restrição de uso ambientais, entre outros) – daí se falar em “direito tuitivo”: direito de proteção, de tutela.

A compreensão pelo fundamento da integridade do Direito, em especial na dimensão de uma totalidade integrada e dependente de valores políticos e jurídicos entre si, apresentou-se essencial para se harmonizar a diversidade de pontos abordados nos capítulos precedentes sob a noção de mundividência, assim como serve para unificar e fornecer coerência à cosmovisão de humanismo jurídico defendida. Para tanto, são pensados elementos da hermenêutica filosófica, jurídica e constitucional, assim como o raciocínio<sup>1</sup> e argumentação jurídicos e o Direito como

---

<sup>1</sup> Ainda que, nesta dissertação, não se ingresse no campo dos paradoxos e dilemas, característicos do cenário transhumanista e pós-humanista (formas progressivas mais avançadas de humanismo na contemporaneidade), não se deixa de destacar a importância do raciocínio jurídico (VANDELDE,

integridade e atitude interpretativa visando-se a, sem qualquer pretensão de encerrar o trato destes temas, indicar uma composição de suas correlações e interfaces. Por isso, o vínculo no manejo de tantos aportes é justamente o de interface, e não de trato especializado de cada assunto.

Assim, o objetivo geral do trabalho é o de estabelecer relações do humanismo jurídico com o direito positivo, que faz viger direitos e garantias afins a tal cosmovisão, depreendendo-se do “homo juridicus” contemporâneo um modelo geral, hermenêutico e argumentativo, estabelecido pelo Direito de um modo integral tendo por finalidade a proteção de todo ser humano, de todos os seres humanos e também de extensões valorativas, como o meio ambiente (proteção, restauração, conservação, manutenção) e também projeções éticas sobre os animais<sup>2</sup>, sob um mesmo ânimo de ética do cuidado (diretamente relacionada à noção de proteção).

Algumas ressalvas de abrangência temática do trabalho, tanto em termos de escolhas quanto de abstenções, são necessárias, pra melhor precisar as intenções e o objeto do trabalho.

Por isso, esclarece-se que a problemática do pós-humanismo, ou do transhumanismo, que são imediatamente implicadas pelo humanismo, não foram enfocadas ou objetificadas nesta dissertação, até por se compreender, neste momento, que alguns de seus elementos sensíveis (por exemplo, da tecnocracia, das tecnociências, do fetichismo da mercadoria, da indústria cultural, dos regramentos mercadológicos do capitalismo tardio, das ciber e biotecnologias) possam, em alguma medida, ser abarcados no debate do humanismo (veja-se o

---

2002) diante de tais situações, que podem haver no contexto do humanismo jurídico; tal como compreende a jurista paranaense Maria Francisca Carneiro (2009a), seria preciso pensar “[...] um modo de dispor os argumentos em questões paradoxais do Direito, sem desfigurar a sensibilidade humanística, interpretativa e a inventividade inerentes a esse ramo do saber e, ao mesmo tempo, fornecer ferramentas lógicas hábeis a atender a algumas tendências atuais e futuras do Direito, por exemplo, a criação de softwares e mesmo de Inteligência Artificial”.

<sup>2</sup> O tema dos direitos dos animais é rico e profícuo em termos de um humanismo jurídico, justamente na medida em que permite recolocar em pauta questões como a humanização e ética (bioética) no trato do meio ambiente e demais formas de vida. Conforme matéria intitulada “Um outro ser humano é possível, Manifestação pela liberação dos animais”, da redação do *Le Monde Diplomatique*, de 06 set. 2006: “Bilhões de seres vivos são confinados, torturados e sacrificados a cada ano por nossa espécie. Este massacre desumanizador pode ser perfeitamente evitado – desde que se deixe de rebaixar os animais ao status de propriedade”. O que se enfoca, neste debate, é justamente a categoria hermenêutica da compreensão que o homem lança sobre o mundo, como se comporta a partir disso e quais julgamentos éticos podem ser feitos, considerando, em especial, que a Declaração dos Direitos dos Animais de 1978 da UNESCO. Assim, mais do que o debate sobre a titularidade jurídica dos animais, está o posicionamento humano perante o problema.

amplo debate sobre os paradoxos dos direitos humanos), ainda que sob terminologia filosófica envolvida distinta, embora se reconheça a potencialidade do tema para trato em futuras pesquisas, que façam jus à complexidade do tema (que envolve biodireito e bioética), uma vez que traz o potencial reflexivo sobre a hipótese dos limites de um direito humanista diante de um mundo pós-humanista, ou mesmo, um mundo desumanizado, que é assim qualificado é por se entender um déficit – a ser suprido, justamente, por uma postura humana, admitindo-se a diferenciação entre o não-humano (com toda a questão dos limites do biológico e da máquina neste imiscuída) e o desumano (juízo depreciativo de valor sobre uma situação tida em desarmonia com valores humanos – em referência a tratamentos humanos, degradantes ou cruéis despendidos a outras pessoas ou a animais).

Além disso, considerando-se outra questão afeta ao objeto desta pesquisa, tem-se que em relação ao debate sobre a justiça, fundamental à filosofia jurídica, e mesmo ante as teorias contemporâneas da justiça, ou seja, discussões teóricas para definir ordem de prevalências na organização da vida social, enfocando valores comunitários ou econômicos, têm-se algumas teorias em comunicação com subdivisões deste trabalho, embora o enfoque não seja concentrado na organização típica das teorias da justiça<sup>3</sup>.

De um modo geral, neste ponto, o olhar humanista não buscar delimitar preferências ou prioridades na escolha política: entende, antes, todos os valores (dignidade, liberdade, igualdade) como concorrentes e igualmente importantes para a consecução humana.

Ainda em relação às questões vinculadas ao objeto do estudo, mas não diretamente no trabalho debatidas, encontra-se o enfoque nas categorias de direitos subjetivos, em especial os fundamentais, sem o igual trato da questão dos deveres jurídicos. Isto se deu pela preocupação, no trabalho, com a verificação e afirmação de um direito essencialmente tuitivo, vinculado à constitutividade do ser humano para o Direito, o que não exclui a questão dos deveres, mas que lhe retira o enfoque primeiro como causa preponderante: o “direito tuitivo” protege, também, por meio de titularidades e exercícios de direitos subjetivos condensados em um direito objetivo

---

<sup>3</sup> Por exemplo, seja pela exploração das formas distributiva, compensatória e retributiva, seja pela divisão em teorias como utilitária (Jeremy Bentham), libertária (Robert Nozick, Friedrich Von Hayek), comunitária (Michael Walzer e Alasdair Macintyre) e igualitarismo libertário (John Rawls e Ronald Dworkin) – (CITTADINO, 2004; SEN, 2000; KOLM, 2000; WALZER, 2003).

aberto a novas criações igualmente tuitivas. Somente a partir desta proteção inicial é que se pode cogitar de exigência legítima do cumprimento de deveres.

O debate sobre o humanismo jurídico também levanta possibilidade de questionamentos acerca do papel do direito natural (ao exemplo da vinculação entre direito natural e dignidade humana empreendida por Ernst Bloch (1980)), seja pela própria referência ao ser humano como fonte de direitos, seja pelo apelo à razão humana, por exemplo, com a mesma finalidade. Neste sentido, parte-se da crença de que, embora relevante o debate, tem-se pelas vias do direito positivo um sistema de integração normativa que permite, por meio do recurso às estratégias de argumentação (ATIENZA, 2003, p. 50), construções legítimas, seja principiológica ou axiologicamente se pensando, que permitem tutelar toda sorte de situações por meio de interpretações mais ou menos extensivas. Por isso, o direito natural não assume a tônica nesta proposta, embora não se possa, nem se deva, descartar de antemão seus préstimos à problematização e ao pensamento jurídicos.

Expostas tais considerações, tem-se que a pesquisa é primordialmente bibliográfica, descritivo-qualitativa e em alguns aspectos explicativa e exploratória, com finalidades tanto pura quanto, remotamente, aplicada. Remotamente porque não se adotou a análise de casos para depreender a cosmovisão humanista, então se reconhece que o compromisso com a prática, embora distante, é indispensável, eis que dos delineamentos de uma cosmovisão é possível, acredita-se, depreender elementos que influenciarão processos interpretativos, elos de teoria e prática, determinando espaços comuns de aceitabilidade de premissas (auditórios ou controle intersubjetivo), o que se reflete nas teorias da argumentação e no posicionamento político.

Enquanto métodos de abordagem adotaram-se tanto formas indutivas em relação aos conceitos debatidos e na convergência das variadas teorias ao abarcamento enquanto pressupostos da cosmovisão, quanto dedutivas e dialéticas, na construção do problema a partir da interação de diferentes teorias, declinando-se elementos entre elas, sem seguir unicamente um meio de raciocínio.

Ainda, metodologicamente, destaca-se a adoção dos estudos da filósofa paranaense do Direito, Maria Francisca Carneiro<sup>4</sup> (2013a, p. 31), em especial no

---

<sup>4</sup> A proposta desta dissertação é profundamente influenciada, em sua concepção, pelos estudos de Maria Francisca Carneiro, considerando que seus escritos filosóficos, na linha da tradição



tocante à valorização das interfaces como instrumento para lineamentos e mediações entre distintas teorias, evitando, assim, a fratura conceitual maior pretendida (no caso, novamente, “humanismo jurídico”), sentido precípua no qual se pretendeu contribuir ao tema com este estudo, justamente para afirmar que, embora não bastante em si, o debate jurídico necessita firmar diferentes interfaces para ter seus conteúdos desdobrados.

O Direito complexo, vigente em uma sociedade complexa, demanda uma abordagem integrada de tais teorias, cujo exaurimento não é possível nas metodologias tradicionais de construção e entendimento da pesquisa científica. Ressalta-se, da autora, a premissa, tratada em seu livro “Pesquisa Jurídica na Complexidade e Transdisciplinaridade”, de que “a hipercomplexidade, que inclui a vida e o homem, gera uma nova ética ecológica e um novo humanismo bio-cultural” (CARNEIRO, 2013a, p. 40).

Ainda tratando dos apontamentos metodológicos neste trabalho, informa-se que a unidade de leitura elegida para as referências foi principalmente o parágrafo, razão pela qual, conforme a necessidade, se utilizou da referenciação completa de um ou dois deles, conforme extensão da ideia que se objetivou reproduzir. A análise mais detida de alguns textos (sejam livros ou artigos), dedicando-se a períodos mais longos de citação e debate das ideias, se fundou no critério de relevância do raciocínio do autor, em seu movimento, e não apenas nos argumentos sintéticos, como meio de discussão do problema desta pesquisa, em específico. Ou seja,

---

hermenêutica, consideram as dimensões do direito enquanto arte e enquanto ciência, permitindo diálogos com o conhecimento artístico, o que, inclusive, se buscou realizar neste trabalho quando do uso de obras de arte para se refletir sobre os elementos do humanismo jurídico (CARNEIRO, 2002, p. 17), com especial ênfase em que “[...] não podemos pensar no belo ou no valor estético como uma qualidade ou uma propriedade intrínseca de um objeto físico, ou mesmo de uma ação ou atitude humana, e sim como uma relação do modo de ser ou de uma qualidade do objeto com a sensibilidade. Ora, isso se aplica ao Direito e é neste sentido que afirmamos que a Estética pode ressaltar os atributos humanistas do Direito” (CARNEIRO, 2008, p. 16). Assim, adotam-se os pressupostos da autora sobre a pesquisa jurídica na contemporaneidade, considerando a possibilidade de trânsitos transversais dos temas (CARNEIRO, 2013a, p. 27), considerando a advertência do entrelaçamento dos temas transversais com os longitudinais (no caso, a Filosofia do Direito, o Direito Constitucional e o Direito Internacional dos Direitos Humanos) o que se buscou com a estruturação dos tópicos de pressupostos filosóficos e jurídicos. No mesmo contexto, adota-se a compreensão da autora acerca da transdisciplinaridade como tradução intersemiótica ao Direito (2013b, p.157), ainda que o potencial deste entendimento, nesta dissertação, se faça em grau mínimo, mas tendo em mente que a transversão entre códigos gera novos resultados linguísticos e perceptivos, o que é relevante ao Direito, posto que: “[...] a atualidade do Direito, na sociedade complexa, está permeada por novos códigos e interfaces, requerendo mesmo que se pense sobre as traduções intersemióticas, hábeis a ampliar o espectro de visão dessa realidade à qual o Direito se refere, em tempos de globalização” (CARNEIRO, 2013b, p. 158). Também buscou-se seguir a metodologia disposta em Pesquisa Jurídica (CARNEIRO, 2013c).

considerou-se que o trânsito dialogado pelo desdobramento das ideias do autor seria relevante para, neste caminhar conjunto, abrir raciocínios que auxiliassem no problema central do trabalho.

O autor da dissertação empregou esforços, em artigos publicados em diferentes meios, no enfrentamento de hipóteses vinculadas ao tema desta dissertação, e, por este motivo, optou-se pela referenciação de artigos afins ao longo e ao final do trabalho, como modo de demonstrar reflexões anteriores sobre alguns pontos tratados nesta dissertação.

## 2 O PROBLEMA DE UMA COSMOVISÃO HUMANISTA

O objetivo deste primeiro capítulo é o de investigar algumas dimensões dos pressupostos filosóficos possíveis – porque abordados sem pretensão de exaurir o tema – de uma cosmovisão humanista decorrente do Direito e, por isso, fala-se em “humanismo jurídico”, cujas teorias propriamente ditas são abordadas no ponto seguinte (2.1.2 – Estado da arte sobre o “humanismo jurídico”).

Assim, depende a abordagem do cerne do problema da dissertação desta pontuação preliminar, eis que se detêm com maior enfoque nas questões constituintes das dimensões da cosmovisão humanista e da constitutividade do “homo juridicus” contemporâneo, ou seja, a expressão jurídica da antropologia construída pelo Direito e que se concretiza no Direito positivo (tema do último capítulo).

Para tanto, foram estabelecidos três núcleos de mediação: o primeiro, de estabelecimento do contexto e das hipóteses da pesquisa, composto por um debate sobre o humanismo em sentido geral e uma pontuação do estado da arte do tema do humanismo jurídico.

Depois disso, estabeleceu-se um debate sobre as distinções entre as categorias epistêmicas da pré-compreensão, do paradigma, da ideologia e da cosmovisão, para se justificar e esclarecer a investigação, tendo por escolha a “cosmovisão” como qualificativo da problemática desenvolvida em torno do humanismo jurídico.

Tal estrutura foi pensada como preliminar ao trabalho de se delimitar, no capítulo subsequente, alguns aportes filosóficos próprios da cosmovisão humanista, em desdobramentos teóricos indicativos de sensibilidades e racionalidades, focos de atenção, preocupação e estima em relação ao problema do “humano” na vida coletiva, abordados conforme o Direito.

Portanto, este primeiro capítulo se destina a contextualizar o problema, assim como para indicar, epistemologicamente, a posição do humanismo jurídico como elemento integrador de toda interpretação jurídica, cujo conteúdo filosófico propriamente dito se expõe no segundo capítulo, com percursos no terceiro capítulo acerca dos pressupostos jurídicos da cosmovisão humanista, e cuja posição

estratégia na díade hermenêutica-argumentação se objetivou demonstrar ao longo do texto, com o fito de integrar tais aportes à percepção da integridade<sup>5</sup> do direito tuitivo condensado pelo Direito positivo (em uma verdadeira normatividade<sup>6</sup>).

## 2.1 COLOCAÇÃO DO PROBLEMA DO HUMANISMO JURÍDICO

O objetivo desta primeira seção do movimento proposto é o de estabelecer algumas linhas gerais de escolhas realizadas nesta dissertação, com o fito de delinear as relações entre a Filosofia do Direito<sup>7</sup> e a hermenêutica e argumentação jurídicas projetadas na investigação de sentidos do humanismo jurídico contemporâneo como cosmovisão da vida humana e como elemento integrador do direito tuitivo.

---

<sup>5</sup> Conforme Ronald Dworkin, “O direito como integridade nega que as manifestações do direito sejam relatos factuais do convencionalismo, voltados para o passado, ou programas instrumentais do pragmatismo jurídico, voltados para o futuro. Insiste em que as afirmações jurídicas são opiniões interpretativas que, por esse motivo, combinam elementos que se voltam tanto para o passado quanto para o futuro; interpretam a prática jurídica contemporânea como uma política em processo de desenvolvimento. Assim, o direito como integridade rejeita, por considerar inútil, a questão de se os juízes descobrem ou inventam o direito; sugere que só entendemos o raciocínio jurídico tendo em vista que os juízes fazem as duas coisas e nenhuma delas” (DWORKIN, 2007, p. 271).

<sup>6</sup> Neste trabalho adotar-se-á constantemente a referência à “normatividade”, entendendo-se esta característica como concernente à integralidade das normas jurídicas, incluindo os preceitos decorrentes dos documentos instituintes de direitos humanos como regulamentantes a qualquer interpretação jurídica que se faça. Não se pretende, por óbvio, defender que a cosmovisão do humanismo jurídico seja uma cosmovisão normativa, mas sim que, de um corpo normativo complexo, se possa depreender o conteúdo desta cosmovisão. Por isso, a noção de normatividade “El derecho, como el orden normativo de un sistema social global, es un momento abstracto del objeto temático que denominamos sociedad humana. Su estudio, por lo tanto, implica una construcción teórica de elevado grado de abstracción; de ahí los frecuentes reclamos por su aparente falta de relación con la vida, con los fenómenos sociales concretos perceptibles” (VERNENGO, 1976, p. 418).

<sup>7</sup> A função da Filosofia do Direito não se restringe ao interesse teórico, tendo também implicações práticas. Conforme o jurista brasileiro José Rodrigo Rodriguez: “A *Filosofia do Direito* é a negação do determinismo do movimento sobre o Direito. Esta tradição de pensamento recusa-se a pensar o Direito como mero instrumento, mera *tecnologia* a serviço de objetivos quaisquer. Na consagrada terminologia de Tércio Sampaio Ferraz Jr., é o pensamento da filosofia que informa e sustenta a separação entre dogmática e zetética como dois horizontes possíveis e necessários da reflexão, sem permitir que tudo se precipite num pensamento dogmático, meramente finalístico. [...] Na falta de um sentido *dado* para o Direito, é preciso *dar sentido* a ele, no mesmo ato em que se busca dar sentido amplo para o mundo. Renunciar a esta possibilidade significa abraçar uma posição positivista radical, que concebe o Direito como mera *técnica* a serviço de um *algo* que não pode e não deve ser pensado. Nesse sentido, o *positivismo jurídico* é a *negação mesma da Filosofia do Direito*” (RODRIGUEZ, 2002, p. XX-XXI).

Por isso, são feitos alguns indicativos tanto de disciplinas quanto de ideias tidas por relevantes no esclarecimento do objeto da pesquisa, o que é oportuno considerando-se que a pertinência do problema depende de sua pontuação em um contexto de necessidades, sejam sociais, sejam do próprio campo científico.

Uma crise do Direito<sup>8</sup> em sentido amplo (pragmático e não apenas epistemológico) e seu niilismo decorrente demandaria a afirmação das virtudes do Direito como postura de integridade moral perante o mundo.

---

<sup>8</sup> Para a jurista brasileira Claudia Lima Marques, os aspectos críticos da pós-modernidade, que marcariam uma crise do Direito na contemporaneidade, implicaria diretamente sobre a produção científica do Direito. Para a autora, neste espaço se poderiam gerar soluções propositivas, enfocando, em especial, as práticas que desfavorecem a legitimação do Direito como ciência. Compreende a autora que o cenário crítico da pós-modernidade, antes de qualquer debate, se apresenta, na qualificação, já problemático, eis que, enquanto a alguns autores representaria um conceito aberto, a outros seria de definição não-existente, ou, ainda, mera tentativa de teorização. A despeito desta dificuldade conceitual de raiz, propõe a autora que, a despeito disso, realize-se o enfrentamento da questão: “chame-se como desejar o momento atual de crise e de mudança, a sua realidade supera qualquer expectativa e seus reflexos no Direito não podem mais ser negados” (1999, p. 240). Para o conhecimento jurídico em específico, Claudia Lima Marques compreende que o problema recai sobre as modificações, contrárias ou posteriores, ao Direito moderno, em seus elementos de igualdade, liberdade e fraternidade, sendo que o debate se consolida em torno de um elevado ceticismo, fim do racionalismo e vazio teórico, em um contexto de insegurança jurídica tanto na sociedade quanto no modelo de Estado, nas formas de economia, na ciência e nos princípios e valores dos povos atuais. Este cenário, assim visto, exaltaria também um tempo de rompimento, de fim de era e de início de novo tempo. A pensadora vale-se de algumas categorias do jurista alemão Erik Jayme, quais sejam: pluralismo, comunicação, narração, valorização dos direitos humanos e retorno aos sentimentos. Diante da imagem posta pela autora, afirma ela que “[...] a defesa do pluralismo, da liberdade acadêmica e do Direito social parece-me ser um caminho para propor e construir uma reação à altura da crise atual do Direito” (1999, p. 238). Nesta linha de compreensão, defende-se que a proposta do humanismo jurídico possa se expressar como um campo de preocupação hermenêutica em se estabelecer alguns aportes de construção/compreensão, consolidados na figura da cosmovisão, que se afirma como modo de pensar e sentir o Direito, não-exclusivo e não-exauriente, indicando veios filosóficos que, conforme levantamento, tem apresentado alguns jogos coerentes de entendimentos (por exemplo, as relações de condição humana, vulnerabilidade, respeito e reconhecimento, inclusão social, e assim por diante, na busca da diferenciação de elementos da cosmovisão, que se reputa necessário levá-la a sério). Entende, ainda, Lima Marques, que o atual contexto, historicamente perceptível como de maiores liberdades públicas (ao exemplo das de crença, de pensamento e de cátedra) demandam uma postura pessoal de maior tolerância à convivência na diversidade, maior poder de compreensão de distintas possibilidades existenciais e de enfoques teóricos, realizando-se um círculo de lealdade que confira o equilíbrio nas relações científicas do Direito e dos frutos desta para a sociedade jurisdicionada. A autora, ainda em sua defesa de uma imunização do niilismo da crise do Direito, propõe a reconstrução das motivações da pesquisa jurídica, assim como a construção de projetos e projeção futura do direito, em campo de liberdade acadêmica, com produção científica jurídica, pluralista, respeitosa e tolerante: “criar uma nova liberdade de pensar de pesquisa no Direito” (1999, p. 238), que contribua com ciência do Direito e com a sociedade “[...] à procura do justo e da solução dos problemas individuais e sociais, não importando sua linha de pensamento, se alternativa desdogmatizante, se tradicional ou se conservadora neoliberal” (1999, p. 247). É a partir de tais preceitos e constatações que se projetou esta dissertação, ciente da dificuldade inerente do tema do humanismo, polissêmico e instável, mas que, acredita-se, tenha muito a dizer – e sem qualquer pretensão messiânica, apenas seguindo no intuito de “somar vozes” a autores como os aqui dialogados – em relação à cosmovisão dos profissionais das carreiras jurídicas, tantas vezes rasamente pragmáticos, egoístas, narcisistas, altamente centrados com destinações unicamente econômicas, mercadológicas e individualistas dos frutos de seu trabalho, sem projeção da função social inerente ao seu labor, que pode ser, ainda que em um aparente “apenas”, na defesa discursiva

Uma crise ou mesmo extinção do humanismo<sup>9</sup>, igualmente, demandaria a identificação de condições de continuidade (por exemplo, a identificação do pós-humanismo não como uma superação do humano, mas como uma afirmação do humano em decorrência da superação da animalidade), assim como mesmo uma constatação muito anterior a estes avanços, uma vez que substancial parcela da humanidade ainda se encontra privada dos mais simples, essenciais e básicos direitos, sejam estes de quais dimensões forem.

Para a filósofa italiana do Direito Carla Faralli (2006) pensar a filosofia contemporânea do Direito – e, por adesão ao sentido, abarcar-se-á também o significado que se quer empregar ao “contemporâneo” do “homo juridicus” disposto no título deste trabalho, em consonância às compreensões desta autora – engloba identificar algumas mudanças do pensamento jurídico, segundo padrões “pós-positivistas”, visualizáveis, de um modo geral, a partir dos anos 1960.

---

dos direitos fundamentais de modo radical e democrático, ao contrário dos visíveis entendimentos classistas e limitados, fóbicos do real, ao qual poucos chegam (ao presídio, às ruas, às escolas em abandono, aos leitos do sofrimento, da opressão e do abandono). Por isso, rememoram-se, por fim, mais alguns valores propostos pela autora: “Faz-se, pois, necessária uma defesa do pluralismo pós-moderno e do diálogo não-radical, defesa da liberdade acadêmica, a estabelecer uma nova liberdade de pensar e de pesquisa no Direito, uma defesa do respeito e tolerância à pesquisa do outro, defesa de um Direito social e justo para a sociedade e não só para os cientistas” (MARQUES, 1999, p. 247). Diante disso, é possível sustentar, se não uma revolta, ao menos uma resistência contra a opressão do niilismo do cenário de entendimentos da crise do Direito, retirando deles o que de propositivo, construtivo e afirmativo e positivamente fomentador houver.

<sup>9</sup> O conceito de humanismo, além da polissemia a instabilidade que possui, indica uma série de crenças, valores e compreensões de mundo que, em certa medida, teriam sido extintas por conta de acelerações da biopolítica e da zoopolítica visados pelo pós-humanismo. Autores que podem ser contextualizados no chamado pensamento pós-humanista (por conta da ênfase no debate sobre os impactos da tecnologia sobre o humano) não deixam de pontuar, ao menos, uma mudança no “humanismo clássico”, ou seja, aquele que remete à formação do homem e sua humanização por meio da literatura, da linguagem, do esclarecimento e seus valores e posturas éticas decorrentes, conforme defendido pelo filósofo alemão Martin Heidegger em “Carta sobre o humanismo”. Contemporâneo filósofo alemão, Peter Sloterdijk, é tido como o autor que levou o raciocínio de Heidegger, acerca do humanismo, ao extremo, por conta da seguinte consideração, pontuada pela pesquisadora argentina Margarita Martínez: “la crisis de la razón, el fracaso de la Ilustración, implica un cuestionamiento del humanismo que ha sido durante tantos siglos la esfera matriarcal de la política. Si se puede hablar de ‘postmodernidad’, si se habla de caída de los grandes relatos, si se señala incesantemente la crisis de las instituciones de encierro, es porque esa esfera protectora, de superficie abrigadora y sólida, há estallado. Pero a Sloterdijk no le interesa rasgarse las vestiduras frente a esta pérdida de solidez de lo moderno: más bien acusa a quienes se valen de los mejores diagnosticadores de esta crisis para extraerles jergas que no dicen nada mientras celebran una y otra vez la impotencia de un academicismo correcto y paralizado em la comodidad de sus fondos. No es que Sloterdijk celebre el fin del humanismo o se encarnice gratuitamente con el academicismo de la medianía de la corrección política: al igual que en lamento de Nietzsche por la muerte de Dios, en las palabras de Sloterdijk se palpa el desamparo. El fin del humanismo es también el borramiento de un horizonte cuya perennidad hacía rato que nos había sido sustraída. Sigue permaneciendo el hombre, que incesantemente dibuja un mundo acorde a sus modos de habitar, a sus modos de construir: la sociedad es su mansión de signos” (MARTÍNEZ, 2010, p. 16-17).

Para Faralli (2006, p. 1-10), o ponto de partida da filosofia contemporânea do Direito é a crise do positivismo jurídico nos moldes hartianos (de trabalho pelo estabelecimento de uma teoria formal e neutra do Direito como escopo último do cientista jurídico), a partir da qual se tornou obsoleto distinguir rigidamente entre jusnaturalismo, juspositivismo e realismo jurídico – porque se constatou estarem tais dimensões intrinsecamente imiscuídas na realidade jurídica, influenciando em diferentes medidas o pensamento dos juristas – assim como se ampliou o leque de problemas de interesse à ciência do Direito, abrangendo-se as discussões da moral, da política, e de demais saberes envolvidos no debate juridicamente focado.

Ou seja, o campo de pensamento do Direito tornou-se diverso e sem rotulações satisfatórias ou bastantes para abarcar a complexidade das demandas da vida coletiva, abrindo-se desafios hermenêuticos, reafirmação de direitos e enfrentamento de crises com propostas jurídicas.

Esta característica plúrima, construtiva e desafiadora seria essencial para se pensar o Direito, hoje, porque densificaria o campo de interesse do cientista e do pensador do orbe jurídico da sociedade, na medida em que a preocupação com o caráter funcional do Direito insere em seu bojo problemas de ordem moral, política, estética, enfim, de espaços diversos de valoração, que se entrelaçam ao objeto próprio da normatividade e da busca de estabelecimento de elementos estruturais do Direito.

A decorrência lógica das mudanças pós-positivistas, ainda para a mesma autora (FARALLI, 2006, p. 3), foi justamente a abertura do Direito aos valores ético-políticos e ao mundo dos fatos, dimensões estas que passaram a ter inevitável interesse ao objeto da ciência jurídica, bem como se sobrelevaram como pertinentes estudos de raciocínio jurídico e de lógica jurídica<sup>10</sup>, na medida em que estes campos

---

<sup>10</sup> O tema da lógica e do raciocínio jurídico, neste trabalho, serão compreendidos no encaminhamento de uma preocupação mais vinculada aos processos de construção e argumentação do que de lógica formal propriamente dita. Conforme Perelman: “A lógica jurídica, especialmente a judiciária, que procuramos discernir com análise do raciocínio dos juristas, mais particularmente das Cortes de Cassação, apresenta-se, em conclusão, não como uma lógica formal, mas como uma argumentação que depende do modo como os legisladores e os juízes concebem sua missão e da ideia que têm do direito e de seu funcionamento na sociedade” (PERELMAN, 1999, p. 243). Assim, uma lógica hermenêutica do Direito fica evidente: “O papel da lógica formal consiste em tornar a conclusão solidária com as premissas, mas o papel da lógica jurídica é de demonstrar a aceitabilidade das premissas. Esta resulta da confrontação dos meios de prova, dos argumentos e dos valores que se defrontam na lide; o juiz deve efetuar a arbitragem deles para tomar a decisão e motiva o julgamento” (PERELMAN, 1999, p. 243). Já conforme Maria Francisca Carneiro, tem-se o posicionamento de que

instrumentalizam aqueles dois outros âmbitos de foco, além de consistirem em ferramentas de enfrentamento das novas fronteiras ao Direito<sup>11</sup> trazidas pelo desenvolvimento tecnocientífico, pelo pluralismo jurídico, pela bioética e pela informática.

Percebe-se, assim, que o debate de filosofia do Direito contemporâneo, nas esteiras do dito pós-positivismo, não nega a importância da edificação das estruturas normativas nos moldes do positivismo formalista precedente, contudo, não reduz ou cinge seu enfoque a esta problemática, admitindo entrelaces e construções que costurem elementos axiológicos e multidisciplinares no desdobramento de questões complexas e, muitas vezes, contraditórias ou com paradoxos internos.

A mentalidade do Direito, portanto, ao que indica o estudo de Faralli, além de dar conta das questões de engenharia normativa, precisa conferir efetividade e movimento hermenêutico a estas mesmas estruturas.

Desta sorte, em termos materiais, e não apenas procedimentais, esclarece Faralli (2006, p. 6) que os “[...] grandes temas do debate contemporâneo tornaram-se, ou melhor, em alguns casos, voltaram a ser numa perspectiva internacional, a justiça, os direitos fundamentais do homem, a imparcialidade ou neutralidade do Estado [...]”, ao que se teriam somado temas como direito das minorias culturais, multiculturalismo, direitos dos animais, do ambiente, do nascituro, eutanásia, entre outros.

---

“[...] combatemos o desenvolvimento de qualquer modelo fechado, que exclua do homem o poder de decisão, pois isso significaria expurgar o Direito de sua essência primordial, que é sempre humana” (CARNEIRO, 2009b, p. 43).

<sup>11</sup> Tais questões abrem o vínculo do debate filosófico do humanismo (ponto de partida) com o transhumanismo (passagem) e o pós-humanismo (rumo), formas que, para autores como Ludueña Romandini (2013), representam uma exaltação do humanismo por conta de uma afirmação do propriamente humano pela superação da animalidade humana: “[...] el tan proclamado fin del humanismo y el anuncio de la llegada del post-humanismo resultan, en el fondo, un gran equívoco. Como hemos visto, todo el movimiento transhumanista está ampliamente basado en un principio antrópico hostil a la *animalitas* constitutiva del viviente que somos. Los trans-humanistas buscan, en realidad, fabricar por primera vez un humano libre de su animalidad sustancial, incluso si esto implica definir lo humano como un simple patrón de información. Desde esta perspectiva, entonces, el llamado post-humanismo es, en realidad, la forma más sutil y el último avatar del *humanismo* y, con toda propiedad, debería hablarse, más bien, de un movimiento post-animista. Así, no existe verdaderamente ningún ‘fin del hombre’ en el post-humanismo, sino sólo un ‘fin del animal’ y un primordial nacimiento de lo humano” (LUDUEÑA ROMANDINI, 2010, p. 214). Ainda no mesmo sentido, em outra passagem: “[...] todo el proyecto de buena parte de los post-humanistas descansa, paradójicamente, en presupuestos estrictamente humanistas, dado que cuando advenga el momento –que continuamente se predice más cercano– en que las máquinas desarrollen una conciencia propia, entonces, ésta será enteramente modelada según el *patrón humano* que le dio origen” (LUDUEÑA ROMANDINI, 2010, p. 222).



Dos pontos tratados por Faralli (2006) pode-se perceber que a filosofia contemporânea do Direito contempla diversas possibilidades do conhecimento do fenômeno jurídico, não se limitando a uma escola determinada do pensamento, permitindo investigações plurais e diálogos acerca de fundações do pensamento jurídico, sem posições fechadas ou reducionistas, e mesmo definitivas, acerca do modo de produção do saber acerca do Direito e de sua incidência nas relações concretas.

Esta característica mais flexível e adaptativa dá abertura a estudos multidisciplinares e críticos, assim como abre interfaces legítimas e integradoras da percepção do jurista e da produção do conhecimento e das compreensões em Direito.

Ante tal mediação, tem-se que a proposta desta dissertação é a de, a partir desta constatação teórica fundamental, buscar a cosmovisão aproximada do humanismo jurídico contemporâneo vinculado a tais preocupações de um campo aberto.

Em sentido consoante ao apontado por Faralli (2006), do espectro dos problemas contemporâneos da filosofia do Direito, destacam-se os aportes do filósofo do direito inglês Wayne Morrison (2006) que, a partir da pergunta central “o que é o Direito?”, aborda diferentes momentos do pensamento ocidental, sendo que, no cerne dos movimentos dos estudos jurídicos críticos e da filosofia do direito feminista, sem se limitar, contudo, aos autores da *Common Law*, o autor indica o ponto da “humanização” da ciência e das técnicas<sup>12</sup>, tema este afeto ao humanismo jurídico.

---

<sup>12</sup> O físico austríaco Erwin Schrödinger, em livro que sintetiza quatro conferências proferidas na Irlanda em fevereiro de 1950, dentro de um ciclo do evento nominado “A ciência como elemento do humanismo”, o autor empreendeu sua fala para pontuar o esforço humano científico como parte do empenho em compreender a situação (ou condição) humana. Refletindo sobre a pragmaticidade das ciências naturais, o autor pontua que algumas seriam mais práticas e aplicáveis (vinculadas à indústria e tecnologia) do que outras (cosmologia, astrofísica, sismologia), contudo, a ambas subsistiria a questão de entender, em que medida, tais progressos estes saberes proporcionariam em termos de felicidade humana e de descoberta da natureza humana: “considero además muy dudoso que la felicidad de la humanidad haya aumentado gracias los progresos técnicos e industriales que há aportado El rápido auge de la ciencia natural” (SCHÖRÖDINGER, 1985, p. 13). Referenciando o pensamento de José Ortega Y Gasset, o autor compreende que a aceleração do modo industrial teria moldado homens alienados em torno de uma massa ignorante, enfoque que geraria, também na ciência, uma ultraespecialização que cegaria o cientista de maiores contextos. Assim, o autor destaca que o cientista deve assumir os limites de sua disciplina e como esta especificidade se relaciona com um entendimento global maior. Assim, propõe o autor: “no perder nunca de vista el papel que desempeña la disciplina que se imparte dentro del gran espectáculo tragicómico de la vida humana;

Segundo Morrison (2006, p. 544), acerca da humanização da teoria jurídica a partir dos preceitos dos estudos jurídicos críticos, tem-se neste modo de pensar o Direito o redimensionamento da crença dos próprios profissionais do Direito acerca de suas posições e práticas, ao compasso de se admitirem as profundas contradições e desigualdades na ordem social como elementos relevantes ao trabalho do jurista.

Assim, o pressuposto essencial dos estudos jurídicos críticos<sup>13</sup> é o de desmantelar estruturas confortáveis do pensamento, enfrentando dimensões menos agradáveis da realidade jurídica, como seriam as discussões dos elementos estruturais nas teorias formalistas, ingressando em setores de interesse da sociologia ou de formas mais precursoras, como a exaltação do humanismo verificável nas propostas trans e pós-humanistas.

Ver a pobreza, a irracionalidade, a corrupção, a violência, a proximidade da morte, a mera estranheza do mundo – o que eles [os CLS – estudiosos dos estudos jurídicos críticos] afirmam é que o pensamento jurídico tradicional impõe uma barreira a tais pensamentos. **O pensamento jurídico tradicional nos diz implicitamente que tudo é como deveria ser, e que nosso papel como advogados ou pensadores do direito não deve ser posto**

---

mantenerse em contacto con la vida –no tanto con la vida práctica, sino más bien con el trasfondo idealista de la vida, que es aún mucho más importante. *Mantener la vida en contacto contigo*. Si –a la larga- no consigues explicar a la gente lo que has estado haciendo, el esfuerzo habrá sido inútil” (SCHÖRÖDINGER, 1985, p. 18-19). A aceleração do desenvolvimento das ciências naturais teria levado a um grau de percepção da condição humana nunca antes visto. A partir destas considerações prévias, o autor demonstra como mudanças fundamentais na física (conceito de matéria, prevalência do conceito de forma sobre a busca da substância específica, postulado da continuidade da descrição). Depois de uma série de demonstrações da física teórica, o autor estabelece algumas relações das mudanças das ciências naturais (física teórica) em comparação à ética, em especial para demonstrar que o princípio da causalidade não se presta a fundamentar diretamente a postura ética do ser humano, rompendo com um determinismo e implicando em considerações sobre a liberdade humana.

<sup>13</sup> O entendimento construído pelos teóricos dos Estudos Jurídicos Críticos, desenvolvidos sobretudo, na década de 1980 em Harvard, tendo por expoente o jurista brasileiro Roberto Mangabeira Unger, com seu questionamento radical do positivismo jurídico e sua intensa crítica desconstrucionista, sobretudo, a partir da denúncia de suas contradições, quanto mais no confronto dos preceitos com a realidade social, conforme síntese do estudo do Doutor em Filosofia do Direito, Arnaldo Moraes Godoy: “em *The Critical Legal Studies Movement*, texto canonizado à categoria de manifesto do CLS, concebido como uma fala na VI Conferência de CLS em Harvard, em março de 1982, Mangabeira Unger deu os contornos do movimento. Segundo ele, o movimento CLS minou as idéias centrais do moderno pensamento jurídico, substituindo-as por uma nova concepção de direito. Esta concepção implica numa visão de sociedade e informa uma prática política [...] Ainda, na introdução, Mangabeira escreveu que o CLS surgiu de uma tradição de esquerda no moderno pensamento jurídico e sua prática [...]. Em seguida, indicou o ponto central do movimento, anotando que a primeira preocupação tem sido a crítica ao formalismo e ao objetivismo [...]. Acertando nos formalistas, Mangabeira escreveu que aqueles que vivem no templo podem se deliciar com o pensamento de que os pastores ocasionalmente sobrepujam os profetas [...]”. Tais entendimentos comunicam-se diretamente com o movimento do Direito Alternativo.

**em dúvida.** O direito é instrumento da modernidade, e a modernidade é sã, racional, funcional e eficiente (ainda que às vezes os que escrevem sobre o direito também chamem a atenção para certas ineficiências que poderiam ser sanadas por mais direitos de propriedade, pelo Estado de Direito e pelo livre-mercado). Os escritos CLS enfatizam a zona vulnerável das pretensões da modernidade à universalidade, à razão e à coerência. (MORRISON, 2006, p. 546-547). [grifou-se].

Tal expansão do olhar de problematização jurídica e de relevância de enfoques, ainda segundo Morrison (2006, p. 544-545), decorreria do próprio âmbito de preocupações dos estudos jurídicos críticos que, em suas diversas abordagens, consideram de modo conglobado: “a pessoa”, “o texto”, “a atribuição de direitos” e “o significado das afirmações e dos efeitos (ideologia e prática) do direito)”, arranjo este que também é hermeneuticamente significativo na proposta deste trabalho, ou seja, à cosmovisão do humanismo jurídico depreendido do direito positivo (portanto, comunicante com a normatividade).

Outro ponto, em torno do tema do humanismo na filosofia contemporânea do Direito, tratado por Morrison (2006, p. 607), se condensa na teoria feminista da filosofia do Direito, em especial quando às pretensões de tais aportes vão para além da diferença masculino-feminino, realizando interpretações da vida coletiva não apenas sob o recorte da afirmação de suas defesas e interesses.

A proposta, neste sentido, foi extraída por Morrison da obra da cientista política norte-americana Drucilla Cornell, para quem o feminismo ético representa uma estrutura para a humanidade que transcende o critério da dominação. Assim, para a pensadora, o ponto de vista do feminismo ético não implicaria apenas o “poder para as mulheres” (MORRISON, 2006, p. 607), mas, antes disso, a apreciação pelo ponto de vista feminino (em contraponto ao masculino dominante), que revela novas dimensões do “dever-ser” do ser humano e dos conceitos construídos (ao exemplo do próprio conceito de poder)<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> A compreensão de Cornell apresenta-se coerente, considerando-se que, em 27 de outubro de 2011, a psicanalista búlgaro-francesa e expoente do feminismo, Julia Kristeva, publicou no *Corriere della Sera* uma série de reflexões que constituem princípios filosóficos de um novo humanismo, que considera criticamente o papel da religiosidade no humano. A pensadora parte de um questionamento sobre a natureza do humanismo, restituindo a pertinência do problema: “O que é o humanismo? Um grande ponto de interrogação a ser abordado com a máxima seriedade? É na tradição europeia, grego-judaico-cristã, que se produziu esse evento que não cessa de prometer, de desiludir e de se refundar. Quando Jesus se descreve (João 8, 24), nos mesmos termos de Elohim que se dirige a Moisés (Êxodo 3, 14), dizendo: ‘Eu sou’, ele define o homem – antecipando, assim, o humanismo – como uma ‘singularidade indestrutível’(segundo a expressão

de Bento XVI)”. A partir desta introdução, a autora se questiona, afinal, se todo o pensamento moderno (com autores como Erasmo, Diderot, Voltaire, Rousseau, Sade, Freud), ao proclamar a liberdade humana, teria aberto portas para um “nihilismo apocalíptico”, na medida em que romperam com a adesão aos dogmas, mandamentos e valores da tradição religiosa, do que conclui que “agarrando-se ao obscurantismo, a secularização esqueceu de se interrogar sobre a *necessidade de crer* que está subentendido ao *desejo de saber*, assim como sobre os limites a serem postos ao desejo de morte – para viver juntos. No entanto, não é o humanismo, são os desvios sectários, tecnicistas e negacionistas da secularização que se precipitam na ‘banalidade do mal’ e que hoje favorecem a automatização em curso da espécie humana”. Contextualizando seu discurso a partir do pensamento de João Paulo II (“apóstolo dos direitos humanos”), São Francisco de Assis, Giotto (“desafia o mundo moderno a se sacudir do rito tóxico do espetáculo hoje onipresente”) e Dante Alighieri (“[...] o humanismo existe só e enquanto nós transcendemos a linguagem através da invenção de novas linguagens”), a filósofa propõe os dez princípios “que não são mandamentos, mas sim dez convites para pensar pontes entre nós”. Considerando a importância de tal posicionamento ao objeto desta dissertação, realizou-se uma edição de síntese dos preceitos formulados por Kristeva, enfocando os argumentos mais adstritos à proposta do humanismo jurídico: **“1. O humanismo do século XXI não é teomorfismo. [...] Depois do Holocausto e do Gulag, o humanismo tem o dever de lembrar os homens e as mulheres que, se nos consideramos como os únicos legisladores, é somente graças ao *contínuo questionamento* da nossa situação pessoal, histórica e social que podemos decidir a sociedade e a história. 2. *Processo de contínua refundação*, o humanismo se desenvolve necessariamente por meio de rupturas que são inovações [...] Conhecer intimamente a herança greco-judaico-cristã, colocá-la sob rigoroso exame, *transvalorar* (Nietzsche) a tradição [...]. 3. Filho da cultura europeia, **o humanismo é o encontro de diferenças culturais** favorecidas pela globalização e pela informatização. O humanismo respeita, traduz e reavalia as variantes das necessidades de crer e dos desejos de saber que são patrimônio universal de todas as civilizações. 4. **Humanistas, ‘nós não somos anjos, mas temos um corpo’.** 5. **O humanismo é um feminismo.** [...] As lutas por uma paridade econômica jurídica e política requerem uma nova reflexão sobre a escolha e a responsabilidade da maternidade. A secularização é a única civilização que ainda está isenta de um discurso sobre a maternidade. O vínculo passional entre a mãe e a criança, este primeiro outro, aurora do amor e da hominização – aquele vínculo no qual a continuidade biológica se torna sentido, alteridade e palavra é um *confiar*, um *confiar-se*. Diferente da religiosidade assim como da função paterna, a confiança materna completa ambas, participando assim, plenamente, da ética humanista. 6. **Humanistas, é por meio da singularidade compartilhada da experiência interior que podemos combater aquela nova banalidade do mal que é a automatização da espécie humana a que estamos assistindo.** [...] 7. Mas a Babel das línguas também gera caos e desordens que o humanismo jamais conseguirá regular com a simples escuta, embora atenta, prestada às línguas dos outros. **Chegou o momento de retomar os códigos morais do passado:** sem enfraquecê-los com a pretensão de problematizá-los, e renovando-os a despeito das novas singularidades. [...] 8. [...] **Não tenhais medo de serdes mortais. Capaz de pensar o multiverso, o humanismo é chamado a se confrontar com uma tarefa epocal: inscrever a mortalidade nos multiversos da vida e do cosmos.** 9. Quem poderá fazer isso? **O humanismo, porque ele sabe como cuidar disso.** Poder-se-á dizer que o cuidado amoroso do outro, o cuidado ecológico da Terra, a educação dos jovens, a assistência aos doentes, aos deficientes, aos idosos, aos fracos não detém nem a corrida das ciências nem a explosão do dinheiro virtual. O humanismo não será um regulador do liberalismo: ao contrário, será capaz de transformá-lo, sem inversões apocalípticas ou promessas de futuros gloriosos. Tomando-se o seu tempo, criando uma nova vizinhança e solidariedades elementares, o humanismo acompanhará a revolução antropológica que é anunciada tanto pela biologia que emancipa as mulheres, quanto pelo deixar-fazer da técnica e das finanças, e pela impotência do modelo democrático-piramidal, que não consegue canalizar as inovações. 10. **O homem não faz a história, mas a história somos nós.** [...] Ninguém sabe quais seres humanos sucederão a nós, que estamos comprometidos nessa transvaloração antropológica e cósmica sem precedentes. **A refundação do humanismo não é nem um dogma providencial, nem um jogo do espírito: é uma aposta.** A era da suspeita não é mais suficiente. Diante das crises e das ameaças cada vez mais graves, chegou a era da aposta. Devemos ter a coragem de apostar na renovação contínua das capacidades dos homens e das mulheres de crer e de saber juntos. Para que, no multiverso cercado de vácuo, a humanidade possa perseguir longamente o seu destino criativo” [grifos do original].**

Pode-se compreender a ética do cuidado neste contexto, e que será aprofundada em capítulo posterior, resgatando uma narrativa e uma metanarrativa que acrescem as sensibilidades do gênero feminino às predominâncias do masculino, que marca o pensamento jurídico historicamente construído (basta confrontar o número de juristas homens e mulheres consagrados na tradição jurídica, sobretudo pré-moderna e moderna) permitindo novas soluções, enfoques e possibilidades legítimas hermenêuticas.

Diante de tal cenário brevemente sintetizado, informa-se que o tema desta pesquisa se situa, precipuamente, no campo da Filosofia do Direito (construção hermenêutica-argumentativa e reflexão sobre a natureza do Direito) e do Direito Constitucional (direitos fundamentais), tracejando contato com outros ramos do Direito, em especial o Direito Internacional dos Direitos Humanos, posto a prevalência deste ramo na atual interpretação de qualquer ramo do Direito, veios estes que são tomados como espécies de conhecimento basais, de substância aos liames de entendimento do que venha a ser o próprio Direito.

Em tais campos, a despeito de o enquadramento do Direito enquanto ciência social aplicada, não se desconsidera sua dimensão humanística. No campo de polissemia, o Direito teria a ver, nesta acepção, pontos de contato com as ciências humanas, podendo, nesta aproximação, ser visto, ao menos em alguns núcleos, como dotado de interesse ao humanismo, e estas disciplinas (da Filosofia, do Direito Constitucional e dos Direitos Humanos) afirmam tal possibilidade.

Entendem-se tais áreas, portanto, como campos semânticos de profícuo potencial hermenêutico, permitindo, assim, abordagens interpretativas dos problemas do “humano”, tanto sobre a realidade social quanto sobre o próprio Direito enquanto conhecimento consolidado em homenagem a certa axiologia e, ao mesmo tempo, reconstruível a partir de suas bases essenciais, que informam seus desenvolvimentos subsequentes e ajustamentos práticos.

A partir da abertura de pensamento propiciada por aqueles frutíferos setores disciplinares, que congregam dimensões dogmáticas, mas, também, outras flexíveis, críticas e condicionantes da criatividade no Direito, compreende-se a possibilidade de fixar, ademais, diálogo com outras fontes do saber, donde se podem depreender informações em um fluxo de interdisciplinaridade, ou seja, em uma tentativa de

apreensão, ainda que parcial e fragmentária, do dinâmico objeto de preocupação filosófico-científica ora proposto: **o humanismo jurídico atual**.

Além disso, como motivo das escolhas deste trabalho, encontra-se a vinculação, que se pretendeu direta, à Área de Concentração, “Direitos Humanos e Democracia”, e à Linha de Pesquisa, “Cidadania e Inclusão Social”. Objetivou-se, tendo em mente o escopo de preocupações envolvidas na discussão do Programa de Pós-Graduação a que se vincula este trabalho, construir leituras e aportes dos referenciais teóricos implicados pelos temas, de modo a contribuir com o implemento da produção teórica na construção de vínculos entre tais assuntos capitais em vista da vigente valoração constitucional da vida coletiva e diante das deletérias condições de vida.

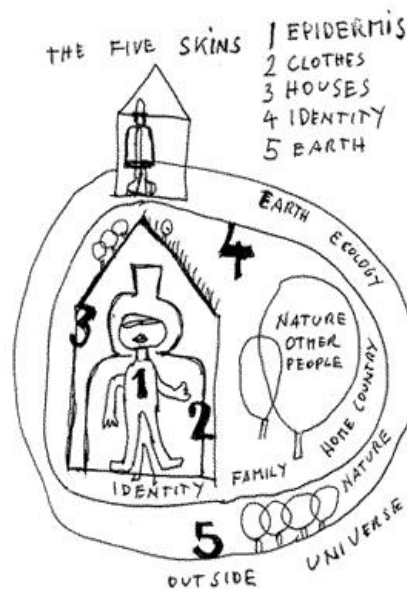
Neste contexto de recorte disciplinar para orientação e entendimento do fenômeno jurídico tomado em suas bases de fundamentação, o humanismo tem sido destacado como uma orientação cognitiva específica – conforme a adjetivação que receba – nominável a partir de diferentes aportes e funções, e que cumpre a tarefa tanto de interligar conhecimentos quanto fundamentar uma postura de entendimento acerca do Direito (humanismo jurídico) tendo em face os problemas técnicos, científicos, jurídicos, sociais, econômicos, políticos, enfim, humanos, das sociedades atuais.

Como modo de compreender as hipóteses delimitadas pode-se pensar em três grandes momentos distintos e ramificados de abordagem, em quatro mediações, entendidos como gradações do problema: um momento de pressupostos, um de constitutividade e outro de hermenêutica/argumentação, sendo que o presente trabalho trata com maior detimento os primeiros momentos de pressupostos e de constitutividade.

Esclarece-se, por fim, que o trabalho, ainda que despretensiosamente, mas ciente do compromisso, pretendeu se alinhar com os pressupostos metodológicos, tanto da Estética do Direito quanto da Complexidade na Pesquisa Transdisciplinar, conforme exposto na introdução e, neste sentido, a exposição dos temas pode ser vista como uma grande abordagem de temas transversais, entendidos em sistemas abertos comunicados pelas interfaces, noção essencial para a compreensão da proposta.

Assim, o objetivo da tentativa do emprego de tais interfaces é o de estabelecer a função cognitiva que facilite o entendimento do problema, por meio da relação semântica que se compreende haver entre os temas, unindo significados e construindo novas leituras e sentidos.

Em suma, o que se pretende debater é um momento de constitutividade dogmática do ser humano, ancorada no “Império do Direito” dworkiniano, informada pelas categorias de direitos subjetivos e demais princípios<sup>15</sup> que constroem uma dinâmica de proteção humana, do que se fala em direito tuitivo (das pessoas e do meio ambiente), ao exemplo próprio das “cinco peles” propostas pelo entendimento do artista austríaco Friedrich Hundertwasser (RESTANY, 2002).



“As cinco peles”, modelo artístico-filosófico proposto pelo artista austríaco FRIEDRICH HUNDERTWASSER (RESTANY, 2002). Pode-se interpretar, analogicamente, que se acumulam dimensões em torno do ser humano, este verdadeiro eixo de simetria dos valores e direitos,

<sup>15</sup> Conforme o sistema de organização de normas proposto no estudo do jurista brasileiro Humberto Ávila (2007, p. 193-195) poder-se-ia dividir as espécies normativas em dimensões, as quais são essenciais para a compreensão do manejo do complexo sistema de direitos subjetivos e princípios protetivos do Direito em sua expressão de cosmovisão humanista: das regras (dimensão imediatamente comportamental; descritivas); dos princípios (dimensão finalística; prospectivas); e dos postulados (dimensão metódica; estruturam a interpretação e aplicação dos princípios e das regras). Dos postulados, destaca o autor as técnicas de ponderação de bens (sopesamento de pontos de vista materiais), concordância prática (realização máxima de valores) e proibição de excesso (manutenção do mínimo de eficácia dos direitos fundamentais envolvidos). Por fim, ainda sobre os postulados, destaca o autor o postulado da razoabilidade (diretriz de relação de normas gerais com individualidades; diretriz de vinculação das normas com o mundo ao qual se referem; diretriz de equivalência entre duas grandezas); e o postulado da proporcionalidade (relação de causalidade meio-fim; exigência de meios adequados (promovem o fim) necessários (promove o fim com o mínimo de restrições) e proporcionais (“quando o valor da promoção do fim não for proporcional ao desvalor da restrição dos direitos fundamentais. O meio será desproporcional se a importância do fim não justificar a intensidade da restrição dos direitos fundamentais” (ÁVILA, 2007, p. 195)).

expressando-se, assim, seu modo dogmático de existência e apresentação no mundo, imperativos necessários para se pensar no bem-estar individual e coletivo, integrado em diversas dimensões, que vão desde o mais íntimo até o mais global, em movimento similar a abertura que vai dos direitos de personalidade aos direitos humanos.

O projeto desta dissertação e sua execução foram precedidos de outras duas monografias e de alguns artigos, conjunto de esforços que encontram por ora uma continuidade investigativa. A primeira monografia foi a de graduação (Centro Universitário Curitiba), defendida e aprovada em 2010, e intitulada “Humanista ou hermética? Apreensões e apreciações da hermenêutica jurídica contemporânea e os papéis do Direito”. A segunda, defendida e aprovada em 2011, foi monografia de especialização (Escola da Magistratura Federal no Paraná): “O problema do humanismo como questão hermenêutica fundamental do magistrado: da pré-compreensão à normatividade, a tutela do ‘homo juridicus’”.

No primeiro trabalho, o que se buscou foi argumentar por condensar, no trabalho hermenêutico, a foz do processo normativo, vinculando-o às características axiológicas e teleológicas tidas como sendo de cunho humanista, a partir de um aporte de autores da antropologia filosófica (em especial Ernst Cassirer, Battista Mondin e Bernhard Groethyusen), do Direito e da Hermenêutica<sup>16</sup>. Conforme se afirmou na colocação do problema na monografia, que já foi estruturada pensando-se em seu possível prosseguimento no Mestrado, o que por ora se realiza.

Considerou-se pertinente investigar mais profundamente as dimensões do humanismo incidentes real ou potencialmente sobre a hermenêutica do Direito porque a realidade (ainda) parece carecer de “humanismo” em suas relações, e o Direito pode (é vocacionado a) fazer muito a respeito disso (VENTURI, 2010, p. 15).

[...]

Em suma, no cerne de todo este contexto construído, o que se pretende é unir aspectos da filosofia humanista enquanto definidora de pressupostos, por um lado e, por outro, depreender seus elementos no ordenamento jurídico brasileiro (justamente para fixar sua pré-compreensibilidade) para, então, se pensar como este corpo

---

<sup>16</sup> Foram referências, não abordadas nesta dissertação diretamente, mas que auxiliaram na formulação do problema e assunção da validade da pesquisa: NOGUEIRA, Alcântara. **Poder e humanismo**: o humanismo em B. de Spinoza, o humanismo em L. Feuerbach, o humanismo em K. Marx. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1989; VASCONCELOS, Arnaldo. **Direito, humanismo e democracia**. 2. ed. São Paulo: Malheiros, 2006; EIS, Fernando Guimarães. **Direito internacional, humanismo e globalidade**: Guido Fernando Silva Soares: *amicorum discipulorum liber*. São Paulo: Atlas, 2008; HERKENHOFF, João Baptista. **O direito processual e o resgate do humanismo**. Rio de Janeiro: Thex, 1997



de conhecimentos pode (e deve) repercutir na interpretação, na argumentação e na aplicação do Direito (VENTURI, 2010, p. 20).

Já na segunda monografia, pensada para um contexto específico de especialização em direito público, a tônica recaiu em três momentos distintos: um momento de definição do humanismo, como campo de pré-compreensão e juridicidade difusa; um segundo de sistema de fontes do direito positivo, intermédio entre pré-compreensão e normatividade (juridicidade sistematizada) e, por fim, o momento do problema do humanismo como questão hermenêutica fundamental do magistrado, núcleo de normatividade e juridicidade aplicável.

O presente trabalho, na linha dos anteriores e como amadurecimento da proposta, pretende avançar na investigação, mantendo sempre a mesma intenção e ânimo de contribuir com a cosmovisão humanista depreensível do conjunto de direitos enquanto normas de proteção humana.

### 2.1.1 O “humanismo” debate filosófico da aceção ampla

O “humanismo jurídico” pode ser compreendido como uma forma qualificada de “humanismo”<sup>17</sup>, considerando que este substantivo encontra, em seus vários

---

<sup>17</sup> O filósofo italiano Vico Rocco Giustiniani, em 1985, publicou estudo intitulado “Homo, Humanus and the Meaning of ‘Humanism’”. Neste ensaio, o autor realizou detalhada pesquisa acerca do termo humanismo, o qual compreendeu, introdutoriamente, como conceito plurissignificativo, sendo um “falso amigo” eis que sua aparente facilidade, inclusive pela proximidade das expressões em diversos idiomas (Humanismo, Humanism, Umanismo, Humanisme, Humanismus), ocultaria uma larga complexidade semântica em seus usos. Informa o autor que “‘Humanism’ comes from *humanus* which comes from *homo*. Although modern linguists may question whether Latin *o* can change into *u*, both terms have been regarded as related to one another since antiquity, which is what matters here” (GIUSTINIANI, 1985, p. 167). Desta origem referindo-se ao humano, na mesma passagem constata o autor que a natureza humana seria complexa demais para se encerrar em apenas um ponto de vista: “human nature is complex and contains conflicting tendencies, and cannot be defined completely or from a single point of view”, sendo que o humanismo, igualmente, apresentaria tantas variáveis que seu esgotamento seria infactível. Destaca o autor que o sentido derivado da palavra humanismo, qual seja, humanista, decorre do campo restrito do estudo dos autores clássicos, razão pela qual a aceção primeira do termo se refere a alguém “letrado”, justamente, nos escritos clássicos. Aponta o autor que o termo teria progressivamente se desvinculado deste sentido estrito para abranger um âmbito valorativo e de atenção e preocupação com os potenciais humanos e sua realização na vida coletiva.

sentidos possíveis, espaço no debate filosófico<sup>18</sup>, especificamente para nominar uma relação ou intermediação dos homens entre si e destes com o conhecimento, delimitando práticas aceitas (promocionais da dignidade humana) ou rechaçadas (violadoras da dignidade).

O humanismo, sem qualificação específica, é um termo utilizado, frequentemente, para se referir a um momento histórico adstrito ao Renascimento (ANTISERI; REALE, 2005, p. 150), como modo de remissão ao antropocentrismo greco-romano, em contraponto a um teocentrismo identificável na Idade Média, marcando, assim, o início da modernidade, inclusive com reflexos no pensamento jurídico.

O “jurídico”, adjetivo do “humanismo”, representa, justamente, a apreensão de elementos do ordenamento jurídico, ou seja, valores e entendimentos depreendidos de normas que apontem para as definições do humanismo, não se confundindo, todavia, com antropocentrismo jurídico, isto para se evitar um reducionismo incompatível com os valores vigentes no ordenamento jurídico (por exemplo, acreditar que o meio ambiente<sup>19</sup> se subjeta indefinidamente aos interesses

---

<sup>18</sup> Atualmente o “humanismo em sentido amplo encontra papel relevante por meio de organizações sociais por todo o mundo, fundando-se declarações, manifestos e demais elementos organizacionais que revelam uma profunda adesão aos preceitos humanistas. A “American Humanist Association” pode ser um exemplo neste sentido, sob o lema “Good without God”, defende valores como a plena oposição aos sistemas totalitários, otimismo em relação às capacidades humanas, oposição a toda forma de brutalidade que o ser humano seja capaz de produzir, posicionamento crítico sobre o potencial da ciência em produzir progresso, mas também em produzir destruição, defesa da sociedades democráticas e repulsa ao abuso de poder, violação de liberdades, militarismo, defesa das minorias. A busca de uma comunidade global, o entendimento da humanidade como um todo, a exaltação da liberdade religiosa ecumênica e tolerante, a existência de uma efetiva sociedade democrática, a estima pelo indivíduo no contexto da coletividade e o apreço pela ética como parâmetro de vida cívica são princípios desta organização. Seus fundamentos foram dados pelos filósofos norte-americanos Paul Kurz e Edwin Wilson, em diálogo com diversos pensadores mundiais. Um expoente do humanismo britânico (“British Humanist Association”) é Harold Blackham, fundados da associação em 1963, autor de “objeções ao humanismo” (1968, p. 67), obra em que enfrenta as críticas de sua época sobre o posicionamento humanista, em especial de setores religiosos da sociedade, que viam o humanismo como prática degenerada, afirmando uma ética centrada no ser humano, secularizada e laica, de livre pensamento e de liberdades públicas em geral, direcionada ao aprimoramento das condições de vida da humanidade, sendo apoiado em suas propostas por pensadores e escritores como Aldous Huxley e Jacob Bronowski. Ambas organizações se opuseram ao contexto político das Guerras Mundiais, construindo seus sistemas éticos em torno do pacifismo e da completa repulsa pela solução conflituosa de controvérsias.

<sup>19</sup> Tem-se o reconhecimento judicial do papel do humanismo para compatibilizar, por exemplo, valores econômicos e ambientais, na interpretação mais sintonizada com a sistemática constitucional: “DIREITO AMBIENTAL E PROCESSUAL CIVIL. ESTRADA DO COLONO. SUSPENSÃO DE LIMINAR. COMPETÊNCIA. HIERARQUIA. APERFEIÇOAMENTO DAS RELAÇÕES ECONÔMICAS E PRESERVAÇÃO DO MEIO AMBIENTE. 1. O pedido de exclusão do pólo passivo, formulado em contra-razões pelo IBAMA, apesar desta relatora concordar que referido instituto em nenhum momento praticou ou contribuiu para os danos ambientais ocorridos na área - Muito pelo contrário,

humanos<sup>20</sup>), segundo hipótese que se sustenta neste trabalho. Com isso, a qualificação de um humanismo auxilia estabilizar a sua ampla extensão de sentidos (até mesmo contraditórios) e elasticidade semântica.

Uma síntese de sentidos do humanismo ao longo do tempo e que revela a polissemia do termo foi feita por Liuba Y Penal Galban, Magalus Mena Fernandes [et.al.] (2007), autores das ciências médicas, campo em que as preocupações sobre o humanismo e humanização são pujantes.

Para afirmar que el humanismo ha atravesado diversas etapas basta con hacer un breve recuento de su evolución histórica.

- Humanismo antiguo: Conjunto de ideas que postulan el principio del hombre como medida de todas las cosas.
- Humanismo renacentista: El hombre comienza a considerarse como ser creador. Predica a un individuo laico con libertad de conocimientos.
- Humanismo burgués: Afirma al hombre y su individualidad como fin en sí mismo. Considera al hombre como un ser abstracto, al individuo aislado e independiente de las relaciones sociales.
- Humanismo marxista: parte de la comprensión del hombre concreto, donde la transformación de las relaciones sociales constituyen la base para la lucha en su posible emancipación. Convirtió al humanismo en una concepción científica y posibilitó el paso del hombre abstracto al real.

---

colaborou para que a estrada fosse fechada - É questão que extrapola os limites deste agravo, devendo ser solucionada nos autos originários. 2. O presidente de tribunal regional federal não tem competência para suspender liminar concedida em primeiro grau e mantida pelo antigo Tribunal Federal de Recursos. Somente o presidente do Superior Tribunal de Justiça, e isto em tese, poderia fazê-lo, conforme decidido na reclamação n.º 479. 3. O único provimento jurisdicional que não determinou o fechamento da estrada do colono foi a suspensão de liminar deferida pelo presidente do tribunal regional federal. A decisão, contudo, jamais autorizou a abertura do parque na forma verificada em concreto, bem como teve vigência limitada pelo provimento da reclamação 479/PR e pela suspensão deferida no presente recurso. 4. Apesar de justos os anseios das comunidades locais por acessos facilitados e relacionamentos comerciais e pessoais melhorados, imperioso que se reconheça, por outro lado, que as comunidades infelizmente ainda não têm consciência ecológica, não apreenderam a resistir aos apelos do lucro rápido e fácil. **Têm os municípios o imediato propósito econômico, anseio que deverá ser ponderado à luz do humanismo ecológico.** 5. Agravo provido. (TRF 4ª R.; AG 6; Proc. 9704267282; PR; Terceira Turma; Relª Juíza Marga Inge Barth Tessler; Julg. 03/12/2002; DJU 19/02/2003).” [grifou-se].

<sup>20</sup> Conforme o jurista argentino Eugênio Raúl Zaffaroni, em “La Pachamama y el humano” (2012) a natureza e os animais alcançaram ponto de destaque no pensamento jurídico e filosófico atualmente, de modo explícito no neoconstitucionalismo andino, por meio das Constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008), as quais, ao invés de adotar os paradigmas do constitucionalismo liberal antropocentrista, em que se enfocava unicamente o indivíduo como sujeito de direitos, passou a reconhecer os direitos coletivos e a proclamação dos direitos da natureza como linha de continuidade dos demais direitos construídos para o ser humano. Segundo o escritor do epílogo, o pesquisador também argentino Matías Bailone, cujo título é “El benvivir: una cosmovisión de los pueblos originarios andino-amazónicos”, a alçada da titularidade jurídica à natureza representaria um meio de reconstrução da harmonia e equilíbrio da vida, segundo o paradigma do bem-estar e do viver bem.

De tais concepções sobre o que seria o humanismo em cada momento temporal de sua concepção, emerge a base de Protágoras de Abdera a partir da compreensão do “homo mensura”, ou seja, do homem tomado como medida das coisas, o que revela um enfoque no sujeito e também no gênero humano, o que pontua um entendimento sobre os processos de conhecimento e de explicação da realidade, dimensionando as ideias de verdade, de suas fontes, das dimensões e possibilidades do agir humano. A noção renascentista, momento em que o humanismo se apresenta também como movimento cultural, amplo, abarcando a produção artística e demais modalidades intelectuais, literárias, abre-se ao universo do conhecimento científico, intensificando, pois, os critérios de crença no ser humano e nos homens contingenciais enquanto produtores das verdades que circulam nos meios sociais. Ao seu turno, ainda, contém no apreço dos autores o humanismo burguês e humanismo marxista, os quais deflagram a múltipla sorte de sentidos que o termo humanismo pode conjugar, de modo que as conquistas históricas destas duas modalidades de pensamento se refletem na conformação dos direitos individuais e sociais vigentes.

Ainda para os citados autores, seriam características comuns do humanismo, em todas estas modalidades sugeridas (humanismo antigo, renascentista, burguês e marxista):

Entre los rasgos comunes del humanismo se pueden citar los siguientes:

- Proporciona algunos fundamentos para la explicación de los problemas del hombre.
- Considera a los hombres portadores de poder, en el sentido de capacidad y también a resolver sus propios problemas racionalmente.
- Apunta en oposición a las teorías de predestinación que los seres humanos poseen libertad de acción creadora y son los dueños de su propio destino.
- Es una concepción que impulsa a la libertad y al progreso del género humano independiente de la nación, religión o raza.
- El humanismo excluye cualquier apelación a lo sobrenatural.

O termo “humanismo”, portanto, designa um espectro amplo de entendimentos e crenças sobre o mundo, o homem e o conhecimento, o que pode abarcar uma série de movimentos filosóficos em torno de sua expressão, assim como afastar tantos outros, pela via de excluir pela negação.

O estudo do filósofo jesuíta baiano Pedro Dalle Nogare (1981), produzido em um contexto próprio (a primeira edição é de 1977) de ponderações da formação técnico-científica em relação à humanista, aponta a polissemia do termo, indicando as diversas qualificações que pode receber o “humanismo” e os valores que pode veicular, assim como as possíveis figuras anti-humanistas.

A despeito da posição religiosa de que fala o autor, seu estudo possui elementos conceituais relevantes para algumas distinções na discussão sobre o humanismo, posta a organização de ideias e filósofos que realiza, entendidos segundo a proposta da antropologia filosófica.

Nogare (1981) aborda o humanismo em três momentos: um de formação do conceito, abarcando humanismo antigo, humanismo cristão, humanismo renascentista e este último enquanto passagem aos humanismos modernos e contemporâneos; um segundo momento, abarcando o humanismo marxista, o humanismo existencialista e o humanismo cristão como formas históricas do conceito; e um terceiro, em que relaciona problemas do humanismo com questões da ciência, da técnica, da natureza, da solidariedade e da fé.

A respeito da polissemia do termo o autor destaca a flexibilidade desta palavra para qualificações e expansão de sentidos diversos, do que decorre ser um “termo vago”. O autor não propriamente critica esta amplitude, mas reconhece os problemas de conhecimento dela decorrentes.

Humanismo é uma palavra bem sucedida. Ela se tornou como que um condimento para tornar apetitosas as iguarias culturais provenientes das mais diversas partes. Por isso foi muito usada. Por isso ficou muito vaga; tanto que hoje humanismo pode aplicar-se a quase todas as ideologias modernas e contemporâneas (NOGARE, 1981, p. 15).

Como modo de estabilizar a discussão sobre humanismo, Nogare (1981, p. 15-21) propõe três sentidos fundamentais da palavra humanismo, que podem ser relacionados entre si: um humanismo histórico-literário europeu, que envolve, dentre os séculos XIII e XVI, o estudo da cultura clássica Greco-romana; um humanismo especulativo-filosófico, questionamento teórico acerca da origem, natureza e destino do Homem; e um humanismo ético-sociológico, que pretende transformar a realidade de negação da vida concreta das pessoas, sobre o que recaem as

compreensões de um humanismo especulativo-filosófico, sempre tendo por mote o sentido da transformação de realidades, informado pelos conceitos da construção teórica.

A concepção desta dissertação se vincula ao humanismo especulativo-filosófico, de modo predominante, considerando também as advertências do humanismo ético-sociológico, sempre tendo em vistas os horizontes teóricos, eis que não se trata de pesquisa empírica, nem tampouco projeto direto de intervenção na realidade.

Assim Nogare (1981) define o humanismo especulativo-filosófico, tanto em sentido amplo (conjunto de doutrinas), quanto em sentido estrito (doutrinas que dignifiquem o homem).

Há um humanismo de caráter especulativo-filosófico. *Em sentido lato, este humanismo filosófico pode significar qualquer conjunto de princípios doutrinários referentes à origem, natureza, destino do homem. Posso, por exemplo, perguntar: qual é o humanismo de Spinoza? Isto é: qual é a visão que Spinoza tem do homem? – Em sentido estrito, o humanismo filosófico é qualquer doutrina que em seu conjunto dignifica o homem. E aqui é que os humanismos divergem e proliferam numa gama de graduação, que é difícil determinar.* [grifo em itálico do original]. (NOGARE, 1981, p. 15).

Desta afirmação do autor se evidencia uma das questões deste trabalho, justamente o de se perguntar “qual é o humanismo depreensível de normas jurídicas?” ou, de modo mais amplo, “há uma cosmovisão humanista jurídica e como se conforma?”, segundo contexto delimitado no ponto precedente.

Diante desta maleabilidade do humanismo para se conjugar e ser qualificado pelas mais diversas ideologias, pergunta-se Nogare (1981, p. 16) se haveria um denominador comum que permite a veiculação do humanismo em diversas qualificações, ao que responde<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> A questão de Sartre se relaciona diretamente com a polissemia do humanismo. Um exemplo pode ser visto no entendimento do filósofo católico argentino Octávio Nicolás Derisi em “Valores básicos para a construção de uma sociedade realmente humana”. Para o autor, o humanismo seria sempre fundamentado na religião cristã e, portanto, o humanismo antropocêntrico seria um anti-humanismo e um “terrível paradoxo”, eis que a modalidade antropocêntrica “[...] perde a luz que o ilumina, não só no referente a seu próprio Fim e Bem, mas também no que tange a seu próprio ser” (DERISI, 1977, p. 242). O autor revela a forte crítica que o humanismo teológico direciona ao existencialismo ateu, cujo ícone é Jean-Paul Sarte, que responde a tais críticas (recebida das congregações religiosas e outras instituições sociais de sua época) no texto “O Existencialismo é um Humanismo”. Sartre demonstra

*Parece-nos que se pode aceitar nesta parte a colocação de Sartre. Segundo ele, é humanista, filosoficamente, toda doutrina que atribui ao homem algo de característico, de específico em relação aos outros seres do universo. Achamos essa equação do problema válida e operacional, pelo menos como hipótese de trabalho. Ela nos oferece um critério discriminativo entre doutrinas humanistas e anti-humanistas, que nos permite fugir à indeterminação e ambiguidade da linguagem, que ameaçam a todos aqueles que falam e escrevem sobre humanismo, muito embora compreendamos que nem todos irão aceitá-la sem reservas. [grifo em itálico do original]. (NOGARE, 1981, p. 16).*

O humanismo ético-sociológico, na visão de Nogare (1981, p. 16-17), estrutura-se pela compreensão do vínculo necessário de implicação teoria e prática, de sorte que sua premissa é a de que uma ação deva ser correspondente aos preceitos do humanismo especulativo, sob pena de esterilidade das ideias. Por isso, entende Nogare os motivos de vinculação humanismo filosófico – humanismo ético.

*Um humanismo puramente teórico pode tornar-se ópio dos intelectuais e traição do homem, sobretudo os homens que ainda não conseguiram desfrutar a ‘condição humana’. Por isso, achamos muito importante acrescentar uma terceira forma: o humanismo de caráter ético-sociológico, isto é, o humanismo que visa tornar-se realidade, costume e convivência social.*

*Também aqui não é fácil encontrar um ponto de vista comum. Parece-nos que a perspectiva mais geralmente aceita (por Santo Tomás, Kant, Marx, Max Scheler, etc.) e mais realista considera humanista aquela doutrina que atribui ao homem, à sua realização na sociedade e na história, o valor fim, de forma tal que tudo esteja subordinado ao homem, considerado individual e socialmente, e que o homem nunca seja considerado como meio ou instrumento para algo fora de si. [grifo em itálico do original]. (NOGARE, 1981, p. 16).*

Ao fim, Nogare (1981, p. 17-21) exalta o homem, entendido como pessoa e valor absoluto, tendo em vistas sua irredutibilidade enquanto meio para qualquer outro fim, eis que é um fim. Dentro de sua cosmovisão, o autor também vincula valor e amor, compreendendo que o amor ultrapassa o respeito e promove o valor absoluto do homem, assim como também discorre sobre o humanismo ao coligar amor e liberdade.

---

que a responsabilidade moral do homem decorre de sua condição essencial de liberdade, seu vínculo à existência e a sua vida enquanto projeto e criação independem de um fundamento metafísico, o que se materializou na frase-chave “A existência precede a essência”, eis que o homem, depois de se perceber ser existente para-si, passa então a definir sua essência, tornando-se e fazendo-se ser.

O humanismo, entendido em sua dimensão filosófica, assim, se condensou em torno de uma aposta epistemológica e civilizacional<sup>22</sup> no poder do ser humano de

<sup>22</sup> O filósofo francês Michel Foucault discorreu criticamente sobre a questão do humanismo na filosofia ocidental e sobre a morte do homem em entrevista com C. Bonnefoy, publicada em junho de 1966 em "Arts et Loisirs", intitulada "o homem está morto?". O posicionamento do autor é relevante, pois, como Ehrenfeld, aponta distorções e viabilidades de entendimento do humanismo. A questão inicial versou sobre a definição do lugar exato e significação do humanismo na cultura ocidental. Compreende Foucault que o humanismo é noção antiga, destacando Montaigne nesta tradição, autor em cujos textos, muito embora, não constaria o termo. Foucault aponta que "na verdade, com essa tentação da ilusão retrospectiva a qual sucumbimos muito frequentemente, imaginamos de boa vontade que o humanismo sempre foi a grande constante da cultura ocidental" (FOUCAULT, 1994, p. 544). Assim, delimita o filósofo que o humanismo seria o traço distintivo da cultura ocidental em relação às orientais (argumento que, desde já, pode-se apontar, fica prejudicado se o sentido do humanismo tratado por Foucault for o do sentido Greco-romano – o que não parece, posto o marco temporal da modernidade de Montaigne – em relação aos posicionamentos, por exemplo, de Edward Said, que vê no humanismo justamente um ponto de comunicação entre as culturas, ou mesmo estudos filosóficos que apontam para as formulações de um humanismo islâmico e chinês, por exemplo). A despeito disso, sustenta Foucault que o humanismo não existiria em outras culturas, assim como que, na ocidental, não passa da "ordem da miragem". Isto porque todo o discurso do ensino secundário de seu contexto, que ensinava que o século XVI fora marcado como tempo do humanismo, enfocando o classicismo como período de desenvolvimento de grandes temas da natureza humana, assim como que o século XVIII seria marcado pelo desenvolvimento das ciências positivas que permitiram conhecer o homem de modo racional (pela biologia, psicologia e sociologia), seria equivocado. Imaginar que o humanismo tenha sido a tônica do pensamento ocidental e que o desenvolvimento histórico seria corolário desta premissa, ou seja, o humanismo como princípio e fim, seria, para o pensador, ilusão. Tanto que, afirma o autor: "o que nos admira na nossa cultura atual é que ela possa ter preocupação com o humano. E se falamos de barbárie contemporânea, é na medida em que as máquinas, ou certas instituições, nos aparecem como não humanas" (FOUCAULT, 1994, p. 544). Contrapõe Foucault que o humanismo data do fim do século XIX e que, na cultura dos séculos XVI a XVIII "[...] o homem não tem literalmente nenhum lugar. A cultura é então ocupada por Deus, pelo mundo, pela semelhança das coisas, pelas leis do espaço, e certamente também pelo corpo, pelas paixões, pela imaginação. Mas o homem mesmo é completamente ausente" (FOUCAULT, 1994, p. 545). Assim, considerando que o "homem" seja composição do fim do século XVIII e início do XIX, destacou Foucault a modernidade da ideia de "homem", sendo que o movimento de conhecê-lo cientificamente não se fundamentou em um cuidado moral, pelo contrário: "[...] porque construiu-se o ser humano como objeto de um saber possível que em seguida desenvolveram-se todos os temas morais do humanismo contemporâneo" – e, sobre este trato moral, Foucault reputa como fruto de "[...] marxismos frouxos, em Saint-Exupéry e Camus, em Teilhard Chardin, resumidamente, em todas essas figuras pálidas de nossa cultura" (FOUCAULT, 1994, p. 545). Reputando fáceis os autores citados, destaca na entrevista que Sartre teria um aporte diferente, porque este autor vincularia humanismo, antropologia e pensamento dialético, sendo que, no entendimento do autor, a razão analítica do período (1966), assim como Lévi-Strauss e os linguistas ignorariam o homem. A dialética, assim, com a promessa de o homem ser autêntico e verdadeiro, prometendo o homem ao homem, se tornaria indissociável de uma moral humanista, de sorte que Hegel e Marx seriam os responsáveis pelo então contemporâneo humanismo de que fala Foucault, e Sartre teria finalizado a questão de como integrar resultados da psicanálise, da economia política, da história e da sociologia, sob o crivo da crítica da razão dialética. Este abandono do pensamento dialético representaria um procedimento do pensar oriundo de Nietzsche, quando da demonstração de que a morte de Deus representava o desaparecimento do homem, assim como que homem e Deus possuiriam pontos de identidade e confusão, "estranhos parentescos", "ao mesmo tempo irmãos gêmeos e pais e filhos um do outro", de sorte que morrendo Deus "[...] o homem não poderia não desaparecer, o mesmo tempo, deixando atrás de si uma monstruosidade" (FOUCAULT, 1994, p. 546). Ainda, seria o abandono do pensamento dialético as influências de Heidegger (ontologia), Russell (crítica lógica da filosofia), Wittgenstein (lógica e linguagem), sendo que Foucault considera que deve-se pensar a questão de modo propositivo, sem retorno ao pensamento lógico do século XVII, momento em que a razão analítica enfocava a natureza, tendo tomado, no século XIX, por referência, a existência (movimentos de apreensão: relações indivíduo e sociedade; consciência e história; práxis e vida; sem sentido ao sentido; vivo ao inerte), do que predisser o pensador que:



encaminhar seu destino e construir sua vida coletiva. Tal pretensão, contudo, não saiu ilesa nem de crítica (conforme visto o entendimento de Foucault) nem de excesso, o que é considerável tendo-se em conta que tal posicionamento emergiu como ponto crítico em relação a outro excesso, o da fundamentação mítico-teológica da vida coletiva, e esta é a hipótese crítica sustentada pelo biólogo inglês David Ehrenfeld, que afirmou, no início dos anos 1980 (a primeira edição do livro é de 1978):

[...] quando vi como a nossa incondicional fé humanística em nossa própria onipotência fornece uma explicação comum para tantas coisas aparentemente diferentes que estão nos acontecendo; quando percebi as terríveis implicações da grande, cada vez maior, discrepância entre a fé na razão e no poder humano que impregna o mundo e a realidade viva da condição humana; então escrevi este livro (EHRENFELD, 1992, prefácio sem paginação).

Adverte o autor que, a despeito desta motivação: “[...] não aconselho uma rejeição total do humanismo, que tem suas partes mais nobres [...]”; o que pretende esclarecer Ehrenfeld é que os excessos geraram contra-efeitos, resultados

---

“parece-me que o pensamento não dialético que se constitui agora não põe em jogo a natureza ou a existência, mas isso que é o saber. Seu objeto próprio será o saber, de tal modo que esse pensamento esteja em posição segunda em relação ao conjunto, à rede geral dos nossos conhecimentos” (FOUCAULT, 1994, p. 547). Assim, o objeto deste modo de ser a razão necessariamente deveria compor uma interrogação sobre os diferentes âmbitos do conhecimento e entre saber e não-saber, donde se percebe uma proposta essencialmente multidisciplinar e epistemológica, até porque adverte Foucault que se deva evitar o enciclopedismo nesta construção (acúmulo por justaposição de informações), devendo-se guiar este empenho por meio da identificação de isomorfismos epistemológicos em campos diversos, identificando-se pertinência e adstrição de conhecimentos para distinguir saber e não-saber, buscando-se vínculos, comunicações, compreensões perpassadas dos conhecimentos entre si. Por fim, na entrevista, Foucault enfrenta questões sobre a relação da literatura (expostas em “As palavras e as coisas”) com as ciências humanas, vinculando-se todo o saber à trama cultural de uma época, necessitando-se compreender tal vínculo também na ligação da linguagem e pensamento compartilhados nas várias formas de sua produção. Foucault entende que a dinâmica linguística “[...] vem se alojar precisamente onde o homem acaba de desaparecer. Depois, pode-se dizer que a literatura é o lugar onde o homem não cessa de desaparecer em proveito da linguagem. Onde ‘isso’ fala o homem não existe mais” (FOUCAULT, 1994, p. 547), razão pela qual afirma Foucault que toda a literatura estaria vinculada à linguagem do mesmo modo que o pensamento ao saber. Na mesma linha, encerra-se a entrevista rememorando a análise da pintura “As meninas” (Velasquez) analisada por Foucault como perfeito exemplo da representação almejada pelo pensamento clássico, ao que o filósofo contrapõe a pintura de Klee como emblemática do pensamento não dialético: a visibilidade dos “[...] gestos, atos, grafismos, vestígios, lineamentos, superfícies que podem constituir a pintura” (FOUCAULT, 1994, p. 547) indicam o ato de pintar em si e o saber manifesto da pintura, uma pintura ressignificada pelos elementos da linguagem, posto que o pintor não oculta os indicativos da linguagem para forçar no espectador a sensação de mimese (como ocorreria em Velasquez). A compreensão de Foucault, assim exposta, não valora se a ausência do homem seria positiva ou negativa; pode-se depreender o entendimento do filósofo em outra entrevista, que se analisa quando do trato do tema da antropologia filosófica, no capítulo seguinte desta dissertação.

deletérios e sem conformidade aos próprios valores humanistas, de sorte que “o próprio humanismo, como o resto de nossa existência, deve ser agora protegido contra os seus próprios excessos” (EHRENFELD, 1992, prefácio sem paginação).

O autor destaca a questão terminológica, sendo que teria recebido diversas críticas por focar seu posicionamento em crítica ao humanismo, o qual seria, em senso comum, uma proclamação da dignidade e liberdade humanas, sendo uma “filosofia benévola”, ao que contrapôs Ehrenfeld seu raciocínio crítico.

Quando se escolhe uma filosofia para nos guiar na vida – e o mundo moderno optou pelo humanismo –, fica-se responsável por *todas* as conseqüências que decorrem desta escolha. Optamos por converter nossa fé original numa autoridade superior na fé nos poderes da razão e das capacidades humanas, a qual se revelou uma fé deslocada. [grifo do autor]. (EHRENFELD, 1992, prefácio sem paginação).

Assim, Ehrenfeld (1992) compreende “o fracasso do humanismo” como momento em que se constata que a virada humanista, de aposta no homem e negação do divino, passou a resultar em eventos trágicos (“fluxo de destruição e caos humanísticos”), como desastres naturais e sociais (em especial, os nucleares), que marcam elementos autodestrutivos do humanismo moderno, que gera sua destruição de “dentro para fora”, no entender do autor.

No exercício crítico do humanismo Ehrenfeld (1992) ataca pontos cruciais desta escolha civilizacional, indicando pressupostos que compreende falsos. O primeiro passo do autor, para tanto, é o de assumir a polissemia do humanismo e, a partir da aproximação do sentido pretendido, declinar as críticas necessárias.

Sobre a polissemia do humanismo, Ehrenfeld (1992, p. 1) entende, inicialmente, o humanismo como uma “religião viva” (e não uma religião propriamente dita), no sentido de que seus pressupostos são aceitos acriticamente, integrando o cotidiano das pessoas, formando um modo de ver a realidade cuja fundamentação é desapercibida, estabelecendo-se o sentido de “religião da humanidade”. A fé do humanismo seria na razão humana (tecnocientífica), com rejeição de outras formas de poder (de Deus, do sobrenatural e das forças da natureza não dirigidas), acrescida da crença da autofinalidade da vida humana (a

espécie humana deve viver para si mesma), acompanhado de um elemento anti-natureza (EHRENFELD, 1992, p. 3).

Por outro lado, Ehrenfeld (1992) compreende que não é humanismo a prática pura e simples de ser “humano”, assim como, nem mesmo, que seja uma filosofia política (embora o rótulo, “humanismo”, se aproxime muito da esquerda política e também dos sistemas totalitários); ainda, não seria, na delimitação do autor, o humanismo, o estudo das letras clássicas, nem tampouco o estudo das humanidades.

Não desejando lançar fora o trigo junto com o joio, devo admitir que o humanismo abrange várias idéias muito diferentes, embora sutilmente aparentadas. A fé absoluta em nossa capacidade para controlar o nosso próprio destino é uma perigosa falácia, como tentarei mostrar. Mas a crença na nobreza e no valor da espécie humana, e um razoável respeito por nossas realizações e provas de competência, também constituem parte integrante do humanismo, e só um misantropo rejeitaria esse seu aspecto. (EHRENFELD, 1992, p. 6).

Neste rumo de ideias, o autor correlaciona humanismo e natureza, o que marca toda a sua análise do tema. Em um primeiro momento, o humanismo e a sociedade marcariam uma repulsa às agressões naturais e inevitáveis da natureza, exaltando-se a superação do esforço e da labuta para se vencer as adversidades: “não chega a surpreender que o humanismo, o qual eleva a nossa capacidade inventiva a níveis divinos e a exalta como infalível, tenha sido adotado por muitos daqueles que acreditam terem sido libertados do esforço e da labuta” (EHRENFELD, 1992, p. 7).

Esta situação revelaria a dicotomia “homem *versus* natureza”, que o autor reputa pernicioso, arbitrária, vulgar e enganadora, como qualquer outra dicotomia reducionista, e a mesma simplificação teria ocorrido com razão e emoção, todos reduzidos no “modo humanístico de pensamento” (EHRENFELD, 1992, p. 7). O direcionamento crítico do autor pode ser assim sintetizado.

Este livro não é político; na verdade, é antipolítico, porque a sua mensagem é que as pessoas estão consumindo por demais um tempo valioso e causando excessivos danos ao fingir que os nossos esforços em política, economia e tecnologia têm em geral os efeitos que pretendíamos que tivessem, sobretudo quando estão envolvidas fortes interações ambientais. Fomos induzidos pela nossa propensão

humanista a pensar que estamos realmente aprendendo como dirigir o planeta em sua órbita. (EHRENFELD, 1992, p. 11).

Os pressupostos humanistas que Ehrenfeld (1992, p. 12-16) critica partem da mesma base que os humanistas (seculares) condenariam nas fundamentações religiosas, qual seja, a impossibilidade de verificação de seu teor, o que ocorre em um contexto de aceitação inconsciente, debate raro e ausência de teste e questionamento, o que leva a síntese destes pressupostos em sentenças declarativas, quase-matemáticas, o que é feito pelo autor a partir da afirmação “todos os problemas são solúveis”. A esta, se acrescenta o raciocínio de que “todos os problemas são solúveis por pessoas”, o que resulta em proposições secundárias da seguinte ordem:

*Muitos problemas são solúveis pela tecnologia.*

*Os problemas que não são solúveis pela tecnologia, ou apenas pela tecnologia, têm soluções no mundo social (da política, economia, etc.).*

*Numa crise, trabalharemos com afinco em conjunto para encontrar uma solução antes que seja tarde demais.*

*Alguns recursos são infinitos; todos os recursos finitos ou limitados têm substitutos.*

*A civilização humana sobreviverá. [grifos do autor]. (EHRENFELD, 1992, p. 12).*

Segundo Ehrenfeld (1992, p. 12) estas formulações seriam apolíticas, embora um grupo de pressupostos derivados pudesse ser identificado no “humanismo de Esquerda”, que o autor depreende de um ensaio do escritor inglês George Orwell (“Writers and Leviathan”), em que identifica algumas heranças de modos de pensar do liberalismo, que a esquerda teria assimilado (“a verdade prevalecerá”, “a perseguição derrota-se a si mesma”, “o homem é naturalmente bom e só é corrompido pelo seu meio” seriam alguns deles), ao compasso de, a partir da análise de Oscar Wilde, Orwell apontaria outros dois pressupostos secundários: o de que “o mundo é imensamente rico e está sofrendo principalmente de má distribuição” e “é coisa simples providenciar para que todas as espécies desagradáveis de trabalho sejam feitas por maquinaria” (EHRENFELD, 1992, p. 12-13).

Ehrenfeld (1992) enumerou tais pressupostos com o fito de demonstrar modos de arrogância do pensamento humanista, que representariam um modo de pensar otimista e eufórico, no entender do autor, e são paradigmáticos do modo de pensar das sociedades modernas. Tais pressupostos, de valor pragmático, serviriam para contornar obstáculos insuperáveis e não teriam sido submetidos, ironicamente, aos procedimentos humanistas, quais sejam, da análise crítica: “o humanismo, que proclama e exalta a inteligência crítica da humanidade, não recorreu a ela, em última análise, quando mais a necessitava, para testar a própria fé do humanismo mediante uma avaliação do êxito de nossas interações com o nosso meio” (EHRENFELD, 1992, p. 14).

O autor, a partir disso, questiona novamente a instabilidade do termo “humanismo”, destacando que os autores que utilizam a expressão não costumam demonstrar seus pressupostos, assim como discutem entre a si a compreensão do sentido que dão ao termo, não havendo consenso sobre a sua abrangência, sendo recomendável, ainda segundo o autor, definir os pontos de compreensão envolvidos quando se utiliza o termo.

O humanismo está no âmago de nossa atual cultura mundial – compartilhamos de seus ocultos pressupostos de controle, e esse vínculo escarnece das diferenças mais superficiais entre comunista, liberal, conservador e fascista, entre administradores e administrados, exploradores e conservacionistas. (EHRENFELD, 1992, p. 15).

O pensador esclarece que seu propósito analítico é o de demonstrar que o humanismo produziu paradoxos no seio da sociedade moderna, que adotou os pressupostos do poder humano como modo de estruturação de suas relações com a natureza e a tecnologia. A desumanização denunciada pela emergência tecnológica e a destruição da natureza pela máquina, ao mesmo tempo em que conclamariam o olhar humanista, seriam elas mesmas frutos do pensamento humanista.

Alguns vêem a desumanização das pessoas pela tecnologia e sua destruição do mundo natural como um afastamento do humanismo, mal se apercebendo de que o próprio humanismo gerou essas tendências. Foi o humanismo que criou a apoteose e o culto da máquina e da cultura do humano-como-limitador-da-máquina, que tantos humanistas desprezam. De modo igualmente paradoxal, muitos humanistas gostariam de sentir uma intimidade e um parentesco com a Natureza, baseados na apreciação estética e no nosso conhecimento dos lugares e relações evolutivos dos seres

vivos, inclusive nós próprios. Contudo, essa intimidade é repetidamente contrariada pela condescendência implícita nos pressupostos humanistas. (EHRENFELD, 1992, p. 15).

A finalidade de Ehrenfeld (1992), mais uma vez, com tal crítica, seria a de romper preconceitos humanistas, possibilitar a avaliação da realidade sem os filtros inconscientemente internalizados deste modo de entender as coisas e, ainda, permitir estabelecer outros modos de contato com a solução dos problemas, fora do circuito humanismo-humanismo, conforme exemplos da citação acima feita.

Tendo em vistas a análise do humanismo por Ehrenfeld (1992), que denuncia os exageros do modo humanista de compreender a vida coletiva ocidental, necessárias algumas verificações da compatibilidade e aproveitamento destas críticas ao humanismo jurídico, em seus delineamentos teóricos atuais.

Conforme visto, a tônica da crítica ao humanismo se concentra na preponderância do entendimento de que os seres humanos podem e devem resolver todos os problemas de suas vidas (o que afasta as crenças religiosas), ao compasso de se ter a negação do meio ambiente enquanto espaço a ser preservado, eis que toda manifestação natural é subjugada aos interesses humanos cuja necessidade se apresentar mais mediata.

O humanismo jurídico atual não se confunde com antropocentrismo e os valores de tutela ambiental são compreendidos em seu escopo, até mesmo por sua feição constitucional, coadunada com o humanismo constitucional.

Assim, embora se compreenda o escopo das críticas de Ehrenfeld (1992), elas não se aplicam direta e indistintamente ao humanismo jurídico, embora devam ser consideradas para o delineamento desta possibilidade teórica.

A crítica ao humanismo, enfocando-se as suas falhas evidenciadas por pressupostos equivocados e arrogantes, assim como os seus efeitos deletérios sobre a natureza e a sociedade destruídos, implica na busca pela efetividade da vigência dos preceitos jurídicos corretos e que visam a evitar tais situações.

Os problemas ínsitos ao humanismo são problemas presentes no ideário dos direitos, em especial, dos direitos humanos, os quais abarcam múltiplas dimensões do ser humano, sem desconsiderar os múltiplos meio-ambiente (do trabalho, natural, antrópico e cultural). Neste sentido, o enfrentamento filosófico

desta postura e cosmovisão são imprescindíveis para o exercício crítico e o protagonismo político.

### 2.1.2 Estado da arte sobre o “humanismo jurídico”

O objetivo deste ponto é o de identificar discussões proeminentes em matéria de “humanismo jurídico” como modo de contextualizar esta dissertação, ao mesmo tempo em que pontuar algumas questões tratadas pelos estudiosos dedicados ao tema, de modo a contribuir com as possibilidades de configuração do assunto.

Assim, destaca-se a relevância dos estudos de humanismo jurídico promovidos pelo jurista brasileiro Antonio Carlos Wolkmer<sup>23</sup>, por força da vasta publicação que produziu sobre o tema, em especial no contexto do Direito Alternativo e do Pluralismo Jurídico, difundindo, nas expressões do próprio autor, o “ideário humanista” constante da “tradição da cultura jusfilosófica ocidental” (WOLKMER, 2005, p. XV), assim como filósofos do contexto da Filosofia da Libertação e do pensamento sobre a América Latina, ao exemplo de Martín Agudelo Ramirez (2001) e José Castan Tobeñas (1962).

No mesmo contexto, podem ser destacados os estudos brasileiros, centrados no eixo sul, de Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Jayme Paviani e

---

<sup>23</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. Humanismo e Cultura Jurídica Latino-Americana. **Raízes Jurídicas** (UNICENP), v. 2, p. 13-28, 2006; WOLKMER, Antonio Carlos. Cultura Jurídica Moderna, Humanismo Renascentista e Reforma Protestante. **Seqüência**, Florianópolis, v. 50, p. 9-24, 2005; WOLKMER, Antonio Carlos. O humanismo na perspectiva do Jusnaturalismo Existencial. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 147, p. 244-253, 1987; WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). **Humanismo e Cultura Jurídica no Brasil**. Florianópolis: Fundação José A. Boiteaux, 2003. v. 1.; WOLKMER, Antonio Carlos. Direito e Humanismo na América Latina. BOMBASSARO, L. C.; DAL RI Jr., A; PAVIANI, J. **As interfaces do Humanismo Latino**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 113-120; WOLKMER, Antonio Carlos. Fundamentos do Direito na Cultura Islâmica. DAL RI Jr., Arno; ORO, Ari Pedro. **Islamismo e Humanismo Latino**. Petrópolis: Vozes/Fundazione Cassamarca, 2004, p. 223-235; WOLKMER, Antonio Carlos. Aspectos do Pensamento Jusfilosóficos no Brasil. DAL RI JR., Arno; PAVIANI, Jayme (Orgs.) - **Humanismo Latino no Brasil**. Belo Horizonte: PUC, 2001; WOLKMER, Antonio Carlos. Direito, Estado e Humanismo. In: **Curso de Extensão**, 2006, Lages, 2006; WOLKMER, Antonio Carlos. Humanismo e Cultura Jurídica Latino-Americana. In: Debate sobre Influências do Pensamento Oriental na Formação do Direito, 2004, São Paulo. **Anais sobre Cultura Oriental e América Latina**. São Paulo: UNINOVE, 2004. p. 49-65.

Luiz Carlos Bombassaro, que têm contribuído com o desenvolvimento do humanismo jurídico enquanto teoria filosófica que embasa a leitura cultural e constitucional do Direito<sup>24</sup>.

Em suma, o esforço destes autores tem se concentrado em, a partir das balizas do humanismo em geral, conforme apontado no item anterior, delimitar algumas vertentes do humanismo jurídico a partir das preocupações dos pensadores e juristas, ao longo do tempo, em compreender o problema do humano e sua ligação com o direito, do que resulta uma leitura aproximativa do significado do humanismo em determinado contexto teórico da produção de um autor ou grupo específico, ou mesmo uma tradição cultural.

Em uma primeira aproximação do tema do “humanismo jurídico”, podem-se identificar duas tendências principais para o entendimento da expressão. Estes sentidos fornecem linhas do estado da arte na abordagem do tema e, neste ponto, realiza-se um recorte mais detido no sentido metodológico da expressão, eis que o filosófico premente será debatido ao longo da dissertação.

O primeiro destes sentidos pode ser definido como concernente à história e à metodologia científica do direito (no momento entre o direito europeu medieval e o moderno, em suma, mas também com projeções no pensamento latino-americano), em que se reconhece no humanismo um momento próprio do desenvolvimento filosófico-científico do direito, em que se tem uma escola de pensamento jurídico especificamente nominada como “humanismo jurídico” e que estabelece uma relação diferenciada com o direito romano no entendimento daquele tempo. Essa acepção se aproxima também do sentido do humanismo como momento histórico contíguo ao Renascimento europeu.

O segundo sentido do humanismo jurídico, a que se filia este trabalho, é o de ver no “humanismo jurídico” a expressão de um humanismo, entre outros, definido a partir do sistema de fontes e significados do Direito, sendo o humanismo entendido por um enfoque e estima pelo humano e pela preocupação com suas necessidades e existência, compreendendo uma sensibilidade diferenciada, sem

---

<sup>24</sup> Considerando a relevância dos estudos de Wolkmer para esta dissertação, são tratados pontos de compreensão deste autor, com mais detimento, na análise jurídica do capítulo final, momento em que se discutem pressupostos jurídicos da cosmovisão humanista do Direito.



necessariamente implicar em um antropocentrismo ou exaltação desmedida do humano (veja-se a própria arrogância do humanismo).

Esta divisão, por si, não engloba uma discussão própria de conteúdo de cosmovisão, ao menos não no sentido desta dissertação, eis que o teor daquela é característico de um momento do sistema de fontes e seus problemas não tratam, necessariamente, da preocupação com o “humano” enquanto objeto de proteção, mas sim como referencial de fonte de conhecimento jurídico em um vetor temporal.

No primeiro sentido, portanto, o “humanismo” é uma referência ao mundo romano, em especial ao ideal da educação<sup>25</sup>, “*humanitas*”, que representa uma série de habilidades, virtudes e capacidades a desenvolver nas pessoas em formação, tendo o termo cunhado por Cícero, tendo em vistas a formação do orador ideal.

Num primeiro momento significava clemência, sinônimo de misericórdia, mansidão e filantropia. Este significado abrangia as relações pessoais da vida jurídica e às relações militares com os vencidos. Numa segunda etapa, o termo assumiu a acepção de condição humana, num duplo sentido: como estilo ou forma de vida superior à dos bárbaros e como perfeição da natureza humana, o que implicava uma radical oposição entre o homem e o animal, entre os homens e as coisas. Com esta conotação, a *humanitas* do homem civilizado ou humanizado pela cultura, o *homo humanus*, contrapunha-se à *immanitas* dos bárbaros. Referia-se, neste caso, às virtudes caracteristicamente romanas, já mencionadas, como a piedade, a religião, a *fides*. Cícero acolheu e deu seqüência ao pensamento de Isócrates, de acordo com o qual a diferença entre gregos e bárbaros não estava tanto na raça, mas na cultura e na forma de vida. Desta maneira, a distinção e a contraposição entre o homem civilizado e o homem bárbaro equivaliam à distinção entre o homem culto e o homem inculto, o *politor homo* e o *homo simpliciter* (FONTÁN, 1957). Para o pensador, num terceiro momento, *humanitas* adquiria ainda a significação técnica de *doctrina* ou *eruditio*: um meio de transformar o *rudis* (tosco, rude) em *eruditus* (polido, culto, erudito). (MELO, 2006, p. 10-11).

---

<sup>25</sup> Contemporaneamente, o campo da educação continua pensando também nas linhas do fomento de um humanismo, sobretudo, obtido a partir da construção de referenciais tanto da cultura quanto de valores. Veja-se, por exemplo, a proposta do educador brasileiro Fernando de Azevedo – celebrado por suas contribuições na reforma do ensino público brasileiro nos anos 1920, promovendo a universalização do acesso, assim como por ser expoente da Educação Nova, com pensadores como Anísio Teixeira e Lourenço Filho – em “Na batalha de humanismo. Aspirações, problemas e perspectivas” (1965, p. 43), obra em que o autor expõe suas ideias acerca da correlação do desenvolvimento de um país a partir da integração do desenvolvimento humano de aptidões criativas e inventivas, à formação das forças culturais e projeção ao desenvolvimento econômico dos cidadãos formados com solidez. Dos valores defendidos pelo educador destacam-se a laicidade do ensino, a vedação de discriminações entre homens e mulheres, a garantia de acesso a todos, sem exceções de condições econômicas, à educação; a autonomia da função educacional; a autonomia da educação ante forças políticas, religiosas e partidárias. Vê-se que o humanismo proposto por Azevedo não consiste em prática elitista e diletante, mas, antes, destina-se a todos os homens, cidadãos iguais, submetidos ao imperativo da sobrevivência e que, na educação, mais do que um meio de erudição, podem encontrar ferramentas para desenvolver suas vidas com dignidade, interagindo e produzindo cultura, sem subjugações econômicas e subestimação existencial.

Como exemplos de estudos do primeiro sentido do humanismo (como Escola de metodologia jurídica), podem ser destacados os artigos de Rafael Ramis Barceló (2012) – *La recepción de las ideas jurídicas de Ramon Llull en los siglos XV y XVI* – assim como, em especial, de Francisco Carpintero (1977) – “*Mos italicus*”, “*mos gallicus*” y el Humanismo racionalista. Una contribución a la historia de la metodología jurídica – e Manuel Jesús Rodríguez Puerto (2004) – *Derechos subjetivos y sistema en la primera modernidad* – bem como passagens dos estudos de Michel Villey – Formação do pensamento jurídico moderno e também Filosofia do Direito.

No entendimento do filósofo francês e historiador do direito, Michel Villey, em “A formação do pensamento jurídico moderno”, tem-se indicado o papel do humanismo jurídico neste contexto.

É certo que o humanismo teve aplicações imediatas na história do direito: os principais teóricos do humanismo (Erasmus, Guillaume Budé, Rabelais) conceberam logo de início o projeto de uma reforma humanista do direito; e ninguém ignora que alguns dos juristas franceses ou alemães do século XVI diziam-se humanistas – Baudoin, Connan, Duaren, Doneau, François Hotman, Jean Bodin, Cujas, Favre, os Godefroy, Étienne Pasquier, o chanceler do Hospital, e mesmo Loysel ou Du Moulin e, na Alemanha, Zasius, Vigelius ou Oldendorp, Claude Chansonnette, Amerbach... Poderíamos estender essa lista com um bom número de autores ingleses, espanhóis, suíços ou holandeses, e não há motivo para restringi-la ao século XVI: como constataremos mais adiante, no começo do século XVII, o alemão Althusius e sobretudo o holandês Grócio pertenciam ao humanismo. É verdade que eles compunham um grupo restrito de juristas, apenas uma elite: mas, para o progresso da história do direito, a elite conta infinitamente mais que a maioria dos juristas. (VILLEY, 2009, p. 535).

Conforme Villey, no contexto da citação acima, a formação do pensamento jurídico moderno teria desembocado em duas vertentes: a do humanismo jurídico, com resgate das tradições antigas, filosofias, entendimentos do direito romano; e a vertente do contrato social, buscando as raízes filosóficas do direito e suas funções políticas em autores agora clássicos, como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, entre outros.

Ainda segundo compreensão de Villey, em “Filosofia do Direito” (VILLEY, 2007, p. 128-131), estaria o humanismo dentre conceitos de formulação da finalidade do direito, enquanto componente do individualismo. Tal humanismo, visto

enquanto escola filosófica, seria figura típica do Renascimento, revelando as seguintes concepções.

[...] ser jurista não é ‘exercer o sacerdócio da justiça’ (como dizia Ulpiano) nem seguir o Evangelho, mas servir ao *bem-estar* dos homens. Com isso todos concordam, desde que em filosofia geral (os princípios de todas as artes sempre dependem de uma visão geral do mundo) prevaleceu uma certa concepção do *homem* como ser isolado e encerrado em si mesmo: o *individualismo*. Para entendermos essa terceira noção de finalidade do direito [junto às de boa conduta e serviço à sociedade], teremos que lembrar a gênese do sistema individualista. Mais uma viagem ao passado à qual não posso me furtar, pois nela serão reveladas as chaves de uma profusão de conceitos ainda em uso. (VILLEY, 2007, p. 129).

E acresce o autor que o humanismo da Renascença pela nova leitura proposta com base em valores laicos, de inspiração na Antiguidade:

[...] a novidade foi sobretudo a redescoberta das chamadas doutrinas *helenísticas*, surgidas mais tardiamente na Antiguidade, transmitidas por intermédio dos autores latinos: Cícero – Sêneca – Horácio – Lucrecio etc., que são as leituras favoritas no século XVI. Basta ler o catálogo da biblioteca de Montaigne. Lembremos que as seitas helenísticas são subseqüentes ao declínio do regime da cidade grega, nos grandes impérios constituídos pelos sucessores de Alexandre; e que seus autores, não podendo mais tratar de política, passaram a interessar-se pela conduta da vida pessoal do sábio. Como se pretendiam mais *práticas* do que especulativas, estas filosofias foram sobretudo doutrinas morais. E centradas no *indivíduo*. (VILLEY, 2007, p. 129).

O individualismo, assim, constante do humanismo jurídico incipiente na forma do século XVI marcaria um ponto de enfoque no bem-estar individual, a partir do centro do pensamento e das preocupações recaírem sobre o homem-indivíduo.

Já o estudo de Rafael Ramis Barceló (2012) aborda o pensamento jurídico do beato espanhol Raimundo Lúlio (1232-1315) durante os séculos XV e XVI, expondo a influência deste pensador na formação do humanismo jurídico, em especial por meio da análise dos trabalhos de Ramon Sibiuda, Heymericus de Campo, Bernard de Lavinjeta e Pierre de Grégoire na formação do “lulismo jurídico”, que parte de alguns critérios básicos para distinguir e delimitar a ciência jurídica da lei natural, o que firmaria também um humanismo.

Em síntese, a compreensão do lulismo envolve a distinção de preceitos de arte, teologia e filosofia, direito, de sorte a identificar a relação com a casuística e o entendimento jurisprudencial, superando-a a partir de concepções do homem e da

natureza, eis que o entendimento deve ser racional. A dignificação do homem, neste contexto, decorre de este ser o ponto alto da criação divina, o que fundamentaria um direito e dever por referência e em reverência à natureza.

Ainda seguindo referência de Barceló (2012), tem-se que o debate teórico-jurídico típico do século XVI seria o do dilema entre uma visão casuística e jurisprudencial do direito e a construção de um sistema jurídico racional, sendo neste segundo aspecto relevante a influência do pensamento do racionalismo jurídico de Llull, cujo objetivo era o de sistematização dos princípios jurídicos, formando-se uma “scientia iuris” e uma “ars iuris”. As influências na formação do pensamento de Llull seriam tanto o platonismo agustiniano (relação homem-Deus por meio da justiça e da lei natural), quanto o aristotelismo (busca material da justiça e da lei natural), sendo a “ars iuris” o meio de conhecimento e de realização da lei e da justiça, enquanto a “scientia iuris” teria o papel de sistematização. Os esforços do século XVI, assim, sob o tema do humanismo, girariam em torno destas duas dimensões, com o emprego de diferentes modelos para organização do saber jurídico, o que viria a resultar em perspectivas, posteriormente, enciclopédicas e combinatórias. O resultado seria pouca adaptação do caráter fragmentário, casuístico e até mesmo muitas vezes alógico do direito romano e canônico, contudo, manteve-se a contribuição do pensamento axiomático como referencial de organização jurídica.

Conforme conclui Barceló (2012), “la influencia de Llull en los autores del XVII es clave para entender el proceso de sistematización y racionalización del derecho desde Leibniz hasta la Pandectística del XIX”, havendo, portanto, forte influência do humanismo enquanto escola de pensamento moderna do direito.

Rodriguez Puerto (2004), por sua vez, também destaca no período a pretensão de ordenar o direito a partir de um princípio único, dando a feição sistemática, o que caracteriza uma pretensão do humanismo jurídico dedutivo. O autor destaca o modelo de Hughes Doneau que, segundo a noção do direito como faculdade o estabeleceu como poder sobre as coisas e as pessoas a partir de uma ordem hierárquica decorrente do conceito superior de faculdade, o qual permitiria compatibilizar as variações jurídicas ante o entendimento então contemporâneo e mais rígido, que tinha o direito compreendido como regulação justa de problemas concretos (Tomás de Aquino, François Connan, Pierre de la Grégoire), ante o que a casuística era vista como problema. O modelo de Doneau teria sido aperfeiçoado

pelos jusnaturalismo moderno, resultando no sistema de direitos subjetivos com raiz individualista.

Rodriguez Puerto (2004) destaca que os humanistas defendiam o estudo dos “studia humanitatis”, assim como a reforma dos estudos de direito romano da época, propugnando por uma maior sistematização e clareza das obras jurídicas. O interesse dos juristas da época se centraria na extração de soluções práticas de fontes como o *Corpo Iuris Civilis*, entrelaçando diferentes problemas com os textos antigos, resultando muitas vezes em distorções de sentidos. Este esforço teria resultado nas compilações consagradas de Accursio, Bartolo e Baldo, entre outros, acumulando-se repertórios de citações fundadas em argumentos de autoridade. Como destaca Puerto (2004), “su preocupación casuística y su querencia por la acumulación de autoridades provocaba cierta sensación de desorden y caos en el lector de estas obras”.

Diante disso, os humanistas, enfocando a ordem e o método na construção do conhecimento jurídico, teriam produzido tratados de direito com a função primordial de organizar o conhecimento então disponível a partir de regras claras, expondo-se os temas em adstrição a uma metodologia pré-determinada; conforme sintetiza o autor: “una de esas exigencias metódicas era la elaboración de obras unitarias en las que se ordenase la totalidad del Derecho, de acuerdo con los criterios de claridad y sencillez” (PUERTO, 2004), geralmente estruturados pelo método dedutivo de ir-se do geral ao particular.

A despeito desta dimensão, Puerto (2004) problematiza o pensamento dos humanistas, sobretudo na relação da metodologia com a demanda dos problemas práticos, o que resulta em modos distintos da organização das informações.

Tengamos en cuenta que el nacimiento del Humanismo es contemporáneo al florecimiento del *ius commune*: Baldo muere en 1400 y a lo largo del siglo XV desarrollan su obra juristas destacados, como Jason de Mayno, que no son el producto de un saber jurídico aberrante. A veces parece que la actitud de los Humanistas no está provocada sólo por el deseo de reformar una jurisprudencia decadente, sino por cierto horror estético ante la complejidad propia de todos los estudios jurídicos. Efectivamente, las obras de los romanistas estaban dedicadas a tratar con minuciosidad la enorme variedad de facetas que puede plantear un problema jurídico. Tras la aparente sensación de caos, el lector percibe que su farragosidad \_no muy diferente de la de un repertorio de Jurisprudencia actual- es producto de su preocupación por la práctica. Pienso que muchos de los Humanistas carecían de la sensibilidad jurídica suficiente para

comprender esa realidad, y, movidos por un sentido más estético que jurídico, pretendieron sustituir el saber jurídico tradicional por un método simple que redujera la prolijidad propia de los juristas.

A despeito desta situação, não apenas e exclusivamente em torno das questões metodológicas recairia o pensamento dos humanistas; haveria o apreço ao “studia humanitatis”, ao exemplo do trabalho de Andrea Alciato e François Le Douaren (Duarenus). Do trabalho deste, destaca Puerto (2004) a relevância dada não apenas à sistematização das matérias de interesse prático, mas, também, a busca de questões filosóficas do direito, como o que seria este, o direito natural, as distinções entre diferentes direitos, como o das gentes, o civil, o pretório, as quais seriam decisivas para fundamentar com qualidade decisões em casos práticos. Metaforicamente, Duarenus compara os fundamentos filosóficos do direito ao ponto, à linha e à superfície em geometria, como elementos fundamentais da estrutura de outras formas.

Deste modo, para Puerto (2004), o século XVI, no contexto do qual poderia se destacar os estudos humanistas, teria havido um esforço por sistematização, ainda que distinto daquele alcançado pelo pensamento moderno, contudo, a diferença entre as culturas jurídicas no século XVI e a moderna seria a de que os juristas humanistas teriam captado as insuficiências do pensamento sistemático ante a natureza do direito, enquanto os modernos não observaram tais limitações. Do humanismo jurídico, ainda, derivaria o entendimento do direito como escalonamento de liberdades e divisão de competências, sendo que esta sistematização caminhou cada vez mais rumo a um sistema puramente formal. Assim, teria havido uma redução da multiplicidade de causas levantadas na jurisprudência romana, reduzindo-se e substituindo-se fundamentos para o alinhamento com uma causa única, notadamente, o postulado da liberdade individual, sendo considerada pelos jusnaturalistas modernos como poder arbitrário, em magnitude homogênea, divisível e delegável, de sorte que os sistemas modernos passariam às explicações de delegações sociais de poder, com o contrato social e o Estado como chaves deste sistema. O mundo, então, passaria a ser entendido como um conjunto de âmbitos de liberdade e o direito como sistema de divisões de competências que limitam a liberdade destes mesmos espaços por meio de regramentos, o que se diferenciaria de uma metodologia tópica, baseada em critérios diversos para os envolvidos na

vida cotidiana cuja variedade de circunstâncias vitais seria rechaçada pela ideia de sistema.

Assim, concui Puerto (2004) que “[...] las ordenaciones materiales de los Humanistas carecieron de verdadero rigor deductivo [...]”, não estatuindo, portanto, uma sistematização final do direito, o que se alcançaria “[...] sólo cuando el Derecho fue pensado como un mero poder hacer radicado en la misma persona, y que era delegado sucesivamente, pudo elaborarse una descripción sistemática de lo jurídico”.

Tércio Sampaio Ferraz Junior (2003), ao debater o direito como objeto do conhecimento, abordando-o em seu perfil histórico, compreende que a teoria jurídica na era moderna entende o fenômeno jurídico como ordenação racional, em contraponto às compreensões anteriores da jurisprudência romana como direito para a ação e a dogmatização durante a Idade Média, assim como das compreensões posteriores, da positivação do direito a partir do século XIX (direito como norma posta) e a ciência dogmática do direito na atualidade (o direito como instrumento decisório). Retoma, assim, o humanismo em sua dimensão de escola de metodologia jurídica.

A teoria jurídica na era moderna entenderia o Direito como ordenação racional, em detrimento do caráter divino e sagrado do Direito. Assim, a tecnicização do saber jurídico redundou em déficit de preocupação ética com seu conteúdo, de sorte que o chamado Direito Racional típico nos séculos XVI e XVII teria a identificação dos sistemas racionais com a teoria jurídica, firmando o caráter dogmático na interpretação dos textos.

Tal vinculação ao texto não é eliminada, mas se torna ainda mais sensível à medida que a exegese jurídica vai tornando-se mais artificial e mais livre, para evitar um rompimento das necessidades práticas com o Corpus Juris. No entanto, quando o pensamento europeu começa a distanciar-se da cosmovisão medieval, a teoria jurídica perde sua conexão metódica com suas bases. O humanismo renascentista modifica a legitimação do Direito Romano, purificando e refinando o método da interpretação dos textos e, com isso, abrindo as portas para a entrada da ciência moderna na teoria jurídica. (FERRAZ JUNIOR, 2003, p. 66).

A decorrência deste cenário seria o afastamento das preocupações as relações morais com o bem da vida, enfocando-se as condições efetivas e racionais

do trato do problema, sob visão de relações práticas que exigem soluções técnicas alcançadas por meio do desenvolvimento de doutrinas apropriadas. O confronto se daria, assim, entre o desafio antigo de obediência à ordem natural em relação ao desafio moderno de domínio técnico de uma natureza ameaçadora, inclusive, dos homens entre si, firmando-se, pois, a proteção da vida contra a agressão do ambiente e de terceiros.

Daí, conseqüentemente, o desenvolvimento de um pensamento jurídico capaz de certa neutralidade, como exigem as questões técnicas, conduzindo a uma racionalização e formalização do direito. Tal formalização é que vai ligar o pensamento jurídico ao chamado pensamento sistemático. Entre as críticas então feitas à antiga forma de os glosadores realizarem sua teoria estava sua falta de sistematicidade. Evidentemente, existia neles certo impulso para um tratamento sistemático da matéria jurídica, mas ainda longe das exigências que a nova ciência moderna iria estabelecer. Nessa época, foi introduzido igualmente o termo sistema, que se torna escolar e se generaliza, tomando uma das configurações básicas que hoje lhe atribuímos. (FERRAZ JUNIOR, 2003, p. 66).

Em vista de tais estudos, pode-se perceber o potencial hermenêutico do humanismo tanto em relação às questões de técnica interpretativa jurídica, em especial os anseios do concretismo hermenêutico<sup>26</sup>, como também em relação às

---

<sup>26</sup> Segundo Müller (2010, p. 28) “uma norma jurídica é mais do que o seu texto de norma. A concretização prática da norma é mais do que a interpretação do texto”, e, na mesma página, “uma metódica do direito constitucional diz respeito à concretização da constituição pelo governo, administração pública e legislação em medida não inferior da concretização operada pela jurisprudência e pela ciência do direito”. Para este filósofo (2009, p. 304), os direitos, em especial os fundamentais, não podem ser vistos como meros valores ou privilégios, conforme entendidos em cenários autoritários, mas sim visualizados em seu contexto democrático, que lhes confere o caráter normativo, assentados em representações axiológicas de dignidade, liberdade e igualdade humanas: “‘Concretização’ da norma não significa tornar ‘mais concreta’ uma norma jurídica geral, que já estaria no texto legal. A concretização é, realisticamente considerada, a *construção* da norma jurídica no caso concreto. A norma jurídica não existe, como vimos, *ante casum*, mas só se constrói *in casu*. A norma é a formulação geral da decisão jurídica; a formulação individual (isto é, o teor da decisão) chama-se *norma de decisão*.” (MÜLLER, 2009, p. 305). A pretensão de concretude de todo o corpo de preceitos vinculantes é imediata, e o atendimento do núcleo comum essencial de direitos humanos e liberdades fundamentais, que os diplomas procuram assegurar, por meio da promoção, da proteção e da observância, reforçado por meio de estruturas internas que visam garanti-los, é imprescindível: “Para a elaboração da norma jurídica, para sua construção com base no caso jurídico e nos textos normativos, o jurista necessita tanto de dados linguísticos como também de dados reais – essa é a realidade da atividade cotidiana de tomada de decisões jurídicas. Como dissemos, o resultado da interpretação de todos os dados linguísticos é um resultado intermediário e provisório, denominado programa normativo” (MÜLLER, 2009, p. 305). O eixo básico de integração de direitos-deveres, com ênfase naqueles, fornece a matéria filosófica a ser juridicamente condensada. Assim, reúnem-se os princípios da paz, igualdade, da liberdade e da dignidade, assim como liberdade do temor e da miséria, em conjunto à plena e absoluta vedação de quaisquer tratamentos cruéis, degradantes e desumanos e autodeterminação dos povos, a partir do que se assentam os direitos à vida, à segurança, à liberdade, à não-discriminação, à identidade cultural, à nacionalidade, à propriedade, à honra, à vida privada, à alimentação, à educação, ao trabalho, à remuneração digna, ao descanso, à



expectativas sociais diversas, que demandam pontos de vista axiológicos e preocupados com os problemas da condição, situação e dignidade humanas.

## 2.2 CATEGORIAS EPISTÊMICAS DO PROBLEMA

Conforme hipótese sustentada neste trabalho, o humanismo jurídico pode ser entendido como uma cosmovisão específica pela qual se compreende e valora a realidade a partir de um sistema de fontes, no caso em apreço, as fontes do Direito, em um debate de escolhas políticas dotadas de normatividade.

Para enfatizar esta possibilidade de entendimento sobre o humanismo jurídico, que é uma proposta, e não um conhecimento estabilizado, destacaram-se, nos pontos a seguir, diferentes categorias de definição de agrupamento de conhecimentos que, em muitos sentidos, são comuns à ideia de cosmovisão, mas que dela também se distinguem por funções compreensivas e mesmo políticas distintas.

Como as demais escolhas deste trabalho, o critério é contextual e conjuntural, não se pretendendo criar uma classificação de modos de agrupamento de ideias (assim como não o é no caso dos direitos subjetivos), ou mesmo refletir alguma organização feita por um especialista, mas, antes, orientar a demonstração pretendida com o trabalho sob uma organização dada.

Tal escolha, contudo, não representa uma construção arbitrária, isto porque sintetiza algumas qualificações que o humanismo costuma receber quando é discutido.

Assim, entendeu-se relevante à abordagem do problema distinguir a pré-compreensão, conceito precípua da hermenêutica, do paradigma, conceito da filosofia da ciência, com o de ideologia, tema muito focado em ciência e filosofia política, assim como o conceito de cosmovisão, essencialmente epistêmico.

---

moradia habitável, à fruição e participação culturais, ao asilo político, ao célere atendimento dos serviços públicos, à petição, ao devido processo, à previdência social, à saúde; e as liberdades de crença, de pensamento, de associação, de trânsito, de investigação, opinião, expressão, criação.

O objetivo, portanto, de tais distinções, mais do que cindir peremptoriamente as figuras, é o de afirmar os motivos de entendimento do humanismo jurídico como cosmovisão decorrente do Direito.

Demarcam-se, por ora, três exclusões no rol das considerações dos pontos seguintes (pré-compreensão, paradigma, ideologia, cosmovisão): a utopia, o “habitus” e o “zeitgeist”.

Em relação à utopia<sup>27</sup>, excluiu-se de plano a discussão, primeiro, porque é de reiterado senso comum a alegação de que os direitos sejam “mera utopia”, o que se nega plenamente considerando que o Direito seja normatividade (não se trata, pois, de construção de uma sociedade futura ideal), ordem de alteração do real, devendo-se, em decorrência disso, interpretar suas inefetividades enquanto ausência temporal de ação sobre o real e que deve institucionalmente ser corrigida, mas que não perde vigência por conta das dificuldades práticas, ou, mais propriamente: não projeta o Direito uma sociedade apenas para demonstrar uma sociedade perfeita, mas sim constrói um projeto de realização do social diferido no tempo.

Quanto ao “habitus”, conceito notadamente desenvolvido por Pierre Bourdieu, tem-se uma dificuldade prática de próprio enquadramento no conceito para se identificar o cabimento do humanismo, uma vez que, para o autor, o “habitus” perfaz um “[...] sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’” (BORDIEU, 1983, p. 60), ou seja, processos pelos quais as pessoas adquirem a capacidade de gerar vínculos e identificação com seus grupos sociais e que conferem coerência e harmonia as ações ainda que sem o atendimento consciente a regras (“inconsciente cultural”), o que o autor remete diretamente à noção de campo (espaços estruturados de posições independentes

---

<sup>27</sup> Conforme o filósofo argentino Enrique Dussel, cujo pensamento se aprofundará no capítulo seguinte, a categoria da utopia (“esperança na utopia possível”) seria problemática porque, ao final das contas, teria uma função conservadora, e não transformadora: “são utopias que justificam a existência das vítimas. Pelo contrário, a comunidade de vítimas deve sonhar com uma utopia (que abre horizontes de factibilidade), mas não é suficiente. Para que a utopia seja possível, é preciso mediá-la com projetos e programas concretos de ação. Estes programas iniciam-se por uma análise cuidadosa (militante, de expertos, cientistas críticos, etc.) das circunstâncias reais, objetivas, que constituem o contexto da ação próxima possível. Aqui, novamente, será a comunidade democrática das vítimas, discursivamente simétrica e participativa, que operará essa análise e programará os passos do processo” (DUSSEL, 2002, p. 564).

de seus ocupantes; local de socialização do “habitus”) e, em princípio, parece não se condizente com o humanismo jurídico, ao menos sem um trabalho mais exaustivo de verificação da possibilidade, o que não se realiza neste momento.

O “Zeitgeist”, conceito hegeliano significando o “espírito do tempo”, ou seja, o contexto intelectual e cultural de uma época consolidado em um espírito objetivo, ou mesmo o “Volkgeist” (espírito do povo) e o “Weltgeist” (espírito do mundo), foram preteridos porque compreendeu-se que seu caráter não se coaduna com o humanismo jurídico com o mesmo ajuste que a cosmovisão, uma vez que apresenta traços mais descritivos de um momento específico consolidado, sem coadunar com tanta força a pretensão normativa que a cosmovisão pode veicular. Em suma: o estudo do “Zeitgeist”, conforme empreendido por Hegel, realiza uma análise de compreensão histórica dos desdobramentos da liberdade humana, tratando, assim, de uma concepção mais ampla do que aquela que se pode acessar pela ideia de cosmovisão. Assim, “Zeitgeist”, “Volkgeist” e “Weltgeist” seriam, proporcionalmente, neste trabalho, amplos demais para o objeto pretendido.

Por tais motivos têm-se realizadas as escolhas por algumas categorias possíveis em detrimento de outras, de sorte que, nos itens a seguir, abordam-se as dimensões de discussão sobre o humanismo jurídico em relação aos referenciais epistemológicos utilizados para a delimitação proposta neste trabalho, enfocando-se ao final a cosmovisão.

### 2.2.1 Pré-compreensão

O conceito de pré-compreensão é essencialmente desenvolvido na hermenêutica filosófica e destaca-se pela formulação proposta por Gadamer<sup>28</sup> e Heidegger em torno do círculo hermenêutico.

---

<sup>28</sup> A utilização de preocupações hermenêuticas no entendimento do problema desta dissertação revela em peso conceitos utilizados pelo filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, a partir de conceitos essenciais como horizonte de sentido, fusão de horizontes, vinculação à tradição e trânsito por círculos hermenêuticos. A preocupação estética de Gadamer é marcante e o ânimo hermenêutico

O círculo hermenêutico é um conceito em torno do qual grande parte do estudo hermenêutico recai, uma vez que auxilia no entendimento da lógica interna do processo de compreensão, firmando uma regra essencial de diálogo entre as partes e o todo para se formular a compreensão do objeto da interpretação.

A interpelação que o texto produz em seu leitor demanda uma antecipação do sentido na subjetividade deste, a partir do que se desdobra a interpretação e a compreensão. A partir do estímulo significativo abre-se um movimento circular que vai da pré-compreensão das partes e compreensão destas, fragmentariamente, até à reunião delas em um sentido unificado que permite apreender a totalidade do objeto, em um processo de ajustamento do sentido possível.

O modelo de Gadamer sintetiza o movimento em círculos concêntricos que irradiam o sentido compreendido em um trânsito também remissivo entre as partes e o texto como um todo; o sentido vai se alargando nestes círculos concêntricos que vão da palavra à frase, desta ao parágrafo e assim sucessivamente, em orbes objetivos e subjetivos, alcançando limites como a produção do autor e seu contexto cultural.

Conforme Heidegger, em “Ser e Tempo” (1997), o círculo hermenêutico representa a lei fundamental de compreensão hermenêutica e a estrutura da

---

favoreceu também a utilização de imagens ao longo da dissertação. Conforme Gadamer: “A regra hermenêutica, segundo a qual devemos compreender o todo a partir do singular e o singular a partir do todo, provém da retórica antiga e foi transferido, pela hermenêutica moderna, da arte de falar para a arte de compreender. Em ambos os casos, estamos às voltas com uma relação circular prévia. A antecipação de sentido, que comporta o todo, ganha uma compreensão explícita através do fato de as partes, determinadas pelo todo, determinarem por seu lado esse mesmo todo” (GADAMER, 2002, p. 72). A compreensão tanto textual quanto existencial é tida por uma das grandes tarefas hermenêuticas, o que se apresenta de pleno interesse jurídico, por serem ambas dimensões profundamente implicadas no trabalho com o Direito: “Quem quiser compreender um texto deverá sempre realizar um projeto. Ele projeta de antemão um sentido do todo, tão logo se mostre um primeiro sentido no texto. Esse primeiro sentido somente se mostra porque lemos o texto já sempre com certas expectativas, na perspectiva de um determinado sentido. A compreensão daquilo que está no texto consiste na elaboração desse projeto prévio, que sofre uma constante revisão à medida que aprofunda e amplia o sentido do texto” (GADAMER, 2002, p. 75). Assim, o problema da pré-compreensão e da compreensão se realiza por diversos movimentos cognitivos: “Em suma, esse constante projetar de novo é o que perfaz o movimento semântico de compreender e de interpretar. Quem procura compreender está sujeito a errar por causa das opiniões prévias, que não se confirmam nas coisas elas mesmas. Dessa forma, a constante tarefa do compreender consiste em elaborar projetos corretos, adequados às coisas, isto é, ousar hipóteses que só devem ser confirmadas ‘nas coisas elas mesmas’. Aqui não há outra objetividade além da elaboração da opinião prévia a ser confirmada. Faz sentido afirmar que o intérprete não vai diretamente ao ‘texto’, a partir da opinião prévia pronta e instalada nele. Ao contrário, põe à prova, de maneira expressa, a opinião prévia instalada nele a fim de comprovar sua legitimidade, o que significa, sua origem e validade” (GADAMER, 2002, p.75).

intelecção humana, superando o conceito clássico de círculo hermenêutico típico do século XIX, em que compreendia, nas linhas de Scheleirmacher e Dilthey, que a compreensão histórica e literária ocorreria em um quadro de relação formal parte-todo, objetivamente, e, subjetivamente, na antecipação intuitiva do todo em consonância à parte. Com Heidegger o círculo foi ampliado para além da premonição de sentido, abarcando que toda compreensão humana se determina pela antecipação de sentido pela pré-compreensão, de sorte que o círculo hermenêutico expressa a estrutura existencial da existência humana. Portanto, Heidegger ultrapassa a utilização metodológica do círculo hermenêutico para apreender o modelo de cognição humana, elaborado pelo ser humano, ser finito e histórico, que busca compreender.

A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições. Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em basear nisso em que está no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidentedo intérprete. Em todo princípio de interpretação ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já põe, ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia (HEIDEGGER, 2007, p. 207).

Em Heidegger o círculo hermenêutico e a pré-compreensão assumem uma transcendência metodológica, eis que a compreensão é a essência do pensar humano e, ainda, marca o procedimento do desenrolar da pré-compreensão havida no contrato primeiro com o objeto da interpretação, que se submete progressivamente à revisão e ao ajustamento, substituindo-se progressivamente conceitos prévios e outros não confirmados conforme avança a leitura. A compreensão, portanto, parte do pressposto da falibilidade da cognição, de modo que a consciência hermenêutica enfrenta gradualmente seus objetos, permitindo-se corrigir e adaptar, o que marca uma posição de entrega à alteridade do texto, em jogo com as pré-compreensões.

Com Gadamer, em “Verdade e Método” (2002), o modelo avança para a compreensão como uma antecipação da perfeição por meio da pretensão humana de alcance da unidade de sentido acabada, formal e material. Gadamer compreende, assim, que haveria um sentido depreensível do texto, que se busca alcançar pela leitura hermenêutica e pela compatibilização temporal envolvida. A

palavra interpela e é interpretada. A pré-compreensão é o que permite o leitor adentrar a este universo.

Pelo exposto, resta a pergunta de se o humanismo jurídico pode ser entendido ou pontuado como elemento de pré-compreensão jurídica. A sensibilidade humanista pode ser apreendida de diversas expressões humanas, como a literatura, as artes visuais, enfim, como o próprio Gadamer aborda em sua obra, a questão estética é profundamente de interesse à hermenêutica.

Deste modo, o humanismo jurídico apresenta sensível relação com uma noção de pré-compreensão jurídica, quanto mais se considerando que, em diversos momentos do ordenamento jurídico, se podem identificar bandas de normatividade humanista, cujo ajuste no caso concreto encontra relevante aspecto sob uma pré-compreensão humanista.

Ademais, os elementos e orbes da cosmovisão humanista estabelecem fundamentos importantes para a interpretação do Direito, determinando um contexto de interpretação, qual seja, da condição humana, estabelecendo-se cenários de justiça e cuidado, questões acerca do ser humano, da alteridade, da identidade e subjetividade, da vulnerabilidade, respeito e reconhecimento, vida concreta do sujeito, sentido da vida e inclusão social, de modo que toda esta ambiência filosófica certamente pode influenciar a interpretação jurídica prática em termos de pré-compreensão.

Portanto, pode-se verificar a compatibilidade do humanismo jurídico com a categoria da pré-compreensão, entendendo-se que o humanismo componha um verdadeiro conteúdo antecipatório pelo qual se façam os ajustes compreensivos subsequentes, com o corpo de princípios e regras diante do caso concreto.

Contudo, para os fins da hipótese central desta dissertação optou-se a ênfase na cosmovisão, por considerar que esta apresenta um conjunto de preceitos mais abrangentes e vinculantes do que o da pré-compreensão. Assim, embora a pré-compreensão esteja nos sentidos mais próximos pretendidos com este trabalho, a possibilidade é ainda parcial se comparada a da cosmovisão, até porque muitos dos elementos do humanismo jurídico se retiram das fontes jurídicas. O humanismo em geral, assim, poderiam ser apontados como conhecimentos à pré-compreensão

do humanismo jurídico e, este, delineado como uma cosmovisão própria trazida pelo Direito.

Desta maneira, sem pretender retirar a possibilidade do entendimento do humanismo enquanto corpo de conhecimentos que compõem uma pré-compreensão do Direito, até porque esta afirmativa se confirma como viável, a ênfase recai sobre a cosmovisão, conforme detalhado no ponto específico.

### 2.2.2 Paradigma

O conceito de paradigma foi reconhecidamente desenvolvido pelo filósofo das ciências Thomas Kuhn, na obra “A estrutura das revoluções científicas” (1ª edição no original de 1962).

Para o pensador, a partir de um estudo multidisciplinar, o progresso da ciência, ao invés do senso comum que considera um acúmulo crescente de conhecimento, se daria justamente pelas rupturas e desestabilizações das certezas e dogmas assentados.

Com isso, o processo contraditório de revoluções do pensamento, com a desintegração do saber tradicional da disciplina, forçaria a comunidade científica a reformular as práticas e entendimentos da ciência, advindo daí a continuação criativa das ideias de determinado campo.

Para o desenvolvimento do problema da história do pensamento científico, Kuhn parte das particularidades da ciência normal (KUHN, 2007, p. 29-66), para então verificar características do paradigma neste contexto (KUHN, 2007, 67-76), desembocando a abordagem nas anomalias e crises (KUHN, 2007, p.77-106) como motores das descobertas e respostas (KUHN, 2007, p. 107-146), cujas resoluções promovem as revoluções (KUHN, 2007, p. 147-185), muitas vezes invisíveis, que promovem o progresso científico (KUHN, 2007, p.203-218).

Em suma, para Kuhn (2007, p. 69), o paradigma envolve uma série de regras, ou mesmo de conhecimentos tácitos apreendidos na inserção em um campo

disciplinar, e que perfazem um modelo performativo e de entendimento dos problemas desenvolvidos no contexto da ciência a que se dedique.

Os cientistas trabalham a partir de modelos adquiridos através da educação ou da literatura a que são expostos subsequentemente, muitas vezes sem conhecer ou precisar conhecer quais as características que proporcionaram o status de paradigma comunitário a esses modelos. Por atuarem assim, os cientistas não necessitam de um conjunto completo de regras. A coerência da tradição de pesquisa da qual participam não precisa nem mesmo implicar a existência de um corpo subjacente de regras e pressupostos, que poderia ser revelado por investigações históricas ou filosóficas adicionais. O fato de os cientistas usualmente não perguntarem ou debaterem a respeito do que faz com que um problema ou uma solução particular sejam considerados legítimos nos leva a supor que, pelo menos intuitivamente, eles conhecem a resposta (KUHN, 2007, p. 70-71).

Os paradigmas, assim, assentam-se na ciência normal, indicando e consolidando os caminhos para a cognição, interpretação e proposição de soluções aos problemas próprios de cada campo. Assim, é no cerne dos paradigmas que a comunidade científica desenvolve seus problemas em âmbito universal do campo e que, temporariamente, fornece as possibilidades das soluções e aceitabilidade das premissas.

Assim, para Kuhn, a prática científica implica na tentativa de adequação dos fenômenos ao paradigma, posto que este contém o cerne linguístico-explicativo que determina a organização teórica dos fenômenos observados. Neste sentido, as teorias, modelos explicativos e concepções de mundo confrontam-se no movimento científico, de sorte que diversas concepções confrontam-se, sendo que a ciência normal, então, não se desenvolveria pelo acúmulo destes conhecimentos, mas a partir da revolução dos paradigmas propostos por momentos específicos.

Deste modo, pode-se exemplificar: a teoria geocêntrica de Ptolomeu foi substituída pelo modelo heliocêntrico de Copérnico; tal transformação representa a revolução de paradigma, transição de paradigma, ou seja, mudança do padrão habitual de cognição da ciência. A ciência normal, com que os cientistas regularmente se ocupam, baseia-se na crença do conhecimento do mundo pelos cientistas, nas formas assentadas no paradigma, de modo que a cientificidade se regula pela adesão aos padrões de compreensão, os quais sistematicamente devem os cientistas defender, eis que as mudanças necessitam ser controladas por meio de



uma rede de compromissos que se tornam tradicionais no contexto, formulando um funcionamento interno.

Da estruturação do entendimento de Kuhn (2007), pode-se destacar o papel das revoluções como mudanças de concepções de mundo, o que se comunica diretamente com a cosmovisão humanista.

Neste sentido, a diferenciação de uma escolha do humanismo jurídico enquanto cosmovisão, e não enquanto paradigma, implica em algumas distinções, até porque a cosmovisão está imbrincada no conceito de paradigma.

Esta relação implica no que o cientista visualiza ou não, permitindo ou proibindo de entrar no discurso explicativo acerca de seu objeto, e esta visão não se restringe à apreensão visual dos fenômenos, mas a um jogo mais complexo de focos de atenção e de modos de explicar.

Conforme Kuhn explicita, embora se referindo às ciências com laboratório, o paradigma restringe a leitura do fenômeno, o que pode ser comparado no campo das ciências interpretativas como diferentes pressupostos hermenêuticos valorativos.

As operações e medições, de maneira muito mais clara do que a experiência imediata da qual em parte derivam, são determinadas por um paradigma. A ciência não se ocupa com todas as manifestações possíveis no laboratório. Ao invés disso, seleciona aquelas que são relevantes para a justaposição de um paradigma com a experiência imediata, a qual, por sua vez, foi parcialmente determinada por esse mesmo paradigma. Disso resulta que cientistas com paradigmas diferentes empenham-se em manipulações concretas de laboratório diferentes. (KUHN, 2007, p. 164).

Este condicionamento trazido pelo paradigma, que permite uma polileitura de fenômenos, é também influente sobre a visão e qualificação dos fenômenos. Mais uma vez se referindo às ciências físico-químicas, Kuhn estabelece que uma mudança no modo de ver revoluciona muitas vezes o paradigma.

Ver o oxigênio em vez do ar desflogistizado, o condensador em vez da garrafa de Leyden ou o pêndulo em vez da queda estrangida, foi somente uma parte de uma alteração integrada na visão que o cientista possuía de muitos fenômenos químicos, elétricos ou dinâmicos. Os paradigmas determinam ao mesmo tempo grandes áreas da experiência. (KUHN, 2007, p. 167).

Assim, tem-se que o papel do intérprete, ou, mais propriamente, da comunidade de intérpretes envolvidos em um campo científico determinado, gera uma qualificação dos fenômenos-objeto de estudo, determinando rumos de entendimento e de subsequente ação.

O conhecimento jurídico, consolidado e sistematizado em uma ciência própria, também comporta a discussão dos paradigmas. Talvez o debate mais próximo ao objeto desta dissertação, além dos pontos específicos em que se estabelecem teorias e contextos propícios ao humanismo jurídico, seja o da constitucionalização do direito privado.

Conforme Fachin (2007), em referência direta ao debate sobre paradigma, nominou seu grupo de estudos, haveria uma “virada de Copérnico”, ou seja, uma revolução paradigmática, incidente sobre o direito civil, nos seguintes moldes.

A "virada de Copérnico" por meio da qual a Constituição (quer em sua dimensão formal, quer -especialmente- em sua concepção substancial) ocupou o lugar central da regulação jurídica do contrato, do patrimônio e da família levou à "constitucionalização do Direito Civil". Impende, agora, dar um passo adiante. Trata-se de apreender, no Direito Civil, que nenhuma Constituição nasce Constituição, mas se faz Constituição. Logo, a "reconstitucionalização" corresponde a retomada antropocêntrica fundamental para o Direito Privado, colocando no centro das relações jurídicas a pessoa, em sentido concreto, como sujeito de necessidades (FACHIN, 2007).

Vê-se, portanto, a consolidação de um novo paradigma para o direito civil, o que redundará na mudança de entendimento dos sujeitos envolvidos nos debates e produção do direito civil: este passa a ser interpretado por meio de uma filragem constitucional, essencialmente axiológica e valorativa, em que o processo interpretativo-argumentativo se constrói segundo os escopos constitucionalmente postos, além de determinar um destinatário com um perfil delineado, qual seja, o “sujeito de necessidades”, abordado em uma “retomada antropocêntrica” como contraponto ao patrimonialismo.

Ora, esta abordagem significa uma mudança do ver: como nos exemplos de Kuhn, trata-se de ver uma relação interpessoal ao invés de uma troca, apenas,

material, o que implica na construção de um raciocínio<sup>29</sup> e de uma sensibilidade distintos, com ponderações e apelos distintos daqueles que se aplicariam em um paradigma distinto.

Pode-se afirmar que o Direito contemporâneo assista a diversas viradas paradigmáticas, ao exemplo das propostas pós-positivistas, neoconstitucionalistas, da prevalência dos direitos humanos, e estes seriam propriamente os paradigmas do Direito, o que não se confunde com a cosmovisão humanista, razão pela qual não se optou por esta categoria, embora os nexos de comunicação sejam intensos e, em certa medida, dispostos ao longo desta dissertação.

Como se poderá verificar no item da cosmovisão, esta possui algumas distinções epistemológicas mais gerais e mesmo mais filosóficas, posto que, embora diversas vezes Kuhn levante a questão de paradigmas filosóficos e artísticos, a tônica de sua argumentação indubitavelmente recai sobre o conhecimento científico.

### 2.2.3 Ideologia

Para este ponto valer-se-á em peso do debate sobre ideologia<sup>30</sup> traçado por Terry Eagleton em sua obra “Ideologia”, por conta de o estudo do autor ser

---

<sup>29</sup> Conforme Ronald Dworkin: “[...] o raciocínio jurídico é um exercício de interpretação construtiva, de que nosso direito constitui a melhor justificativa do conjunto de nossas práticas jurídicas, e de que ele é a narrativa que faz das nossas práticas as melhores possíveis” (DWORKIN, 1999, p. XI).

<sup>30</sup> Em “Função social da dogmática jurídica” (1978) o jurista brasileiro Tércio Sampaio de Ferraz Junior analisa a dogmática jurídica em várias dimensões (origens, funções, instrumentos e ideologia), sendo que se sintetiza, neste momento, a questão ideológica, tratada neste ponto. O debate sobre a dogmática é importante ao entendimento desta dissertação, primeiro, porque o modelo do “homo juridicus” de Alain Supiot, tratado neste trabalho, institui a imagem do humano ao Direito, a partir dos direitos humanos, tendo por referência o raciocínio da dogmática jurídica fundamental, ou seja, das crenças sociais básicas e inafastáveis. Ainda que trate do Direito em sentido geral, em peso, com escopo na Declaração Universal de 1948, comunica-se com o entendimento de Ferraz Junior, em especial, no tocante às funções da dogmática: por força do princípio da inegabilidade dos pontos de partida e também em razão da viabilização das condições do juridicamente possível. As relações entre dogmática e ideologia são analisadas pelo autor em três núcleos: dogmática como rito cerimonial; relações da dogmática com o discurso persuasivo; neutralização de valores e ideologia. Para o autor, o ponto de partida ideológico do Direito é a ideologia da não-violência, que deve ser balizada pelas noções de vedação do abuso de violência e permissão da violência controlada. A expressão ideológica no Direito se daria pela cisão Direito e sociedade, sendo aquele prescritivo a esta, sem interesse pelas ciências humanas: “o Direito deve permanecer inacessível enquanto instrumento para manutenção da ordem, seja ela qual for” (FERRAZ JUNIOR, 1978, p. 177).

contemporâneo, relativamente exaustivo e abordar o tema sob a óptica de diversos autores (o conceito e as estratégias da ideologia, discurso e ideologia e os movimentos do Iluminismo à Segunda Guerra Mundial, Lukács a Gramsci, Adorno a Bordieu, Schopenhauer a Sorel).

Como o tema da ideologia<sup>31</sup>, ainda, não é objeto próprio desta dissertação, mas um elemento de composição do problema apresentado, adotam-se alguns juízos deste autor para formular a diferenciação da ideologia da cosmovisão e os motivos de escolha desta última categoria para se pensar o humanismo jurídico nesta proposta.

Considerando a síntese analítica de Aranha e Martins (1989, p. 70) sobre a ideologia, pode-se considerar que o humanismo jurídico seja afeto ao tema porque este, em sentido amplo (não pejorativo), indica um corpo sistemático de ideias e de posicionamento interpretativo em que se organizam conhecimentos destinados a orientar a prática, o que, ainda, não guarda preocupações políticas mais intensas, o que se faz sentir presente quando a ideologia é tratada no sentido pejorativo. Neste, tem-se um conjunto de concepções sem fundamentação, análise ou discussão, por motivos de uma função política dominadora.

Assim, para as autoras, a ideologia contém representações do real (muitas delas construídas de modo desvinculado das condições reais do contexto), sendo que estas representações conduzem modos de pensar, sentir, valorar e agir, sendo, pois, corpo explicativo e prático, “[...] cuja função é dar aos membros de uma sociedade dividida em classes uma explicação racional para as diferenças sociais, políticas e culturais, sem jamais atribuir tais diferenças à divisão da sociedade em classes” (ARANHA; MARTINS, 1989, p. 70).

---

<sup>31</sup> Para Carlos Santiago Nino as ideologias permeiam o direito, não se depreendendo apenas uma expressão ideológica, mas várias delas, as quais, compreende-se, necessitam ser identificadas pelos juristas, até mesmo para desobstruir os óbices ideológicos à transformação social: “como um instrumento de mudanças sociais de natureza variada, o direito é o reflexo de ideologias e de esquemas valorativos dominantes e enfrenta a resistência de diferentes grupos de pressão e de diversas circunstâncias sociais e econômicas. Os efeitos sociais almejados por meio do direito às vezes são diretos – quando a mera conformidade com suas normas constitui o efeito esperado pretendido – e outras vezes são indiretos – quando os efeitos são produzidos pelos hábitos gerados pelo direito ou pelos meios que ele fornece ou, ainda, pelas instituições que ele cria” (NINO, 2010, p. 7).

A relevância do debate sobre ideologia ao humanismo jurídico<sup>32</sup> se evidencia quando no corpo do humanismo se podem identificar, ao menos potencialmente ou de modo ambíguo, algumas das estratégias da ideologia, por exemplo, a utilização de referenciais de uma igualdade maior (humanidade, liberdade, igualdade etc.). No discurso<sup>33</sup> ideológico, a função deste discurso é de apagar diferenças de classe e fomentar o sentimento de identidade onde, de fato, esta não existe, o que se distingue do humanismo jurídico porque este tem também a pretensão de normatividade, o que difere do objetivo da ideologia, que é o de manter o “status quo” (manter coesão social), enquanto do humanismo, e do Direito, seja o de promover mudanças para adequação aos valores jurídicos.

Assim, ainda conforme as autoras, deve-se atentar a marcadores do discurso ideológico, como modo de avaliar seu conteúdo viciado: considerando a função ideológica de coesão, assim como, muitas vezes, a falta de consciência da operação de seus efeitos (pelos dominantes e pelos dominados), ter-se-ia que o apelo à universalidade, a abstração, a lacunaridade e a inversão marcam o discurso ideológico, de sorte que desconsideram-se aspectos da divergência de interesses, do desapareço pelas condições concretas de cada relação, assim como se valorizam aspectos que, de fato, não beneficiam a todos (ARANHA; MARTINS, 1989, p. 70).

---

<sup>32</sup> O humanismo encontra aportes críticos que questionam sua legitimidade no campo das ideias, em especial sendo questionado sobre sua possível utilização ideológica: “It is not so much a process of completion, then, as a complex maneuvering between ending and renewal. To carry out this maneuver, philosophical postmodernism has performed a comprehensive demolition job on western orthodoxies. Knowledge is deemed questionable, and it is no longer the job of philosophy to provide it. **The human subject is dispossessed until it seems no longer to exist (perhaps it never did), and its philosophical corollary, humanism, is unmasked as a form of covert oppression.** Narrative logic is broken down, removing one of the central organizing principles of western thought. The notion of the ‘real world’ is permanently encased in quotation marks, and even such an (apparently) uncomplicated matter as sexual difference is rendered illegitimate and misleading, while newer, more difficult ways of theorizing gender are opened up.” (CONNOR, 2005, p. 21) [grifou-se].

<sup>33</sup> Nas considerações de Carneiro e Loureiro, tem-se que a correlação inicial a ser pensada é a do discurso (linguagem articulada), com o jogo interpretação e compreensão, de interesse da hermenêutica, conjuntamente à projeção deste corpo sobre o âmbito da conduta humana. O fundamento de confronto e motivo desta organização teórica, que implica especial consideração pela hermenêutica ao pensamento jurídico, para as autoras, é o seguinte: “A sociedade globalizada, em constante transformação, requer atualizações permanentes da hermenêutica jurídica, bem como de todos os ramos do Direito, em face das novas exigências sociais. Desse modo, surgem constantemente novos desafios, pois o Direito não pode ficar atrás da sociedade, e sim com ela evoluir”. (CARNEIRO; LOUREIRO, 2011, p. 11). Na sequência, acerca do horizonte de sentido da hermenêutica: “a Hermenêutica Jurídica transcende a exegese literal dos diplomas legais em muito, pois indaga a Justiça e o Direito e a sua adequação através dos ordenamentos, das sistematizações e das questões sociais que pretende concretizar”. (CARNEIRO; LOUREIRO, 2011, p. 20).

O discurso ideológico, portanto, oculta as diferenças (no sentido de exclusão social), fazendo aparentar haver atendido o que, de fato, não se consegue realizar. A inversão ideológica, ao seu turno, opera trocando efeitos pelas causas, justificando situações justamente por meio dos efeitos, sem se atacar suas causas (ARANHA; MARTINS, 1989, p. 70).

Assim, os efeitos dos desatendimentos dos direitos, por exemplo, são usados como argumento para justificar algum déficit de motivação na persecução destes mesmos direitos, razão pela qual os campos da educação e do trabalho, por exemplo, encontram-se tão revestidos de alegações ideológicas.

Em vistas disso, considerando-se que a função do Direito não seja a de perpetuar práticas ideológicas, tendo em vistas suas finalidades institucionais, o imperativo passa a ser a construção de discursos não ideológicos, aplicando-se correção aos raciocínios<sup>34</sup>, ou seja, inferências feitas com pretensão jurídica, que são aqueles marcados, justamente, pela filtragem de evitação das estratégias ideológicas (abstração, lacunaridade, inversão, universalidade, ingorância da relação concreta vivida), verificando-se contradições internas com as práticas.

O discurso jurídico, por ser normativo, tem uma incongruência com o real em várias medidas, lapso este que marca a própria normatividade, que não é descritiva; ao mesmo tempo, lida com o direcionamento de práticas, cumprindo questionar,

---

<sup>34</sup> A coordenação de interpretação, compreensão, raciocínio, hermenêutica e argumentação compõe um sistema cognitivo articulado, de modo que: “A prática e a teoria da argumentação são, a nosso ver, correlativas de um racionalismo crítico, que transcende à dualidade juízos de realidade-juízos de valor, e toma tanto uns como outros solidários da personalidade do cientista e do filósofo, responsável por suas decisões, tanto no campo do conhecimento como no da ação” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 581). Assim, a racionalidade e os raciocínios a serem empregados sobre o axiologicamente rico escopo dos direitos depende de um posicionamento coerente e comprometido do intérprete: “apenas a existência de uma argumentação, que não seja nem coercitiva nem arbitrária, confere um sentido à liberdade humana, condição do exercício de uma escolha racional. Se a liberdade fosse apenas adesão necessária a uma ordem natural previamente dada, excluiria qualquer possibilidade de escolha; se o exercício da liberdade não fosse fundamentado em razões, toda escolha seria irracional e se reduziria a uma decisão arbitrária atuando num vazio intelectual. Graças à possibilidade de uma argumentação que forneça razões, mas razões não-coercivas, é que é possível escapar ao dilema: adesão a uma verdade objetiva e universalmente válida, ou recurso à sugestão e à violência para fazer que se admitam suas opiniões e decisões. O que uma lógica dos juízos de valor tentou em vão fornecer – a saber, a justificação da possibilidade de uma comunidade humana no campo da ação, quando essa justificação não pode ser fundamentada numa realidade ou verdade objetiva –, a teoria da argumentação contribuirá para elaborar, e isto a partir de uma análise dessas formas de raciocínio que, embora indispensáveis na prática, foram menosprezadas, depois de Descartes, pelos lógicos e teóricos do conhecimento” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 581).

neste sentido, a legitimidade da intenção de agir sobre o real e suas finalidades com tanto.

Segundo Eagleton (1997, p. 193), o termo “ideologia” apresenta uma extensão de significados históricos considerável, abrangendo desde uma “determinação social do pensamento” até a “idéia suspeitosamente limiada de disposição de falsas idéias no interesse direto de uma classe dominante”, o que se mantém por auxílio da linguagem, sendo que, ainda, a ideologia pode “denotar qualquer conjuntura significativa entre discurso e interesses políticos”.

Pode-se pensar, de modo rotulado, algumas ideologias evidentes, como o fundamentalismo islâmico, o nacionalismo, o imperialismo e o evangelismo, contudo, na contemporaneidade e mesmo ao longo da história das ideologias, os discursos ideológicos permeariam de modo menos evidente vários setores de toda a vida social, razão pela qual o esforço sobre a identificação de suas características, em qualquer discurso, ser precípua.

Tendo em vistas ambas linhas-mestras de enfrentamento do tema da ideologia, destaca o autor que o primeiro corpo de sentidos (determinação do pensamento e denotação de discurso-política) seria mais próximo a uma neutralidade, enquanto o segundo (mascaramento da realidade) seria pejorativo. Considerando isto, não nega o autor que ambos os sentidos tenham uso corrente, contudo, esta ambiguidade consolidada em torno do termo implica, para se evitar confusão, a distinção.

Para referida distinção importa referenciar uma passagem sintética do autor, que descreve, conclusivamente, a ambiguidade do conceito de ideologia do seguinte modo.

A visão racionalista de ideologias como sistemas de crença conscientes, bem articulados, é claramente inadequada: deixa escapar as dimensões afetivas, inconscientes, míticas ou simbólicas da ideologia, a maneira como ela constitui as relações vividas, aparentemente espontâneas do sujeito como uma estrutura de poder e provê a cor invisível da própria vida cotidiana. Mas se a ideologia, nesse sentido, é discurso primariamente performativo, retórico, pseudoproposicional, isso não significa que seja desprovida de um importante conteúdo proposicional – ou que as proposições que faz, inclusive morais e normativas, não possam ser avaliadas quanto a sua verdade ou falsidade. Muito do que as ideologias dizem é verdadeiro e seria ineficaz se não o fosse, mas as ideologias também têm muitas proposições que são evidentemente falsas, e isso não tanto por causa de alguma qualidade inerentemente falsa mas por causa

das distorções a que são submetidas nas suas tentativas de ratificar e legitimar sistemas políticos injustos, opressivos (EAGLETON, 1997, p. 193).

Portanto, para o autor, as ideologias empregam seus mecanismos de unificação, identificação, naturalização, ilusão, racionalização, entre outros, mas também apresenta aspectos variáveis em redes sobrepostas, sempre veiculando crenças letais em cenários de conflito e contradição. Com isso, haveria um movimento contínuo de não adoção de teorias parciais da ideologia (essencialista, historicista do sujeito de classe, fechamento discursivo, visão sociológica, visão psicológica), mas sim de identificação de seus elementos nas mais variadas práticas.

Para o autor, a ideologia age promovendo homogeneização dentre interesses conflitantes, razão pela qual possui caráter relacional, inserindo na experiência vivida formas de valor e crença, reconstituindo no nível imaginário uma unidade social não existente. Sua leitura é sempre feita considerando a complexidade de sua incidência na constituição dos sujeitos e na reprodução da vida social, sua irreduzibilidade à subjetividade, suas implicações institucionais, na sua relação com os interesses sociais na identificação do significante ideológico (EAGLETON, 1997, p. 194). Deste conjunto de características, tem-se o discurso como espaço de ocorrência e identificação da ideologia.

A ideologia é antes uma questão de 'discurso' que de 'linguagem' – mais uma questão de certos efeitos discursivos concretos que de significação como tal. Representa os pontos em que o poder tem impacto sobre certas enunciações e inscreve-se tacitamente dentro delas. Mas não deve, portanto, ser igualada a nenhuma forma de partidarismo discursivo, discurso 'interessado' ou viés retórico; antes, o conceito de ideologia tem como objetivo revelar algo da relação entre uma enunciação e suas condições materiais de possibilidade, quando essas condições de possibilidade são vistas à luz de certas lutas de poder centrais para a reprodução (ou, para algumas teorias, a contestação) de toda uma forma de vida social. Para alguns teóricos da noção, a ideologia é um modo de discurso social técnico, secular, racionalista, que rejeitou todos os esforços religiosos ou metafísicos de legitimar uma ordem social, mas esse parecer subestima suas dimensões arcaicas, afetivas e tradicionalistas, que podem entrar em contradição significativa com seu ímpeto mais 'modernizador' (EAGLETON, 1997, p. 194).

Sendo assim, optou-se por não utilizar o termo "ideologia" para descrever a pretensão deste trabalho de conjectura da possibilidade de o humanismo jurídico ser



considerado uma cosmovisão, e que esta qualificação possua uma relevância política e jurídica em relação às outras.

Pelo conceito da ideologia como conjunto de ideias, certamente, poder-se-ia apontar o humanismo jurídico como ideologia dentro de tais pretensões; contudo, sob o aspecto do sentido tipo por pejorativo, tendo em conta o apreço pelos valores constitucionais e dos direitos humanos, *a priori*, negou-se a redução deste espectro político ao plano meramente ideológico, até porque se considera que os princípios jurídicos se destinem a combater usos ideológicos, eis que estes, por serem mascaramentos da realidade, ainda que sem intenção, violam princípios gerais de Direito, tal como a boa-fé no convívio social.

Não se nega, com isto, a fundamental dimensão crítica de apontar elementos falseantes, falhos, ilusórios, quando do manejo destas categorias de direitos e, sobretudo, diante da sua inefetividade.

Todavia, não se optou por desqualificar os institutos de antemão por serem tomados, essencialmente, por ideológicos, muito embora se reconheça que, em muitos casos, o uso degenerado possa ser realizado tanto na vida política quanto na jurídica.

A dimensão discursiva da ideologia, certamente, pode se instalar, manifestar e reproduzir por meio de discursos fundados no humanismo jurídico. Por isso, a vigília das características do humanismo jurídico em seus discursos pode auxiliar no procedimento de correção das inferências realizadas neste contexto.

#### 2.2.4 Cosmovisão



DOMENICO DI MICHELINO. *La Divina Commedia di Dante* (1465). A pintura do italiano Di Michelino sintetiza um sistema de concepções do poema e da cidade, ilustrando, em um plano geral e holístico, tanto a arquitetura de Florença quanto o Inferno, o Purgatório e as esferas celestes, reunindo, assim, em torno da figura de Dante, todo um sistema coligado de concepções de sentidos da vida, explicações, valores, fundamentos teológicos e teleológicos, estabelecendo uma *cosmovisão visual sintética* do imaginário do poeta, que reflete os entendimentos de sua época e sociedade.

Nos pontos precedentes fizeram-se algumas reflexões sobre o encaixe do humanismo jurídico em algumas categorias epistêmicas, conforme motivações em cada uma expostas. O objetivo, conforme exposto, foi o de se detectar algumas distinções, assim como especificar a cosmovisão humanista<sup>35</sup> no contexto do Direito vigente.

<sup>35</sup> O papel da cosmovisão humanista como motivadora de entendimentos mais amplos sobre Direito e Política pode ser visto, em intenso exemplo, no discurso da Ministra da Justiça da França, Christiane Taubira, em fala proferida no Seminário promovido pela Corte Europeia de Direitos Humanos, aos 25 de janeiro de 2013, no evento denominado “Dialogue between judges, Seminar, 25 January 2013. ‘Implementing the European Convention on Human Rights in times of economic crisis’”, sob o seguinte teor de fechamento: “For it is humanism that inspires our decisions, humanism that inspires our action, humanism that inspires the mobilisation of France in its support for the European Court of Human Rights. We assume this fully, unequivocally. A humanism in the sense expressed by René Char, who spoke of a humanism conscious of its duties and discreet about its virtues, wanting to reserve the inaccessible free field for the fantasy of its suns – for the fantasy of the suns of Europe – and determined to pay the price for this”. Veja-se que a Ministra utiliza, em um primeiro momento, a qualificação do humanismo como fonte de inspiração, o que demonstra a anterioridade que a cosmovisão determina no pensamento; e destaque-se que ela se refere diretamente à cosmovisão de julgadores da Corte, assim como da ação política, sendo que depois vale-se da poética de René Char para descrever este orbe denso e interligado da cosmovisão, acessível em intuição por força da expressão estética.

Conforme o filósofo francês Teilhard de Chardin (1995, p. 306) a palavra “Weltanschauung” significaria “ato de olhar para o mundo” e teria sido difundida por Wilhelm Von Humboldt (1833-1835), filósofo neo-humanista, cujo uso semântico do termo adquiriu o sentido de “visão que tem um povo acerca do mundo”.

Pelo pensamento de Wilhelm Dilthey o termo teria o significado ampliado para “concepção de mundo e de vida” decorrente, de modo mais preciso, da subjetividade étnica e psicológica dos indivíduos, podendo se apresentar pela filosofia, estética ou religião (CHARDIN, 1995, p. 306).

A tradução de “Weltanschauung” ao português seria “mundividência”, significando “[...] compreensão global da essência, origem, valor, sentido e finalidade do Mundo e da Vida humana”. Com isso, o significado se ampliaria, passando de uma “imagem do universo” sintética dos resultados científicos (elaboração mental dos resultados das ciências naturais em uma visão científica e filosófica do conjunto dos saberes) para uma percepção que não se isola teoricamente, mas, antes, se conecta às questões do Ser e do Mundo como uma totalidade de sentido (CHARDIN, 1995, p. 306).

Desta maneira, a mundividência, ou “Weltanschauung” ultrapassaria os limites das ciências particularmente consideradas, sendo uma tomada de valor diante da realidade, em sua apresentação total, incluindo “uma resposta às questões acerca da origem, do sentido, da orientação desse Real”, assumindo-se a possibilidade de uma “mundividência humana coletiva” (CHARDIN, 1995, p. 306).

Deste modo, a categoria da cosmovisão se mostra mais ampla do que as demais, mas mais restrita do que o “Zeitgeist”, envolvendo mais elementos filosóficos em sua constituição, ao mesmo tempo em que estruturando-se como um conjunto de conhecimentos diversos, respectivos a pontos de sustento da compreensão de uma realidade dada ao conhecimento, apreciação, valoração e sobre a qual se pretenda atuar.

Para Freud (1976), ao perguntar-se se haveria uma cosmovisão psicanalítica, a cosmovisão consiste em uma construção intelectual que visa a solucionar problemas existenciais de modo amplo, oferecendo respostas aos problemas da realidade e do indivíduo.

Suponho que *Weltanschauung* seja um conceito especificamente alemão, cuja tradução para línguas estrangeiras certamente apresenta dificuldades. Se eu tentar uma definição, minha definição estará fadada a ser incompleta. Em minha opinião, *Weltanschauung* é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo. Facilmente se compreenderá que a posse de uma *Weltanschauung* desse tipo situa-se entre os desejos ideais dos seres humanos. Acreditando-se nela, pode-se sentir segurança na vida, pode-se saber o que se procura alcançar e como se pode lidar com as emoções e interesses próprios da maneira mais apropriada (FREUD, 1976).

A questão de Freud (1976), assim, pode servir de mote ao questionamento se poderia, afinal, o humanismo jurídico, ser considerado uma cosmovisão própria do Direito, a partir dos valores e referenciais hermenêuticos de suas fontes. Para Freud (1976), a psicanálise não poderia ser dissociada da cosmovisão científica, a qual seria limitada porque marca uma linha de corte que separa a leitura de outros conhecimentos possíveis sobre o mesmo objeto.

Para Freud (1976), a cosmovisão psicanalítica seria marcada por alguns recortes, por exemplo, o pressuposto da ação de um inconsciente estrutural regido por leis próprias, no contexto do aparelho psíquico dividido entre repressão e cisão, revelando-se por meio de atos falhos, sonhos, distúrbios, por exemplo, sendo que tal aparelho se forma a partir do complexo de Édipo que reorganiza o trauma narcísico. Seria a partir destas considerações que o psicanalista leria o mundo, daí sua cosmovisão.

Freud (1976), portanto, revela preocupação de ordem epistemológica, separando a cosmovisão científica-psicanalítica do conhecimento religioso<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> No problema da cosmovisão humanista, não se nega a influência do pensamento expresso em diversas tradições culturais. Conforme profundo estudo de Enrique Dussel, em "Humanismo semita" (1969), em postura similar a defendida por Edward Said, seria possível pontuar diálogos. Segundo o autor: "Hablar de 'humanismo' en el pensamiento semita, hebreo, pareciera ser una contradicción, ya que, como hemos anotado en el apartado anterior, todo pareciera derivar justamente, no de una consideración del 'hombre', sino de Yahveh, que no es objeto de una consideración "humanística". Sin embargo, la historia nos muestra que el hombre ha ido paulatinamente tomando conciencia de sí mismo, de sus relaciones con la naturaleza, con los otros hombres. Pero dicha toma de conciencia se situó, de hecho, en un marco ético-mítico en el cual 'lo divino' era el contenido propio de la conciencia, y muchas veces el único contenido. Solo una revolución teológica podía mover al hombre a alcanzar una autonomía de la naturaleza que le permitiera oponerse a la 'cosidad' como 'conciencia', como interioridad dotada de libertad y entendimiento. Pero, y es una etapa imposible de percibir cuando no se ha estudiado la filosofía de la religión, la conciencia arcaica o primitiva, altamente coherente, racional y lógica, *objetiva* en los movimientos, transformaciones o generaciones cósmicas, su propia interioridad (o si se quiere, descubre en dicho cosmos un *plus* imposible de

(revelado), assim como do artístico-criativo. Para o pensador, assim, cada campo destes determinaria uma cosmovisão primária, delimitada na especificidade de cada ramo, por exemplo, o psicanalítico.

Assim, o humanismo jurídico, em decorrência do raciocínio acima, poderia ocupar o lugar de uma cosmovisão filosófica, construída a partir de um modelo de teorias dedutíveis do direito vigente.

Conforme o pesquisador norte-americano Ken Funk (2001), cujo texto se condensa neste ponto sem indicação de páginas porque se trata de hipertexto, e cujos estudos se centram no desempenho humano diante de sistemas complexos e de riscos elevados (submarinos, aviões, hospitais), a cosmovisão significa uma perspectiva intelectual sobre o mundo, indicando uma contemplação do mundo e um ponto de vista sobre a vida que pode ou não se condensar em um sistema filosófico articulado.

Neste contexto, para o autor, a cosmovisão comportaria uma reunião da imagem que se tem do mundo com um senso de sentido e significado depreensível ou produzível, o que se coliga à possibilidade de valoração principiológica para orientar a ação humana.

Assim, conforme a proposta de Funk (2001), a compreensão do que seria a cosmovisão depende de se considerar que os sentidos, o pensamento, o conhecimento e ação ocorrem no contexto de um universo de matéria, energia, informação e outras fontes de pensar, conhecer e agir.

O fluxo, portanto, seria o de um sujeito (sente, pensa, age – ou, ainda, intui ou tem reveladas verdades), que recebe estímulos do mundo em que vive, cercado de outros sujeitos, sendo que no cerne de seu “self” reside o núcleo de produção de

---

explicar, que le habla de una interioridad trascendente), y mediante um procedimiento arquetipal unifica su existencia cotidiana, humana y religiosa, con el devenir antihistórico del cosmos” (DUSSEL, 1969, p. 118). Ainda, analisa o autor o humanismo islâmico, destacando os motivos de seu êxito e decadência: “El humanismo (*insâniyya*) islâmico esencialmente universal es perfectamente coherente y equilibrado en el plano de la *umma*, de la fe. El individuo encuentra su lugar, siendo sujeto de derechos inalienables, con organismos intermedios defensivos, con una autoridad que no es absoluta, bajo una ley muy flexible; todo esto al menos en derecho. Ciertamente, en este plano, existe un *bien común*: bien de la *umma*, de la comunidad de creyentes, en el horizonte de la *dâr al-Islâm*, bajo una fraternidad o coherencia social muy profunda. Pero el dicho bien común es el fin de una *teocracia laica monista*, y aqui se encuentra, quizá, la debilidad de este humanismo que debió negar de algún modo la ley natural y las sociedades meramente seculares<sup>60</sup>. De hecho, pareciera ser un humanismo particularista, cerrado a los islâmicos solamente, exclusivo de los creyentes. La coherencia y simplicidad monolítica fueron el origen de su triunfo instantáneo, pero quizá hayan sido igualmente el principio de su ruína y la causa del malestar actual” (DUSSEL, 1969, p. 72-73).

respostas aos estímulos e interpretação destes, e tal núcleo é a cosmovisão do sujeito. Neste momento, é relevante à explicação da cosmovisão os processos do conhecer (racionalidade, raciocínios indutivo e dedutivo), merecendo destaque que, ao longo da vida, a racionalidade não apenas constrói entendimentos e opiniões, como também um corpo mais ou menos geral e básico de conhecimentos fundamentais que sustenta crenças e uma teleologia para o agir. Este corpo fundamental de conhecimento, a cosmovisão, não apenas fornece a base ao raciocínio dedutivo como também refunde a racionalidade, fornecendo padrões de valoração que estabelece focos axiológicos pelos quais a razão opera e se renova.

Assim, no modelo de Funk (2001), a cosmovisão engloba, no contexto do indivíduo, conjuntamente ao conhecimento (opiniões, crenças e convicções), uma epistemologia, uma metafísica, uma cosmologia, uma teleologia, uma teologia, uma antropologia e uma axiologia. Este sistema operaria sobre o pensar, determinando emoções, percepções, atenção, razão, capacidade de solucionar e julgar, controlar e decidir.

Deste modo, a cosmovisão seria o conjunto de crenças acerca de aspectos fundamentais da realidade e que influenciam a percepção, pensamento, conhecimento e ação do indivíduo, conjugando uma filosofia de vida (FUNK, 2001).

A cosmovisão integraria indissociavelmente o aspecto epistemológico, que definiria a relação com as fontes do conhecimento; a metafísica, as crenças sobre a realidade última da natureza; a cosmologia, a explicação sobre as origens e natureza do universo, da vida e do homem; a teleologia, o sentido e a finalidade do universo e seus elementos constitutivos; a antropologia, uma explicação sobre a natureza do homem e seu lugar na ordem das coisas; por fim, a axiologia, enquanto perquirição sobre a natureza do valor, do bem e do mal, do certo e do errado (FUNK, 2001).

Considerando a relevância dos componentes teóricos da teoria da cosmovisão, realiza-se neste ponto algumas breves demonstrações a partir do guia elaborado por Funk (2001), que consiste em diferentes perguntas que levam às respostas demonstrativas dos elementos da cosmovisão.

Estas respostas pretendem ser apontadas neste item, assim como poderão ser integradas com os demais desdobramentos desta dissertação, uma vez que, na

composição do problema, assume relevância a questão da cosmovisão humanista pensada na dimensão do humanismo jurídico.

No aspecto epistemológico, Funk (2001) delimita as questões sobre a idéia de conhecimento, assim como do ato de conhecer, dos fundamentos do conhecimento, das distinções deste com a fé, da possibilidade de certeza, bem como delimita as implicações das bases epistemológicas.

Tais questionamentos serão abordados na medida em que contribuam para o problema da identificação do humanismo jurídico ora proposta, eis que uma abertura demasiado extensa nos temas, que são complexos no trato filosófico, levaria a uma perda de objeto desta discussão.

Assim, para Funk (2001), a dimensão do conhecimento implica na adoção dos limites da possibilidade deste, indo-se além do acúmulo de informações para se passar a um substrato de referências, assim como se baseia no ato de conhecer, que ultrapassa uma postura passiva de recepção de informações, indicando uma adesão aos referenciais deste mesmo conhecimento. A base do conhecimento, ao seu turno, indica o jogo empírico e idealista, com relevante papel da racionalidade, sem prejuízo também da intuição, o que aponta para a necessidade de validação, o que o distingue da fé, permitindo certezas obtidas por meio destes procedimentos, ainda que provisórios.

Neste contexto, as implicações das adoções epistemológicas repercutem diretamente na aceitação da validade de conhecimentos, assim como sobre a fonte destes (autoridade, evidência, intuição, razão), o que afeta a noção de certeza sobre tais conhecimentos, bem como dos riscos envolvidos na adesão de condutas pautadas pelo referencial epistemológico.

Visto isso, tem-se que as bases epistêmicas do humanismo jurídico relacionam-se tanto com o empirismo quanto com o idealismo, uma vez que refletem tanto sobre a normatividade abstrata dos preceitos humanistas a partir do direito vigente quanto, igualmente, lidam com seu implemento e ajustamento prático-concreto, ao que concorrem racionalidade e intuição de modo não excludente. Embora a tônica da cosmovisão humanista não esteja em sua dimensão epistemológica, esta reflexão é importante para não se desperdiçarem possibilidades e sensibilidades advindas do ajustamento acerca do conhecimento válido que,

embora não seja assentado no tipo mítico-religioso, faz dialogar os saberes humanos seculares com estas formas de apreensão do real. Uma tônica humanista, para assim ser considerada, não pode hierarquizar conhecimento, embora tenha de lidar com um sistema de fontes tendente à laicidade.

A metafísica, por sua vez, apontaria aos questionamentos da natureza última da realidade (FUNK, 2001). Nesse sentido, ter-se-ia a adoção de posturas mais naturalistas ou materialistas, em que se acredita na natureza essencialmente física do universo, sem qualquer inteligência superior, ou, adoção de posturas do tipo idealista, que aceitam a existência de reguladores maiores como as idéias de Deus, da Mente ou demais orbes espirituais ou mesmo sobrenaturais, que informem relações morais e o sentido da vida humana.

Este repositório metafísico representaria a fonte do entendimento da verdade, que pode ser tanto determinada na adstrição com o mundo exterior ou mesmo segundo um critério pragmático de funcionamento útil, quanto na coerência interior e racional de premissas, sem necessidade de referência direta deste mesmo mundo sobre o qual pretende tratar, redundando este sistema de crenças na condução dos fins valorados.

A verdade, ainda para Funk (2001), no contexto da metafísica, também encontraria seus critérios de validação e finalidade. Assim, pode-se recorrer a alguma autoridade epistêmica, por exemplo, ou aos resultados de práticas empíricas, ou, ainda, à consistência lógica, indutiva e dedutiva, do discurso empregado para se referir a dado problema, considerando-se também as possibilidades de intuição e revelação.

A decorrência da dimensão metafísica da cosmovisão é justamente a de que, considerando-se certas posturas, admitem-se ou não determinadas possibilidades de conhecimento. Posturas mais limítrofes dos empirismos ou idealismos podem aceitar ou rejeitar diferentes idéias sobre conceitos abertos, em especial em termos axiológicos, o que implica nas concepções de livre arbítrio e escolhas morais em referência a normas ou objetivos ou regras mais universais ou abstratas. A metafísica, assim, explica tanto elementos relacionados ao sentido da vida quanto a elementos da própria vida concreta, auxiliando a pensá-los e a desenvolver suas questões.



Deste orbe da cosmovisão pode-se apreender que a cosmovisão humanista vincule-se aos elementos de preocupação metafísica, como o sentido da vida, sendo que muitos dados depreensíveis dos direitos humanos, por exemplo, abrem cenários conceituais mais amplos que podem ser entendidos em linhas desta amplitude de consciência, no especial da apreensão dos elementos da vida concreta de cada indivíduo em comunidade. Esta dimensão, portanto, apresenta relevância à cosmovisão humanista, sobretudo em termos de intuição, assim como vinculando-se ao problema da verdade, em especial, pelo aporte metodológico-hermenêutico. Novamente, o apelo do humanismo jurídico, em seus referenciais mais remotos, seriam as questões de uma natureza e condição humanas, o sentido de uma humanidade comum, reduzindo-se a implicação de explicações religiosas, muito embora não renegando esta dimensão.

A cosmologia, ao seu turno, ainda segundo Funk (2001) compreende as crenças sobre as origens do universo, da vida e do ser humano, abrangendo problemas sobre se o universo seria apenas um engendrado físico de longa duração, ou se haveria um criador sobrenatural que o institui do nada. Em relação à vida e à vida humana segue-se o mesmo campo de problemas.

As implicações cosmológicas seriam justamente a de que, por um lado, da explicação física, levaria a uma ausência de significado do tipo intencional ou mesmo individual, posto que, considerando a dimensão envolvida, os pensamentos e ações humanos se equivaleriam. Por outro lado, considerando-se haver um criador, poder-se-ia depreender seu projeto, suas intencões, suas propostas, cuja missão da vida seria conhecer e executar.

Em relação ao elemento cosmológico da cosmovisão, o humanismo jurídico não opera, propriamente, a conferir uma origem o universo, da vida e do ser humano, mas, em diversas direções, confere um sentido a estas entidades, sobretudo, pela óptica da proteção. Assim, nas linhas dos direitos humanos são conferidas finalidades às vidas humanas e ao meio ambiente, não sob um ponto de vista impositivo, mas de prescrição de dimensões destas vidas reconhecendo suas necessidades e buscando assegurar seu bem-estar. Assim, embora não aja no campo da explicação, a cosmovisão humanista tem, em seu elemento cosmológico, um papel relevante para conferir sentido existencial.

O aspecto teleológico (FUNK, 2001) indicaria as crenças acerca do propósito das coisas; se o universo teria um escopo, qual seria este objetivo ou finalidade, o que dependeria da identificação de qual o ente emanador de tal vontade. As implicações desta dimensão seriam a de criação de vínculos morais com um sentido maior em que se acredite, determinando um espaço de obrigações morais que devem concorrer para o alcance desta finalidade visada.

O aspecto teleológico é de relevância ao humanismo jurídico enquanto cosmovisão porque condensa finalidades que se pretende alcançar por meio da adesão a determinada cosmovisão. Assim, consiste no elemento coordenador das percepções e condutas, o que se reforça na determinação recíproca dos demais elementos envolvidos na constituição da mundividência. Deste modo, uma série de princípios jurídicos informativos, muitos dos quais se trabalha nesta dissertação, visam a justamente indicar a finalidade do convívio e dos círculos de debates estabelecidos em torno dos temas objetivados por meio da cosmovisão. Um elemento finalístico é relevante, portanto, para conferir o sentido do direcionamento dos demais orbes envolvidos na concepção.

A teologia envolvida em uma cosmovisão (FUNK, 2001) fundamenta as crenças acerca de divindade que, como visto, é determinante para a consolidação das questões anteriores, considerando-se que os problemas de sentido envolvidos, em algum momento, depende da presença de um emissor de mensagens a serem atendidas. Pode haver, portanto, posturas mono ou poli teístas que acreditam em uma divindade coordenadora, ou ateístas que não o fazem, ou, ainda, agnósticas, que deixam a dúvida em suspenso. Envolvem-se neste campo, ainda, problemas como de qual a natureza da divindade em que se crê, o que ela representa, qual seu papel normativo, qual sua relação com o universo material e com o destino e a vida humanos, diretamente relacionado com aspectos normativos da conduta e de produção de justiça. As implicações teológicas da cosmovisão resultariam, novamente, no sentido do universo, assim como no campo normativo natural envolvido na condução das condutas humanas.

Das dimensões teológicas da cosmovisão depreende-se que esta seja a menos intensa no humanismo jurídico, pelos fundamentos mesmos do Direito terem migrado ao contexto laico e secular. Conforme debatido em pontos anteriores, o conhecimento religioso é relevante por conter conhecimentos inacessíveis por outras

vias, assim como por condensar sensibilidades e valores concorrentes com os de vigência jurídica. Contudo, tais posicionamentos, para terem legitimidade jurídica, necessitam ingressar ao ordenamento, de sorte a se falar em um humanismo jurídico.

O aspecto antropológico (Funk, 2001) refere-se às questões da cultura humana e tecnologia, sendo o sentido mais próximo, no contexto da cosmovisão, as crenças sobre a natureza e sobre o ser humano. Neste ponto, o problema dialoga diretamente com a antropologia filosófica.

As crenças antropológicas envolvem a noção sobre o ser humano, no mesmo contexto de questionamentos sobre sua origem e sentido existenciais, assim como sobre seu lugar no universo, sua vocação moral e sua finalidade existencial. Também se encontram implicadas nesta dimensão a liberdade de escolha, a relação com os instintos, a relação com projetos maiores, divinos ou não, assim como a responsabilidade. Ainda no mesmo sentido caberia o problema do dever existencial humano, com os limites da responsabilidade diante dos outros e de si mesmo, assim como a pergunta se a natureza do homem é essencialmente boa ou má, se o homem pode depreender uma conduta ética a partir de seu livre arbítrio e se seu meio ambiente pode influenciá-lo na condução de sua natureza.

As implicações de base antropológica, relacionada diretamente com as preocupações da antropologia filosófica, que são tratadas em subitem deste mesmo capítulo, indicariam também, a partir das crenças adotadas, na possibilidade de liberdade de pensamento e ação em referência a significados existenciais mais curados, com remessa a fontes mais ou menos complexas de explicação do universo, ao mesmo tempo em que auxiliam na fundamentação da relação com as outras pessoas, sendo fonte de sentidos para se compreender a realidade individual e coletiva do ser humano.

Coinsiderando a sobrevalência da dignidade da pessoa humana, assim como tendo em vistas os objetivos maiores de bem-estar e desenvolvimento pessoal, tem-se que o aspecto antropológico da cosmovisão do humanismo jurídico é um dos pontos mais intensos e de crítica, igualmente, conforme visto com o posicionamento de Ehrenfeld. Assim, o humanismo jurídico se assenta na imagem do homem a ser protegido pelo Direito, o que fornece ênfase ao aspecto

antropológico, que se comunica diretamente com a feição do “homo juridicus”, imagem do homem proposta pelo Direito.

Por fim, tem-se a base axiológica, a qual é intimamente relacionada tanto com o humanismo jurídico quanto com a própria ideia de Direito. A axiologia parte do estabelecimento de valores para então realizar apreciações sobre a realidade, demarcando, assim, assertivas sobre o objeto, revelando juízos de aprovação e reprovação. No contexto da cosmovisão, Funk (2001) indica que a axiologia consiste nas crenças fundamentais sobre a natureza do valor e sobre o que é ou não valorado, marcando-se os limites do bom e do mau, do certo e do errado. Todos os elementos antecessores coordenar-se-iam por meio da axiologia, segundo o autor, de modo que tais valores regeriam todo um corpo de condutas de uma pessoa.

As crenças axiológicas conteriam a pergunta sobre o que é o valor, ultrapassando-se os limites das preferências pessoais para se perquirir se o valor compõe o objeto como qualidade concreta, tal como forma e dimensão, ou se integra, e se, também, supera o âmbito do desejo individual por algo para expressar um horizonte mais remoto, conjunto de respostas que marcaria uma postura mais ou menos axiologicamente relativista.

Ainda para Funk (2001) a questão axiológica da cosmovisão traria uma série de valores para a apreciação, tais como econômicos, estéticos, morais, sendo os últimos relacionados com a valoração da conduta humana. A relatividade dos valores, neste contexto, lidaria com a objetividade destes, com inerência ao objeto e independente de qualquer enunciação construída em torno de sua existência, ou, ainda, com a construção em progresso deste a partir de um referencial metafísico. Haveria, também, a compreensão de que o valor marcaria uma posição individual subjetiva, sem um consenso ou estabilidade em seu sentido essencial.

Na mesma linha de questionamento da relatividade dos valores, caberia a pergunta por seu caráter absoluto ou não, ou seja, se o conteúdo destes seria imutável e universal, ou se demandaria ajustes a pessoas, outros sistemas morais, culturas, indivíduos.

Desta relação, aponta Funk (2001) que, se os valores forem absolutos e objetivos, significa dizer que o valor é inerente ao objeto e mantém constância universal e eterna; se absoluto e subjetivo, então haveria nos sujeitos a possibilidade

de veicular valores universal e eternamente válidos; se os valores são relativos e objetivos, então o valor inerente ao objeto pode mudar no devir tempo-espaço, sendo propriedade dinâmica do objeto, enquanto que, se os valores são relativos e subjetivos, então os valores são inerentes aos sujeitos e variam conforme o tempo e o espaço. Nestas variantes fica ínsito o problema da fonte dos valores, se terrena ou divina, consensual ou imposta, assim como a questão do bem-maior (“summumbonum”), sendo que pontua o autor que, no humanismo secular, o bem-estar humano e a autorrealização consistem neste bem-maior, sendo que o “homem tecnológico” elege a velocidade, a eficiência, a produtividade, a informação e o poder como valores supremos, enquanto o homem religioso enfatiza a comunhão com deus e o seu conhecimento.

Conteria ainda, a dimensão axiológica, segundo Funk (2001), a questão sobre hierarquização de valores a partir do “summumbonum”, conduzindo-se as condutas em relação a este referencial, bem como organizando os valores a partir dele, firmando as linhas de corte do bom e do mau, do certo e do errado, do que conduz ao prazer e à felicidade ou a dor e sofrimento.

A partir destas questões todas, Funk (2001) entende que as implicações da axiologia da cosmovisão se dariam sobre os julgamentos acerca da realidade, assim como sobre as decisões perante os problemas existenciais, determinando pensamento e ação por meio da ponderação da consciência. Ao mesmo tempo, as diferentes compreensões sobre a posição do valor (objetivo ou subjetivo) e sobre sua relatividade (relativo ou absoluto) determinariam maiores ou menores graus de adstrição aos conteúdos destes valores, o que determina seu caráter ou não vinculativo e obrigacional, ainda que moralmente. O “summumbonum” também definiria a qualidade teleológica, indicando a orientação das condutas em sua direção.

Destes posicionamentos, pode-se concluir que, conjuntamente ao aspecto antropológico, o aspecto axiológico é dos mais intensos no tema da cosmovisão humanista<sup>37</sup>, justamente porque a tônica deste conhecimento se encontra neste

---

<sup>37</sup> A hipótese de o humanismo jurídico comportar uma dimensão epistêmica tão ampla encontra escopo no pensamento filosófico, que entende que a categoria transcenda a condição de escola de pensamento ou doutrina: “Not just a school of thought or a collection of specific beliefs or doctrines, **humanism is rather a general perspective from which the world is viewed.** That perspective received a gradual yet persistent articulation during different historical periods and continues to furnish

orbe. O modo de afirmação dos direitos e princípios jurídicos, em peso, são formas instrumentais de garantia destes valores, basta-se pensar, por exemplo, nos valores maiores da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948): paz, solidariedade universal, igualdade, fraternidade, liberdade, dignidade da pessoa humana, proteção legal de direitos, democracia, dignificação do trabalho, entre outros.

---

a central leitmotif of Western civilization. It comes into focus when it is compared with two competing positions. On the one hand, it can be contrasted with the emphasis on the supernatural, transcendent domain, which considers humanity to be radically dependent on divine order. On the other hand, it resists the tendency to treat humanity scientifically as part of the natural order, on a par with other living organisms. Occupying the middle position, humanism discerns in human beings unique capacities and abilities, to be cultivated and celebrated for their own sake". [grifou-se]. (AUDI, 1999, p. 397). Ao mesmo tempo, o humanismo condensa alguns valores comuns, conforme apresentado no tópico sobre o estado da arte do assunto: "The humanist mode of thinking deepened and widened its tradition with the advent of eighteenth-century thinkers. They included French *philosophers* like Voltaire, Diderot, and Rousseau, and other European and American figures – Bentham, Hume, Lessing, Kant, Franklin, and Jefferson. Not always agreeing with one another, these thinkers nevertheless formed a family united in support of such values as freedom, equality, tolerance, secularism, and cosmopolitanism. Although they championed untrammled use of the mind, they also wanted it to be applied in social and political reform, encouraging individual creativity and exalting the active over the contemplative life. They believed in the perfectibility of human nature, the moral sense and responsibility, and the possibility of progress. [...] Humanists attribute crucial importance to education, conceiving of it as an all-around development of personality and individual talents, marrying science to poetry and culture to democracy. They champion freedom of thought and opinion, the use of intelligence and pragmatic research in science and technology, and social and political systems governed by representative institutions. Believing that it is possible to live confidently without metaphysical or religious certainty and that all opinions are open to revision and correction, they see human flourishing as dependent on open communication, discussion, criticism, and unforced consensus" (AUDI, 1999, p. 398).

### 3 PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DE UMA COSMOVISÃO HUMANISTA

As categorias de direitos subjetivos, assim como os princípios e demais regras jurídicas, que instituem a interpretação da vida humana segundo os critérios dados pelo Direito, alguns dos quais se abordarão no capítulo seguinte, condensam diferentes aportes e valorações sobre a realidade, que podem ser correlacionados e nominados de elementos e orbes filosóficos de uma cosmovisão humanista.

Isto porque tais orientações filosóficas podem ser depreendidas das categorias jurídicas na medida em que as construções revelam, expressa ou implicitamente, a adoção dos modos de qualificação da realidade segundo uma estrutura valorativa e uma preocupação sobre como orientar as condutas humanas na vida coletiva, vinculando expectativas e práticas em torno de uma normatividade sobre pessoas e coisas.

Considerando que a finalidade filosófica da identificação de uma cosmovisão humanista-jurídica seja, em princípio, a de veicular pré-compreensões, mas, mais do que isso, ambiência e sensibilidade hermenêutica aos processos interpretativos, a análise de algumas teorias filosóficas comuns, subjacentes à racionalidade dos direitos humanos, fundamentais e de personalidade, apresenta-se pertinente para o desenho da cosmovisão proposta, a qual influi diretamente sobre interpretações que sejam mais complexas do que a subsunção, conforme a proposta da integridade do jurista estadunidense Ronald Dworkin<sup>38</sup>.

Por exemplo: quando, no artigo 7º, IV, da Constituição Federal de 1988, o constituinte enuncia que o salário mínimo deve ser capaz de atender às “necessidades vitais básicas”, pode-se interpretar, ainda que restritamente, na literalidade do dispositivo, que há uma compreensão anterior de que a condição

---

<sup>38</sup> Conforme Ronald Dworkin, “O direito como integridade nega que as manifestações do direito sejam relatos factuais do convencionalismo, voltados para o passado, ou programas instrumentais do pragmatismo jurídico, voltados para o futuro. Insiste em que as afirmações jurídicas são opiniões interpretativas que, por esse motivo, combinam elementos que se voltam tanto para o passado quanto para o futuro; interpretam a prática jurídica contemporânea como uma política em processo de desenvolvimento. Assim, o direito como integridade rejeita, por considerar inútil, a questão de se os juízes descobrem ou inventam o direito; sugere que só entendemos o raciocínio jurídico tendo em vista que os juízes fazem as duas coisas e nenhuma delas” (DWORKIN, 2007, p. 271).

humana implica ao atendimento de diversas necessidades, pessoais e familiares, em termos de “moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social”, certamente em rol não exaustivo se projetado no contexto dos demais direitos subjetivos vigentes.

Com isso, verifica-se uma parte, um indício, da imagem que o direito cria sobre o ser humano, em que se pressupõe deva ser atendida sua condição humana, em especial, sua vulnerabilidade, o que se realiza pela integralidade do “homo juridicus”, o qual se assenta na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948.

Resta evidente, sob um aporte crítico, que esta dimensão apontada no exemplo deva corresponder a uma existência digna e plena, em que não se suplante ou subsuma, pela perversidade do sistema, a categoria substancial do “trabalho vivo” (integração da atividade laborativa no horizonte de sentido da vida humana, e não alienação existencial completa) (LUDWIG, 2006, p. 182).

Assim, vê-se, no singelo exemplo, que há uma complexidade exterior ao restrito texto da norma, que abarca uma banda do real em sua prescrição, demandando uma interpretação complexa e integrada a consideração e de elementos normativos envolvidos na situação concreta e que, sob a égide dos direitos humanos, representam essencialmente uma dimensão protetiva.

Ainda outros exemplos da postura tuitiva do Direito: o artigo 114 da Constituição Federal de 1988, em seu §2º, estabelece que a Justiça de Trabalho decidirá o dissídio coletivo de natureza econômica desde que “respeitadas as disposições mínimas legais de proteção do trabalho”; o artigo 129, III, estabelece que o Ministério Público é legitimado para “promover o inquérito civil e a ação civil pública, para a proteção do patrimônio público e social, do meio ambiente e de outros interesses difusos e coletivos”; o artigo 196 assegura o direito à saúde, orientando que as políticas sociais e econômicas se destinem à redução de riscos de doença, com acesso universal e igualitário de modo a garantir a saúde em sua “promoção, proteção e recuperação”.

Estes breves exemplos demonstram, a partir do emprego do vocábulo “proteção”, uma racionalidade da ética do cuidado subjacente à orientação jurídica de determinadas relações sociais, razão pela qual o horizonte de sentido do Direito,



embora tradicional e marcadamente orientado pelo valor e virtude da “Justiça”, também se condensa em torno de uma postura do “Cuidado”.

Assim, nestes exemplos, vê-se que as normas jurídicas podem ser embasadas em racionalidades e sensibilidades anteriores, que podem também ser visualizadas por meio de aportes teóricos filosóficos distintos, compondo um contexto filosófico complexo que interfere diretamente na interpretação e argumentação<sup>39</sup> desenvolvida em torno dos casos práticos.

Conforme visto na introdução deste trabalho, o contexto do Direito atual e multidisciplinar, não se solvendo os casos sob racionalidade jurídica estrita, ou seja, apenas no manejo raso (porque especializado demais) de normas isoladamente tomadas, sem referência sistêmica.

Portanto, neste ponto do trabalho, pretende-se investigar alguns destes aportes teóricos, sem qualquer pretensão de realizar um trabalho exaustivo, mas buscando coadunar tais teorias com a cosmovisão do humanismo jurídico, em um trabalho de harmonização de preocupações e problemáticas, partindo-se do referencial da condição humana.

Como critério de sistematização destes pressupostos filosóficos adotou-se um rol não exaustivo de encaminhamentos teóricos apreendidos, sobretudo, da exposição de motivos dos diplomas de direitos humanos, seja pelo emprego de expressões explícitas, seja pela referência à teoria implícita no enunciado, necessitando, tais orbes, serem pensados em conjunto, reciprocamente implicados e significativos uns em relação e nos contextos dos outros, em interação conceitual.

Por oportuno, considerando-se a pertinência hermenêutico-política e jurídica do tema, adota-se na compreensão deste texto a proposta do filósofo do Direito paranaense Celso Luiz Ludwig (2006), exposta em “Para uma filosofia jurídica da

---

<sup>39</sup> Conforme Carneiro, Severo e Éler (2011, p. 149) a argumentação consiste em aspecto inerente ao caráter democrático do Direito. Depois de verificar as questões de lógica e conhecimento, no contexto de reflexões sobre retórica (uso competente da linguagem, vínculo emocional e racional) e argumentação (o discurso argumentativo, as técnicas de argumentação e os vícios falaciosos), entendem as autoras que: “o reflexo da democracia está justamente nesta escolha [métodos democráticos de eleição]. Quando o povo atribui poderes a um cidadão que se compromete a representá-lo através do Poder Legislativo, por exemplo, o caráter democrático do Direito está sendo evidenciado. Ora, é justamente nesse momento que adquire relevo um dos principais instrumentos democráticos do Direito: a norma jurídica. E novamente é preciso dispor de um discurso argumentativo, convincente e persuasivo, para que seja viável submeter o povo às normas criadas pelos seus representantes, ou seja, para que a norma tenha eficácia e, conseqüentemente, reafirme a credibilidade do povo no sistema jurídico”.

libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo”, no tocante à exterioridade e à filosofia do Direito e, nesta, o critério da vida humana concreta (LUDWIG, 2006, p. 183).

Embora esta dissertação não se trate de uma abordagem pura da filosofia da libertação, nem especificamente ao movimento crítico do Direito e suas escolas, o diálogo com este campo do saber é inevitável, ainda que a proposta deste trabalho seja menos intensa nesta vinculação.

Em suma, a categoria da exterioridade, que exalta a relação interpessoal e não mediada ao nível da práxis, auxilia a compreender a própria noção dusseliana de vítima, uma vez que descreve o espaço de opressão e alienação<sup>40</sup> dos sujeitos deslocados ao exterior da totalidade do mundo da produção, postos no âmbito da exploração, do subdesenvolvimento e da periferia, em exclusão das democracias<sup>41</sup> formais.

Deste contexto, Ludwig (2006, p. 182), no contexto do pensamento do filósofo argentino Enrique Dussel, destaca o “paradigma da vida” como modo de

---

<sup>40</sup> O historiador e político brasileiro Leôncio Basbaum, autor de “Alienação e humanismo” (1967, p. 34), revela em seus escritos a sensibilidade política ao fenômeno da alienação, em seus efeitos deletérios, destrutivos e mortais sobre as pessoas submetidas às práticas desta desvinculação da própria vida, destacando os cenários de pobreza. O autor, com excelente capacidade descritiva das cidades (ao exemplo dos seus relatos em “Uma vida e seis tempos”, sobre a cidade de Vitória da Conquista, em 1956), investiga as relações entre os modos de produção e as condições de vida, a postura psicológica das pessoas e suas relações sociais.

<sup>41</sup> A qualidade dos atos de interpretação produzidos pelos profissionais do Direito e por todas as pessoas vinculadas ao horizonte de sentido dado pelo Direito também deve se revestir da qualidade democrática, alcançada por alguns compromissos hermenêuticos, tal como delimitado pelo jurista brasileiro Lênio Luiz Streck: “[...] não se pode confundir, entretanto, a adequada/necessária intervenção da jurisdição constitucional com a possibilidade de decisionismos por parte de juízes e tribunais. Isto seria antidemocrático. Com efeito, *defender certo grau de dirigismo constitucional e um nível determinado de exigência de intervenção da justiça constitucional não pode significar que os tribunais se assenhorem da Constituição*. Mais do que isto, é necessário alertar para o fato de que a afirmação ‘a norma é (sempre) produto da interpretação do texto’, ou que o ‘intérprete sempre atribui sentido (*Sinngebung*) ao texto’, nem de longe pode significar a possibilidade deste – o intérprete – poder ‘dizer qualquer coisa sobre qualquer coisa’, atribuindo sentidos de forma arbitrária aos textos, como se texto e norma estivessem separados (e, portanto, tivessem ‘existência’ autônoma). O texto ‘limita a concretização e não permite decidir em qualquer direção, como querem as diversas formas de decisionismo’” (STRECK, 2005, p. 166). Prossegue o autor: “[...] importa dizer sobremodo [...] é que as teorias do direito e da Constituição, preocupadas com a democracia e a concretização dos direitos fundamentais-sociais previstos constitucionalmente necessita de um conjunto de princípios que tenham nitidamente a função de estabelecer padrões hermenêuticos com o fito de: a) preservar a autonomia do direito; b) estabelecer condições hermenêuticas para a realização de um controle da interpretação constitucional (*ratio final*, a imposição de limites às decisões judiciais – o problema da discricionariedade); c) garantir respeito à integridade e à coerência do direito; d) estabelecer que a fundamentação das decisões é um dever fundamental dos juízes e tribunais; e) garantir que cada cidadão tenha sua causa julgada a partir da Constituição e que haja condições para aferir se essa resposta está ou não constitucionalmente adequada” (STRECK, 2010, p. 96-97).

integralizar insuficiências de outros paradigmas filosóficos (“da consciência”, “da linguagem”), tendo em vistas contemporizar as falhas verificáveis no âmbito econômico, em especial, no qual se manifesta grande parte da dominação que redundava no imperativo de libertação, o qual depende de uma conduta cognitiva anterior, qual seja, a de (“[...] situar de outra maneira a relação econômica perversa e injusta, e não somente subverter a relação prático/social” (LUDWIG, 2006, p. 183).

Assim posicionada a “vida concreta de cada sujeito como modo de realidade”, pelo pensador, apresenta-se como referência de todos os sistemas sociais, sendo critério fonte e condição de possibilidade do existir individual e coletivo. Desta maneira, “a premissa é que a vida humana em comunidade é o *modo de realidade* do sujeito. O *modo de realidade* consiste em considerar a vida humana como ela se apresenta a nós, nas situações concretas do mundo, na idade da globalização e da exclusão” (LUDWIG, 2006, p. 183) [grifos do autor].

Sendo, assim, a vida a referência, decorre o imperativo da possibilidade, na vida coletiva, da manutenção desta vida essencial: “o que importa, no plano mais concreto, é a *produção, reprodução e desenvolvimento* da vida de cada sujeito. Estas três determinações centrais não se dão naturalmente à vida do humano” (LUDWIG, 2006, p. 185) [grifos do autor], razão pela qual a vida comunitária deve fornecer os meios da realização desta vida individual, sob pena de, em havendo negação, redundar-se, de modo limítrofe, na morte, e isto marcaria a condição de vulnerabilidade de cada indivíduo.

Diante dos momentos da produção da vida humana (atendimento das condições materiais fundamentais, pode-se entender sumariamente), da reprodução (também em suma, os meios de continuidade do viver produzido) e do desenvolvimento da vida humana (desenvolvimento histórico da construção da vida humana), é de se ter em mente o aspecto da negatividade, o qual já destaca o relevante tema da subjetividade neste contexto.

[...] diante da existência real, empírica e massiva de *subjetividades negadas* – carência de vida em alguma ou algumas dimensões da existência –, desde a exclusão e exploração do trabalho até o analfabetismo de adultos e crianças, o *desenvolvimento* passa a ser um *momento* necessário da vida humana. Momento que instaura, inequivocamente, um *direito subjetivo legítimo*, com exigência de efetividade, intrínseco ao *critério-fonte* anunciado: a vida concreta de cada sujeito como *modo de realidade*, sendo que aqui esse *modo de realidade* consiste na negação de vida em algum

grau da subjetividade, por isso, categorialmente, *subjetividade negada* na determinação específica do *desenvolvimento*. (LUDWIG, 2006, p. 187). [grifos do autor].

O critério-fonte, assim, no entendimento do autor, conduziria ao princípio crítico da “obrigação de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana concreta de cada sujeito em comunidade” (LUDWIG, 2006, p. 188). O horizonte hermenêutico desta compreensão também se afirma comunitariamente.

A realidade histórica da vida concreta de cada sujeito, de cada grupo ou de cada classe, e é nessa vida concreta que o sentido poderá ser compreendido e a ação empreendida e também na esfera do jurídico (LUDWIG, 2006, p. 219).

Destaca-se, por fim, que a vida humana, tal como disposta pelo pensador, não se contempla no conceito restrito do direito subjetivo à vida. Conforme destaca, “trata-se de um nível mais abstrato. Neste sentido, a *vida* não é um direito, mas *fonte* de todos os direitos” (LUDWIG, 2006, p. 187-188) [grifos do autor].

Tendo em mente tais considerações centrais, mais algumas considerações e aporte do autor necessitam ser destacados considerando o foco de interesse do humanismo jurídico, até porque esta proposta não desenvolve tanto o debate sobre a teoria crítica ou o direito alternativo propriamente ditos, mas sim reúne alguns dos aportes destes núcleos de pensamento, ainda que difusamente.

Destaca-se, assim, o modo de entendimento do Direito que o autor propõe, pode depreender, como central à compreensão da proposta desta dissertação, nas seguintes linhas.

A forma concreta de busca dessa alteridade pode dar-se pela práxis jurídica alternativa, situando o pobre/oprimido como realidade (histórica) e tendo na categoria (também epistemológica) da *exterioridade* a fonte de uma ética jurídica da libertação. A práxis jurídica alternativa (Direito Alternativo em sentido amplo) configura um espaço de luta motivado pela injustiça histórica real, a partir de uma antropologia ética (tendo na exterioridade a categoria fonte, abstrata, em geral), e não como opção de um discurso e práticas ‘amigas’, paternalistas e assistencialistas, ou de sentimentos de mera comiseração (LUDWIG, 2006, p. 217).

Ainda, deste campo de considerações, importa destacar outro central horizonte de sentido comunicante com a proposta deste trabalho, qual seja, a da

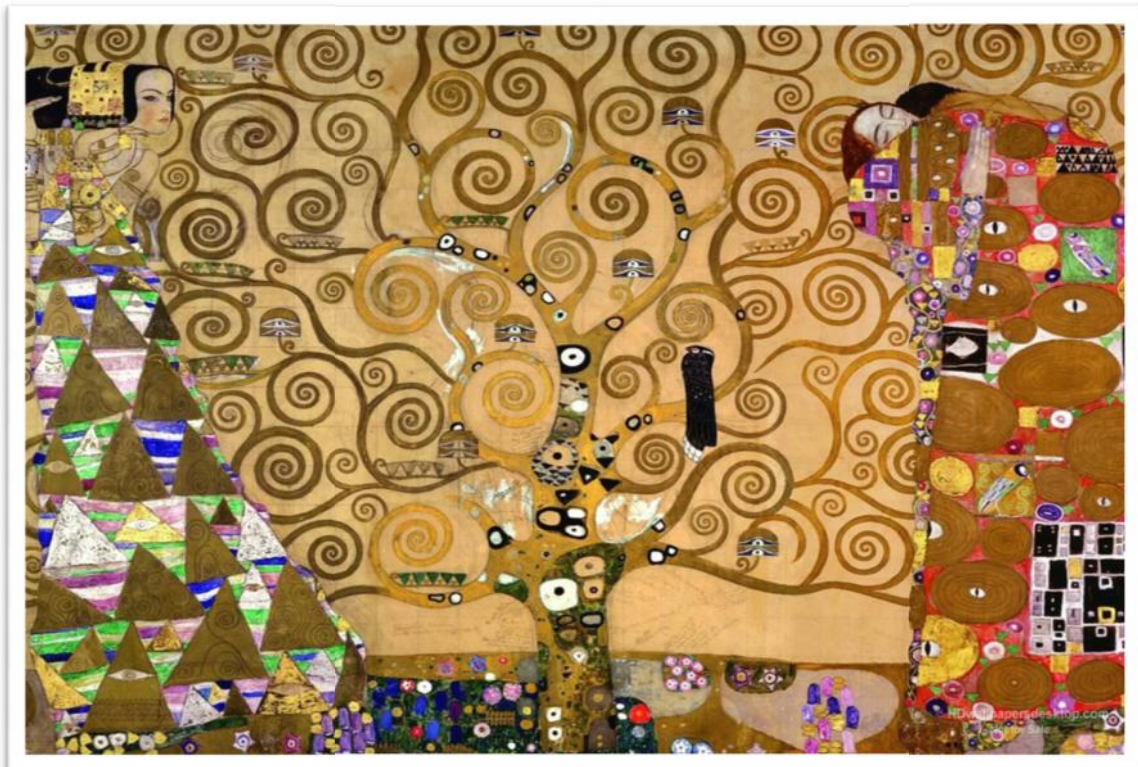
manutenção e afirmação das vidas, o que implica um “outro mundo possível” em que todos caibam, superando-se a díade exclusão e inclusão, o que se coaduna com a compreensão filosófica da missão jurídica na sociedade.

Mas a suspeita de que pode haver mundos piores do que os atuais indica que é preciso, também, dizer que *outro mundo possível* é esse: um mundo no qual caibam todos – em tempos de exclusão – e a natureza também (LUDWIG, 2006, p. 219).

[...]

[...] a função específica do sistema do direito parece ser dupla: de um lado, a função é de *conservação* onde a vida está *afirmada*; e, de outro, a função é de *transformação* onde a vida está *negada*. (LUDWIG, 2006, p. 223).

Assim, a partir de tais considerações, são desdobradas algumas dimensões contempladas nas passagens acima, além de alguns outros campos teóricos comunicantes com a questão do problema do humanismo jurídico.



GUSTAV KLIMT. A árvore da vida. 1905. Na pintura o autor ressignifica o tema mitológico e religioso da árvore da vida, transmitindo visualmente a complexidade da vida pela representação em ramos e em espirais, figuras matemáticas e fractais que expressam o desenrolar da existência, no plano metafórico, sugerindo uma extensão para além do que se encontra representado, permitindo ver mais do que consta na imagem, intuindo-se a complexidade da vida humana, individual e coletiva, em todas as suas projeções biológicas e culturais. A ornamentação aparente proposta pelo pintor, com

formas em evolução, transformando-se em constância, induz ainda à percepção de uma mutação permanente, incessantemente envolvente, ondulante e desdobrante. O tema principal da preocupação humanista e jurídica, certamente, pode ser compreendido no contexto da produção, reprodução e manutenção de todas as pessoas, com dignidade e plenitude do atendimento dos direitos subjetivos, os quais devem ser garantidos por toda a estrutura institucional e prática do direito objetivo, eis que o ordenamento jurídico funciona sob o princípio da normatividade, e não da utopia, devendo-se, assim, fazer-se realizar. Neste sentido, o olhar do Direito sobre a vida de seus destinatários-cidadãos e o do pressuposto da complexidade intrínseca na individualidade de cada pessoa, o que repercute em toda a complexidade envolvida: da condição humana e da vulnerabilidade, da alteridade, do respeito e do reconhecimento e demais aportes.

### 3.1 A CONDIÇÃO HUMANA

No âmbito de uma preocupação decorrente de uma cosmovisão humanista emerge o problema da condição humana<sup>42</sup> como contexto primeiro, em torno do qual

---

<sup>42</sup> Fundamental, para o problema da condição humana, considerar o pensamento do filósofo contemporâneo francês Edgar Morin, especialmente na obra “O método 5: a humanidade da humanidade. A identidade humana” (2003), até porque, conforme expressa o autor nas preliminares do Método 5 (p. 19): “a obsessão principal de minha obra diz respeito à condição humana”. Destaca, ainda, o autor, na mesma passagem, que “o problema do humano, hoje, não é somente de conhecimento, mas de destino. Efetivamente, na era da disseminação nuclear e da degradação da biosfera, tornamo-nos, por conta própria, um problema de vida e/ou morte. Este trabalho também nos liga ao destino da humanidade”. O homem seria, na atualidade, um problema pouco enfrentado em sua extensão e dimensão filosófica, a uma por conta da fragmentação das ciências humanas que, setorizadas, comporiam a sensação do conhecimento de uma natureza ainda não encerrada, ao compasso de as diversas abordagens tanto científicas quanto artísticas lançarem diferentes luzes, por dentre as quais subjazem lacunas de escuridão que não podem deixar de ser objeto de preocupação. A complexidade do conhecimento humano, na proposta de Morin, abarcaria reconhecer que o sujeito humano conhecido se insere no objeto de seu conhecimento, assim como que a unidade e a diversidade humana necessitam ser pensadas de modo inseparável; ainda, que os aspectos físicos, biológicos, psicológicos, sociais, mitológicos, econômicos, históricos devem ser concebidos conjuntamente, bem como que o “homo” é cognoscível como “sapiens”, “faber” e “economicus”, mas também como “demens”, “ludens” e “consumans”; por fim, que verdades excludentes podem ser concebidas de modo concorrente, e que a dimensão científica (verificação de dados, pensamento hipotético e abertura à refutabilidade) podem ser conjugados com dimensões filosóficas de orientação epistemológica e reflexiva. Considerando a questão ínsita da desumanidade, destaca o pensador que esta é uma característica “profundamente humana”, e que “a escravidão, o campo de concentração, o genocídio e, finalmente, todas as desumanidades são reveladores de humanidade” (p. 18). A hominização e a identidade humana são analisados por Morin em termos da segunda natureza construída pela humanidade (por força do complexo mental e linguístico que estabelece a noosfera), em conjunto ao destino cosmo-físico do homem a partir da natureza e a trindade humana inseparável (indivíduo-sociedade-espécie) e ao uno múltiplo da unidade e diversidade. Ainda, para o pensador, a identidade individual humana conjugaria o sujeito (que firma relações com o outro, com a objetividade e com a morte), assim como a identidade humana polimorfa (paradoxos de gênero, idade, unidade plural da identidade pessoal, multiplicidades internas, cavernas interiores e cosmo secreto, espírito e consciência) e os jogos do circuito “homo sapiens” e “homo demens” no movimento dialógico da racionalidade, afetividade e mito, assim como da relação razão e loucura (“homo consumans”, “homo ludens” e “homo complexus”). Neste contexto, o indivíduo sobrevive pelo trabalho intenso, que se destina a viver: “O que significa viver para viver? Viver para gozar da plenitude da vida. Viver para realizar-se. A felicidade constitui, certamente, a plenitude da vida. Mas pode adotar múltiplos rostos: amor, bem-estar, satisfação plena, ação, contemplação,

gravitam as outras abordagens que, em diversas medidas, fazem referência a esta condição existencial peculiar, a qual se particulariza ainda mais se tendo em conta a noção da vida concreta do sujeito em comunidade (DUSSEL, 2002, p. 573), cujo conteúdo pode ser harmonizado com o sistema de proteção das pessoas proposto pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos, assim como pelos direitos fundamentais e de personalidade, diante de um cenário deletério de globalização do capitalismo mundial, o qual produz “[...] o terror, a fome, a enfermidade e a morte [...] entre os excluídos de um mundo que se globaliza”, globalização esta que implica em, ainda conforme Dussel:

[...] um *sistema formal performativo* (o valor que se valoriza, o dinheiro que produz dinheiro: D-D’, fetichismo do capital) que se ergue como critério de verdade, validade e factibilidade, e destrói a vida humana, pisoteia a dignidade de milhões de seres humanos, não reconhece a igualdade e muito menos se afirma como re-sponsabilidade [sic] da alteridade dos excluídos [...]

É por isso que acreditamos que é necessário levantar um princípio absolutamente universal que é completamente negado pelo sistema vigente que se globaliza: *o dever da produção e reprodução da vida de cada sujeito humano*, especialmente peremptório nas vítimas desse sistema mortal, que exclui os sujeitos éticos e só inclui o aumento do valor de troca. (DUSSEL, 2002, p. 573)

Pode-se compreender a noção de emergência ética, formulada pelo filósofo argentino Enrique Dussel (2002), igualmente, no contexto da condição humana, uma vez que tal compreensão filosófica é precavida em relação aos problemas de uma

---

conhecimento. Não há, talvez, uma felicidade imperiosa subordinando todas as outras, a não ser a que cada um pode eleger conforme o seu sentimento ou idéia própria. A pluralidade dos fins significa também a pluralidade dos meios para realizar-se” (MORIN, 2003, p. 155). As grandes identidades compreendidas pelo autor abarcam a identidade social (a cultura, a organização sexual, o Estado, a megamáquina), assim como a identidade histórica (jogo do devir), a identidade planetária e a identidade futura (meta-humanidade, metamáquina, super-humanidade). Por fim, o autor abarca o complexo, existência e mistério do humano, propondo o retorno ao “homem genérico”: “tomo a expressão homem genérico de empréstimo ao jovem Marx e traduzo o genérico não tanto pela referência ao gênero (humano) quanto pela aptidão a gerar todos os caracteres e todas as qualidades humanas [...] assim como inúmeras outras virtualidades ainda não realizadas. É a aptidão que, aquém ou além das especializações, dos fechamentos, das compartimentações, é a fonte geradora e regeneradora do ser humano. O interesse do termo ‘genérico’ está em que ele nos remete a algo que, para a *humanidade da humanidade*, seria análogo ao potencial das ‘células-mãe’ do embrião, incluídas também na medula óssea do adulto, capazes de regenerar os membros lesados, de gerar novos órgãos, até mesmo de realizar a clonagem de um novo organismo” (MORIN, 2003, p. 293). [grifos do autor]. As passagens e movimentos da teoria do autor são destacados por mudanças fundamentais, do que considera que: “a origem do *homo sapiens* aparece ao fim de um longo processo de hominização. A nova origem, que virá talvez de nossa incerta agonia planetária, será possivelmente o início da humanização” (MORIN, 2003, p. 294).

abstração intensa, que ocorre com a universalização teórica da condição ou situação humanas.

[...] a ética torna-se o último recurso de uma humanidade em perigo de extinção. Só a co-responsabilidade [sic] solidária, com validade intersubjetiva, partindo do critério de verdade vida-morte, talvez possa nos ajudar a sair com dignidade no tortuoso caminho sempre fronteiro, como quem caminha qual equilibrista sobre a corda bamba, entre os abismos da cínica insensibilidade ética irresponsável para com as vítimas ou a paranoia fundamentalista necrofílica que leva a humanidade a um suicídio coletivo. (DUSSEL, 2002, p. 574).

Neste aspecto a teoria será abordada a partir do referencial da obra “Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão” (2002), de modo parcial (porque, novamente, não será tratado completo e exaustivo) e com um enfoque determinado, justamente, por um lado, pela vastidão do pensamento de Dussel que, pode-se afirmar, em sua obra, ressignifica e redimensiona todo o pensamento ocidental, o que, portanto, não se comportaria na proposta e possibilidades deste trabalho, ao compasso de, por outro lado, pela pretensão de discutir pontos da obra mais adstritos ao problema do humanismo jurídico.

Assim, pontua-se, ainda que brevemente, na teoria dusseliana, o recorte de interesse a esta proposta, sem perder de vistas o contexto teórico focado, já indicado no início deste capítulo: a questão das vítimas, que é também preocupação dos direitos humanos, assim como o imperativo da manutenção digna das vidas, conforme acima fundamentado.

Pode-se considerar que a proposta filosófico-ética de Dussel gravite em torno do cerne de preocupação da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana (que é o modo de realidade do ser ético) em comunidade, conforme delimitado na explanação de Ludwig acima referenciada. Neste contexto, o filósofo estrutura o pensamento em torno de alguns momentos: primeiro, em uma dimensão afirmativa e, depois, em uma dimensão crítica, movimento este de pensar que aproveita, inclusive, à cognição do ordenamento jurídico e suas relações práticas, por exemplo.

Desde já, portanto, afirma-se que a proposta deste trabalho pretende se alinhar com o momento crítico, por compreender que este seja consentâneo tanto com o humanismo jurídico quanto, especialmente, com o protagonismo



constitucional e também aquele posicionamento ínsito ao Direito Internacional dos Direitos Humanos, campos que, se pode compreender, são determinantes e indissociáveis do próprio conceito de Direito e de seu fazer na atualidade.

Deste modo, a organização proposta por Dussel (2002) identifica três momentos concernentes à estruturação da teoria, quais sejam: o momento material (da verdade prática, com a afirmação de que a vida humana é o modo de realidade do ser ético, conforme termos do autor); o momento formal (de validade intersubjetiva, fixação da norma e da simetria dos agentes sociais comunicantes); o momento da factibilidade ética, em que se determina a noção de “bem” e se verificam as condições de possibilidade da realização objetiva dos preceitos críticos, sob o princípio da operabilidade.

Conforme constata o autor, por mais bem intencionada (ou não) que seja sua construção, os sistemas éticos produzem vítimas inevitáveis e não intencionais se confrontadas as condições reais de vida e os preceitos do sistema (DUSSEL, 2002, p. 301), e este ponto se pretende sobrelevar na proposta desta dissertação, uma vez que se trata aqui, ainda que em outra dimensão, de compreensão filosófica alinhada com o entendimento do Direito Internacional dos Direitos Humanos, enquanto sistema de proteção das vítimas da violação dos direitos humanos.

Diante disso, Dussel (2002, p. 301-309) fixa os momentos de edificação do entendimento crítico, quais sejam: o momento da crítica material (campo da negatividade das vítimas e afirmação do outro como outro e espaço do problema da questão do sistema e da afirmação de direitos), momento em que se sobreleva o pensamento da alteridade, fundado no princípio ético-crítico.

Ainda, o momento da crítica formal, ponto de validação anti-hegemônica da comunidade das vítimas e, por fim, o momento da factibilidade e o ápice do pensamento do filósofo, com o princípio-libertação da vítima (DUSSEL, 2002, p. 564), tanto pela via da transformação (que seja factível ante os momentos de causa da negatividade material, que impedem a vida) e também pela construção de sistemas éticos e de eticidade nos quais as vítimas possam viver.

Em vista desta síntese, é do entendimento do pensador que se tenha a vida negada expressa por meio de violações do atendimento das necessidades básicas dos sujeitos, que se tornam vítimas justamente por tal situação, a qual é perversa e

deve ser submetida à crítica, que apontará elementos de falsidade, ilegitimidade e impraticabilidade das situações, que podem se fundar em diferenças e desigualdades. Este ponto abre o problema dos direitos humanos, que é tanto uma questão jurídica quanto política e econômica.

Nesse sentido, imperativo debater estudos nominados “paradoxos dos direitos humanos”, ainda que brevemente, posto que implicam no questionamento dos direitos humanos tal como vigentes, o que redundaria tanto em considerações sobre injustiça estrutural quanto de veiculação de elementos ideológicos e procedimentos hegemônicos nas linhas da discursividade dos direitos humanos, empregada ou não retoricamente.

Autores como o professor grego Costas Douzinas (2011), o filósofo alemão Robert Kurz (2003) e a pesquisadora brasileira Ivete Manetzeder Keil apontam para uma deslegitimação dos direitos humanos no contexto do capitalismo avançado, por motivos variados, mas condensados em torno do mascaramento do emprego dos direitos humanos, em especial pela desvinculação discurso-prática, e também por sua visível inefetividade em uma larga escala de situações.

Para Douzinas (2011, p. 1), humanitarismo-cosmopolitismo da cultura ocidental coincidiriam à gênese do capitalismo neoliberal, de sorte que a moralidade ínsita aos direitos refletiria a ordem dominante, ao mesmo tempo em que direitos humanos marcariam o fim das ideologias, sendo a ideologia “pós-fim”, unificando, ainda que em superfície, partes da esquerda e da direita numa mesma totalidade conservadora-excludente. Nesta linha, compreende o autor que “[...] o cosmopolitismo humaniza o capitalismo, ameniza os efeitos colaterais da globalização, e limita regimes opressivos e totalitários” (DOUZINAS, 2011, p. 2).

Neste contexto, para o autor, os direitos humanos perderiam sua função de resistência à opressão pública e privada quando transmutados em “ideologia política”, “idolatria do capitalismo neoliberal” e “versão contemporânea da missão civilizatória”, problemática do axioma dos direitos humanos em torno da qual desenvolve suas sete respectivas teses, que abarcam desde a crítica à noção de humanidade, passando pelos usos dos direitos humanos como ferramentas de controle, como reforço às desigualdades e identificação dos direitos humanos com uma moralidade centralizadora, sendo que o vocábulo dos direitos humanos se

prestaria a encobrir ideologias e interesses privados e egoístas, mesmo que os preceitos prescrevam exatamente o contrário.

Robert Kurz (2003), igualmente debatendo os paradoxos dos direitos humanos, compreende que estes se utilizaram como verdadeiro documento legitimador, sendo que, na linha de entendimento do filósofo estadunidense Noam Chomsky, afirma que “é em nome dos direitos humanos que cai a chuva de bombas; e é em nome dos direitos humanos que as vítimas são assistidas e consoladas” (KURZ, 2003, p. 1). Prossegue o autor compreendendo que a socialização global via mercados exclui permanentemente inúmeras vidas humanas, do que se poderia pontuar que, embora a titularidade jurídica afirme uma uniformidade de direitos a partir da referência de que “[...] é o mercado universal que forma o fundamento de todos os direitos” (KURZ, 2003, p. 1).

Este jogo proporcionaria um paradoxo de “reconhecimento” e “não-reconhecimento”: “somente um ser que ganha dinheiro pode ser um sujeito de direito” (KURZ, 2003, p. 3). Diante disso, somado aos usos retóricos e distorcidos em política dos direitos humanos, para o filósofo, a defesa destes direitos, em última instância, representaria um trabalho de Sísifo, “[...] se não se consegue superar a forma paradoxal e negativa da sociedade mundial, que possui poder de definição acerca de que é de modo geral um ‘ser humano’ e que, por conseguinte, define os direitos humanos” (KURZ, 2003, p. 4).

Para Keil (2013), a despeito das condições questionáveis dos direitos humanos (inefetividade, uso e pretexto legitimador em discursos cínicos de guerras e desigualdades, produção de imaginário ideal descolado da realidade (“mercado=democracia=homem médio”), ornamentalidade e impotência), o que se verifica pela denúncia dos paradoxos, haveria, no cerne destes mesmos direitos, a possibilidade de superação da homogeneização de uma nova ordem mundial do capitalismo pós-industrial<sup>43</sup> marcada pelo narcisismo individualista (aniquilando posturas solidárias, fraternas, coletivas), o que caracterizaria o paradoxo interno por

---

<sup>43</sup> Destaca Keil (2013) características deste modo de organização, plenamente relevantes aos interesses jurídicos tuitivos, fatores aos quais o Direito, deontologicamente considerado, verdadeiramente se opõe e não tolera: formação de oligopólios transnacionais; predominância do capital financeiro; poder-controle mundializado; declínio do poder regulatório dos Estados, sobretudo na economia; ruína do Estado do bem-estar, com efeitos sobre a proteção social, intensificação da pobreza, do desemprego, da pobreza extrema, da precarização do trabalho e da afirmação da exclusão social; intensificação de práticas de exploração de pessoas e países, de pirataria ecológica, de degradação das condições de existência e formação da geoeconomia suplantando a geopolítica.

força da “[...] linha ética advinda do interior dos direitos humanos [...] [em que se está produzindo] um enorme potencial de subjetividade política que se opõe à nova ordem mundial” (KEIL, 2013).

Querer saber quais são as novas forças que hoje se contrapõem ao agenciamento do capitalismo contemporâneo, lutar contra este agenciamento, trata-se de uma questão ética. A ética não trata particularmente de certos valores do *bem* e do *mal*. Mas, nos lembra Suely Rolnik, a ética é o ‘caráter criador da vida como critério de valor e não qualquer espécie de forma que a vida tenha tomado ou venha a tomar, não pode ser simplesmente o compromisso com o cumprimento de um conjunto de normas, mas a consideração daquilo que se impõe como diferença e que exige criação’. Sabemos que os direitos humanos, apesar de legitimarem a nova ordem mundial, paradoxalmente, também servem para produzir subjetividades críticas capazes de julgar e querer transformar esta mesma ordem mundial e todas as suas conseqüências (KEIL, 2013).

Das contribuições do debate acerca do paradoxo dos direitos humanos, portanto, é de se sobrelevar que, a despeito de constatações da sociologia e mesmo das depreensões realizadas pelos filósofos, denunciando o alinhamento dos direitos humanos subservientes a conduções da nova ordem, não pode o discurso jurídico perder o foco de sua normatividade institucional, essencialmente direcionada à correção de práticas sociais que sejam deletérias em confronto aos preceitos jurídicos, inibindo-se as práticas de corrupção pública ou privada, submissão do poder decisional público aos interesses econômicos de maior expressão, assim como violações de qualquer sorte.

Diante disso, a própria violação pela via institucional demanda uma correção interna movida pelo sistema institucionalizado, razão pela qual as críticas veiculadas ao uso discursivo degenerado dos direitos humanos não possa redundar em um niilismo destes valorosos instrumentos da técnica social jurídica, sob pena de se ficar simplesmente diante da a-eticidade humana.

O debate acima, portanto, fornece duas linhas de raciocínio que permitem compreender melhor o problema da condição humana: a vulnerabilidade do ser humano implica em um imperativo de proteção; o Direito fornece elementos para a consecução desta proteção, desde que não se veiculem seus preceitos sob a forma ideológica, ou mesmo originária-radical, o que consiste na grande crítica traçada no campo dos “paradoxos dos direitos humanos”.

A condição, ou situação, humana, distinta das reflexões sobre a natureza humana<sup>44</sup> (que busca a unificação diante das pluralistas concepções da antropologia filosófica para determinar um modo essencial do “ser” “humano”), mas a ela vinculada pelo referencial do “humano” e pela busca da descrição e do entendimento de condicionantes anteriores à vontade humana propriamente dita, pode ser apontada como a primeira preocupação do orbe humanista, justamente porque seu encaminhamento explicativo pode desvelar características como a vulnerabilidade, que podem vir a desdobrar questões como os imperativos do respeito, do reconhecimento e da consideração, e assim, sucessivamente, em uma totalidade que se refere e ressignifica entre si, de modo respectivo e integrado.

Assim, o pensamento indicativo sobre a condição humana pode oferecer, em alguma medida, a noção do contexto em que se desdobram as preocupações do humanismo jurídico e do problema do “ser humano”, o que, juridicamente, significa objeto de enfoque de proteção.

O questionamento sobre o homem e a sua natureza, desde as raízes gregas, marca o pensamento filosófico da relação do homem com a natureza, consigo mesmo e com o outro, seja ou não semelhante seu.

Assim, a condição humana também auxilia o pensamento sobre a alteridade, o que repercute, juridicamente, em noções como a de solidariedade constitucional e de responsabilidade socioambiental, além de demarcar as bases das preocupações com a identidade e a subjetividade.

A problemática da condição humana também fornece as balizas da antropologia filosófica, tratada em ponto adiante, e que se comunica com a pergunta sobre “o que é o homem?”, revelando uma pluralidade de respostas, dentre as quais também tem o direito sua resposta a oferecer, por meio da constituição do “homo juridicus”, imagem do humano no Direito.

O tema da condição humana, assim, é rico em abrir vertentes problemáticas para o pensamento humanista, indicando suscetibilidades e focos de atenção que, inevitavelmente, devem compor a cosmovisão humanista. Seja pelas vias literárias

---

<sup>44</sup> Conforme destaca o filósofo português do Direito, Paulo Ferreira da Cunha, a diferença principal entre “condição” e “natureza” humanas seria marcada pelo seguinte raciocínio: “uma inserção do indivíduo numa sociedade de homens sem natureza, ainda assim poderia ter a ligá-los uma espécie de “destino” ou “situação” comum: não uma *natureza* humana, mas uma *condição* humana” (CUNHA, 2001, p. 12). [grifos do autor].

(com relatos da violação da condição humana em sistemas totalitários, tais como constatado nas obras de Primo Levi, de André Malraux e de Alexander Soljenítsin, relatando a vivência dos campos de concentração e dos de trabalhos forçados), seja pelas filosóficas (Hannah Arendt, Leonardo Boff) e mesmo sociológicas (Norbert Elias), o tema da condição humana é profícuo ao proporcionar uma maior sensibilidade, que obtempere a rigidez da racionalidade estrita, diante do fenômeno humano, tema diretamente ligado ao das condutas, objeto do Direito em sua regulamentação.

Neste contexto, merece destaque a contribuição central de Hannah Arendt, em que são sintetizados diversos pontos de interesse da “condição humana” em um nível mais abstrato, o qual, inclusive, indica o caminho do “transhumanismo” e do “pós-humanismo”<sup>45</sup>, que não são tratados nesta dissertação, mas que são a decorrência do assunto na contemporaneidade.

A Terra é a própria quintessência da condição humana e, ao que sabemos, sua natureza pode ser singular no universo, a única capaz de oferecer aos seres humanos um habitat no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. O mundo – artifício humano – separa a existência do homem de todo ambiente meramente animal; mas a vida, em si, permanece fora desse mundo artificial, e através da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos. Recentemente, a ciência vem-se esforçando por tornar ‘artificial’ a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza. O mesmo desejo de fugir da prisão terrena manifesta-se na tentativa de criar a vida numa proveta, no desejo de misturar, ‘sob o microscópio, o plasma seminal de pessoas comprovadamente capazes a fim de produzir seres superiores’ e ‘alterar(-lhes) o tamanho, a forma e a função’; e talvez o desejo de fugir à condição humana esteja presente na esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite de cem anos (ARENDDT, 2000, p. 2).

---

<sup>45</sup> Algumas situações envolvidas com o contexto do pós-humanismo são gravosas em relação aos preceitos humanistas, conforme destaca o sociólogo Frederic Vandenberghe: “Invertendo os dogmas clássicos do humanismo, os pós-humanistas não somente afirmam que são os objetos que fazem os humanos (como quando nós dizemos que é ‘o hábito que faz o monge’), como também eles insistem que as tecnologias seguem suas próprias leis (tecno-lógicas) e têm um espírito próprio, que elas têm conseqüências não-intencionais e inesperadas, tanto felizes quanto perversas, que ninguém – nem indivíduo, nem sociedade, nem política – pode controlar. Como a linguagem em Saussure, a tecnologia forma um sistema auto-evolutivo autônomo que não pode ser controlado por aqueles que a usam. **Onde os humanistas entram em pânico e vêem somente um signo de desumanização, alienação e reificação, os pós-humanistas vêem somente um processo normal ‘humano, inumano, demasiado humano’ de humanização através da exteriorização, reificação e alienação**” (VANDENBERGHE, 2010, p. 221). [grifou-se].

Assim, pensar a condição humana conjuga-se diretamente com as questões do humanismo jurídico, uma vez que as normas terão por referência justamente situações pontuadas neste contexto, sem pretensões de um universalismo ou atingimento de uma essência unitária (o que não se justifica diante da própria contingencialidade e historicidade da criação cultural, no cerne da qual se desenvolvem as tentativas da antropologia filosófica e do próprio Direito).

Além disso, se o Direito impusesse uma forma de vida específica ou predeterminasse conteúdos destas narrativas existenciais, violaria justamente a liberdade humana e as possibilidades da personalidade de cada indivíduo.

As reflexões filosóficas sobre a condição humana, intensificadas depois do cenário de barbáries da Segunda Guerra Mundial, ao exemplo da literatura supra referenciada, levanta uma série de problemas da existência humana e que não podem passar ao largo de uma filosofia jurídica comprometida com a complexidade da vida humana, sua expressão na convivência coletiva e suas necessidades de justiça e de cuidado como meios de manutenção e afirmação destas vidas próprias.

O problema filosófico da condição humana, assim, indica, conforme entendimento de Hannah Arendt, que os homens encontram-se condicionados por elementos circundantes, a partir dos quais produzem suas vidas por meio da ação, do labor e do trabalho, e que dependem de posições prévias (anteriores e herdadas de uma tradição antecedente em curso) para exercerem tais atividades de automanutenção e autodesenvolvimento.

Assim, o mundo, no qual se pode verificar a vida ativa (constituída pelas atividades centrais do trabalho (*homo faber*), do labor (*homo laborans*) e da ação (*bios politikos*)), resulta de produções diversas das atividades humanas, em uma relação recíproca de determinação, vindo o que foi criado a implicar seus criadores. Os homens vêm ao mundo (são nele lançados) e se encontram abarcados em diferentes condições, ao compasso de, no curso de suas vidas, enredarem-se por outras tantas, exercendo sua força condicionante e submetendo-se a outras forças condicionadoras, em um processo constante de recriação do natural e do social.

A condição humana, assim, apresenta-se como um espaço de influxo e integração constante, ao qual se somam progressivamente as diferentes

experiências de vida, ressignificando-se as dinâmicas da vida ativa, alinhando-se com a objetividade do mundo, conferindo-se o sentido recíproco.

Se a busca por uma natureza humana aponta, nos termos de uma antropologia filosófica, a tentativa de estabelecer a essência do humano (racional, linguístico, político etc.) e suas características universais – um esforço, como é consabido, frustrado, mas nem por isso desprovido de sentidos encontrados na busca, que pode auxiliar o esclarecimento da alteridade, por exemplo – a relação da condição humana aponta para a verificação contextual e relacional do ser humano consigo, com o mundo e com as outras pessoas, resultando em distinta soma de fatores diversos envolvidos na conformação de uma vida em concreto e particular.

Um importante critério de distinção seria o exemplo do raciocínio da migração da humanidade para outro planeta: com isso, as noções de trabalho, ação, verdade, o sentido da existência humana, enfim, seriam alterados tais conceitos em todos os seus elementos condicionais: o meio ambiente seria outro, a forma de existência e conjugação de esforços, a estrutura de interesses e necessidades, enfim, tratar-se-ia de condição humana distinta, mas com humanos em contexto diferente, daí a distinção entre condição e natureza humana. Por isso, a discussão sobre a condição humana indica ao contexto, enquanto a da natureza humana, mesmo com sua provisoriade, indica para o objeto visado, o ser humano enquanto um “ser” diferenciado.

Deste modo, a condição humana congloba tanto condições naturalmente fixadas quanto outras socialmente construídas para lidar com as conjunturas impostas pela natureza, e, ainda, considera-se o espaço do indivíduo de mudar e manejar novas condições em sua vida. Esse complexo de condições, que não determinam (em sentido de determinismo) as vidas, mas que são importantes para se conhecê-las, permite identificar cenários de condição humana em que as vidas humanas se desenvolvem.

De um modo mais amplo, a condição humana também retrata as inevitabilidades e dramas do existir do ser humano, marcado pelo interregno natalidade-mortalidade, infância, adolescência e velhice, vulnerabilidade do corpo, o ser lançado no mundo, a diversidade cultural, e assim por diante. Também permite



estabelecer conexões com a animalidade do homem, o que traz ao debate dimensões de biopolítica e zoopolítica<sup>46</sup>.

Assim, referir-se à condição humana insere o ser humano em um espaço de desenvolvimento de sua personalidade, por isso, a consciência deste elemento filosófico é importante para se construir o sentido dos direitos.

Estes direitos poderão ter funções criativas, corretivas ou de manutenção das vidas, justamente porque a condição humana apontará necessidades a serem atendidas e sensibilizará para a apreciação das vidas concretas, com suas dificuldades e potenciais a serem identificados e trabalhados por meio das intervenções jurídicas.

O humanismo jurídico, assim, depende da noção de condição humana para compreender o ser humano em seu contexto de vida, verificando as suscetibilidades e limitações do ser humano, assim como as fontes de vida, de interesses e de necessidades oriundos das diferentes conformações que uma vida concreta pode assumir.

---

<sup>46</sup> Conforme estudo do pesquisador italiano em ciência política Salvo Vaccaro, a biopolítica e a zoopolítica inserem um questionamento radical sobre as relações entre vida (misterioso intervalo de um “ser” entre dois “não-ser” do antes do nascimento e do após a morte) e política (corte no plano de naturalização da ordem das coisas e mundo-elemento vital ao vivo). A domesticação emerge quando o poder da vida se impõe como poder sobre a vida (VACCARO, 2011, p. 41-58), abrindo espaço aos problemas de hominização e humanização, dominação e domesticação, liberdade e animalidade do ser humano, o que implica diretamente em questões como a da dignidade.



RENÉ MAGRITTE. *La condition humaine* (1933). A pintura de Magritte intitula-se “a condição humana” e estabelece a relação do humano com a linguagem e a representação mimética, eis que a pintura, pelo enquadramento composto pelo pintor, se alinha e se confunde com o que seria a própria realidade exposta, donde emerge ao espectador a expressividade da obra. Embora a condição humana não se resuma a esta dimensão, o caractere da linguagem e da representação são essenciais no enfrentamento do problema do humano e sua relação com o mundo.

Deste modo, o problema da condição humana se relaciona com o humanismo jurídico na medida em que fornece o contexto de sensibilidade para se pensar as necessidades humanas impostas pelo existir, e que demandam uma compreensão mais ampla do que aquela carregada com as marcas do tempo e do espaço em que se vive, determinado pelas categorias culturais e de estrato econômico em que se encontra, o que pode produzir exigências que não se apresentam legítimas em face do desatendimento da condição humana.

### 3.2 ÉTICA DO CUIDADO

A ética do cuidado, teoreticamente estabelecida como complemento e mesmo contraponto à ética da justiça, mas que, em verdade, se condensa como modo integrado de formulação da ideia de Justiça, apresenta-se reforçada ante a vulnerabilidade essencial do humano, manifestando-se, por um lado, enfatizada nos campos da enfermagem e da medicina, em que o embate com a fragilidade corporal da vida é direto e constante, e, por outro lado, o da educação, em que se pergunta sobre a formação moral dos indivíduos, o que repercute diretamente nas preocupações jurídicas, de um esteio moral para noções de obrigações, responsabilidade e demais de interesse ao Direito (BAIER, 2012; BARBOSA, 2010; BOFF, 2003; GILLIGAN, 1982; NODDINGS, 1984; MAIA, 2009)<sup>47</sup>.

Nos anos 1980, a educadora estadunidense Nel Noddings (2003), ao refletir sobre a formação moral das crianças, problematizou a ausência de preocupações com a ética do cuidado, a qual, como proposta pedagógica, proporia o estímulo não apenas ao exercício da inteligência e racionalidade, mas também à sensibilidade e cuidado.

Em um trabalho investigativo e filosófico, a autora se pergunta sobre as bases da ação moral, questionando se o altruísmo se realiza por aplicação de uma regra ou princípio ou se decorre de uma memória e prática do ser cuidado e do cuidar, do que depreende que o comportamento ético decorre de uma tendência natural ao cuidado, com força na relação mãe e filho<sup>48</sup>. O modelo do cuidado, assim,

---

<sup>47</sup> Os autores agrupados neste ponto têm em comum os esforços empreendidos na realização da ética do cuidado, ora mais vinculados aos debates propriamente do feminismo, como no caso de Anette Baier (que se contrapõe no campo político a John Rawls), Nel Noddings (educação) e Carol Gilligan, no contexto norte-americano, ora procurando abstrair o cuidado como característica humano no trato com outros humanos e com o meio ambiente, ao exemplo dos brasileiros Leonardo Boff, Vanderlei Barbosa e Marisa Maia. Apesar dos diferentes campos de afirmação de suas teorias, os autores apresentam em comum preocupações de base acerca da natureza racional e livre do ser humano, e os imperativos lógicos decorrentes das exigências desta condição, assim como acerca dos fins últimos do agir humano, o que lhes imprime um fundamento ético. Neste contexto, os autores, sob diferentes explicações, buscam contrapontos ao encerramento das pessoas em seus individualismos egoísticos, cegos à alteridade e à sensibilidade diante do outro, cuja existência determina a sua existência, de sorte a buscar em tais fundamentos éticos possibilidades de legitimação da vida política, social e mesmo jurídico-institucional.

<sup>48</sup> Acerca das profundas relações firmadas entre mãe e bebê, conforme estudo dos psicólogos Rita de Cássia Sobreira Lopes, Cristiane Alfaya' Cibele Vargas Machado e Cesar Augusto Piccinini: "De

poderia ser verificado em qualquer situação moral, obtemperando a rigidez do raciocínio regra-princípio e inteirando a relação verdadeiramente humana, abrangendo a postura do cuidado tanto a relação entre seres humanos quanto a projeção destes sobre ideias, animais, plantas e toda a forma de existência diversa<sup>49</sup>.

---

acordo com Winnicott, desde a gestação até as primeiras semanas após o parto, a mulher desenvolve o que chamou de *preocupação materna primária*. Esse conceito refere-se a um estado de funcionamento psíquico especial, caracterizado por uma sensibilidade aumentada, o qual possibilita que a mulher atenda às necessidades do bebê, ao identificar-se com ele, a partir de suas próprias experiências como bebê. É importante ressaltar que, segundo o autor, esse estado emocional materno vai diminuindo, pouco a pouco, na medida em que o bebê vai desenvolvendo as suas potencialidades, e a mãe percebe que ele está crescendo, tornando-se cada vez mais uma pessoa e necessitando cada vez menos dela. Com isso, a díade mãe-bebê vai deixando o estado de dependência absoluta, que transcorre do nascimento até aproximadamente os quatro ou cinco meses de vida do bebê, passando para o estado de dependência relativa, com a presença de uma mãe que foi suficientemente boa e tenha promovido um *holding* adequado. Durante o período da dependência absoluta e fase de *holding* a mãe é capaz de sustentar, manejar e apresentar a realidade para o bebê de maneira sensível e constante, o que segundo Winnicott, requer empatia por parte da mãe, possibilitando a maturação do ego do bebê e, com isso, o bebê pode sentir que existe e vir a estabelecer relações objetivas. É o que este autor chama de capacidade do indivíduo de 'viver com'. É importante mencionar que Winnicott entende não apenas o bebê como em estado de dependência, mas a própria mãe, já que ela encontra-se identificada com o seu bebê, a fim de satisfazer suas necessidades que inicialmente são corporais, tornando-se cada vez mais necessidades do ego. Possivelmente, pela presença do estado de dependência e vulnerabilidade na mãe, o autor entenda que seja tão difícil e doloroso para as mães se separarem de seus bebês, podendo não acompanhar a rapidez com que os bebês precisam ficar separados delas. É a mãe devotada comum capaz de envolver-se emocionalmente com o bebê". (LOPES; ALFAYA [et.al.], 2005). [grifos dos autores].

<sup>49</sup> Tanto assim que o direito oferece tutela especial à fase da maternidade, por exemplo: "AUSÊNCIA DE NEGATIVA DE PRESTAÇÃO JURISDICIONAL. EMBARGOS DECLARÓRIOS INTERPOSTOS PARA OBTER RESPOSTA SOBRE QUESTÕES JÁ ENFRENTADAS. A sentença precisa estar guardada de um raciocínio lógico, sem que o julgador esteja, no entanto, obrigado a responder questionamentos diversos das partes, os quais já foram enfrentados antes e notados com razoável facilidade pela aplicação de método simples de aferição do seu conteúdo decisório. Cuidando-se de mera dedução lógica do resultado advindo da sentença, irrelevante e desnecessário o enquadramento literal de certa figura jurídica, daí porque, nem de longe, presente a hipótese da negativa de prestação jurisdicional aventada em recurso dirigido ao Regional. Embargos declaratórios não se prestam para afirmar o óbvio, muito menos para alterar, sem uma das causas previstas em Lei, o desfecho dado a determinado tema em sentença. Preliminar que se rejeita e multa por oposição de embargos protelatórios mantida. 2. DIREITO À LICENÇA-MATERNIDADE. GESTANTE. DESCONHECIMENTO DO FATO. RESPONSABILIDADE OBJETIVA DO EMPREGADOR. Em nome da responsabilidade objetiva e da proteção ao nascituro, o eventual desconhecimento do estado gestacional, pelo empregador, não afasta o direito constitucional concedido à empregada relativo à licença-maternidade. Pouco importa se a própria empregada tinha ou não conhecimento da gravidez no ato da rescisão. **O propósito da proteção é outro. Não é punir o empregador, mas assegurar direitos ao nascituro e à sua mãe em virtude de razões caracterizadoras de uma sociedade pautada pelo humanismo e pela valorização do trabalho.** 3. Recurso conhecido e não provido". (TRT 10ª R.; RO 62-75.2010.5.10.0005; Rel. Juiz Grijalbo Fernandes Coutinho; DEJTDF 26/11/2010; Pág. 44). [grifou-se]. Em sentido similar: "APELAÇÃO CÍVEL. ESTATUTO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE. AÇÃO DE ADOÇÃO. DESTITUIÇÃO DO PODER FAMILIAR. GENITORA QUE ABANDONOU O FILHO EM TENRA IDADE AOS CUIDADOS DE TERCEIRO QUE, AGORA, POSTULA SUA ADOÇÃO. VÍNCULO BIOLÓGICO QUE NÃO SUPERA O VÍNCULO AFETIVO QUE SE ESTABELECEU ENTRE ADOTANTE E ADOTANDO, O QUAL ERIGIU VERDADEIRO NÚCLEO FAMILIAR. EXCLUSÃO DO POLO ATIVO DA AÇÃO DO PARCEIRO HOMOAFETIVO DO ADOTANTE. CONFUSÃO ENTRE UNIÃO ESTÁVEL E PARCERIA CIVIL. EFEITOS. 1. Passados mais de cinco anos do abandono do infante pela genitora, deixando-o com padrinho que dele cuidou,

A expressão de alteridade da ética do cuidado proposta por Noddings se expressa pela base da própria noção interdependente do conceito: “but caring is a relationship that contains another, the cared-for, and we have already suggested that the one-caring and the cared-for are reciprocally dependent” (NODDINGS, 2013, p. 58). Assim, o cuidado relaciona direta e reciprocamente implicados os que cuidam e os que são cuidados, em relação intercambiante que não se pensa em termos de igualdade e simetria, mas em seu movimento próprio de interdependência existencial: aquele que cuida não existiria sem aquele a quem se dedica.

Atualmente, a filosofia do Direito e demais debates jurídicos não prescindem, ao menos, da busca de um horizonte do sentido de justiça na contemporaneidade, que é complexa e densifica muitas camadas de discussão, desde refinados posicionamentos sociológicos até teorias jurídicas sofisticadas, do orbe da hermenêutica e da argumentação, e que contemplam diferentes arranjos econômicos e políticos para alcançar um sentido possível do que seria justiça. Toda

---

atendendo suas necessidades de afeto, educação, saúde e alimentação, deve ser destituído o poder familiar da mãe biológica, entregando-o à adoção a quem com ele consolidou núcleo familiar fundado em vínculo de afeto e proteção. 2. Hipótese em que se exclui do pólo ativo da ação o parceiro com quem o adotante mantém Parceria Civil, em face da impossibilidade legal de duas pessoas que não sejam civilmente casadas, ou estejam em União Estável, adotarem. A tanto é importante não se confundir, conceitualmente e quanto aos efeitos diversos, a União Estável, que por definição constitucional e legal existe somente entre o homem e a mulher, com a Parceria Civil, instituto de inspiração no direito comparado e de natureza jurisprudencial, que envolve a relação estável entre duas pessoas do mesmo sexo. 3. É fato que a Constituição matiza valores em seu conteúdo que são recolhidos na vontade social pelo legislador constitucional, estabelecendo ele categorias jurídicas diferenciadas para determinados grupos de indivíduos, tais como: "o idoso", "a criança", "o homem", "a mulher". **Aliás, quanto à mulher, enquanto mãe, e somente uma mulher pode ser mãe biológica, tem na Lei Fundamental alemã, - hoje consagrada como um dos mais importantes estatutos da cidadania e do humanismo no mundo, proteção especial contra a comunidade, isto é, o legislador constitucional alemão definiu como categoria jurídica específica e merecedora de especial proteção, o grupo de indivíduos, do sexo feminino, que sejam, no momento, "mãe".** Assim, não há discriminação por sexo, compreendida aqui a condição ou orientação sexual de um determinado indivíduo ou grupo, ou mesmo não viola o princípio da igualdade, a diversidade de estatutos jurídicos para cada grupo social, isto é, no caso concreto, para os heterossexuais e para os homossexuais. APELAÇÃO PROVIDA, EM PARTE. (TJRS; AC 70033357054; Santa Maria; Sétima Câmara Cível; Rel. Des. José Conrado de Souza Júnior; Julg. 26/05/2010; DJERS 10/06/2010)". [grifou-se]. Ainda: "DIREITO À LICENÇA MATERNIDADE. GESTANTE. DESCONHECIMENTO DO FATO. RESPONSABILIDADE OBJETIVA DO EMPREGADOR. Em nome da responsabilidade objetiva e da proteção ao nascituro, o eventual desconhecimento do estado gestacional, pelo empregador, não afasta o direito constitucional concedido à empregada relativo à licença maternidade. Pouco importa se a própria empregada tinha ou não conhecimento da gravidez no ato da rescisão. O propósito da proteção é outro. **Não é punir o empregador, mas assegurar direitos ao nascituro e à sua mãe em virtude de razões caracterizadoras de uma sociedade pautada pelo humanismo e pela valorização do trabalho.** 2. Recurso obreiro conhecido e desprovido. eis o relatório e o voto da lavra do Exmo. Desembargador relator, à exceção da matéria meritória, na qual prevaleceu a divergência aberta por este juiz convocado e redator designado. (TRT 10ª R.; RO 265-22.2010.5.10.0010; Rel. Des. Alexandre Nery Rodrigues de Oliveira; DEJTDF 08/10/2010; Pág. 33)." [grifou-se].

interpretação e argumentação, assim, podem ser entendidas como que fazendo referência a tal corpo de prioridades, ainda que implicitamente.

Todavia, o trabalho jurídico de preocupação exclusiva com a fixação de modalidades, possibilidades e variantes do conceito de justiça, tanto em tempo quanto em espaço, não é suficiente para abarcar a trama de direitos e princípios do ordenamento, nem tampouco suas pretensões de efetividade.

Muitos preceitos jurídicos trabalham com lógica distinta, impondo um posicionamento de tutela e cuidado, que não são exclusivos aportes da ética da justiça, mas sim da ética do cuidado. O próprio tema dos direitos humanos constantemente alinha, em seus documentos, a promoção e a proteção dos direitos aos mais básicos sentidos da justiça<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Verifica-se, na introdução do Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos, do jurista brasileiro Antonio Augusto Cançado Trindade, o trato exaustivo do direito de proteção, quando o autor demonstra a autonomia do Direito Internacional dos Direitos Humanos (Direito Internacional dos Direitos Humanos; Direito Internacional Humanitário; Direito Internacional dos Refugiados). Revela o autor que: “as raízes do que hoje entendemos por proteção internacional dos direitos humanos remontam, contudo, a movimentos sociais e políticos, correntes filosóficas, e doutrinas jurídicas distintos, que florescem ao longo de vários séculos em diferentes regiões do mundo” (TRINDADE, 1997, p. 17). A partir disso, o autor destaca o papel dos direitos humanos na linhagem da afirmação da dignidade da pessoa humana, da luta contra as formas de opressão, dominação, exclusão, arbitrariedade, despotismo, com a afirmação na vida comunitária participativa e fixação de padrões mínimos de respeito ao próximo em caráter universal, respeitando-se, ainda, a diversidade cultural e tradições diversas de orientação política e religiosa. Destaca o autor que o direito internacional dos direitos humanos é “[...] essencialmente um direito de proteção, marcado por uma lógica própria, e voltado à salvaguarda dos direitos dos seres humanos e não dos Estados” (TRINDADE, 1997, p. 20). Assim, enfatiza o autor que, de tal autonomia, decorre o imperativo de interpretação para se alcançar a efetividade das prescrições, razão pela qual se deva atentar tanto à técnica mais adstrita, por meio de mecanismos próprios (petições, denúncias, relatórios, investigações) quanto pela conformação cultural de tais preocupações, segundo o objetivo primordial de “assegurar a proteção do ser humano, nos planos nacional e internacional, em toda e qualquer circunstância” (TRINDADE, 1997, p. 21). A prevalência absoluta da pessoa humana orquestraria os problemas de direito, democracia e desenvolvimento, com foco nas condições de vida de todos em todos os países. Tanto assim que enuncia a máxima: “O reconhecimento de que os direitos humanos permeiam todas as áreas da atividade humana corresponde a um novo *ethos* de nosso tempo” (TRINDADE, 1997, p. 21). O domínio de proteção, assim, se afirma, para o autor, por meio: da pessoa humana como sujeito de direito interno e internacional, dotada de personalidade e capacidade jurídica em ambos orbes; com a primazia da norma mais favorável às vítimas; pelo todo harmônico de direito internacional e direito constitucional; coincidência de propósitos entre direito interno e internacional; ampliação dos parâmetros de proteção das vítimas de violações de seus direitos; obrigações *erga omnes* de proteção; concepção necessariamente integral dos direitos humanos (abarcando direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, conjuntamente); especial atenção às medidas de prevenção e de seguimento; expansão, cumulação e fortalecimento dos direitos humanos; natureza complementar de todos os direitos humanos; unidade fundamental de concepção e indivisibilidade de todos os direitos humanos; igual imposição e implemento de todos os direitos humanos, sem preterições de ordem econômica; totalidade harmônica e indivisível do *corpus juris* de proteção; defesa dos ostensivamente mais fracos; ação sobre relações entre desiguais; posicionamento em favor dos mais fracos; remediar os efeitos dos desequilíbrios e disparidades; defesa de interesses comuns superiores, de realização de justiça; exercício da garantia coletiva; interpretação restritiva de limitações e derrogações de direitos; identificação das necessidades de proteção. Destaca o autor,

Portanto, no âmbito do humanismo jurídico há de se verificar um entrelaçamento entre as éticas da justiça e do cuidado como modo de coordenar elementos axiológicos e teleológicos da cosmovisão humanista veiculada pelas formas jurídicas.

A ética do cuidado pontua importantes distinções a partir de diferenciações de modo de apreciação do mundo segundo padrões dos gêneros masculino e feminino. Sem adentrar ao campo dos debates do feminismo, mas já considerando a relevância do humanismo neste orbe, como apontado por Morrison (2006) no início da contextualização deste texto, pode-se sintetizar tais aportes, tendo em vista a integralização destes pontos de vista, enfocando-se assim mais sua conjugação do que sua oposição.

Assim, é consenso na literatura<sup>51</sup> que a ética do cuidado tenha por opositor o abandono, enquanto a ética da justiça a opressão. A preocupação primordial no

---

neste contexto: “é o direito de proteção internacional dos mais fracos e vulneráveis (as vítimas de violações dos direitos humanos), cujos avanços em sua evolução histórica se têm devido em grande parte à mobilização da sociedade civil contra todos os tipos de dominação, exclusão e repressão. Conta, porém, com o indispensável concurso do poder público, dos Estados, detentores que são – à luz dos próprios tratados e instrumentos internacionais de proteção – da responsabilidade *primária* pela observância e salvaguarda dos direitos humanos. Os instrumentos de proteção internacional têm surgido como respostas a violações destes direitos, a operar quando os mecanismos de direito interno já não se mostram suficientes ou adequados para assegurar a proteção devida” (TRINDADE, 1997, p. 26). Assim, a racionalidade empregada no contexto do direito internacional dos direitos humanos aproxima-se à sensibilidade da ética do cuidado.

<sup>51</sup> Segundo estudos do Grupo de Pesquisa em Bioética coordenado pelo Doutor José Roberto Goldim na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (disponível em: <<http://www.bioetica.ufrgs.br/modcuid.htm>>), haveria uma série de modelos utilizados em Bioética, os quais são utilizados para declinar o conteúdo teórico delas. Assim, tratam-se de modelos de justificação a partir dos quais se constrói e valida um modelo explicativo que, segundo critérios propostos por Tom Beauchamp e James Childress, em “Principles of biomedical ethics” (1994), devem, para ter consistência, possuir clareza, coerência, completude, simplicidade, poder explicativo, justificativo e resolutivo, assim como praticabilidade. Ainda para os mesmos professores estudados pelo Grupo, Beauchamp e Childress, as classificações dos modelos explicativos poderia se dar no modo ternário (modelos dedutivista (princípioalismo), indutivista (casuística) e coerentista, conforme o Professor italiano Francesco Bellino), ou, ainda, segundo a Professora portuguesa Maria do Céu Patrão Neves, em “A fundamentação antropológica da bioética” (1996), em modelos de princípios (princípioalismo), autonomista, da virtude, casuístico, do cuidado, contemporâneo de direito natural, contratualista e personalista. Tais referenciais, igualmente válidos, permitiriam distintas leituras da realidade, razão pela qual a escolha de um marco teórico dependeria de fins maiores envolvidos no estudo, sendo que indica o grupo a utilização do modelo baseado na complexidade (sob visão integradora e sincrônica), o qual considera diferentes variáveis dos modelos distintos envolvidos. O debate é importante porque considera os direitos humanos em seu contexto, assim como a razão argumentativa, de modo a se integrar pensamentos dialético e analítico na construção do entendimento, considerando o desconforto ético perceptível no caso-problema, formulando-se diferentes alternativas ou cenários, visando-se consequências possíveis da adoção de posicionamentos. Fatos e circunstâncias são utilizados para delimitar a situação real visada, composta em um cenário de análise múltipla a partir do que se faz a tomada de decisão, que deverá considerar princípios éticos e jurídicos, direitos humanos, virtude e alteridade implicados. A

processo comunicativo, segundo os preceitos da ética do cuidado, é a compreensão, enquanto na justiça, a concordância, e, ainda, sucessivamente, são valores em cada uma das éticas: o vínculo e a igualdade, a emoção e a razão, o altruísmo e o egoísmo, a prática e a teoria. Evidentemente que tal posicionamento opositor é reducionista, mas os contrastes criados pela teoria auxiliam a verificar uma tentativa de modelo hermenêutico jurídico mais aberto, em que tais questões não apareceriam problematizadas, do que decorreria um plexo de questões não contempladas.

Por tais motivos, a ética do cuidado é importante elemento integrador de uma cosmovisão humanista da realidade jurídica<sup>52</sup>, eis que auxilia a integração de problemas de ordem moral, coaduna-se com a centralidade da pessoa humana e sua dignidade e direitos, ao compasso de fomentar potenciais interpretativos e valorativos do direito.

Mais uma vez, trata-se de posicionamento filosófico e postura de entendimento das coisas e relações, razão pela qual se assenta na formação de uma cosmovisão humanista.

---

preocupação, no caso dos direitos humanos, é a de justificação diante do teor deles, assim como de garantia no cumprimento e eficácia dos preceitos.

<sup>52</sup> Para o jurista argentino Ricardo Luis Lorenzetti, em “Teoria da decisão judicial. Fundamentos de Direito”, haveria, dentre outros (“de acesso aos bens jurídicos primários”; “coletivo”; “consequencialista”; “do Estado de Direito Constitucional”; “ambiental”), um “paradigma protetivo” de decisão judicial. Para o autor (LORENZETTI, 2010, p. 251), tal paradigma seria caracterizado pela tutela dos vulneráveis, agindo antes do paradigma do acesso, que se destinaria às pessoas excluídas do mercado. Estruturado no princípio da proteção da pessoa, implica na busca da igualdade, o que autorizaria a intervenção nas relações sociais a partir de critérios econômicos e sociológicos como base de justiça material. Manifestar-se-ia, no direito público, no campo dos direitos humanos, e no direito privado, em princípios de interpretação em favor do devedor, *favor debolis*, em favor do consumidor, enfatizando o indivíduo em particular. As críticas ao paradigma protetivo seriam (LORENZETTI, 2010, p. 265-269): proliferação dos direitos humanos e horizontalização dos conflitos, de sorte que o excesso de direitos levaria a uma diminuição da força de sua eficácia; haveria uma falha de informações na identificação da parte vulnerável, dando brechas à insegurança; o enfoque na pessoa redundaria no detrimento dos bens coletivos; a proteção redundaria em paternalismo; a proteção imediata poderia gerar desproteção mediata, agravando a situação; intervenções protetivas geram custos. Até por ter em vistas tais críticas ao paradigma protetivo é que se preferiu adotar, neste trabalho, a noção de cosmovisão que, posto ser mais ampla, não produz jogos de vinculação e dissociação como a dos paradigmas da decisão, que redundam em recortes demais setorizados diante de um ordenamento jurídico que exige uma visão integrada de seus preceitos.





MARY CASSATT, (1844-1926). *Breakfast in bed* (1897). A pintura da artista norte-americana Mary Cassatt, cujo temática de cenas da mãe e do filho é recorrente, expressa e sintetiza, sob uma estética impressionista, o cuidado da mãe atenta e protetora ao seu filho (que lança, por sua vez, ao mundo, seu olhar de descoberta e de curiosidade), o que se representa pelo enlaçar dos braços e pelo olhar afetuosos, postura esta de acolhimento, atenção e cuidado que embasa a teoria da ética do cuidado, servindo de modelo que ultrapassa o gênero feminino para expressar uma característica humana moral.

### 3.3 ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

A antropologia filosófica<sup>53</sup>, enquanto reflexão abstrata sobre o ser humano e suas questões, é um campo do conhecimento filosófico cuja preocupação é

---

<sup>53</sup> A antropologia filosófica investiga questões essenciais sobre o ser humano, a partir do mote “quem é o homem?”. Ao longo do século XX, no debate filosófico, críticas cruciais foram elaboradas em torno deste questionamento. Talvez a mais lembrada seja a elaborada por Michel Foucault, já indicada em nota no primeiro capítulo. Acerca da questão central da antropologia filosófica, o pensador descarta um sentido de humanismo para ressaltar as implicações políticas da vinculação a crença de homens-tipo ou abstrações do homem; conforme respondeu a duas questões em uma entrevista: **“O que é o homem? Isso existe? Claro que existe. O que é preciso destruir é o conjunto de qualificações, especificações e sedimentações pelas quais algumas essências humanas foram definidas desde o século XVIII. Meu erro não foi dizer que o homem não existe. Foi imaginar que seria tão fácil demoli-lo. Tomar partido pelas minorias não é humanismo? O termo humanismo deve ser conservado?”** Se essas lutas são feitas em nome de alguma essência do homem, tal como

investigar respostas possíveis à pergunta “quem é o homem?”<sup>54</sup>, conforme sintetizado pelo filósofo italiano Battista Mondin (1983). São expoentes da antropologia filosófica, em seus fundamentos modernos, os pensadores alemães Max Scheler, Ernst Cassirer, Arnold Gehlen e Helmuth Plessner.

Um entendimento inicial sobre a antropologia filosófica, e que auxilia no problema do humanismo jurídico, pode ser apreendido do raciocínio de Ernst Cassirer, em especial no tocante à natureza das preocupações e pontos de vista próprios da antropologia filosófica.

Esta [a filosofia antropológica] não é, tal como outros ramos da investigação filosófica, um lento e contínuo desenvolvimento de idéias gerais. Mesmo na história da lógica, da metafísica e da filosofia natural encontramos as mais nítidas oposições. Esta história pode ser descrita, em termos hegelianos, como um processo dialético em que cada tese é seguida de sua antítese. Apesar disso, há uma coerência interna, uma clara ordem lógica, que liga os diferentes estágios desse processo dialético. A filosofia antropológica, por outro lado, demonstra um caráter totalmente diverso. Se quisermos apreender os seus reais sentido e importância, deveremos escolher, não o modo épico de descrição, e sim o dramático. Pois não somos confrontados com um desenvolvimento pacífico de conceitos ou teorias, mas com um choque entre poderes espirituais conflitantes. A história da filosofia antropológica está cheia das mais profundas paixões e emoções humanas. Não se ocupa de um único problema teórico, por mais geral que seja o seu escopo; aqui, todo o destino do homem está em jogo, e clamando por uma decisão definitiva. (CASSIRER, 2005, p. 22).

---

ela foi constituída no pensamento do século XVIII, eu diria que essas lutas estão perdidas. Porque elas serão conduzidas em nome do homem abstrato, do homem normal, do homem de boa saúde, que é o precipitado de uma série de poderes. Agora, se quisermos fazer a crítica desses poderes, não se deve efetuar-la em nome de uma ideia do homem construída a partir desses poderes. Quando o marxismo vulgar fala do homem completo, do homem reconciliado com ele mesmo, de que se trata? Do homem normal, do homem equilibrado. Quando se formou a imagem desse homem? A partir de um saber e de um poder psiquiátrico, médico, um poder “normalizador”. Fazer crítica política em nome desse humanismo significa reintroduzir na arma do combate aquilo contra o qual combatemos” (FOUCAULT, 2014).

<sup>54</sup> Conforme gravemente sintetizou o filósofo francês Francis Wolff, em relação às implicações da centralidade deste questionamento sobre o ser do homem: “Pois a nossa maneira de tratar os anoréxicos, de reprimir ou tratar a homossexualidade, ou justamente de não reprimi-la nem tratá-la, de educar os filhos ou de punir os delinquentes, de cuidar dos animais ou de medir o poder das máquinas, depende da definição que dermos ao homem. Trata-se de determinar quais seres são dotados de ‘direitos’. Alguns, ontem, no tempo do ‘homem estrutural’ [padrão das ciências humanas para a explicação do homem], denunciavam a ideia mesma de ‘direitos humanos’ como um engodo destinado a mascarar a realidade das relações sociais ou a relatividade das culturas; outros, hoje, nos tempos do ‘homem neuronal’ [padrão das neurociências, biologia e biotecnologias para explicação do homem] não hesitam em estender os direitos para além das fronteiras da humanidade, em nome da comunidade natural que formamos com os animais. Ao mudar de humanidade, abalamos as nossas grades de avaliação moral e jurídica. Devemos ficar contentes? Devemos lamentar? Cumpre primeiro constatar, procurar as razões e medir os efeitos. Pois da resposta à pergunta ‘o que é o homem?’ depende, talvez, tudo o que podemos conhecer e tudo o que devemos fazer”. (WOLFF, 2012, p. 8).

Assim, do conceito empreendido por Cassirer pode-se perceber que os debates veiculados no contexto da antropologia filosófica se situam em campos profundamente abstratos, razão pela qual até se podem agrupar as dimensões do humano em tipos, tal qual realiza Mondin, e mesmo Alain Supiot ao tratar do “homo juridicus”. Assim, pode-se pensar em um “homo loquens”, o homem da linguagem e comunicação, ou em um “homo ludens”, o homem da dimensão lúdica, ou ainda o “homo politicus”, e assim por diante, em diferentes expressões do ser humano.

As abstrações da antropologia filosófica não deverão de ser tomadas de modo definitivo e sem considerações com a dinâmica e necessidades do real, até mesmo considerando-se as questões envolvidas com a condição humana e a vida concreta do sujeito em comunidade.

Ao exemplo das categorias de direitos, as tipificações do homem podem servir para apontar grandes cenários de possibilidades, fornecendo elementos linguísticos e compreensivos para se pensar a realidade humana e seus elementos componentes e condicionantes, ao exemplo das formas da linguagem que, apesar de sua generalidade, podem ser ajustadas à significação específica em um caso concreto.

Pode-se dizer, assim, que a antropologia filosófica recai sobre aquele objeto do contexto dado pela condição humana<sup>55</sup>, indicando elementos de uma natureza humana, ou, ainda, componentes das diferentes naturezas do humano e suas expressões, auxiliando a fixar valores em quadros culturais e conjunturais, em um cenário interrelacionado, interdependente e intersignificativo.

A antropologia filosófica e suas preocupações, pois, são um fundamental elemento que integra uma cosmovisão humanista, justamente porque têm por objeto a reflexão sobre o ser humano e suas faces e expressões culturais, permitindo, assim, qualificar a compreensão e, sobretudo, a construção dos direitos em casos práticos, a partir do cabedal jurídico disponível nos orbes de direitos subjetivos e demais princípios vigentes na contemporaneidade jurídica, correlacionados com as categorias antropológico-filosóficas.

---

<sup>55</sup> Acrescentar algumas informações do carli Ranieri e julian marias aguilera

A simples problematização deste ponto consiste em uma contribuição com o problema do humanismo jurídico, representando um marco epistêmico, na medida em que a naturalização do entendimento implica na adesão a uma criptoantropologia<sup>56</sup> inconsciente. O problema da antropologia filosófica, portanto, fornece uma verdadeira função política para a compreensão do exercício científico.

O filósofo italiano Battista Mondin (1980) considera que as respostas dadas à pergunta básica “o homem, quem é ele?” determinam o entendimento de mundo, das relações com outras pessoas e com as coisas, da solvência das questões que a vida impõe a todos.

Daí a importância desta disciplina filosófica à cosmovisão humanista, em especial no recorte metodológico proposto pelo autor, o que por ora se enfoca, razão pela qual, mais uma vez, se detém a critérios metodológicos.

O problema da antropologia filosófica seria inevitável, para o autor, e de elevada dificuldade, dada a complexidade do ser humano, de suas expressões, de seus vícios e virtudes, das capacidades de progresso e de retrocesso que o homem em ação pode gerar, constituindo-se uma questão permanentemente em aberto.

Que a questão do homem seja problema difícil, atesta-o claramente a história: realmente o homem tem sido objeto de pesquisa e de estudo, desde os primórdios da filosofia grega. A questão que importava a Sócrates precipuamente era: “Conhece-te a ti mesmo”. Todos os grandes filósofos da Antigüidade (Platão e Aristóteles), da Idade Média (Santo Agostinho e Santo Tomás) e da época moderna (Descartes, Kant, Hegel, Marx, Heidegger) estudaram-na com paixão. Contudo, nenhuma de suas mais brilhantes soluções satisfazem-nos plenamente. (1980, p. 5).

---

<sup>56</sup> Conforme destaca o pesquisador venezuelano Javier Seoane, que se dedica aos fundamentos epistemológicos das ciências sociais, o problema antropológico subjaz às teorias das ciências sociais, mesmo que sem qualquer intenção expressa, firmando uma criptoantropologia; ao mesmo tempo, o autor exalta a relevância do pensamento da antropologia filosófica às ciências sociais (como chave hermenêutica): “Como quiera que se vea la cuestión, la antropología filosófica resulta una importante clave hermenéutica en la configuración e interpretación de la teoría social y las producciones de las ciencias sociales, clave de la que muchas veces no están conscientes los propios científicos. Desentrañar de los discursos teóricos que orientan las prácticas de las ciencias sociales las antropologías y criptoantropologías presentes constituye, como se puede apreciar por lo dicho en este trabajo, una tarea de ilustración epistemológica, ética y política a la que no cabe renunciar, a menos, por supuesto, que haya una muy cuestionable voluntad de ocultamiento y olvido (Nietzsche) por parte del científico social. **Develar las antropologías constituye, finalmente, una labor ética y política, toda vez que las concepciones sobre lo humano tienen consecuencias tanto para las personas de carne y hueso como para las instituciones sociales, económicas, culturales y políticas.** Este develar pone en marcha una ética de la responsabilidad del científico social (Weber) en contra de la ciega convicción que desconoce los efectos de su acción. En este sentido, la teoría es ya práctica” (SEOANE, 2007). [grifou-se].

Para Mondin, a antropologia filosófica é “o estudo do homem do ponto de vista de seus princípios últimos” (1980, p. 9), de sorte que o problema antropológico é importante na medida em que a mais plural gama de filosofias (existencialistas, estruturalistas, marxistas, tomistas, evolucionistas, espiritualistas, atéias, cristãs), cada uma sob determinado recorte, possuem o denominador comum de reconhecer o homem como ser de destaque na construção do pensamento, bem como enquanto objeto e mistério do próprio homem, seu lugar na ordem das coisas, sua relação com os objetos do mundo, com os outros homens, com a sociedade, com a natureza, enfim, as características de sua essência e de sua estrutura ética no mundo enquanto ser físico, químico, psíquico, espiritual etc.

Sendo assim, pode-se cogitar do “problema do homem” em uma posição acima daquela das simples ideologias ou escolas de pensamento apontadas, na medida em que se apresenta como ponto de interseção destes diferentes modos de se perceber e de se explicar a realidade histórico-empírica.

Segundo Mondin, ao longo do tempo construíram-se imagens mentais para se tentar compreender o fenômeno humano, merecendo destaque, por terem recebido grande interesse por parte dos estudiosos, mas sem se restringir a estas, algumas efígies do “homem” segundo diferentes adjetivos. Conforme uma síntese das figuras abordadas por Mondin.

**Homem econômico:** Karl Marx (\*1818, †1883); **Homem instintivo:** Sigmund Freud (\*1856, †1939); **Homem angustiado:** Søren Kierkegaard (\*1813, †1855); **Homem utópico:** Ernst Bloch (\*1885, †1977); **Homem existente:** Martin Heidegger (\*1889, †1976); **Homem falível:** Paul Ricœur (\*1913, †1995); **Homem hermenêutico:** Hans-Georg Gadamer (\*1900, †2002); **Homem cultural:** Arnold Karl Franz Gehlen (\*1904, †1976); **Homem religioso:** Thomas Luckmann (\*1927).

Ainda para Mondin, o método da antropologia filosófica requereria inicialmente a consideração concomitante de uma pluralidade de proposições filosóficas: o método fenomenológico proposto por Edmund Husserl, aceito e aplicado em larga medida pelos existencialistas; o método fenomenológico segundo os pressupostos de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricœur; o método da introspecção

de Cornelio Fabro; o método da compreensão de Edmond Barbotin; o método fenomenológico-transcendental de Ladislau Boros; o método da reflexão transcendental de Gabriel Marcel; o método da validade de Michael Polanyi; o método estrutural de Claude-Lévi Strauss.

A partir deste cenário, poder-se-ia pensar na identificação e no estabelecimento de um método a ser proposto em face desta complexidade de elementos, pelo quê o autor opta pela divisão já antes referida, qual seja a da abordagem fenomenológico-metafísica.

Fenomenológica para se dar conta de considerar “o ser” do homem – sendo que o autor distingue “fenomenologia essencial” (Edmund Husserl e Max Scheler) de “fenomenologia descritiva” (Martin Heidegger), a qual adota em seu texto, e, ainda, de “fenomenologia do espírito” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) –, buscando-se a compreender a observação objetiva e a introspecção, juntando-se aspectos interno e psíquico e físico e externo, pautando-se, logo, por observação objetiva (dos fenômenos às causas, indutivamente; não objetivístico, na medida em que não visa a manipular, medir, controlar, mas sim enfoca a transferir-se para o pensamento e vivência do espaço de outrem) e observação introspectiva.

Por sua vez, na metafísica buscar-se-iam os elementos de transcendência e de fonte de sentido das coisas humanas. Neste ponto, tendo especial destaque o método transcendental, encontrar-se-iam caminhos de acesso às profundezas e à intimidade do ser, de modo a se poder inferir o que torna os pensamentos concretos e outros dados reais possíveis e sólidos, em um processo de desvelamento daquilo que se apresenta tendo em vista o atingimento dos pressupostos da concretude, razão pela qual se fala em “método da implicação e da explicitação” (MONDIN, 1980, p. 18), em terminologia de Maurice Blondel.

Assim, o estatuto epistemológico da antropologia filosófica fica marcado, segundo o entendimento de Mondin (1980, p. 18), pelo objeto próprio (homem fenomenológico-metafísico), bem como pelo método adequado (método transcendental), do que conclui que tal *status* da matéria “[...] não pode ser posto em discussão senão fazendo insensatos atos de fé na ciência, ou cometendo monstruosos atos de cegueira nos confrontos da situação humana” (1980, p. 18).

Enquanto cuidados na abordagem dos objetos sob a óptica da antropologia filosófica, ou, ainda, enquanto predisposições psicológicas e morais, Mondin indica a exclusão do ponto de vista exclusivo, seja do materialismo (porque neste não se admite diferença do homem em relação aos outros animais; não se reconhece problema metafísico autêntico no homem), seja do espiritualismo (porque neste se aceita o elemento metafísico no homem como evidente imediato de cuja existência não se requer reflexão ou elaboração).

Além disso, recomenda também o autor, em suas descrições metodológicas, a cautela com o cientificismo e o empirismo (crença exasperada na ciência, exclusão das outras formas de saber em nome do método de verificação experimental), bem como o cuidado com os pontos de vista positivistas, neopositivistas, marxistas e estruturalistas, na medida em que estes se dispuserem a meramente rotular enquanto ausentes de sentido aqueles conhecimentos que não passaram pelo crivo do método da verificação experimental.

Por isso, para não reduzir o homem ou exclusivamente à matéria ou somente ao espírito, e para nem sujeitar todo conhecimento à absolutização da verdade por meio do método da verificação experimental, o autor propõe – e aplica, ao longo do livro – o método de abordagem fenomênico-metafísico do homem, nos seguintes termos.

Partir de pressupostos significa fechar os olhos e recusar ver e reconhecer a verdadeira natureza do homem. Devemos, portanto, fazer nossa a condição da *epoché*, prescrita por Husserl para a fenomenologia: devemos pôr entre parênteses tudo o que já sabemos do homem (através da ciência, da religião, da sociologia etc.) estudar o fenômeno humano novamente. Pôr-se na condição da *epoché* implica que de saída não só é lícito repelir qualquer possível solução do problema, mas também não acolher qualquer como válida. No começo, devemos estar abertos para qualquer solução. Ela nos será sugerida pelos fatos ao mesmo tempo que os vamos encontrando. (MONDIN, 1980, p. 20).

Contudo, apenas suspender os pressupostos e demarcar a *epoché* (pôr os enigmas na mesa sem propriamente resolvê-los; suspensão do juízo; posição oposta ao dogmatismo; imperturbabilidade da proposição: não tomá-la nem como boa nem como má) não são suficientes. Necessário, ainda, dispor-se em estado de “admiração”, um verdadeiro *pathos* repleto de sentimento de estupor no contato com o objeto. Em suma: suspensão dos pressupostos; *epoché*; admiração. Deste

processo de conhecimento (que visa a suspender as pré-compreensões e as crenças dogmáticas) podem advir muitas formas expressivas e indiciárias na natureza e condição humanas, segundo exposição teórica de Mondin (1980), prova de que o pensamento humano não está adstrito a um único e absoluto modo de pensar, mas que, antes disso, advém o conhecimento da interação de múltiplas faculdades mentais.

Esse aspecto relatado por Mondin, acima, seria um momento de percepção necessário para se formular imagens mentais a respeito do ser humano, o que, contudo, não exclui abordagens assentadas em elementos distintos, a exemplo do que realiza Alain Supiot, que revela o quanto a percepção e inserção do homem no Direito se funda justamente em uma postura dogmática, no sentido de os contornos conceituais do homem dependerem da instauração de crenças fundamentais compartilhada por meio de técnicas jurídicas.

De qualquer modo, pode se perceber como os meios de percepção do homem, por suas diferentes vias de acesso, são complementares, em vê de se excluírem mutuamente, e o conhecimento de objeto tão complexo quanto o homem implica em considerar momentos de afastamento da dogmática e, em demais momentos, interpretações dignas do ordenamento jurídico e, com fins de segurança, apego às crenças fundantes da dogmática como meio de criação de consensos com fundamentos tidos por objetivos.

Econômico, instintivo, angustiado, utópico, existente, falível, hermenêutico, cultural, fenomênico, *homo somaticus* (corporeidade humana), *vivens* (ser vivente), *sapiens* (conhecimento sensitivo e intelectual), *volens* (ser dotado de vontade e vocacionado ao amor e à liberdade), *loquens* (linguagem), *socialis* (ser político e social), *culturalis* (ser inteligente e que produz cultura), *faber* (técnica e trabalho), *ludens* (jogo), *religiosus* (religiosidade), metafísico (pessoa humana, espiritual, transcendente): o homem comporta uma série de adjetivos e tantos mais se aplicariam quanto mais se expusesse na tentativa de buscar os caminhos primeiros de compreensão.

O filósofo francês André Comte-Sponville (2005, p. 110) adota como mote de sua reflexão acerca das ciências humanas a questão "o que é o homem?". Reconhece, historicamente, uma série de pensadores que se debruçaram sobre tal



questionamento, de modo que "o homem" não consiste, basicamente, em uma inovação conceitual recente nos quadrantes do pensamento filosófico.

Rememora o autor, pois, da Antiguidade, o socrático "conhece-te a ti mesmo", assim como a ideia de "humanismo estóico" a partir de Sêneca ("o homem é uma coisa sagrada para o homem") e Cícero ("um ser humano, pelo simples fato de sê-lo, não deve ser encarado como um estrangeiro por outro ser humano"). Ademais, refere-se também a Protágoras: "o homem é a medida de todas as coisas", e a Platão, em *Teeteto*: "o que pode afinal ser isto, um homem? E o que uma tal natureza deve fazer ou suportar, que a distinga dos outros seres? Eis o que busca o filósofo, eis o que este tanto se afadiga para explorar cuidadosamente".

Da modernidade, Comte-Sponville cita Montaigne, Pascal, Hume e Kant — apenas exemplificando — e indicando que a estes a questão do homem se colocou como um dos objetos essenciais de reflexão ao compasso da centralidade do tema enquanto objeto essencial à própria filosofia de um modo geral.

Neste contexto, destaca o autor que ocorrera, nos séculos XIX e XX, uma relevante diferença no modo de abordagem do problema: passou-de da filosofia às ciências humanas. Este corte epistemológico, para Comte-Sponville, representou um campo novo de problemas filosóficos, eis que a filosofia passara a ter novos saberes disponíveis sobre os quais poderia se debruçar; "quanto mais aprendemos sobre o homem, mais há matéria para filosofar" (COMTE-SPONVILLE, 2005, p. 112).

O homem enquanto sujeito e enquanto essência é enfocado (e desestabilizado) neste modo de abordagem distinto, trazido pelas ciências humanas. Tendo em vista o que afirmara Marx, que "a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais", assim como as mudanças propiciadas por Copérnico (homem deixa de ser o centro do universo), Darwin (o homem em sua condição animal) e Freud ("o eu não é senhor em sua própria casa"), teve-se que o modo de enfrentamento do problema resultou em, segundo o autor, "colocar o homem em seu lugar, que não é o de princípio, mas de um efeito, não o de uma essência, mas de uma história" (COMTE-SPONVILLE, 2005, p. 113). Some-se a isto os conhecimentos advindos do aporte da biologia e da neurobiologia e ter-se-á um quadro de conhecimento do homem.

Comte-Sponville (2005, p. 113) também fornece o entendimento de Levi-Strauss sobre o objetivo das ciências humanas, que seria o de "dissolver" o homem ao invés de pretender constituí-lo, ou seja, o trabalho etnográfico consistiria na observação das diferenças para se alcançar as invariantes, em um empreendimento de muitos encadeamentos de reintegração da humanidade particular e geral, assim como cultura e natureza e a vida em suas condições físico-químicas. Neste sentido, segundo Comte-Sponville, "na medida em que é materialista ou naturalista, esse programa excede as ciências humanas. É onde reencontramos a filosofia" (2005, p. 114).

Assim, refere-se a Husserl e a Sartre enquanto tentativas de se salvar a "transcendência" do homem e o seu livre-arbítrio; e Althusser e Barthes enquanto tentativa de reconhecer no contexto das ciências humanas quais as necessidades por meio delas se revelam, para então se poder iniciar um processo de libertação ética ou política. E neste tema da libertação e do livre-arbítrio entende Comte-Sponville que "somente o conhecimento da necessidade é libertador: é entendendo que não se é livre que se tem uma chance de vir a sê-lo, pelo menos em parte" (2005, p. 114), afinal deve-se reconhecer que o homem faz parte da natureza e da sociedade.

Depois de uma reflexão sobre o humanismo, o autor por fim se dedica à sucinta resposta à pergunta "o que é o homem?", valendo-se dos pontos de vista biológico e filosófico, sendo neste último sentido o ser humano "um ser que tem de tornar-se humano, tanto quanto possa." (COMTE-SPONVILLE, 2005, p. 115). E, referenciando Edgar Morin, apresenta uma resposta à pergunta, com a ressalva de que a loucura e a sabedoria são, enquanto "verdadeiras", raras, o que nos permite compreender o que expressou Morin.

É um ser de uma afetividade intensa e instável, que sorri, ri, chora, um ser ansioso e angustiado, um ser fruidor, ébrio, extasiado, violento, amante, um ser invadido pelo imaginário, um ser que sabe a morte e não pode acreditar nela, um ser que secreta o mito e a magia, um ser possuído pelos espíritos e pelos deuses, um ser que se alimenta de ilusões e de quimeras, um ser subjetivo cujas relações com o mundo objetivo são sempre incertas, um ser submetido ao erro, à errância, um ser úbrico que produz desordem. E, como chamamos de loucura a conjunção da ilusão, da desmesura, da instabilidade, da incerteza entre real e imaginário, da confusão entre subjetivo e objetivo, do erro, da desordem, somos obrigados a ver que *homo sapiens* é *homo demens*. (COMTE-SPONVILLE, 2005, p. 116).

Deste modo, vê-se que a antropologia filosófica consiste em um campo de reflexão ainda pertinente tanto à filosofia quanto ao próprio Direito, na medida em que este se encontra implicado pelo problema do humano e necessita de elementos extra-jurídicos para perfazer uma ambiência e contexto de interpretação e de argumentação tanto acerca da realidade jurídica quanto da própria realidade social vivida.



ALBERTO GIACOMETTI (1901-1966). Esquerda: *Homme qui marche I/Walking Man I*, (1960), Bronze, 180.5 x 27 x 97 cm. Direita: *Homme qui chavire/Falling Man*, (1950), Bronze, 60 x 22 x 36 cm. Imagens disponíveis em Collection Fondation Giacometti, Paris. As memoráveis esculturas de Giacometti, representando o homem longilíneo e isolado, sofrido e esperançoso, são emblemáticas do existencialismo filosófico e podem ilustrar as preocupações da antropologia filosófica com os delineamentos e as pretensões frustradas de uma natureza humana e sua existência e as conjunturas de sua realidade.

### 3.4 ALTERIDADE, IDENTIDADE E SUBJETIVIDADE

Na linha do que se expôs acima e no cenário de preocupações filosóficas que integram a proposta de uma cosmovisão humanista, é de se destacar o papel da alteridade<sup>57</sup> na cosmovisão indicada, uma vez que é meio de acesso ao outro e imprescindível aporte de comunicação humana e exercício ético da convivência.

A questão da identidade<sup>58</sup> e da subjetividade, por sua vez, também podem ser inseridas neste movimento de preocupação, uma vez que delimitam tanto

---

<sup>57</sup> A marca da alteridade como traço do humanismo é evidenciada por Enrique Dussel, em “Humanismo helênico” (1975), quando destaca a confluência de humanismos na formação de uma prática dialogante multicultural: “Nuestro tiempo quizá vea la constitución de un ‘humanismo mundial’; será, no sólo la confluencia de muchos humanismos, sino más bien el enriquecimiento y la *eclosión* del *phylum* central de la evolución histórica de la humanidad actual. Esta *eclosión* no es estrictamente dialéctica (unión de opuestos), sino más bien ‘dialogante’ (respuesta de *alguien-colectivo* como superación de sí mismo a partir de ‘lo opuesto’, ‘el Otro’)” (DUSSEL, 1975, p. 31).

<sup>58</sup> Conforme a busca filosófica de Edgar Morin em “O Método 5. A humanidade da humanidade. A identidade humana” (2003) é justamente a de configurações tanto da identidade individual quanto da coletiva (grandes identidades). Para o pensador a trindade humana, marcada pela relação indivíduo, sociedade e espécie advém da emergência humana e hominização, sendo a identidade humana comum fundada no fato de que “[...] todos os seres humanos têm em comum os traços que fazem a humanidade da humanidade: uma individualidade e uma inteligência de novo tipo, uma qualidade cerebral que permite o surgimento do espírito, o qual permite o surgimento da consciência” (MORIN, 2003, p. 59). Isto porque “[...] cada indivíduo vive e experimenta-se como sujeito singular; essa subjetividade singular, que diferencia cada um, é comum a todos” (MORIN, 2003, p. 59). A identidade individual, assim, comporta o âmago do sujeito (em que se estabelece a relação com o outro e os limites do objetivo e do subjetivo), assim como a identidade polimorfa (com suas mutações de gênero, fase de vida, contexto de atividade), assim como o espírito e consciência, no qual se destaca o circuito “homo sapiens-demens”, ou seja, “a idéia simplista ainda impera, não só de que o *homo* é essencialmente *sapiens* e *faber*, mas que nós, seres humanos, fora dos períodos de guerra ou de revoluções, vivemos num universo normal, racional, regular, prosaico. Ignoramos que, embora nos mantenhamos na faixa média da existência, vivemos também aquém e além dessa faixa média quando amamos, odiamos, sofremos, oramos, sonhamos” (MORIN, 2003, p. 126). A partir deste jogo, o autor levanta as figuras do “homo consumans” e “homo ludens”, das quais emerge o “homo complexus”: “o ser humano é bipolarizado entre *demens* e *sapiens*. Mais ainda, *sapiens* está em *demens* e *demens* está em *sapiens*, em *yin* e *yang*, um contendo o outro. Entre ambos, antagônicos e complementares, não existe fronteira nítida; há, sobretudo, eflorações da afetividade, da estética, da poesia, do mito. Uma vida totalmente racional, técnica e utilitária seria não apenas demente, mas inconcebível. Uma vida sem nenhuma racionalidade seria impossível. É a racionalidade que permite objetivar o mundo exterior e operar uma relação cognitiva prática e técnica” (MORIN, 2003, p. 141). Sobre as grandes identidades, compreende o filósofo que haveria a identidade social, a histórica, a planetária e a futura. A identidade social comporta os núcleos de cultura, relações entre indivíduos e sociedade e a figura do Estado. A identidade histórica compreende o devir humano e suas diferenciações de desvio e tendência, além do aprimoramento técnico. A identidade planetária abarca a constituição de uma sociedade mundo, com a advertência de que “talvez a maior ameaça ao planeta resulte da aliança entre duas barbáries: a primeira vem do fundo dos tempos históricos e traz a guerra, o massacre, a deportação, o fanatismo; a segunda, gelada, anônima, vem de nossa civilização tecno-industrial, só conhece o cálculo e ignora indivíduos, a carne deles, os sentimentos, almas” (MORIN, 2003, p. 242). A identidade futura compreenderia os desafios do pós-humanismo e suas relações com o humanismo.

espaços do indivíduo e suas relações culturais com os outros, construindo identidades e firmando diferenças, quanto uma narrativa biográfica interior que se relaciona com este mundo exterior, demarcando uma subjetividade que encontra especial tutela por meio dos direitos personalíssimos.

Pode-se afirmar que sem o mínimo senso de alteridade sequer haveria a noção de direitos, eis que o vínculo mínimo ao outro estabelece o espaço do respeito e o reconhecimento da atributividade de posições jurídicas e fáticas insuperáveis para uma convivência regular, com desenvolvimento individual e coletivo.

A alteridade, consagrada pelo pensamento do filósofo austríaco Martin Buber (1987, 2001, 2011) e do francês Emmanuel Lévinas (1988, 2009, 2010, 2011), sobretudo, fixa a ética como filosofia primeira, de modo que antes mesmo das preocupações ontológicas haveria o reconhecimento inicial do outro que se apresenta a mim, me define e, com isso, determina o modo de existência do humano em suas fundações primeiras, o que impõem uma responsabilidade infinita diante do outro amplamente considerado e existencialmente amplo.

O pensamento de Buber (1987) sobre a comunidade marca o entendimento do caráter essencialmente relacional do ser humano, o que, no mundo moderno, teria se reduzido na esfera da despersonalização e coisificação. Apenas a autêntica relação, que é um vínculo de alteridade (Eu-Tu; “entre-dois”), permitiria a plenitude humana e a realização do princípio dialógico. Comunidade e ética se coadunam, assim, relações pessoais entre os homens, apontando para condutas concretas em um contexto de maior conforto humano, resgatando-se o sentido de habitar um mundo partilhado, com segurança sociológica e sem a solidão e alienações do homem moderno, cindido de sua espontaneidade, personalidade e sentimentos. A convivência, assim, seria balizada sem o “individualismo atomístico” ou o “coletivismo totalitário”, equilibrando-se igualdade de existência comum no espaço comunitário. Conforme destaca o estudioso de Buber, Newton A. Von Zuben, no posfácio de “Sobre a Comunidade” (BUBER, 1987).

A comunidade exige o espaço comum da ação recíproca, espaço que não é geométrico ou uma estrutura social, mas o lugar que dá origem, princípio (*archein* no duplo sentido de colocar em movimento e sustentar) da relação. O ‘entre-dois’ é este espaço ontológico cuja característica é reunir sem fundir uma na outra – igualdade e distinção –; é o ‘entre-dois’ que autoriza o

intervalo que congrega a distância. O 'entre-dois' funda (*archein*) o espaço público como lugar comum que permite não o 'estar-diante-do-outro', mas o face a face direto que interdiz o anonimato. O homem se torna Eu na relação com o Tu, afirma Buber no *Eu e Tu*. O anonimato caracterizará o indivíduo na massa, enquanto que a personalidade ou o caráter da pessoa caracterizará a identidade do eu só, conseguida comum do diálogo, do 'entre-dois' (ZUBEN, BUBER, 1987, p. 133).

Assim, no pensamento de Buber a massa se distingue da comunidade, uma vez que é um todo de pessoas, indiferentes, anônimas, conglomerado amorfo em que a responsabilidade se dissolve. Assim, para o pensador, o mundo da relação se constitui por três esferas principais, inclusive, com referência ao ente metafísico do "Tu eterno".

São três as esferas nas quais o mundo da relação se constrói. A primeira é a vida com a natureza onde a relação permanece no limiar da linguagem. A segunda esfera é a vida com os homens onde a relação toma forma de linguagem. A terceira é a vida com os seres espirituais onde a relação embora sem linguagem gera linguagem. Em cada uma destas esferas, em cada ato de relação, através de tudo o que se nos torna presente, vislumbramos a orla do Tu eterno, em cada um percebemos o sopro dele, em cada Tu nós nos dirigimos ao Tu eterno, segundo o modo específico a cada esfera. Todas as esferas são incluídas nele, mas ele não está incluído em nenhuma (BUBER, 2001, p. 118).

Para o pensamento da alteridade, relevante considerar que Buber destaca a segunda esfera, qual seja, a da vida com os homens.

Entre as três esferas uma se destaca: é vida com os homens. Aqui a linguagem se completa como seqüência no discurso e na réplica. Somente aqui, a palavra explicitada na linguagem encontra sua resposta. Somente aqui, a palavra-princípio é dada e recebida na mesma forma, a palavra invocação e a palavra da resposta vivem numa mesma língua, o Eu e o Tu não estão simplesmente na relação mas também na firme integridade. Aqui, e somente aqui, há realmente o contemplar e o ser-contemplado, o reconhecer e o ser-reconhecido, o amar e o ser-amado. (BUBER, 2001, p. 119).

Tanto assim que, conforme definiram os estudiosos da obra de Buber em artigo final constante do livro "O caminho do homem" (2011), Lothar Stiehm e Thomas Richert.

Desde *Eu e Tu*, o pensamento da responsabilidade do homem pelo seu próximo, como um *tu*, percorre as suas obras. Tu, o próximo, é cada ser humano, mas também cada objeto: a postura que, aplicada a outro ser humano, significa participação responsável em seu ser, em sua vida, em

sua alegria, em seu sofrimento: o homem pode concretizar essa postura em qualquer situação, em cada 'pedaço de mundo' em que se encontre (BUBER, 2011, p. 60).

O vínculo de convivência e de responsabilidade (“homem-com-o-homem”), em uma pluralidade de identidades reciprocamente preservadas no movimento “entre-dois”, diferenciaria, assim, para Buber, uma comunidade dotada de sentido compartilhado de um aglomerado de pessoas em conflito constante e, assim, a alteridade teria um papel fundamental na coordenação da convivência humana harmoniosa.

Para Lévinas (2011) em “Totalidade e Infinito”, a categoria da “totalidade”, típica da filosofia ocidental, teria como efeito prático o reducionismo da “mesmidade”, a pretensão de “neutralidade” e condensaria um pensamento absoluto e globalizador. Lévinas propõe, diante disso, a superação deste pensamento da totalidade, o qual não se adéqua às proporções do ser, cuja experiência moral demonstra um excedente ao Todo, o qual o pensador fundamenta pela referência do saber à exterioridade, transcendência e infinito, que se produzem no Rosto de outrem – conceito, inclusive, que fundamenta a noção de subjetividade. Tanto que, assim, relaciona o autor.

A existência subjectiva recebe da separação os seus traços. *Identificação* interior de um ser cuja identidade esgota a essência, identificação do Mesmo, a identificação não vem assentar os termos de uma relação qualquer chamada separação. A separação é o próprio acto da individuação, a possibilidade, de uma maneira geral, para uma entidade que se põe no ser, de nele se pôr não se definindo pelas referências a um todo, pelo seu lugar num sistema, mas a partir de si. O facto de partir de si equivale à separação. Mas o facto de partir de si e a própria separação só podem produzir-se no ser, abrindo a dimensão da interioridade (LÉVINAS, 2011, p. 297).

A alteridade também pode ser vista como uma chave cognitiva para acessar o imenso repertório de variantes e práticas culturais, assim como ferramenta mental de visualização das diferenças e estipulação de diálogos. Além disso, o senso de alteridade, na percepção de Lévinas, é o que fornece a abertura ao rosto do outro, expressão de sua humanidade, vulnerabilidade e condição humana enquanto enfrentamento e manifestação, enquanto consolidação de uma identidade<sup>59</sup> e de

---

<sup>59</sup> Segundo estudo do teórico cultural jamaicano Stuart Hall (“A identidade cultural na pós-modernidade”), se o homem da sociedade moderna tinha uma identidade bem definida no contexto

uma subjetividade reunidos em um sujeito único e inatacável, porque a vedação do homicídio e outros ataques é plena.

Tão fundante assim seria a ética da alteridade que Lévinas a aproxima do sentido de uma cosmovisão, quando define que “a ética, já *por si mesma*, é uma ‘óptica’” (LÉVINAS, 2011, p. 15) [grifos do autor], o que marcaria um movimento de passagem da dedução fenomenológica sobre o ser para um horizonte de exterioridade metafísica, que é uma exterioridade radical.

Deste modo, a alteridade abre os espaços da intersubjetividade, fixando pontes e estabelecendo comunicação entre os sujeitos, o que reforça o senso de humanidade, que é ínsito ao humanismo, e estimula o reconhecimento de titularidades e exercícios de direitos subjetivos, uma das maiores preocupações jurídicas em termos de efetividade.

A abertura à ideia de humanidade, que compõe também os horizontes da antropologia filosófica, encontra no campo da alteridade, especial reverberação. Sem aprofundar o debate, mas, pontuando a questão, ainda em referência ao humanismo, conforme o filósofo francês Francis Wolff (2012), dentre cujas considerações finais de “Nossa humanidade: de Aristóteles às neurociências” auxilia a pensar o assunto.

Reconhecer a humanidade em cada um é reconhecê-lo como interlocutor possível e considerar a possibilidade dessa interlocução como o fundamento de todo o valor. É o que chamamos, ao longo de toda esta

---

social e cultural, teria o homem pós-moderno suportado mudanças sociais intensas que deslocariam as identidades culturais de classe, sexualidade, etnia, nacionalidade, de modo que as fronteiras de encaixe se tornam difusas e os indivíduos entram em crises de identidade. Neste contexto, “uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de *diferença*” (HALL, 2006, p. 21). A respeito da decorrência política inevitável nas questões de identidade, revela o autor a maior complexidade do problema: “tanto o liberalismo quanto o marxismo, em suas diferentes formas, davam a entender que o apego ao local e ao particular dariam gradualmente vez a valores e identidade mais universalistas e cosmopolitas ou internacionais; que o nacionalismo e a etnia eram formas arcaicas de apego – a espécie de coisa que seria ‘dissolvida’ pela força revolucionadora da modernidade. De acordo com essas ‘metanarrativas’ da modernidade, os apegos irracionais ao local e ao particular, à tradição e às raízes, aos mitos nacionais e às ‘comunidades imaginadas’, seriam gradualmente substituídos por identidades mais racionais e universalistas. Entretanto, a globalização não parece estar produzindo nem o triunfo do ‘global’ nem a persistência, em sua velha forma nacionalista, do ‘local’. Os deslocamentos ou os desvios da globalização mostram-se, afinal, mais variados e mais contraditórios do que sugerem seus protagonistas ou seus oponentes. Entretanto, isto também sugere que, embora alimentada, sob muitos aspectos, pelo Ocidente, a globalização pode acabar sendo parte daquele lento e desigual, mas continuado, descentramento do Ocidente” (HALL, 2006, p. 97).



investigação sobre nossa humanidade, o 'humanismo': um humanismo prático, que se baseia apenas na possibilidade universal de um diálogo racional sobre os valores. Não podemos desenvolver, nestas poucas observações de conclusão, o que significa tal universalidade. As consequências disso – pois é por elas que julgamos os princípios morais – não seriam, aliás, nem um pouco originais. Mas não era esse o nosso objetivo aqui; era somente mostrar a profunda semelhança entre os níveis de racionalidade no conhecimento e na ação, os dois ângulos pelos quais consideramos as figuras de nossa humanidade (WOLFF, 2012, p. 317).

A perspectiva dialógica, essencial na alteridade, marca um humanismo com pretensões de universalidade, consciente de que um culturalismo universal é, por si só, contraditório, assentando-se, portanto, na disposição para o diálogo e abertura para acesso ao universo do outro. O salto de alteridade, que permite a convivência de identidades e subjetividades é marcado por vínculos de abertura e de tolerância.

Incontestavelmente, todas essas disciplinas [ciências humanas] contribuíram para nos tornarmos mais tolerantes em relação a outras maneiras de ser, de falar e de desejar, sem rejeitá-las *a priori* na barbárie. Em tudo isso, a visão estrutural da humanidade se une à visão do humanismo prático. As culturas, os indivíduos, as línguas, as épocas, as classes sociais não se dividem em dois campos: 'nós', os homens de verdade, e 'eles', os loucos ou os bárbaros. Basta avaliar com que violência esses preconceitos se impõem ou retornam ali onde essas Luzes relativistas das Ciências Humanas não penetraram ou quando elas recuam. (WOLFF, 2012, p. 242).

A alteridade, assim, compreendendo o outro como campo de preocupação primeira e de controle ético da existência humana na convivência, reclama uma abrangência universal, encontrando na referência jurídico-política importante esteio de validação.

Os valores humanistas são, talvez, tão ameaçados quando pretendem estender-se para além dos limites da humanidade, que quando se pretendem reservados a uma parte dos homens. O naturalismo antiessencialista cai no absurdo ao se pretender anti-hierárquico, e a ideia de igualdade se esvazia de sentido quando não está vinculada a uma vontade de justiça ou a um ideal jurídico ou político. O igualitarismo pode até tornar-se uma ideologia particularmente perniciosa porque, ao contrário do trans-humanismo tecnicista, que tem a delicadeza de se enfiar com os trajes tradicionais do demônio, ele se insinua em nossos conceitos e em nossas crenças revestido da obsessão do Bem [...]. (WOLFF, 2012, p. 293).

A alteridade e sua abertura, portanto, é o elemento filosófico da cosmovisão humanista que permite o ponto de parada ante o outro, o afastamento à redutibilidade do mesmo, e que permite a construção de diálogos e

contemporizações sem as quais não se pode pensar em uma legítima juridicidade construída a partir dos preceitos mais caros das categorias de direitos e demais princípios de direito, eis que na fundamentação mesma dos direitos reside a noção de alteridade, até mesmo pelo caráter precípua de interdição do embate violento, resultado este decorrente da desconsideração do rosto do outro, de seu espaço de existência e da responsabilidade diante deste.

A alteridade como relação primeira de abertura ao outro e a sua diferença marca o momento próprio da constitutividade individual e da subjetividade, que se fazem existir a partir do outro que interpela o eu, sem reduzir o outro a qualquer sistema de totalidade, pela ontologização da alteridade em categorias racionais reducionistas, sendo este movimento de compreensão da diferença o grande desafio tanto a partir das abstrações da antropologia filosófica quanto do próprio Direito, sendo este salto quantitativo solúvel por meio de um procedimento de hermenêutica-compreensão e argumentação-enunciação cientes desta abertura primeira imperativa.

Assim, a alteridade se insere na linha de especificação da vida concreta do sujeito em comunidade, sob pena do reducionismo apontado, identificando-se a vitimização por violação de direitos, assim como a diferença a ser preservada e a outridade, singular e única, a ser afirmada, realizando-se o movimento da transcendência decorrente da alteridade.

Para o humanismo jurídico esta necessidade específica de movimento cognitivo é fundamental, uma vez que o Direito necessita, para que suas normas se conformem teoricamente, condensar abstrações e generalidades que, em casos específicos, serão ajustadas à realidade visada. A abertura da alteridade, assim, nas linhas vistas de Buber e Lévinas, auxiliam a balizar este procedimento hermenêutico, preservando-se o limiar de ação que a alteridade propõe, enquanto critério ético que, mais do que prescritivo em termos de regras e valores, desenha um modo de pensar e apreender as relações humanas a partir de referências de responsabilidade individual, respeito e consideração.

A subjetividade, assim, se vincula diretamente ao problema da alteridade e, ao seu turno, enquanto centro da pessoa e seu valor jurídico, permite um núcleo de reflexão e avaliação das formas e instâncias do pensamento, sentimentos e ações sobre o conhecimento do direito e do direito sobre a sociedade. A subjetividade

entendida como um referencial de gravidade da atividade reflexiva é tema essencialmente filosófico e é esta abordagem que permite o diálogo da filosofia com os problemas jurídicos, na linha da proposta do humanismo jurídico deste trabalho.

Os sentidos históricos da subjetividade, sem prejuízo das contemporâneas preocupações em torno da questão, permitem visualizar um complexo cenário da interioridade dos sujeitos, das narrativas integrantes de suas personalidades e posições sociais, assim como das variações de suas expressividades. Com isso, o direito também é, em sua cosmovisão humanista, sensibilizado para a variação de modos de vida humana e implicado pelas tutelas necessárias.

O panorama fornecido pelas pesquisadoras norte-americanas Kim Atkins (2005) e Tammy Clewell (2007, p. 23), assim como por Donald Hall (2004, p. 134), revela o desdobramento histórico da noção de identidade e de subjetividade, desde um assento moderno, essencialmente epistemológico, em que a subjetividade marca um modo de produção do conhecimento com centro no sujeito, até a noção pós-moderna, de cunho sociológico, que verifica na subjetividade um centro integrador de narrativas e experiências de vida, que forjam uma identidade compartilhada a partir de elementos comunicados.

No contexto das preocupações humanistas, o conceito de subjetividade é útil para ser correlacionado nos movimentos das demandas de igualdade e dignidade, posto que revela os diferentes modos de ser dos seres humanos, em suas condições e a partir de sua natureza, sempre conjugando diferentes arranjos culturais<sup>60</sup> de práticas e convivências, apontando, então, para as conformações

---

<sup>60</sup> Considerado um dos maiores intelectuais do século XX, o pensador hierosolimita Edward Said, em "Humanismo e crítica democrática" (2007), considera que o debate sobre o humanismo seja relevante, primeiro, porque remete diretamente às ideias de humano, humanista e humanitário, o que por si indica grande parte da preocupação da produção cultural humana; e, segundo, porque o termo teria se esvaziado, em contrapartida, porque sua feição, essencialmente literária, remeteria a um conservadorismo e elitismo afastados da sociedade. Ainda, compreende o pensador que uma cultura verdadeiramente humanista enfocaria a coexistência e a partilha, representando parâmetro de pensamento, em especial para intelectuais e acadêmicos pensarem sua ação, seus compromissos e a conexão de seu trabalho com o fomento de uma cultura cidadã. A crítica do humanismo, em linha similar ao entendimento de Ehrenfeld, se daria na linha da defesa dos potenciais do próprio humanismo, de modo que, evitando-se os abusos do eurocentrismo e do império, poderia o humanismo afirmar valores cosmopolitas, sendo prática contra as ideias prontas e clichês, em uma grande postura contra a linguagem sem reflexão, afirmando que pessoas podem ser motivadas por ideais de justiça e igualdade; ser crítico humanista, assim, "é ser capaz de desemaranhar o habitual do não habitual e o ordinário do extraordinário nas obras estéticas, bem como nas afirmações feitas por filósofos, por intelectuais e figuras públicas. O humanismo é, em alguma medida, uma resistência às *ideés reçues*, e oferece oposição a todo tipo de clichê e linguagem sem reflexão" (SAID, 2007, p. 65). Em certa medida, o autor retoma a discussão de Heidegger em "Cartas sobre o humanismo"

individuais que consolidam diferentes aportes significativos segundo o modelo da vida concreta do sujeito em comunidade, foz de todo o processo hermenêutico-compreensivo.

Na linha dos autores apontados, depreende-se que a subjetividade é essencial para compreender relações de gêneros diversas, condições culturais e pessoais dos destinatários dos direitos, assim como, novamente, sensibiliza para a riqueza do humano e sua necessidade de regulamentação e proteção ante abusos de diferentes tipos. Assim, o interesse jurídico é imediato, uma vez que o debate sociológico fornece compreensões sobre o problema do humano neste sentido.

A subjetividade, assim, por ser muito próxima dos direitos de personalidade, aponta para um núcleo íntimo de proteção das expressões humanas, constituindo verdadeiro valor jurídico a ser tutelado e fomentado, e no contexto humanista é mais um elemento que favorece o enfrentamento do extenso, complexo e inegável problema do ser humano.

Para o humanismo, a valorização desta dimensão humana assume relevância, por um lado, porque é neste âmbito que se poderá depositar as esperanças de realização do processo hermenêutico, pela aposta na formação da subjetividade do intérprete e por ser no interior desde que se perfazem os juízos lingüísticos, assim como a noção de subjetividade comportará tal amplitude na formação de identidades sociais que isto repercutirá diretamente no reconhecimento de um plexo de manifestações humanas, ampliando ainda mais o rol de seres humanos possíveis, reafirmando-se assim as noções de pluralismo e de multiculturalismo tão caras nos cenários cada vez mais globalizados e de interações humanas contínuas.

Neste sentido, a distinção entre os sentidos moderno e pós-moderno de subjetividade pode ser útil para delimitar os campos de sua aplicação e, assim, a fixação de alguns de seus sentidos pertinentes ao humanismo, uma vez que os

---

quando, em sua discussão, enfoca o papel da literatura na formação e constituição do ser humano – o que viria a ser contestado e polemizado, em 1999, pelo filósofo alemão Peter Sloterdijk em “Regras para o parque humano”, em que, sob compreensão fortemente vinculada à biopolítica e a zoopolítica, enfoca a formação do humano por meio da domesticação e da antropotécnica. Embora a temática seja precípua no campo do pós-humanismo, e não do humanismo propriamente dito, é importante indicá-la, em razão de muitos pensadores compreenderem o pós-humanismo como uma continuidade temática do humanismo, inclusive obtemperada pelo transhumanismo, e não uma ruptura.

processos hermenêuticos, enquanto reflexos de relações de conhecimento e discursividade, acabam aderindo a estas possibilidades.

A pesquisadora estadunidense Tammy Clewell (2001, p. 381-383), a partir de um estudo multidisciplinar com profunda influência literária, compreende que, de um lado, se pode verificar a tradição cartesiana de compreensão do sujeito até meados da intervenção filosófica de Kant, de modo que o sujeito consistiria na instância fortemente limitada do agente racional enquanto contraponto do objeto; de modo sucinto, esta seria a versão moderna da subjetividade. O outro entendimento, advindo das discussões e formulações críticas dos pós-modernistas e pós-estruturalistas, atacaria justamente esta segurança e solidez do sujeito enquanto fonte de conhecimento e de produção de significados, desconstruindo-nas no mais das vezes, redimensionando-a ou buscando outros sentidos, em um sentido pós-moderno de uma identidade e subjetividade deslocados e com menor estabilidade de conteúdo.

Com estas diferentes concepções de sujeito se pode chegar a diferentes percepções tanto do sujeito-intérprete, por um lado, quanto os outros sujeitos, que, de algum modo, se tornam objetos deste intérprete na medida em que sobre eles recairão os efeitos da interpretação realizada. Assim, tem-se um necessário redimensionamento da formação da subjetividade do intérprete, imantada pelo conceito atualizado de vontade de Constituição<sup>61</sup>, e um redimensionamento dos

---

<sup>61</sup> A noção de vontade de Constituição é essencial para toda a hermenêutica jurídica atual, especialmente em sua dimensão concretista, e se configura, conforme Konrad Hesse, nos seguintes pressupostos: “Um ótimo desenvolvimento da força normativa da Constituição depende não apenas de seu conteúdo, mas também de sua práxis. De todos os partícipes da vida constitucional, exige-se partilhar aquela concepção anteriormente por mim denominada vontade de Constituição (*WillezurVerfassung*). Ela é fundamental, considerada global ou singularmente (HESSE, 1991, p. 21). [...] Portanto, a intensidade da força normativa da Constituição apresenta-se, em primeiro plano, como uma questão de vontade normativa, de vontade de Constituição” (*WillezurVerfassung*) (HESSE, 1991, p. 24). Tal situação é imperativa, uma vez que “[...] a força vital e a eficácia da Constituição assentam-se na sua vinculação às forças espontâneas e às tendências dominantes do seu tempo, o que possibilita o seu desenvolvimento e a sua ordenação objetiva. A Constituição converte-se, assim, na ordem geral objetiva do complexo de relações da vida” (HESSE, 1991, p. 18). O entendimento, inclusive, vale tanto para a cognição do Direito Constitucional quanto seus vínculos com o Direito Internacional dos Direitos Humanos: “Não se deve esperar que as tensões entre ordenação constitucional e realidade política e social venham a deflagrar sério conflito. Não se poderia, todavia, prever o desfecho de tal embate, uma vez que os pressupostos assegurados da força normativa da constituição não foram plenamente satisfeitos. A resposta à indagação sobre se o futuro do nosso Estado é uma questão de poder ou um problema jurídico depende da preservação e do fortalecimento da força normativa da Constituição, bem como de seu pressuposto fundamental, a vontade de Constituição. Essa tarefa foi confiada a todos nós” (HESSE, 1991, p. 32). O compromisso hermenêutico, assim, é claro, e a vinculação a uma cosmovisão humanista pode concorrer e colaborar com a execução de um plano geral dedutível dos princípios tuitivos: “Embora a Constituição

novos sujeitos a serem inseridos no processo de interpretação como destinatários das normas jurídicas em todo o seu processo de constitutividade hermenêutica.

O desafio pós-moderno consistiria em analisar o ser humano e sua respectiva noção de *self* (o eu) enquanto entidade construída por múltiplos discursos, estruturas lingüísticas e práticas significativas (dentre os quais o Direito), de modo que a perspectiva da construção se afirma sobre aquela de a subjetividade ser um mero reflexo destas ordens em que o sujeito se encontra imerso. Clewell (2001, p. 382) destaca a psicanálise de Jacques Lacan, a desconstrução de Jacques Derrida, a semiótica de Roland Barthes, a análise do discurso histórico de Michel Foucault e os entendimentos feministas de Luce Irigay e de Julia Kristeva como repositórios desta percepção aprofundada e complexa de subjetividade.

Para a autora, a grande inflexão na percepção do sujeito e de sua subjetividade adviria das contribuições teóricas de Karl Marx (prioridade aos aspectos materiais da vida no funcionamento do capitalismo) e de Sigmund Freud (irrompendo o absolutismo racional por meio da depuração de noções do inconsciente como determinantes do pensamento e ação humanas), desdobrando-se nas discussões de seus afiliados, assim como de seus críticos.

A partir destas rupturas históricas entende Clewell que se poderia encontrar o solo fértil para a emersão das perspectivas teóricas fornecidas pela constitutividade da linguagem na formatividade do sujeito. Assim, conforme Clewell (2001, p. 382) depreende de Ferdinand de Saussure (conjuntamente aos entendimentos de Emile Beneviste e Roland Barthes), ter-se-ia que o *significado* se faz por uma série de relações de diferenças por dentre os sistemas lingüísticos sociais. A mais disso, a teoria lacaniana da subjetividade demonstraria como o processo de significação e formação do sujeito ocorreria em conjunto, com uma unidade disposta atrás da outra: passando pelo estágio do espelho e adquirindo as habilidades da linguagem a criança ganharia posição enquanto sujeito em um sistema e práticas significativas na sociedade.

---

não possa, por si só, realizar nada, ela pode impor tarefas. A Constituição transforma-se em força ativa se essas tarefas forem efetivamente realizadas, se existir a disposição de orientar a própria conduta segundo a ordem nela estabelecida, se, a despeito de todos os questionamentos e reservas provenientes de juízos de conveniência, se puder identificar a vontade de concretizar essa ordem. Concluindo, pode-se afirmar que a Constituição converter-se-á em força ativa se fizerem-se presentes, na consciência geral – particularmente, na consciência dos principais responsáveis pela ordem constitucional –, não só a vontade de poder (*WillezurMacht*), mas também a vontade de Constituição” (*WillezurVerfassung*). (HESSE, 1991, p. 19).

Esta inclusão na ordem simbólica das coisas é o que tornaria a subjetividade possível, mas, ao mesmo tempo, seria o que cindiria o sujeito de uma ligação imediata e estrita de consciência sobre o seu corpo ou psique. Por sua vez, Jacques Derrida definiu o sujeito pós-moderno na dimensão dos efeitos da linguagem. Por isso, no raciocínio pós-estruturalista, a subjetividade segue o movimento da linguagem em um caminho de escritura sem fim orientada pela noção comportada no termo por ele criado de “différance” e que combina as noções de diferença e de diferimento, o qual, aplicado ao entendimento do ser humano e de seu *self* induz à percepção de um sujeito discursivamente construído e que nunca se perfaz em uma forma individual completa ou sem contradições.

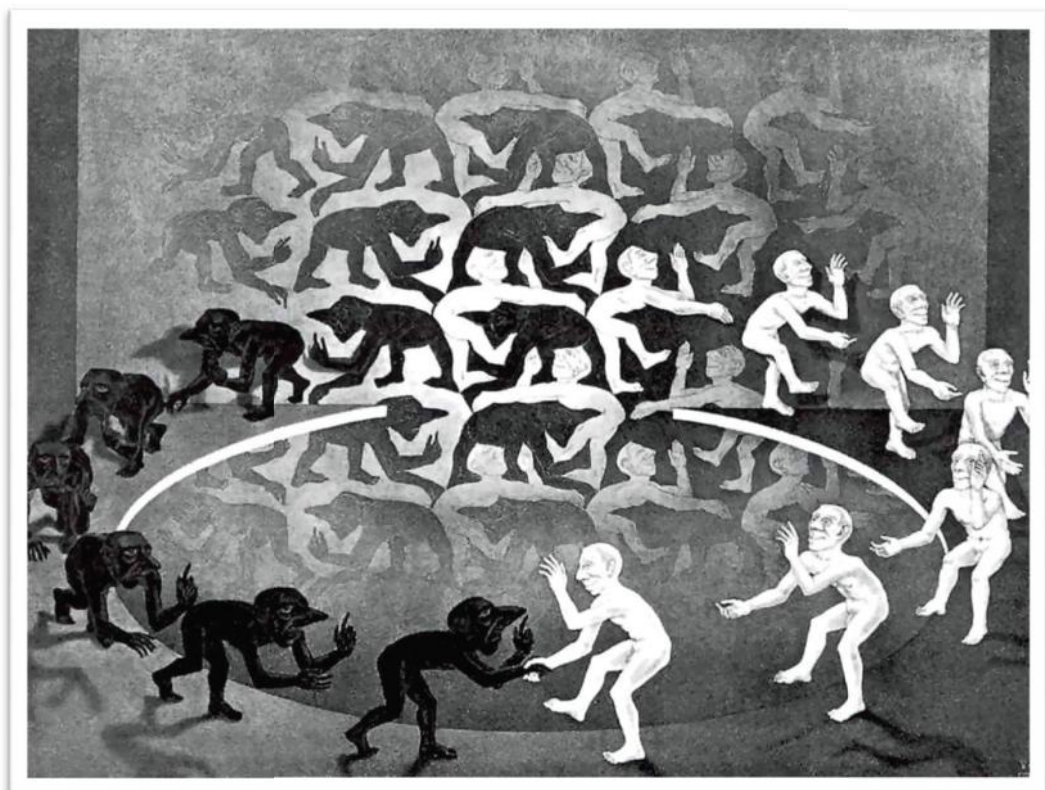
Para Foucault, ainda segundo as interpretações de Clewell (2001, p. 382), o sujeito cartesiano e a ideia tradicional de um autor isolado e autossuficiente estariam mortos, tendo-lhes no lugar as ideias de ênfase na noção de discurso como primeiro intermediário na construção da subjetividade, de conhecimento e de poder. Já a crítica feminista aos debates sobre subjetividade incidiria sobre a construção do gênero dos sujeitos, refletindo sobre questões que nem sempre teriam sido abarcadas pelos pensadores já referenciados. Assim, as feministas constantemente contestariam os paradigmas teóricos na medida em que estes enfocariam a constituição da subjetividade masculina o que denunciaria, em alguma medida e dentre outras causas, que as mulheres historicamente teriam tido a sua subjetividade negada. É neste lapso de conteúdo, pois, que as feministas desenvolveriam larga produção, com diferentes motes de argumentação, a partir dos anos 1970, como, por exemplo, Irigay (apontando a tradicional exclusão das mulheres da ordem simbólica e, conseqüentemente, da ordem cultural), Kristeva, Elizabeth Grosz, Judith Butler, Jacqueline Rose, entre outros.

Desde os anos 1980 os estudos culturais a respeito da subjetividade desenvolveram-se com força nos delineamentos postos por Foucault, em especial quanto à análise da congruência entre os modos de constituição social dos sujeitos e as maneiras de distribuição de poder social. Neste orbe avultaram-se as discussões sobre as múltiplas arenas culturais e identitárias, como as sociedades pós-colonialistas, assim como estudos gays e demais debates e produção vinculados aos sujeitos cujas subjetvidades historicamente teria sido suprimidas, como mulheres, negros e demais etnias, não-proprietários, enfim, na tentativa de

criação e de estabelecimento de espaços sociais para que a definição do *self* fosse possível.

Problemas contemporâneos a estes debates, ainda, a consideração da complexa interação entre elementos linguísticos determinantes e intervenções pessoais, comunidades reguladoras de conduta, protocolos de comunicação em diversos âmbitos, potenciais de transformação das condições sociais, construção da subjetividade masculina. Neste rol mereceriam destaque, ao ver de Clewell (2001, p. 382), Homi K. Bhabba, Gloria Jean Watkins (bell hooks), Kaya Silverman, Gayatri Spivak, em âmbito de estudos da crítica pós-colonialista aos sistemas de opressão e dominação.

Desta breve exposição se pôde perceber a complexidade em que o sujeito intérprete se acha envolvido e que a dinâmica da vida social e de sua conjugação junto ao ordenamento jurídico demandam constantemente: primeiro, para definir seu papel legítimo de intérprete, seguido do desafio de realizar um adequado trabalho com a máxima consecução dos preceitos constitucionais e, ainda, seguido da tentativa constante de adequamento normativo-fático no melhor atendimento das subjetividades jurisdicionadas por sua interpretação.





MAURITS CORNELIUS ESCHER. "Encounter". Litografia, 1944. Na imagem de Escher, o encontro entre as diferenças é amigável e, no plano, a integração é harmônica e forma uma unidade visual indissociável, com encaixe perfeito e significativo das formas. Da imagem pode-se depreender uma relação de alteridade, identidade e subjetividade, na medida em que as figuras indicam relações de diferenças marcantes entre si, ao mesmo tempo em que se pode verificar uma série de unidades entre as brancas e negras, marcando-se espaços de identidade-mesmidade, que são confrontadas, pelo contraste, em relações de alteridade – o eu e o outro.

### 3.5 VULNERABILIDADE, RESPEITO E RECONHECIMENTO

A vulnerabilidade<sup>62</sup> se aproxima, como visto, ao debate da condição humana e pode ser compreendido como uma das dimensões da própria natureza humana. Relaciona-se com a corporalidade, finitude e mortalidade do ser humano, e também se vincula aos debates do meio ambiente em todos os seus conceitos constitucionais.

Conforme grupo de pesquisa sobre vulnerabilidade e condição humana, da Emory University, os conceitos de vulnerabilidade e condição humana envolvem-se diretamente com a ideia de instituições, abrangendo indivíduos e coletividades, marcando-se a existência humana pelas interrelações e interdependências, o que indica a presença da alteridade na composição do entendimento.

Vulnerability is a universal aspect of the human condition, arising from our embodiment and our location within society and its institutions. On the individual level, vulnerability refers to the ever-present possibility of harm, injury or biological impairment or limitation. As human creations, institutions also are vulnerable to capture, cooptation and corruption. Neither manifestation of vulnerability can be eliminated completely, though one can take measures to mitigate or ameliorate harm. Vulnerability should not only be equated with harm, however. Properly understood, vulnerability also is generative and presents opportunities for innovation and growth, creativity and fulfillment. As embodied and vulnerable beings, we experience feelings such as love, respect, curiosity, amusement and desire that make us reach out to others, form relationships and build institutions. Both the negative and

---

<sup>62</sup> Conforme destacou Fromm (2007): "uno de los filósofos más importantes que han escrito sobre la idea del humanismo fue el alemán Johann Gottfried von Herder. Para él, el hombre, a diferencia del animal, nace débil y no cumple nunca enteramente la finalidad de su orden. Tiene que desarrollar em sí mismo la humanidad. 'El instinto artificial... es la razón, la humanidad, la manera de vivir humana, que ningún animal posee ni aprende' (pág. 112). Com otras palabras, vemos que recogió la misma idea, de que el hombre es el más débil, el más desamparado y el más imperfecto de todos los animales, pero tiene la razón, que es específicamente humana y, com el desarrollo de esta cualidad específicamente humana, llega a la cúspide de la evolución natural" (FROMM, 2007, p. 90-91).

the positive possibilities inherent in vulnerability recognize the inescapable interrelationship and interdependence that mark human existence.

A vulnerabilidade também se pode entender como categoria jurídica propriamente dita, especialmente utilizada no direito do consumidor (conforme Marques (2012) aponta no direito do consumidor as figuras do vulnerável e do hipervulnerável) e do trabalho, distinguindo-se da hipossuficiência (critério mais específico que intensifica a necessidade de proteção do indivíduo), mas a ela se somando no reclame por maior atenção e tutela, além de regime jurídico diferenciado.

A vulnerabilidade, como um conjunto de situações físicas, psíquicas, ambientais, é um indicativo amplo que abarca, se considerada a partir da condição humana, todos os sujeitos e, ainda, indica a importância dos direitos como forma de se proteger de tal exposição oriunda da própria situação humana, marcadamente pela relação entre homem e meio ambiente, o que vincula crenças e comportamentos humanos em torno de tais necessidades concretas implicadas pela manutenção da vida.

Conforme o psicólogo e pesquisador norte-americano John Heron (1977), fundador e diretor do projeto “Human Potencial Research Project” (University of Surrey), a vulnerabilidade humana pode ser pensada tanto no aspecto físico quanto no psíquico-pessoal.

Assim, para o pesquisador, a vulnerabilidade física se manifesta pelas necessidades físicas de sobrevivência, as quais são atacadas por situações estressantes de privação, tais como fome, sede, doença, ataque, acidente, tensão. A apreensão, medo e demais situações estressantes, decorrentes destas situações de risco físico, regularia sistemas de defesa e de resposta ofensiva, de modo a se estabelecer relações de proteção de meios de garantia de higidez, como, por exemplo a conservação de determinado território, comida e relações.

A respeito da vulnerabilidade pessoal, Heron (1977) detém maior atenção na especificidade de causas desta situação, especialmente porque o organismo, além de “locus” de integridade, a qual se mantém pelo atendimento das necessidades, é também meio pelo qual as necessidades pessoais se expressam, o que fundamenta características como a capacidade sentir amor e realizar escolhas, o que implicaria

diretamente na manutenção da sobrevivência física, mas não apenas desta, sendo que o autor aponta que, com o amadurecimento do indivíduo ficariam mais claras as fronteiras e interdependências dos aspectos físico e psíquico.

As fontes primárias da vulnerabilidade pessoal, para Heron (1977) seriam aquelas intrínsecas à condição humana, sendo inerentes à existência humana, o que se pode sintetizar em jogos de tensão: tensões entre necessidades físicas de sobrevivência (biocentrismo) e necessidades pessoais de autorrealização e desenvolvimento cultural (desenvolvimento mental); tensões entre as necessidades afetivas e o fenômeno universal e inevitável da separação (nascimento, morte, doença, danos etc.); tensões entre as necessidades de compreensão do mundo e a impossibilidade de completo entendimento das coisas; tensão entre os objetivos pessoais e a capacidade de ação real e concreta; a inerente instabilidade intrapsíquica de potencial ilimitado de capacidades humanas e os lapsos de alcance de desempenho destas, decorrente de estímulos ambientais e experiências de vida; por fim, a tensão da convivência com o outro, sujeitos às condições também de vulnerabilidade, de sorte que a interação com pessoas igualmente sujeitadas em um mundo dado também produz frustrações e estresses.

De um modo geral, Heron (1977) considera que tais fatores de tensão e estresse, caracterizadores da vulnerabilidade, podem produzir o crescimento e desenvolvimento humanos, justamente na busca de superação destas dificuldades. Por isso, afirma o autor que a condição humana é inerentemente estressante, mas a afirmação humana sobre ela é provocativamente criativa. Assim, o estresse e tensão se transformariam em crescimento, produção e construção de energia humana afetiva, cognitiva e significativa, de modo que a separação pode esclarecer e intensificar o amor, assim como a indesejabilidade do mundo provoca a mente ao questionamento, e as demandas de sobrevivência levam ao aprimoramento cultural e tecnológico, que superam o dado biológico. As limitações pessoais e o potencial humano promoveriam, assim, o autoconhecimento e o autodesenvolvimento, assim como a instabilidade social inerente aos agrupamentos humanos no mundo dado motiva a criação, cooperação e fixação de objetivos do esforço coletivo, de modo que o mundo promove uma série de obstáculos e choques que fazem emergir a pessoa do organismo, a sociedade da natureza.

Segue Heron (1977) tais situações de tensão e estresse, contudo, não apenas repercutem em potencial criativo e de superação, mas também em condutas compulsivas, distorcidas e mesmo direcionadas à destruição. Isto seria visível em condutas culturais que superam a angústia da separação com a ritualização de sacrifícios, em especial de crianças, assim como demais ritos sobre a morte, desastres naturais e ataques animais. O estresse pessoal, ou seja, a tensão da existência, no contexto da vulnerabilidade, também promovem situações de vulnerabilidade física (fome, raiva, frio, agressividade, medo etc.), que perfazem o contexto da sobrevivência e espaço de superação das dificuldades, o que promove diferentes tipos de adaptação pessoal, em especial no orbe das relações interpessoais, razão pela qual se poderia delimitar um segundo campo de vulnerabilidade pessoal: aquele que se realiza diante das condutas humanas distorcidas e pervertidas, as quais se medem por algum consenso cultural e institucional acerca dos limites das práticas sociais. Dentro do campo de pesquisas do Professor Heron, assim, emergiria como dimensão urgente o desenvolvimento das relações transpessoais, transformando-se a tensão e estresse em desenvolvimento do cultivo destas relações pessoais.

A fonte secundária de vulnerabilidade pessoal, ou seja, o atendimento de necessidades pessoais que podem ser frustradas pela interferência de outras pessoas, sujeitas a mesma condição humana, expressa-se por meio da interferência física (ameaças de danos corporais, interferências sexuais, privação de comida, água, sono, sexo, efeitos de frustrações pessoais, efeitos emocionais de frustrações físicas etc.), bem como de interferência psicológica (o amor que é frustrado pela separação e perda decorrentes de decisões humanas, assim como censura, crítica, reprovação, zombaria, e demais reprovações verbais ou não; alienação, rejeição, desrespeito, negligência e abandono; necessidades de compreensão podem ser frustradas por lapsos de comunicação e entendimento, e assim por diante). Ainda, haveria a interferência social, pela qual as necessidades de um numerário de pessoas recebe direta influência de organizações, sociedades, políticas, o que pode se expressar por meio de políticas opressivas, exploração econômica e negação de direitos humanos.

Estas negatividades do convívio social, segundo Heron (1977) poderiam ser compreendidas em três dimensões: interferência face-a-face, interferência

intermediada por organizações e interferência da sociedade, por meio da cultura, normas, valores, política, economia, religião. Estas dimensões interagiriam entre si, de sorte que as instituições podem assimilar comportamentos distorcidos e pervertidos, razão pela qual considera o autor que “the distorted society is the artifact of distorted individuals and tends to be self-perpetuating until riven apart by the extremity of its own distortion”, ou seja, em tradução livre, a sociedade distorcida é o artefato de indivíduos igualmente distorcidos e tende a se autoperpetuar até se fragmentar ao extremo de sua própria distorção, o que indica um processo quase autofágico.

Relevante, por fim, à proposta deste trabalho sobre o humanismo jurídico e, sobretudo, em relação ao campo do Direito em que se insere, que Heron (1977) aponta, como terciária fonte da vulnerabilidade pessoal a normatividade de um corpo social. Conforme o autor, tal efeito é visto não apenas em decorrência de uma norma opressiva ou injusta. Assim, as necessidades pessoais encontram campo de tensão e conflito com as estruturas normativas, por mais esclarecidas (ou seja, o fato de terem sido construídas com consciência dos conflitos em seu cerne e tendo a disposição de construir soluções em seu sistema) que sejam tais estruturas. Afirma o autor que as pessoas apenas podem ser pessoas quanto inseridas em relação, de modo que só podem realizar sua autêntica feição pessoal em sistemas de interdependência, assim como em coerentes e estáveis estruturas sociais, que sejam tendentes à conservação da vida. Considera o autor que quando de seu funcionamento ótimo, tais estruturas devem representar os mais altos níveis de se possibilitar a consecução da realidade das capacidades humanas. Um ponto de tensão visto pelo autor nesta relação seria o da capacidade individual de inovação e a necessidade social em ser conservadora. Muito além deste drama da mudança social e inovação, porém, para Heron (1977), estaria a tensão entre as necessidades individuais e as necessidades e propostas da organização ou mesmo da coletividade em que se insere o indivíduo.

A estrutura terciária de tensão da vulnerabilidade humana, qual seja, a do conflito do indivíduo em sociedade, em especial, na óptica da normatividade, teria historicamente se limpado das maiores evidências de distorções e perversidades, sendo que das tensões, novamente, se poderia depreender espaços criativos em que pessoas autônomas poderiam compreender-se como partes implicadas no

crescimento pessoal de todos e mudança social, o que se alcançaria pelo comportamento de identificação dos pontos de tensão e esforço da auto-atualização pessoal rumo à solvência destas questões.

O direito à vida como direito ao corpo, morada primeira, e o direito à moradia, espaço da privacidade, são exemplos de escudos jurídicos que aproveitam aos sujeitos para manutenção e desenvolvimento de suas vidas. Em diferentes momentos o direito regulamenta a vulnerabilidade, nos casos de diminuição da voluntariedade, redução da espontaneidade, da autonomia e capacidade, assim como da autodeterminação.

Ao mesmo tempo, as situações de suscetibilidade, fragilidade, desigualdade, assim como os laços de solidariedade, todos constitucionalmente privilegiados pelos fundamentos e objetivos constitucionais, fundamentando assim a consciência da fragilidade da vida do ser humano, e, ainda, de toda a estrutura ambiental, de modo que indica à responsabilidade compartilhada, fundamentada pelo senso de alteridade.

“Humanismo do outro homem” (2009) pode ser tomado como um livro emblemático do pensamento de Emmanuel Lévinas, de cujas ideias se tratou no item sobre alteridade. Nesta obra, composta por três ensaios, “significação e sentido”, “humanismo e anarquia” e “sem identidade”, o autor dedica-se a realocar a famosa compreensão cabal de que “o homem está morto”, identificando a possibilidade de um novo humanismo tuitivo, em que se proteja o homem do próprio horror que pode proporcionar aos seus congêneres do humano, ressaltando-se que toda a violação de direitos visualizada não representa uma falência do pensamento humanista, mas de interpretações reducionistas que se lhes deram ao longo da história, retirando seu vigor ético e tornando objeto de interesses diversos justamente o maior dos objetos de apreço: as pessoas.

A esquematização simplista, sem recurso ao cabedal de valores humanistas soberanos, representaria essa debilidade cognoscente que degenerou os humanismos. Assim, para Lévinas, a compreensão do humanismo se assentaria na compreensão do rosto do outro, expressão de sua existência, rosto que interpela e fita, com o qual não se pode identificar plenamente sob pena de reafirmar apenas o mesmo. Reduzir a alteridade ao mesmo seria o erro essencial, cuja autoduplicação

viola o acesso legítimo ao outro, razão pela qual o ser humano é um ser de constante escuta, marcado por sua infinita responsabilidade.

Nesse contexto, é importante precisar a noção de vulnerabilidade, íntima ao entendimento da subjetividade. Para Lévinas, “a abertura é o desnudamento da pele exposta à ferida e à ofensa. A abertura é a vulnerabilidade de uma pele exposta, na ferida e na ofensa, para além de tudo aquilo que se pode mostrar, para além de tudo aquilo que, na essência do ser, pode expor-se à compreensão e à celebração” (LÉVINAS, 2009, p. 99). Veja-se, assim, que marcando o humano com essa vulnerabilidade primordial, Lévinas faz emergir a sensibilidade constitutiva do ser humano, cuja natureza é expressão de uma passividade radical em decorrência de que o homem, o Eu “dos pés à cabeça até à medula dos ossos, é vulnerabilidade” (LÉVINAS, 2009, p. 100).

Ante tal vulnerabilidade, emerge a importância da noção do “rosto” levinasiano, por isso destacam-se duas passagens de seu diálogo com Philippe Nemo, a seguir debatidas.

PH. N. - Em *Totalidade e Infinito*, o senhor falou longamente do rosto. É um dos seus temas frequentes. Em que consiste e para que serve a fenomenologia do rosto, isto é, a análise do que se passa quando contemplo outrem frente a frente?

EM. L - Não sei se podemos falar de ‘fenomenologia’ do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem

como um objecto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele.

**Em primeiro lugar, há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra, sem defesa. A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. a mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar.**

PH. N - Os relatos de guerra dizem-nos, de facto, que é difícil matar alguém que nos olhe de frente.

EM. L. - O rosto é significação, e significação sem contexto. Quero dizer que outrem, na rectidão do seu rosto, não é uma personagem num contexto. Normalmente, somos 'personagem': é-se professor na Sorbona, vice-presidente do Conselho de Estado, filho de fulano, tudo o que está no passaporte, a maneira de se vestir, de se apresentar. E toda a significação, no sentido habitual do termo, é relativo a um

contexto: o sentido de alguma coisa está na sua relação com outra coisa. **Aqui, pelo contrário, o rosto é sentido só para ele.** Tu és tu. Neste sentido, pode dizer-se que o rosto não é 'visto'. Ele é o que não

se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além. Eis por que o significado do rosto o leva a sair do ser enquanto correlativo de um saber. Pelo contrário, a visão é procura de uma adequação; é aquilo que por excelência absorve o ser. Mas a relação com o rosto é, num primeiro momento, ética. O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo *sentido* consiste em dizer: 'tu não matarás'. O homicídio, é verdade, é um facto banal: pode matar-se a outrem; a exigência ética não é uma necessidade ontológica. A proibição de matar não torna impossível o homicídio, mesmo se a autoridade da proibição se mantém na má consciência do mal feito - malignidade do mal. Também aparece nas Escrituras, às quais a humanidade do homem está exposta tanto quanto está ligada ao mundo. Mas, em boa verdade, a aparição, no ser, destas 'raridades éticas' - humanidade do homem - é uma ruptura do ser. É significativo, ainda que o ser se renove e se recupere. (LÉVINAS, 1988. p. 77-79). [grifou-se].

Vê-se, pois, que a noção de rosto caracteriza a propriedade irreductível ao mesmo do outro, e que marca sua existência de convivência e de exigência de cuidado ante a vulnerabilidade essencial de sua constitutividade. O rosto, assim, expressa a noção de vulnerabilidade, ante a qual o comportamento responsável não pode esquivar-se do sentido protetivo e de cuidado, interditando-se a violência que representa a própria negatividade do ser. Essa situação é relevante, inclusive, para a fundamentação de direitos.

a descoberta de direitos que, sob o título de direitos do homem, se relacionam à própria condição de ser homem, independente de qualidades como nível social, força física, intelectual e moral, virtudes e talentos, pelos quais os homens diferem entre si, e a elevação destes direitos ao nível de princípios fundamentais da legislação e da ordem social, certamente marcam um momento essencial da consciência ocidental (LÉVINAS, 2010, p. 237).

Mais adiante, destaca o autor a função de interdição e de promoção destes direitos.

Direito a uma posição premunida contra a ordem imediata das necessidades inscritas nas leis naturais que comandam as coisas, os vivos e os pensamentos de uma natureza que, entretanto, em certo sentido também concerne aos humanos e os engloba. Lugar excepcional,



direito á livre vontade, garantido e protegido pelas leis já instituídas pelos homens. Direito que se revela na obrigação – e que incumbe, no entanto, aos próprios homens livres – de poupar ao homem a dependência em que ele não seria senão puro meio de uma finalidade da qual ele não seria, de modo nenhum, o fim. Obrigação de poupar ao homem os constrangimentos e as humilhações da miséria, da errância, e mesmo da dor e tortura que a própria sucessão dos fenômenos naturais – físicos ou psicológicos –, a violência e a crueldade das más intenções dos seres vivos ainda comportam. (LÉVINAS, 2010, p. 236).

O conjunto destes pressupostos de Lévinas permite visualizar que a relação “entre-nós” se estabelece como relação intersubjetiva, marcada pela vulnerabilidade recíproca objeto de responsabilidade infinita e expressa no rosto de cada um irreduzível à mesmidade, fundando-se as relações em união ética marcada pelo amor, sinceridade, sabedoria, contexto em que os direitos do homem são centrais. O outro apresenta-se como expressividade da condição humana e caminho transcendente da convivência e do viver relacional, da urgência ética e da autenticidade, junto à fidelidade aos valores, a despeito da finitude e mortalidade de cada ser humano.

Do problema da vulnerabilidade<sup>63</sup> emergem as temáticas tanto do respeito quanto do reconhecimento<sup>64</sup>, como imperativos éticos inafastáveis para manutenção e desenvolvimento da convivência humana.

---

<sup>63</sup> Veja-se, neste sentido: “RESP. CIVIL. LOCAÇÃO. REVISÃO JUDICIAL. O PRINCÍPIO. Pacta sunt servanda não pode ser entendido literalmente. Algumas vertentes, inconformadas com a escola da exegese de origem francesa, como o pluralismo sistêmico - Funcional, o **humanismo** dialético, o neo-marxismo jurídico, o marxismo jurídico-ortodoxo e o normativismo dialético buscam, através da norma, realizar valores. Invoque-se a velha clausula - "Rebus SIC stantibus". O aluguel, nesse contexto, deve expressar o valor locatício para evitar - Enriquecimento sem justa causa. Urge recusar reverência eclesástica a literalidade da Lei. (STJ; RESP 67226; SP; Sexta Turma; Rel. Min. Luiz Vicente Cernicchiaro; Julg. 21/08/1995; DJU 18/12/1995; pág. 44647)” [grifou-se]. Igualmente: “ACUMULAÇÃO DE CARGOS. PROFESSORES DA FEDF E AGENTE ADMINISTRATIVO DA FHDF. PROIBIÇÃO CONSTITUCIONAL CARACTERIZADA. A proibição constitucional de acumulação de cargos, empregos ou funções na administração direta ou indireta (CF, art. 37, XVI e XVII) objetiva - Além da moralidade - **Salvaguardar a dedicação plena do servidor no desempenho de seu mister, sem falar, outrossim, no humanismo jurídico no trabalho**. As exceções, quando permitidas, de interpretações restritivas, não podem distanciar do texto legal sob pena de malferí-lo. O cargo técnico diz-se daquele que deve ser exercido por pessoa com conhecimento especializado de natureza técnica, científica ou artística, e como tal não pode compará-lo com a função administrativa-burocrática, sem título ou qualificação do agente administrativo. (TJDF; APC 3055493; Ac. 79546; DF; Primeira Turma Cível; Rel. Des. Eduardo de Moraes Oliveira; Julg. 04/09/1995; DJU 31/10/1995; Pág. 16.123)” [grifou-se]. Por fim: “INDENIZAÇÃO ADICIONAL. DERROGAÇÃO DA LEI Nº 7238/84. VIGÊNCIA DO ARTIGO 9. Nem o Decreto-Lei nº 2284/86, nem o Decreto-Lei nº 2335/87 alterou as datas bases das diversas e inúmeras categorias profissionais, estando por conseguinte, em vigor o art. 9º da Lei nº 7238/84, cuja mens legis está em sintonia com os princípios que informam o Direito do Trabalho e, em especial, ao princípio, da continuidade da relação de emprego, já que, como técnica legislativa, este dispositivo se insere no campo das regras jurídicas cujo escopo, ainda que tímido, o de **criar**

Conforme a Enciclopédia Filosófica de Stanford (2013), o respeito é um valor social incentivado desde a infância, preponderantemente fomentado diante de figuras de autoridade (pais, professores, idosos, assim como diante de regras da escola, do trânsito, das tradições culturais e familiares, sentimentos de outras pessoas, símbolos nacionais e respeito à verdade e às opiniões divergentes).

O respeito também se direcionaria a pessoas que se considera exemplares, ou aquelas dignas de consideração, sendo que se pode perder o respeito acaso se repute a conduta inadequada. Também haveria a crença de que, em certa medida, todas as pessoas seriam merecedoras de respeito, assim como que o respeito seria um importante elemento para manutenção de vínculos sociais de emprego e amizade.

O espaço público, ainda, demandaria a capacidade de exercer o respeito: o respeito ao meio ambiente, o respeito à vida humana, o respeito às diferenças étnicas, o respeito às minorias, o respeito ao gênero, orientação sexual, idade, crenças religiosas, posição econômica, enfim, as desigualdades sociais e as diferenças culturais demandam, como antídoto da discriminação, a postura de respeito mútuo.

Tanto assim que haveria um caráter mesmo pragmático na postura de respeito: “we may learn both that our lives together go better when we respect the things that deserve to be respected and that we should respect some things independently of considerations of how our lives would go” (DILLON, 2013, *online*).

O valor do auto-respeito também é mencionado, sobretudo acerca de ser mantido em ambientes mais hostis à valorização do respeito e do reconhecimento, sendo que o auto-respeito é uma prática integrante da possibilidade de exercício do

---

**entraves ao direito potestativo do empregador de despedir, aumentando a possibilidade de compatibilidade entre o desenvolvimento econômico e o progresso social, entre economia neo-liberal e humanismo entre negociação salarial e sua efetividade no plano da realidade.** (TRT 3ª R.; RO 1394/88; Quarta Turma; Rel. Juiz Luiz Otávio Linhares Renault; DJMG 21/10/1988).” [grifou-se].

<sup>64</sup> A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 é clara na vinculação de respeito e reconhecimento à dimensão dos direitos e liberdades: “Artigo XXIV. [...] 2. No exercício de seus direitos e liberdades, toda pessoa estará sujeita apenas às limitações determinadas pela lei, exclusivamente com o fim de **assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem e de satisfazer às justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática**”. [grifou-se]. No mesmo sentido, o Artigo 11 da Convenção Americana de Direitos Humanos de 1969: “Artigo 11. Proteção da honra e da dignidade. 1. Toda pessoa tem direito ao respeito de sua honra e ao reconhecimento de sua dignidade”.

respeito em relação ao outro. As implicações do auto-respeito não ocorrem apenas no orbe de convivência ético-moral, mas também produz efeitos sobre a organização política: “it is increasingly part of political wisdom both that unjust social institutions can devastatingly damage self-respect and that robust and resilient self-respect can be a potent force in struggles against injustice” (DILLON, 2013, *online*).

A decorrência dos debates sobre respeito e auto-respeito nos orbes moral e político auxilia nas considerações sobre justiça e igualdade, injustiça e opressão, autonomia e instituições, direitos e deveres morais e políticos, motivação e desenvolvimento moral, diversidade cultural e tolerância, assim como políticas de punição e violência pública, assim como bioética, direito e ética ambientais, ética no trabalho e demais contextos éticos, sendo o enfoque contemporâneo sobre a simplicidade do respeito ao ser humano por conta de sua existência humana, sem maiores investigações ou busca de fundamentos exteriores a esta auto-evidência, razão pela qual o tema do respeito tem sido um conceito central em diversas teorias da ética contemporânea (DILLON, 2013, *online*).

O pensamento do filósofo alemão Immanuel Kant, neste sentido, marcaria, no pensamento ocidental, um ponto de corte, na medida em que o respeito pelo ser humano é colocado como essência da moralidade, como elemento de fundação de demais deveres e obrigações para com a pessoa e também como uma das mais relevantes atitudes morais do ser humano, expressas por meio tanto da moral quanto do Direito, no mesmo contexto de consideração da honra, da estima e da prudência, por força da noção consagrada do filósofo, qual seja, a de que as pessoas devem ser tratadas como fim em si mesmas, e não como meio de projeção de outros interesses, sendo, assim, dotada de suprema dignidade, que deve ser sempre respeitada, o que se tornou um dos ideais do cerne do humanismo moderno e do liberalismo político.

A filosofia contemporânea estendeu a noção ética de respeito às formas não-humanas de vida, assim como ao meio ambiente e a natureza, e o principal desafio do tema na atualidade é o de compatibilizar esta vasta extensão do conceito, considerando-se, ademais, um mundo de complexas relações, tanto interpessoais quanto dos demais seres circundantes; o tema do respeito passou a abranger toda relação humana ética com o mundo (DILLON, 2013, *online*).

O tema do reconhecimento, em filosofia<sup>65</sup>, por sua vez, se apresenta muito próximo ao do respeito, uma vez que, também, envolve um juízo de consideração e uma fonte de deveres e obrigações perante outro ser com o qual se interrelaciona e que também pode ser outra pessoa, comunidade, forma de vida ou natureza e meio ambiente. Segundo o verbete de Stanford (ISER, 2013, *online*), o tema do reconhecimento possui tanto uma dimensão normativa quanto uma psicológica. O reconhecimento, em sua base, envolve a percepção de uma característica em outro ser (pessoa, meio ambiente) e que implica em admitir uma situação moral diferenciada e vincular-se a esta situação com um juízo moral positivo e de valorização. Esta admissão e valorização, ao seu turno, implicam sucessivamente no entendimento de um corpo de obrigações diante deste ser reconhecido, o que implica no reconhecimento de um status normativo composto por diversos deveres que o reconhecimento impõe (ISER, 2013, *online*).

A dimensão psicológica do reconhecimento indica que para o desenvolvimento de sua identidade em uma determinada cultura a pessoa depende de fluxos de retorno das outras pessoas, ou seja, do reconhecimento, que é entendido como uma questão vital, até porque a vinculação ao reconhecimento determina em grande parte a viabilidade da execução dos projetos de vida individuais e o relacionamento com outras pessoas – como comprovam os processos de destruição de subjetividades havidos em práticas de colonização e de

---

<sup>65</sup> O tema do reconhecimento e das políticas de reconhecimento é de grande interesse à filosofia contemporânea, com implicações no Direito especialmente no quesito da fixação de parâmetros de justiça. O conceito rememora ao filósofo alemão Friedrich Hegel, que considerou o reconhecimento como estrutura interna de uma relação ética entre dois sujeitos, consistindo em pressuposto da formação da identidade, firmando reciprocidade de autonomia entre as pessoas, o que levaria à plenitude da compreensão de si e do outro enquanto sujeito em sociedade. O filósofo alemão Axel Honneth deu continuidade ao tema, especialmente em “Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais”, linha de debate similar à desenvolvida pelo filósofo canadense Charles Taylor (Multiculturalismo: examinando processos de reconhecimento), bem como pela pensadora estadunidense Nancy Fraser (Redistribuição ou reconhecimento?), entre outros. Em linhas gerais, tais pensadores entendem que a identidade se constrói de modo dialógico entre os integrantes da sociedade, sendo que a luta por reconhecimento emerge quando algum grupo é privado deste reconhecimento, em geral, por algum motivo discriminatório, o que rompe tanto com a expectativa de reciprocidade do reconhecimento quanto com a reciprocidade de tratamento. O tema do reconhecimento, assim, integra o pleito dos movimentos sociais diversos, em especial para superar a dominação cultural, os lapsos de interpretação e de comunicação, assim como do não reconhecimento, da discriminação e do desrespeito, por meio do estereótipo, da invisibilidade, da privação de direitos, da violência física e moral, hostilização, e outras práticas reducionistas que vulnerabilizam ainda mais a situação das minorias. O grande desafio ínsito ao problema do reconhecimento é o da identificação dos legítimos pleitos, em termos morais, assim como definição dos titulares e focos de transformação e afirmação no contexto de sociedades complexas e globalizadas, com indivíduos em que múltiplas identidades convivem no orbe da subjetividade.

racismo, que partem da inferiorização do outro enquanto ser humano, como se fosse possível um rebaixamento do humano.

O tema do reconhecimento também auxilia no pensamento sobre o direito de resistência, em especial política, uma vez que as experiências de falta de reconhecimento implicam violação à identidade dos sujeitos, o que repercute diretamente no tema das minorias e a luta por bens sociais, que se inicia com a afirmação mesma destas identidades violadas, promovendo assim uma política do reconhecimento ou política da diferença. Neste sentido, as lutas por reconhecimento ativam as preocupações com a justiça, na medida em que evocam o caráter relacional da moralidade e da agenda política. Com isso, o foco da justiça passa do acesso aos bens sociais para, primariamente, se concentrar em qual tipo de tratamento a diferença deve receber no âmbito da convivência, até porque as lutas de reconhecimento se fazem em cenários de conformismo, formações ideológicas, cenários de dominação e fatores críticos de estabilidade identitária.

Conforme visto, a necessidade de respeito e reconhecimento é condição de incidência dos direitos, inclusive expressamente uma postura recomendada na exposição de motivos de diversos diplomas de direitos humanos, uma vez que, sem suas noções, interligadas que são aos demais conceitos da cosmovisão, não se pode alcançar a esfera cognitiva necessária para a construção dos direitos, sem o que sequer se pode pensar em sua efetividade.

O respeito é considerado um valor pessoal, sociológico, político, moral e jurídico, com relevância nas discussões filosóficas diversas, uma vez que as complexas relações estabelecidas entre os seres humanos, assim como destes com outros seres e o meio ambiente, demanda o posicionamento interditório e de recuo trazido pelo respeito, incluindo-se no conceito a dimensão de reconhecimento e estima, por isso da proximidade das discussões.

O respeito e o reconhecimento, assim, conjugados com as demais capacidades filosóficas, em especial a partir da noção de vulnerabilidade, assim como as técnicas hermenêuticas, abrem o espaço necessário à valoração e à compreensão dos diversos sentidos da vida envolvidos em qualquer dinâmica da convivência, posto que o vínculo de reconhecimento essencial é o dos preceitos jurídicos que estabelecem direitos e que, a partir da dogmática fundamental de

constitutividade do “homo juridicus” indica a posição do ser humano na ordem das coisas.

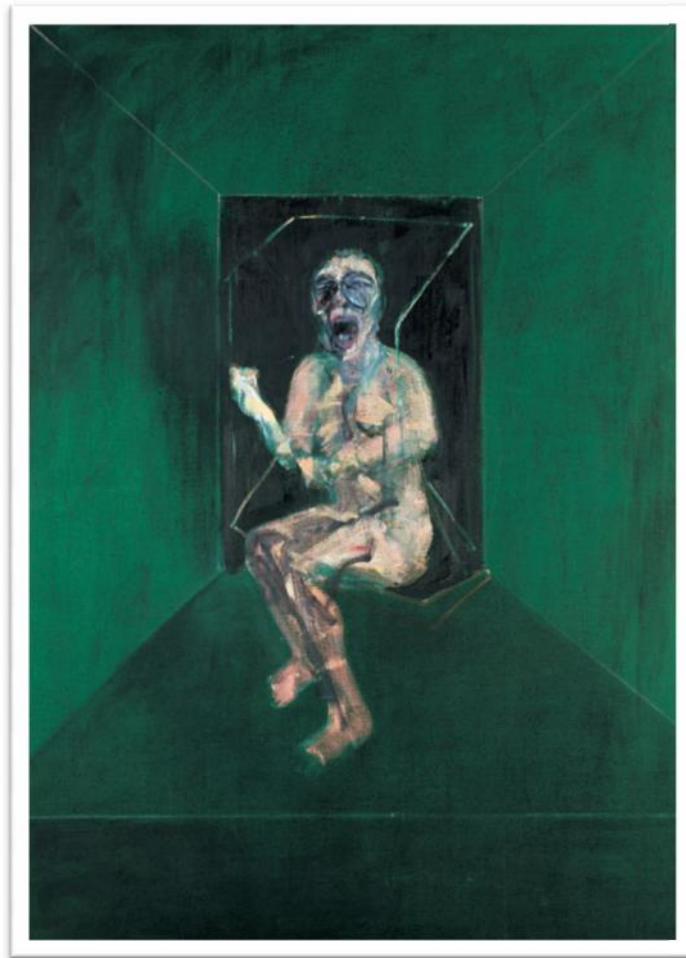
Desta maneira, o respeito e o reconhecimento indicam movimentos mentais de valoração (especialmente ético-jurídicas) de objetos e, ao mesmo tempo, verificação de valores intrínsecos a este mesmo objeto, de modo que a cognição pode se realizar de dois modos, portanto, pela via da valoração intrínseca e extrínseca. Trata-se de conferir o status devido e levar em consideração as posições iniciais assumidas pelos sujeitos, assim como suas identidades e subjetividades, cujo significado prévio é dado pelo direito.

O efeito jurídico mais imediato de toda a postura acima indicada é justamente o assento inarredável da dignidade da pessoa humana<sup>66</sup>, que aponta para esta posição inicial e insuperável que juridicamente determina a consideração, o respeito e o reconhecimento sobre todas as pessoas, a despeito, inclusive, de suas condutas, o que reverbera em especial no orbe do direito e processo penais, tanto que se nomina o garantismo como uma das dimensões do humanismo jurídico atual e sua cosmovisão.

A assunção da dignidade e dos direitos subjetivos, portanto, determinam um espaço inicial bem delimitado de respeito e reconhecimento, por todas as vias: dos agentes públicos aos cidadãos, dos cidadãos entre si, enfim, entre todas as pessoas envolvidas nas dinâmicas de convivência, abarcando-se inclusive cuidadosos aportes sobre todos os seres vivos, espécies, ecossistemas, assim como culturas e comunidades tradicionais.

---

<sup>66</sup> Destaca-se o entendimento de Ingo Wolfgang Sarlet: “[...] não se poderá olvidar [...] que a dignidade da pessoa humana (assim como os direitos fundamentais que lhe são inerentes) aponta – de acordo com a lapidar lição de Gomes Canotilho – para a ideia de uma comunidade constitucional (republicana) inclusiva, necessariamente pautada pelo multiculturalismo mundividencial, religioso ou filosófico e, portanto, contrária a qualquer tipo de ‘fixismo’ nesta seara, e, para além disso, incompatível com uma compreensão reducionista e até mesmo ‘paroquial’ da dignidade. Certamente um dos papéis centrais do Direito e da Filosofia do Direito é o de assegurar, por intermédio de uma adequada construção e compreensão da noção de dignidade da pessoa humana, a superação de qualquer visão unilateral e reducionista e a promoção e proteção da dignidade de todas as pessoas em todos os lugares” (SARLET, 2009, p. 39).



FRANCIS BACON. *Paralytic Child Walking on All Fours (from Muybridge)*, 1961. A série de pinturas do inglês Francis Bacon é baseada em estudos de movimento, por fotos sucessivas, do também inglês, o fotógrafo Eadward Muybridge. A tonalidade verde que predomina a tela, com tons baixos, assim como a centralidade da figura, como que enjaulada em uma estrutura geométrica, além de toda a expressividade depositada em seu rosto, demonstram a vulnerabilidade humana, que se destaca no caso especial da criança que inspirou a pintura, retratada na fotografia que embasou o desenho da pintura.

### 3.6 SENTIDO DA VIDA E INCLUSÃO SOCIAL

O último dos subtemas escolhidos para compor os pressupostos de uma cosmovisão humanista, apreendida do humanismo jurídico, se relaciona diretamente com a linha de pesquisa em que esta dissertação foi produzida, considerando-se que o contexto é o da área de concentração em direitos humanos e democracia, tendo por linha cidadania e inclusão social.

Um dos grandes problemas da vida coletiva atual e que repercutem diretamente no objeto da ciência e filosofia jurídicas é o dos processos sociais de estigmatização, discriminação, desigualdade e exclusão social, o que se faz sentir diretamente na vida das minorias sociais (embora, no contexto de uma população, possam ser de representativo numerário de indivíduos), que são coletividades e indivíduos que suportam tais processos de privação de efetividade dos direitos e de estima social por causa de alguma condição peculiar.

Mulheres, negros, homossexuais, indígenas, idosos, ex-presidiários, moradores de rua, vilas, favelas, portadores de doenças e deficiências, pessoas obesas, imigrantes, trabalhadores do sexo, pessoas que não participam do mercado formal de trabalho, são exemplos de situações pessoais que, por serem constantemente confrontadas e depreciadas com características valoradas por grupos dominantes, têm, nas práticas sociais, desautorizado uma série de direitos, respeito e reconhecimento de seus agentes, produzindo-se a exclusão, inferiorização e mesmo o ataque violento e violador dos direitos destas pessoas, o que implica, inclusive, em um direito de resistência diante de tais violações.

Quando o ordenamento jurídico veda a discriminação e promove a isonomia, subjaz a este entendimento a compreensão de um sentido da vida<sup>67</sup> a ser

---

<sup>67</sup> A experiência extrema dos campos de concentração repercutiu diretamente na produção científica do psiquiatra Viktor Frankl, que levanta questões fundamentais sobre o sentido da vida em "Em busca do sentido". Começa-se pela própria relevância do questionamento, que assim define o autor: "O que se faz necessário aqui é uma viravolta em toda a colocação da pergunta pelo sentido da vida. Precisamos aprender e também ensinar às pessoas em desespero que a rigor nunca e jamais importa o que nós ainda temos a esperar da vida, mas sim exclusivamente o que a vida espera de nós. Falando em termos filosóficos, se poderia dizer que se trata de fazer uma revolução copernicana. Não perguntamos mais pelo sentido da vida, mas nos experimentamos a nós mesmos como os indagados, como aqueles aos quais a vida dirige perguntas diariamente e a cada hora - perguntas que precisamos responder, dando a resposta adequada não através de elucubrações ou discursos, mas apenas através da ação, através da conduta correta. Em última análise, viver não significa outra coisa que arcar com a responsabilidade de responder adequadamente às perguntas da vida, pelo cumprimento das tarefas colocadas pela vida a cada indivíduo, pelo cumprimento da exigência do momento". (FRANKL, 1984, p. 48). Veja-se que o problema demanda do indivíduo uma resposta, um ato critativo; porém, sem condições existenciais básicas, não é possível ao sujeito elaborar tal questão. Conforme compreensão de Frankl, "ao declarar que o ser humano é uma criatura responsável e precisa realizar o sentido potencial de sua vida, quero salientar que o verdadeiro sentido da vida deve ser descoberto no mundo, e não dentro da pessoa humana ou de sua psique, como se fosse um sistema fechado. Chamei esta característica constitutiva de 'a autotranscendência da existência humana'. Ela denota o fato de que ser humano sempre aponta e se dirige para algo ou alguém diferente de si mesmo - seja um sentido a realizar ou outro ser humano a encontrar. Quanto mais a pessoa esquecer de si mesma - dedicando-se a servir uma causa ou a amar outra pessoa - mais humana será e mais se realizará. O que se chama de auto-realização não é de modo algum num objetivo atingível, pela simples razão de que quanto mais a pessoa se esforçar, tanto mais deixará de atingi-lo. Em outras palavras, auto-realização só é possível como um efeito colateral da auto-transcendência" (FRANKL, 1984, p. 63-64). Evidenciada a alteridade do sentido da



preservado, de sorte que haja o menor número possível de óbices ilegítimos ao livre desenvolvimento da personalidade e existência individuais.

Portanto, o tema do sentido da vida assume uma dimensão política e jurídica relevante, e o mote da inclusão pode ser concatenado com o tema, no problema do humanismo jurídico, uma vez que a inclusão traz implícita a ideia de efetividade de direitos e de cidadania.

Um caminho para se abordar a coligação dos temas da inclusão social com o sentido da vida pode partir da pergunta central da filosofia do direito, sintetizada na busca da essência deste, nas linhas de questionamento “o que é o direito?”<sup>68</sup>. Tal pergunta há de ser pensada, e renovada, ante o contexto social e o próprio estado da arte jurídica.

A resposta, obviamente complexa, gerará soluções igualmente densas, a partir do escrutínio de pressupostos de diferentes movimentos<sup>69</sup>, a compreensão que

vida, tem-se, por fim, o elemento da realização de potencialidade e transformação dela em realidade, tema central dos direitos humanos. Veja-se, ainda, que a violação de direitos (o que pode ser lido como “sofrimento” e também “morte” no sentido mais amplo, filosófico, que se pode verificar no sentido da vida) assume relevância jurídico-humanista por força da modulação do sentido: “entre as coisas que parecem tirar o sentido da vida humana estão não apenas o sofrimento, mas também a morte. Nunca me canso de dizer que os únicos aspectos realmente transitórios da vida são as potencialidades; porém no momento em que são realizadas, elas se transformam em realidades; são resgatadas e entregues ao passado, no qual ficam a salvo e resguardadas da transitoriedade. Isto porque no passado nada está irremediavelmente perdido, mas está tudo irrevogavelmente guardado”. (FRANKL, 1984, p. 68).

<sup>68</sup> Neste ponto adere-se à proposta de Ronald Dworkin para se verificar o que possa ser o Direito: “o direito não é esgotado por nenhum catálogo de regras ou princípios, cada qual com seu próprio domínio sobre uma diferente esfera de comportamentos. Tampouco por alguma lista de autoridades com seus poderes sobre parte de nossas vidas. **O império do direito é definido pela atitude, não pelo território, o poder ou o processo.** Estudamos essa atitude principalmente em tribunais de apelação, onde ela está disposta para a inspeção, mas deve ser onipresente em nossas vidas comuns se for para servir-nos bem, inclusive nos tribunais. **É uma atitude interpretativa e auto-reflexiva**, dirigida à política no mais amplo sentido. É uma **atitude** contestadora que torna todo cidadão responsável por imaginar quais são os compromissos públicos de sua sociedade com os princípios, e o que tais compromissos exigem em cada nova circunstância. O caráter contestador do direito é confirmado, assim como é reconhecido o papel criativo das decisões privadas, pela retrospectiva da natureza judiciosa das decisões tomadas pelos tribunais, e também pelo pressuposto regulador de que, ainda que os juízes devam sempre ter a última palavra, sua palavra não será a melhor por essa razão. A **atitude** do direito é construtiva: sua finalidade, no espírito interpretativo, é colocar o princípio acima da prática para mostrar o melhor caminho para um futuro melhor, mantendo a boa-fé com relação ao passado. É, por último, uma **atitude** fraterna, uma expressão de como somos unidos pela comunidade apesar de divididos por nossos projetos, interesses e convicções. Isto é, de qualquer forma, o que o direito representa para nós: para as pessoas que queremos ser e para a comunidade que pretendemos ter” (DWORKIN, 1999, p. 492). [grifou-se].

<sup>69</sup> “É óbvio que a adoção de cada um [dos] diferentes pontos de vista do direito incide no alcance do conceito de direito empregado, no significado e na função da linguagem utilizada para formular os enunciados característicos do ponto de vista em questão na percepção das dificuldades e possibilidades oferecidas pela manipulação do direito, na determinação da forma que assume o conhecimento do direito e assim por diante” (NINO, 2010, p. 9).

se tenha do que o direito é apresenta-se determinante para os desdobramentos hermenêuticos práticos e assunção de diferentes respostas do direito.

O direito é um meio de veiculação de preocupações humanas (humanistas) e interações sociais, ou uma expressão do poder econômico que se resume ao ajustamento às determinações daquele, exclusivamente? Parece esta ser uma questão relevante contemporaneamente<sup>70</sup>.

Fundam-se e desenvolvem-se escolas em torno destas respostas, e é no contexto do direito positivo que se deve buscar este perfil, por um simples motivo: com a qualidade do direito atual, encontram-se fundamentos para ambas compreensões das perguntas acima contrapostas, o que leva a concluir que o problema seja ainda mais complexo, demandando, portanto, mais interpretação, a qual, novamente, levará em conta o contexto de significação.

A partir deste contexto problemático, pode-se adotar uma resposta dada a natureza do direito, para então se declinar algumas possibilidades, a do jurista francês Alain Supiot em “Homo juridicus”<sup>71</sup>.

Para Supiot, o direito é o depositário das crenças fundamentais de uma sociedade, e representa, por sua função antropológica inerente, um plano de acordo sobre a justiça, a convivência, o significado do ser humano, do império das leis, da força da palavra dada e do sentido da vida. Tais situações inscrevem-se na

---

<sup>70</sup> Conforme pontuou o problema o filósofo e economista francês Patrick Viveret: “O debate que se abre novamente sobre o humanismo é de extrema importância. Ele tem por origem as consequências daquilo que se começa a evocar sob os termos de ‘revolução do ser vivo, revolução ‘biológica’ ou ‘genética’, e das quais só conhecemos, da fecundação in vitro à clonagem da ovelha Dolly, as primeiras etapas. Ao grande desafio ecológico do século XX — expresso pela questão: ‘que faremos do nosso planeta?’ — se acrescenta um outro, ainda mais radical, e de natureza antropológica: que faremos de nossa espécie?” (VIVERET, 2000, *online*).

<sup>71</sup> Logo no início de seu livro “Homo juridicus. Ensaio sobre a função antropológica do Direito” o jurista francês Alain Supiot aborda a questão do sentido da vida: “o homem é um animal metafísico. Ser biológico, está antes de tudo no mundo por seus órgãos dos sentidos. No entanto, sua vida se desenvolve não só no universo das coisas, mas também no universo dos signos. Esse universo se estende, para além da linguagem, a tudo o que materializa uma idéia e deixa assim, presente no espírito, o que está fisicamente ausente. Esse é o caso de todas as coisas nas quais está inscrito um sentido e mormente dos objetos fabricados que, dos mais humildes (uma pedra talhada, um lenço) aos mais sagrados (*A Gioconda*, o Panteão), incorporam a idéia que lhes presidiu a fabricação, distinguindo-se assim do mundo das coisas naturais. Esse também é o caso das marcas (normas de vestuário, maquiagem, tatuagens etc.) ou das disciplinas (gestos, rituais, danças etc.) que fazem do próprio corpo humano um signo. A vida dos sentidos se mescla no ser humano a um sentido da vida, ao qual ele é capaz de se sacrificar, dando assim à sua própria morte uma razão. Vincular um significado a si mesmo e ao mundo é vital para não soçobrar no absurdo, ou seja, para tornar-se e permanecer um ser de razão” (SUPIOT, 2007, p. VII).

dogmática jurídica, que impõe tais sentidos a todos, e é construída e manejada pelas técnicas de interpretação.

De todos os temas, avulta que o menos explorado de modo expresso, pensando-se juridicamente, seja o do sentido da vida, que também é tema complexo e central ao pensamento filosófico, eis que se insere na interseção entre a existência humana e os desígnios que superam as convicções e experiências individuais.

A questão do sentido da vida encontra, segundo a filósofa americana Susan Wolf, diferentes rumos, que se assentam ou não em explicações transcendentais ou religiosas, considerando-se a vinculação da existência humana a desígnios elevados – projetos divinos ou a um sentido cósmico existencial.

Ante tal problema, conjugado com a questão da inevitabilidade da morte (a qual não é imprescindível: o imortal também se pergunta sobre o sentido de sua trajetória), haveria diversos caminhos sugeridos pelos pensadores: o suicídio, a rebelião, a ironia.

O problema filosófico no cerne da condição humana é aberto e permite diversas articulações em busca do sentido, e é esta natureza que possibilita visualizar algumas implicações jurídicas desta questão.

Em seus estudos Susan Wolf (1998) verificou os sentidos assumidos por filósofos diversos, cada um buscando explicações e propondo posicionamentos de atitude (por exemplo: Schopenhauer, Tolstoi, Camus, Nagel, Taylor, Feinberg), de cuja análise propôs, de modo sintético, a reunião dos sentidos objetivo (valor objetivo) e subjetivo (autossatisfação) da vida. Para a autora, implica o problema se pensar nas relações do sentido pretendido à vida.

Se este tipo de existência de sentido está relacionada com a preocupação que mais naturalmente parece requerer uma ligação a algum desígnio divino ou cósmico, e como, são questões de difícil determinação. Além disso, a noção de algo 'objectivamente atraente' (ou de valia ou valor objectivo), à qual esta concepção de existência de sentido faz referência, é notoriamente controversa. Se, no limite, esta noção é inteligível, particularmente na ausência de uma metafísica religiosa, é algo que constitui em si uma importante questão filosófica. No entanto, não é surpreendente que a questão do sentido da vida derive para outras questões filosóficas importantes e a elas se ligue. Trata-se afinal de um dos tópicos mais profundos e fundamentais de toda a filosofia (WOLFF, 1998).

Ante tal estado da arte e considerando os limites do debate e sua natureza axiológica, a questão do sentido da vida é pensável sob o ponto de vista do direito, em especial a partir de sua dogmática humanista e antropológica fundamental, constituída, sobretudo, mas não unicamente, pelos preceitos do direito internacional dos direitos humanos, conjuntamente aos direitos fundamentais.

O modo de compreensão da vida jurídica, instituído por meio dos direitos humanos, implica na percepção do sentido da vida pretendido pelo direito, ao conferir titularidade de direitos e liberdades aos seres humanos em vida coletiva.

Quando a Declaração Universal de 1948 vincula reconhecimento, proteção, estima, respeito, compromisso, consciência e compreensão da condição humana, ela indica uma expectativa de coordenação e desenvolvimento da vida humana individual e coletiva. Com isso, envolve-se na problemática do sentido da vida, disponibilizando aos intérpretes do Direito elementos para desdobrar reflexões e, compreender e, ainda, construir sentidos.

Portanto, pode-se afirmar que o direito institui um sentido da vida, ainda que de modo geral, estabelecendo assim as diretrizes da vida coletiva na busca pela garantia e efetividade dos direitos como meios possíveis para o desenvolvimento da personalidade individual, o que coincide com a questão do sentido da vida, em especial no orbe do sentido objetivo.

Assim, o sentido da vida pretendido pelo direito é o da vida digna, marcada pelo eixo de integração direitos-deveres individuais, coletivos, econômicos, sociais, culturais, democráticos, com base em conceitos interpretativos como a paz, a igualdade, a liberdade, a responsabilidade, a dignidade, a liberdade do temor e da miséria, a vedação aos tratamentos desumanos, degradantes, cruéis e de tortura.

Ademais, pode-se afirmar que a interpretação do direito exige, na vinculação com o caso concreto, a identificação do impacto da decisão no sentido da vida individual e coletiva posta sob apreço, em uma construção hermenêutica holística e argumentativa.

O sentido da vida é um eixo de avaliação inevitável ante os efeitos dos preceitos jurídicos nas relações concretas, e permite pensar alguns ajustamentos de princípios e regras nas demandas concretas, sempre tendo sua presença em estima de questão de fundo.

O modo de desenvolvimento desta vida não pode ser juridicamente previsto, sob pena de violar justamente a liberdade individual para condução da vida em busca de sentidos legítimos objetiva e subjetivamente. Mesmo assim, inegavelmente, o direito se refere às preocupações e às coordenações institucionais em contextos favoráveis ao desenvolvimento e exercício das titularidades.

A partir de tais considerações, tem-se que o direito pode ser fonte de preocupação e verificação acerca do problema filosófico do sentido da vida, eis que a partir de sua cosmovisão e normatividade insculpe sentidos da vida aos seus destinatários, todas as pessoas titulares de direitos subjetivos protetivos.

Neste sentido, conforme abordado no início deste tópico, o tema da inclusão e exclusão social assumem preponderância, uma vez que o sentido da vida que o Direito deve garantir e o indivíduo construir necessariamente passa, em sua realização, pela ideia de inclusão social, na medida em que uma vida de miséria e privação não pode se desenvolver, conforme entendimentos postos pela própria filosofia da libertação referenciada no início deste capítulo, sob os preceitos de Dussel e Ludwig.

Assim, no contexto da pós-modernidade e da globalização, bem como o tema do desenvolvimento, que perpassa as preocupações da inclusão, tem-se que a humanização e a emancipação são critérios essenciais ao desenvolvimento integral, que incorpore o desenvolvimento humano, vedando-se a destruição da humanidade, do meio ambiente, assim como a perda de referenciais éticos<sup>72</sup> e jurídicos, o que redundaria em uma desumanização da vida coletiva.

---

<sup>72</sup> Destaca-se, neste ponto, a advertência de Dworkin: “Minha própria moralidade crítica fundamenta-se em alguns **ideais humanistas éticos** que chamo de individualismo ético e que definem o valor associado à vida humana. O primeiro princípio afirma que é objetivamente importante que qualquer vida humana, depois de iniciada, tenha êxito, em vez de fracassar – que o potencial dessa vida se realize, em vez de desperdiçar-se –, e que isso é igual e objetivamente importante no caso de cada vida humana. Digo ‘objetivamente’ importante para salientar que o êxito da vida humana não é importante só para a própria pessoa ou para os que lhe são próximos. Todos temos motivo para nos preocupar com o destino de qualquer vida humana, mesmo que seja de um estranho, e de esperar que seja uma vida bem-sucedida. O segundo princípio reconhece essa importância objetiva, não obstante, insiste que essa pessoa – a pessoa em foco – tem uma responsabilidade especial por todas as vidas, e que, devido a essa responsabilidade especial, ela tem o direito de tomar decisões fundamentais que definam, para ela, o que seria uma vida bem-sucedida. Se adotarmos esses dois princípios do individualismo ético como guias fundamentais na construção de uma teoria da moralidade política, esta será uma teoria igualitária, pois insistirá que o governo deve tratar a vida de cada pessoa que governa como tendo grande e igual importância, e construir as suas estruturas econômicas e outras estruturas e políticas com esse princípio igualitário em mente. E também será uma teoria liberal, pois insistirá que o governo deve finalmente deixar as pessoas livres para tomar

O estudo da pesquisadora brasileira em psicologia<sup>73</sup>, Maria Cristina Campello Lavrador, “processos de exclusão e inclusão social” (2005), sintetiza as principais linhas do problema, o que se utiliza nesta parte em que se pretende coligar o tema da exclusão/inclusão com o do sentido da vida, o qual se pretende, por força das normas jurídicas, includente.

Conforme define a pesquisadora, o termo “exclusão” assentou-se na década de 1970 por influência francesa, destacando-se especialmente processos de aumento de pobreza e de desemprego, em especial por conta destes fenômenos em países ricos, sendo o enfoque sobre o controle das consequências do liberalismo – e

---

decisões que definam os parâmetros de êxito de suas próprias vidas. (DWORKIN, 2010c, p. 639). [grifou-se].

<sup>73</sup> A psicologia, com as abordagens centradas na pessoa, tem sido um campo de desenvolvimento fértil do pensamento humanista. A partir dos estudos do psicólogo norte-americano Carl Rogers (“A pessoa como centro” (1988), “Tornar-se pessoa” (2009), entre outros estudos), tem-se desenvolvido pesquisas sobre o humanismo enquanto enfoque no universo da subjetividade individual, sua vulnerabilidade e também sua demanda de cuidado. Estudos como o dos psicólogos brasileiros Francisco Silva Cavalcante Junior e André Sousa Feitosa (2008), assim como as propostas de leitura de obras cinematográficas do também psicólogo Bruno de Moraes Cury (2010; 2012) têm focado a importância da constituição da pessoa como centro da personalidade e da subjetividade, formação esta central para o livre desenvolvimento da personalidade e para a qualidade de vida, bem-estar e expressão máxima da individualidade existencial de cada um, valores estes todos visados pelos direitos humanos, principalmente, em suas exposições de motivos. Em contexto similar, só que da psicanálise, pode-se destacar a obra “O humanismo como utopia real” do psicanalista alemão Erich Fromm (2007). Depois de uma série de análises sobre o homem moderno, Fromm (2007, p. 35-36) denuncia a indiferença como então nova forma de manifestação do mal: “[...] no se trata ya del mal frente al bien, sino de que hay un nueva inhumanidad: la indiferencia. Es la total enajenación de la vida, la total indiferencia frente a ella. Quisiera ilustrar esta nueva inhumanidad em dos fenómenos: el fenómeno de Eichmann y el fenómeno de la estrategia atómica”, do que destaca “el hombre deshumanizado, de hombre que no se preocupe del hombre, que no solo no es el guardián de su Hermano, sino que tampoco es siquiera su próprio guardián... ¿es una actitud característica del hombre moderno!” (FROMM, 2007, p. 38). Como resposta a este diagnóstico, Fromm propõe “o renascimento do humanismo” (2007, p. 38), de sorte que o homem deveria deixar de se voltar exclusivamente para as coisas e retomar uma ética de alteridade perdida, uma vez que “[...] el hombre moderno queda constituido por las cosas que él crea” (FROMM, 2007, p. 33), ou seja, não é mais o contato interpessoal e a convivência humana que humanizariam o homem, exaltando Fromm uma percepção sintonizada em um avanço de pós-humanismo com as angústias e contrastes deste movimento. Para Fromm (2007, p. 73-82) as condições de uma alternativa do humanismo ativista seriam a conscientização dos efeitos negativos da indiferença humana, assim como a construção de alternativas a tais situações de desumanização, mantendo o foco “[...] del análisis social al hombre como un ser que siente, vive, sufre y piensa” (FROMM, 2007, p. 78). Um novo humanismo, assim, seria a necessidade apontada por Fromm: “creo que todavía tenemos elección si podemos renovar las puras raíces de nuestra tradición, que es la tradición grecorromana y judeocristiana del humanismo. Si somos capaces de tomar en serio estas estimaciones, estos valores de los que hablamos sin parar, nuestra cultura podría recuperar vitalidad y podríamos tener futuro. Pero si no somos capaces de esto, verdaderamente Occidente no sobrevivirá digan lo que digan y cualquiera Sean las armas que tengamos. Creo que, en lo fundamental, encaramos una decisión que es lá primordial, y que se expresa com belleza em el Antiguo Testamento: ‘Os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge la vida’ (Deuteronomio, 30, 19). Creo que lo que el hombre *tiene que* escoger hoy en el mundo, que está llegando a ser un mundo uno, es precisamente eso, la vida, y eso significa una nueva experiencia de humanismo, o, si no puede escoger esto, mucho me temo que no va a conseguir ese nuevo ‘mundo uno’” (FROMM, 2007, p. 106).

não um empenho na redução das desigualdades. Com o passar do tempo, o termo abarcaria estudos preocupados com a situação de minorias como idosos, homossexuais, deficientes, crianças, jovens, negros, loucos, índios, desempregados, “inempregáveis”, moradores de rua, invocando, assim, pobreza, marginalidade, discriminação, desigualdade, injustiça e exploração social.

Delimitando a abordagem do tema a autora (LAVRADOR, 2005, p. 3) vale-se dos estudos do sociólogo francês Robert Castel, para que a exclusão social seria um processo de desfiliação do indivíduo (ruptura das relações de sociabilidade cujo extremo é o isolamento social), assim como de Michel Foucault a partir do conceito de biopoder (poder de “fazer viver e deixar morrer”), assim como, com o geógrafo brasileiro Milton Santos, pensa a pobreza estrutural globalizada e, por fim, com a filósofa francesa Viviane Forrester<sup>74</sup>, o processo da exclusão social à eliminação.

Do processo de exclusão como desfiliação, nas linhas do pensamento de Robert Castel, tem-se destaque a noção de “inúteis para o mundo”, ou seja, pessoas que, por serem invalidadas pela conjuntura de economias fragilizadas, perdem tanto a utilidade social quanto o reconhecimento público – conforme síntese da autora, seriam os desempregados, os empregados provisoriamente, os indigentes assistidos, os endividados, os inempregáveis, os desempregados de longa duração, jovens em primeiro emprego, supranumerários, entre outras pessoas afetadas pela precarização das relações de trabalho. A desfiliação, neste contexto, representa a ruptura de vínculos de pertencimento ao grupo social que se movimenta no cenário econômico, de sorte que as situações de privação no eixo “integração / não-integração pelo trabalho” determina os incluídos e os excluídos, em variantes zonas (de integração, de vulnerabilidade, de assistência e de desfiliação), sendo que os indivíduos transitariam por essas zonas, razão pela qual trata o autor de desfiliação e não de exclusão propriamente dita.

---

<sup>74</sup> Na obra “O horror económico” a intelectual francesa Viviane Forrester enfrenta diversas ilusões nutridas na sociedade ocidental acerca dos processos sutis de inclusão excludente, o que reverbera, diretamente, nos processos seletivos de vida e morte. “Vivimos en medio de una falacia descomunal, un mundo desaparecido que se pretende perpetuar mediante políticas artificiales. Un mundo en el que nuestros conceptos del trabajo y por ende del desempleo carecen de contenido y en el cual millones de vidas son destruidas y sus destinos aniquilados. Se sigue manteniendo la idea de una sociedad caduca, a fin de que pase inadvertida una nueva forma de civilización en la que sólo un sector ínfimo, unos pocos, tendrá alguna función. Se dice que la extinción del trabajo es apenas coyuntural, cuando en realidad, por primera vez en la historia, el conjunto de los seres humanos es cada vez menos necesario” (FORRESTER, 1997, p.1).

Neste rumo de ideias, o problema da exclusão se agravaria em um contexto de economia neoliberal globalizada, verificável na América Latina, com o enfraquecimento das políticas de bem-estar social e de proteção social, ter-se-ia o fenômeno identificado por Milton Santos como “pobreza estrutural globalizada” (aumento do desemprego, redução dos salários, ausência de proteção social).

Da exclusão à eliminação, no estudo de Lavrador (2005, p. 6), partiria da noção foucaultinana de biopoder (poder disciplinar e poder regulamentador), nas sociedades de normalização, com efeitos em especial, na sociedade do medo, com o poder de morte sobre aqueles que se reputam o perigo, do qual se retira cidadania e a humanidade.

Assim, conclui Lavrador (2005, p. 7) que a dialética exclusão e inclusão, por ser realizado um raciocínio recíproco entre os termos, permite analisar diversos temas em diferentes áreas, uma vez que se pode identificar o funcionamento sistêmico da sociedade confrontando condições de pessoas em diferentes situações arranjadas pelo sistema produtivo.

Por fim, destaca a autora (LAVRADOR, 2005, p. 8) a necessária precaução quanto a uma terceira forma, esta degenerada, perceptível no debate: a inclusão como “inserção social perversa”, a qual se consolida quando o fato de incluir poder repercutir a legitimação de uma ordem social desigual e segregante, cujo efeito principal é o de culpar o indivíduo pela incapacidade, pelo fracasso e incompetência de não se adequar às exigências de seu tempo e sociedade, diante das quais, contudo, não esteve, durante a vida, minimamente equipado, estando suscetível, portanto, às segregações estabelecidas por variações de graus de desvio do padrão criado pela sociedade sobrecodificada pelo capital. O movimento de exclusão, assim, implica outro de inclusão que se realiza para manter a ordem social desigual, por meio de inclusões indignas e indecentes, em uma inserção de pessoas de modo insuficiente e com privações, reverberando assim em uma normalização funcionalizada para controle e preservação da desigualdade<sup>75</sup>, o que resulta em

---

<sup>75</sup> Imaginemos porém que a estratégia dos interesses não possa, afinal, ter êxito na proteção de nossas liberdades fundamentais no real mundo real, como afirmei que não poderia. Então, quem se sente atraído pela liberdade será tentado a uma opção ainda mais radical. Podem encarar de maneira nova, e mais aguda, o **ideal humanista** que aceita o princípio igualitário abstrato como requisito absoluto do governo justo ou como qualificado apenas nos modos não relevantes para a liberdade. Talvez devêssemos, afinal, tentar descobrir algum valor na liberdade que a deixe imediatamente independente da igualdade e também das vantagens que traz à vida de cada pessoa. Portanto, muito



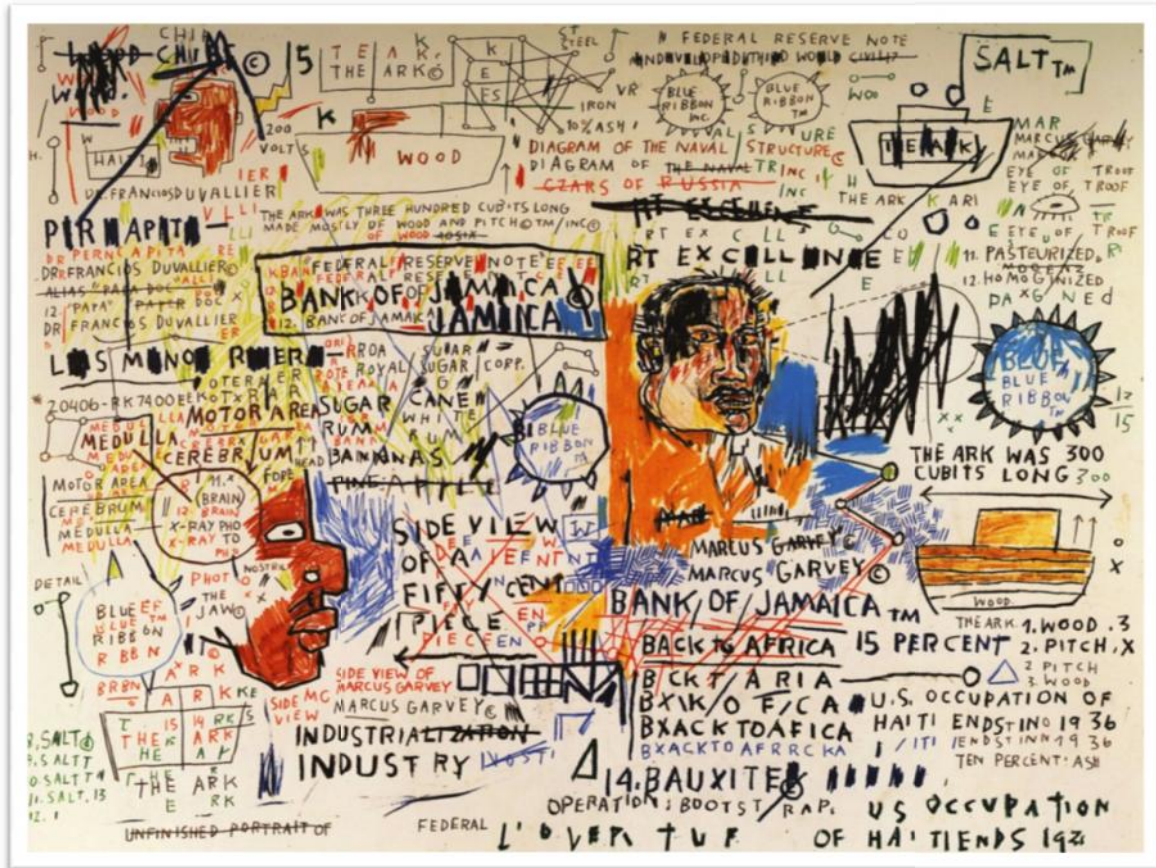
peças invalidadas pela conjuntura – nos termos de Robert Castel, os “inúteis para o mundo”, “supérfluos”, “inempregáveis”. O direito de viver, neste contexto, ficaria dependente de ser rentável e ser empregável, conforme questionamento de Viviane Forrester, o que redundaria, ao final, numa questão de vida ou morte: uma pequena parcela da população viveria, enquanto outra, o resto da humanidade, estaria relegada à morte pela falta de pertença ao sistema produtivo, em um processo que Forrester nomina de “eliminação”. Para a pensadora, o maior freio à barbárie da eliminação seria o sistema democrático, sem o qual o movimento seria da exploração à exclusão, da exclusão à eliminação e mesmo a intensificação de formas cruéis de exploração.

Deste modo, a ideia de sentido da vida, conjugada com a problemática da exclusão-inclusão e pensada no contexto dos demais temas desta dissertação, em especial, os abordados neste momento de fundamentos filosóficos do trabalho, aponta, por força mesma da questão da vida e morte marcada nos processos de exclusão, uma compreensão coerente com os temas da condição humana, da vulnerabilidade, do respeito e do reconhecimento.

Assim, a partir da abordagem filosófica proposta neste capítulo, considerando-se elementos de compreensão de mundo que se alinham com os preceitos da cosmovisão humanista, passa-se, ao último capítulo, à apreciação de aportes própria e tecnicamente jurídicos e que constituem, em conjugação com os pressupostos filosóficos da cosmovisão, uma totalidade de entendimento da cosmovisão proposta, sem pretensões exaurientes, mas com um forte conteúdo indicativo, útil, inclusive, para se pensar tanto os desafios do humanismo contemporâneo quanto os horizontes do trans e do pós-humanismo, formas filosóficas atuais que demandam construções de compreensão jurídica sobre as implicações potenciais e efetivas.

---

gira em torno de como a igualdade de recursos responde a nossa nova pergunta. A liberdade pode encontrar um compromisso adequado, no real mundo real, para reduzir a desigualdade nele encontrada? (DWORKIN, 2010c, p. 239). [grifou-se].



JEAN-MICHEL BASQUIAT. *50 cent piece*, 1983. O sentido da vida, nas sociedades contemporâneas, cada vez mais em sido pensado em adstrição à conquista dos bens materiais e do “status social”, sem maiores preocupações com as externalidades negativas do sistema, ou mesmo considerações sobre valores não mercadológicos e que representem a convivência coletiva. Um sentido da vida que abarque todas as pessoas, inclusive aquelas excluídas diretamente ou por inclusão parece ser o propósito do Direito, quando busca garantir a todos, indiscriminadamente, a dignidade e os direitos fundamentais. Ao mesmo tempo, o campo da responsabilidade socioambiental e as preocupações do desenvolvimento integral apontam para um sentido compartilhado mais sensível às desigualdades. Conforme o sociólogo francês Alain Accardo, acerca da pouca atratividade dos valores humanista sem uma sociedade regida pelo consumo e mercado, exclusivamente, como sentido da vida: "O dinheiro é rei e nossas classes médias, além de não terem mais um Ovídio para o deplorar, são permanentemente incitadas por suas ‘elites’ a se empenharem cada vez mais no funcionamento de um sistema que, na prática, sem sua colaboração, seria reduzido à impotência. Como poderiam nossos políticos, nossos gerentes, nossos diretores de jornais e outras eminências de nossa nobreza de Estado ou de empresas, continuar seriamente a propor a seus respectivos públicos a admiração por uma figura como Régulo que, segundo Cícero, pensava que, ‘para empenhar a palavra, nenhum vínculo era mais forte que o juramento’, ou a de um Aristides que, nas palavras de Plutarco, ‘considerava que era seu dever ser útil a sua pátria sem ganhar dinheiro nem honrarias’? Como fazer engolir essas velharias ridículas, nos dias de hoje, por pessoas a quem a mídia subserviente canta, sem parar, louvores a personalidades de todo tipo e cujo traço em comum é terem escolhido, como virtudes cardeais, a capacidade de trair, a ambição arrivista e a sede de privilégios - rebatizados como ‘capacidade de adaptação’, ‘criatividade’, ‘dinamismo’ e ‘eficácia’?" (ACCARDO, 2002, *online*).

#### 4 PRESSUPOSTOS JURÍDICOS DA COSMOVISÃO HUMANISTA-JURÍDICA

Como visto na problematização desta pesquisa, assim como enfrentado no capítulo precedente, em investigação no sentido filosófico, o Direito contemporâneo se reveste de preocupações com o ser humano e com dimensões de tutela da existência deste, sem perder de vistas o meio ambiente, eis que não há relação de exclusão recíproca, e sem meio ambiente ecologicamente equilibrado não há espaço para a vida humana, promovendo a personalidade e a manutenção de uma vida digna, individual e coletiva, transformando, também, os cenários de negatividade destes mesmos direitos.

A construção dos conceitos e noções sobre o ser humano e a humanidade, em uma leitura das fontes do Direito, o que repercute na hermenêutica jurídica como uma decorrência destas na formação da cosmovisão jurídico-humanista, implica na designação de uma imagem do homem tendo por origem uma construção propriamente jurídica, porque dogmática e simbolicamente vinculativa. Esta imagem informa, normativamente, o que deve ser a vida humana: sem determinar um conteúdo ou uma narrativa, mas impondo alguns deveres coletivos, patamares mínimos e condições inevitáveis de desenvolvimento.

A função significativa do Direito, na vida coletiva, permite verificar que o núcleo de definição do humano e seus limites encontra derradeira qualificação no debate jurídico, ainda que assuma, por exemplo, no contexto social, limites mais amplos, como, por exemplo, nos estudos do pós-humanismo, que, muitas vezes, enfocando apenas as práticas, prescinde de considerar o papel do Direito nas relações sociais.

Assim, o Direito pode ser visto, em uma de suas dimensões, como fonte de respostas aos questionamentos da antropologia filosófica e de suas pretensões, também sem querer encerrar o debate, só que dotado de normatividade e pretensão de mudança da vida concreta das pessoas que estejam sem tais patamares mínimos atendidos.

Nesse sentido, o humanismo jurídico encontra seu referencial primeiro, do “humano”, informado por meio de referenciais jurídicos, ao mesmo tempo em que os

parâmetros de humanização e humanidade também podem ser adjetivações derivadas deste sistema de fontes.

Com isso, a questão das categorias dos direitos subjetivos se torna uma essencial hipótese na construção do humanismo jurídico, justamente na medida em que trazem limites e contornos da proteção das pessoas ante a ingerência de quaisquer poderes (políticos, econômicos, científicos etc.), de ordem pública ou privada, permitindo identificar marcos tuitivos.

Evidentemente, a exclusiva vigência destes direitos nada representa, em concretude, sem a vinculação dos intérpretes aos seus sentidos e comando e a produção de modos de vida a partir dos comandos, o que não reduz o papel fundamental destas categorias de direitos, mas o que, também, não reduz exclusivamente a elas o encadeamento complexo da efetividade.

Neste contexto, o objetivo principal deste capítulo é o de investigar mais propriamente alguns elementos do direito positivo que permitem sustentar tais hipóteses do humanismo jurídico.

Por estas razões destacam-se as categorias de direitos subjetivos (da personalidade, fundamentais e humanos, nas dimensões individuais e metaindividuais), como mote da titularidade humanista, nas linhas de uma normatividade tuitiva propriamente dita – porque já constante dos direitos – por meio de alguns microssistemas e expressões do ordenamento jurídico que sustentam a dinâmica de trocas e realizações dos direitos subjetivos. Por exemplo, o Direito Ambiental, o Direito do Idoso, o Direito do Consumidor como ramos essencialmente tuitivos.

A figura do “homo juridicus”, na proposta do jurista francês Alain Supiot, pode ser apropriada para a construção do problema, na medida em que contribui com a fixação do eixo de simetria dos direitos subjetivos, sendo o enfoque maior de toda a construção jurídica que visa a proteção e promoção das vidas humanas sob um enfoque sistemático e interligado.

Como visto no tópico anterior sobre antropologia filosófica, cada sistema de ideias em torno de um enfoque gera uma imagem do homem (*homo ludens*, *homo loquens* etc.), e o “homo juridicus” expressa esta construção simbólica em torno do

ser humano, a ser projetada, ajustada e realizada por meio do trabalho hermenêutico na vida concreta de cada sujeito em comunidade.

Conforme entendimento do jurista brasileiro Antonio Carlos Wolkmer (2005), cujos entendimentos se destacam com maior detimento neste ponto, o debate sobre o humanismo jurídico é contemporâneo e relevante, implicando nas preocupações tanto sobre a natureza do humanismo quanto do Direito e da filosofia do Direito, tríade que compõe a fundamentação orientadora da investigação neste campo. Conforme compreende o autor:

é deveras relevante, em tempos de globalização e de pós-modernidade, recuperar e destacar uma reflexão filosófica sobre a presença de valores fundantes do humanismo na tradição jurídica ocidental. Trata-se de repensar o significado e a força inspiradora do humanismo, que, tendo em conta a realidade complexa do homem – como essência e existência –, possibilite por meio de seus valores, como pluralismo, tolerância, liberdade e igualdade, o despertar de uma compreensão filosófica das experiências históricas de legalidade, expressão viva da ‘condição humana, da natureza do homem e de sua dignidade’. Tal *justificativa* não tem a intenção de estabelecer uma proposta geral e definitiva do humanismo jurídico, mas oferecer alguns elementos que permitam emancipar os atuais conhecimentos e práticas do Direito positivado contemporâneo, profundamente afetado pelas diversas crises axiológicas da modernidade, pelos niilismos fetichistas e desumanizadores da cultura oficializada e pelos formalismos tecno-normativistas negadores ou indiferentes à justiça concreta, ao pluralismo democrático e aos direitos fundamentais. Assim, a aproximação filosófica do humanismo ao Direito permite transcender os limites históricos das múltiplas formas opressoras e abstratas de legalidade, reordenando-as crítica e culturalmente para instrumentalizar o diálogo emancipador entre regras de convivência institucional e as exigências humanas de dignidade, justiça e liberdade. (WOLKMER, 2005, p. IX).

Compreende, assim, o autor, que a “imperatividade do humanismo” se justifica historicamente na defesa e proteção da pessoa humana, de sorte que

[...] é reconhecida por meio do humanismo uma visão de mundo que, inspirando-se no próprio valor da natureza humana, é capaz de motivar formas de organização social pautadas na preservação e na promoção da dignidade do homem. (WOLKMER, 2005, p. X).

Entende, ainda, o autor, que repensar a humanização do Direito depende da reflexão sobre o humanismo jurídico, de modo que se possa propor o Direito em termos do significado, legitimidade e implicações dos “padrões normativos da condição humana” com vistas à emancipação do homem, posto que “[...] mais do que uma realidade social e cultural, o Direito projeta-se como fenômeno

essencialmente humano, existe como materialização instrumental, sob forma de expressão, meio e fim a serviço do homem” (WOLKMER, 2010, p. X).

Assim, conjugando os pontos de vista do jurista argentino Martín Agudelo Ramirez, que propõe a reflexão humanista a partir da “análise filosófica do homem e do seu existir” em suas contingências históricas que revelam suas necessidades e pluralidade, com o jurista guatemalteco Luis Recaséns Siches<sup>76</sup> (norma como pedaço da vida humana objetivada convertida em pauta normativa), propõe o autor.

O diálogo e interação entre o humanismo e o Direito – agora na configuração do chamado *humanismo jurídico* – são claramente estabelecidos pela força hermenêutica do conhecimento filosófico. Na verdade, trata-se de trazer e privilegiar, aqui, a filosofia do Direito que, como reflexão crítica e substancial, ocupa-se tanto dos fundamentos últimos da realidade humana quanto a busca incessante por um Direito justo. (WOLKMER, 2005, p. XI).

Assim, o autor propõe a reflexão no plano dos valores humanos e a relação destes com o entendimento do justo, do legítimo e do válido, projetado em relação às pautas e normas de conduta do ser humano, até porque, conforme reflexões do jurista francês Michel Virally, o Direito contém um projeto do homem na sociedade, em constante realização, partindo, portanto, de uma concepção do homem e sociedade em interação, em referência a um sistema de valores.

Para Wolkmer (2005, p. XI), a perspectiva da filosofia jurídica humanista e o próprio humanismo jurídico implicariam “admitir, compartilhar e resguardar” os

---

<sup>76</sup> Este jurista compreende o humanismo em relação ao Estado, teleologicamente, do seguinte modo: “Pero sobre esa base común del reconocimiento del fin del Estado y del orden jurídico caben, y se han producido, floraciones humanistas *muy diferentes*, las cuales divergen en cuanto a la apreciación de cuales sean los *medios más adecuados y eficaces* para el cumplimiento de tal finalidad. Y, así, coincidentes en el reconocimiento de ese fin supremo –el servicio a los seres humanos vivientes– pero divergentes en cuanto a la elección de los medios, **figuran de modo igual dentro de una visión humanista**, entre otros, los siguientes ideários: el individualismo liberal –en parte considerable juzgado ya como caduco–; la tesis democrática; el intervencionismo; el neoliberalismo; y el socialismo como ideal ético-jurídico de índole humanista (es decir, no inspirado por la mecânica y periclitada tesis del materialismo histórico, ni incurso en la monstruosa aberración totalitária); y muchos otros matices intermedios. Son patentes las grandes diferencias entre esos critérios de estimativa o axiología político-jurídica; pero se trata de *diferencias relativas tan solo a lo que se considera como medios más adecuados y eficientes* para la realización del ideal humanista. Por debajo de esas importantes diferencias, hay, sin embargo, la concordância em el reconocimiento de **la tesis primordial del humanismo, a saber: el hombre no há nacido para el Estado, sino que el Estado ha sido hecho para servir a los seres humanos**”. (RECASENS SICHES, 2003, p. 324-325) [grifou-se].

princípios fundamentais do humanismo: o reconhecimento da dignidade humana<sup>77</sup>, entendida como “condição moral de respeito e proteção a todo ser humano”, assim como afirmação da justiça, da liberdade, dos direitos humanos, dos direitos fundamentais, do bem-comum, da igualdade e segurança individual e social. O humanismo, assim, comportaria um ideário filosófico, verificável na cultura jusfilosófica ocidental.

Em suma, a coletânea, temporalmente, investiga ideias da antiguidade clássica, mundo medieval, época moderna e horizontes da contemporaneidade, segundo terminologia empregada por Wolkmer (2005, p. XII).

Assim, inicia-se pelo estudo de Sófocles, Aristóteles e Cícero, enfocando a juridicidade tendo por parâmetro a natureza, compreendendo os primórdios do humanismo jurídico na cultura greco-romana, por meio de uma concepção orgânica e hierarquizada, entendendo-se o homem como cidadão educado para a vida coletiva. Ainda segundo o estudo e termos do autor, a passagem da cultura clássica (antiga, naturalística e cósmica) ao humanismo jurídico medieval (verticalismo espiritual e dogmatismo canônico) seria marcada, a partir de pensadores como Santo Tomás de Aquino e Marsílio de Pádua, pela concepção transcendental da dignidade humana, com influência do cristianismo, afirmando-se como bem maior não o Estado<sup>78</sup>, mas o “ser humano integrado à sociedade” (WOLKMER, 2005, p. XII).

Ainda para Wolkmer (2005, p. XII-XIII) os séculos XVI a XIX seriam marcados pela modernidade, com fomento do ideário “secularizado, racionalista e antropocêntrico”, com a marca das “revoluções burguesas, [...] paradigma societário contratualista e visão de mundo do Iluminismo racionalista”. Neste contexto

---

<sup>77</sup> A dignidade da pessoa humana, fundamento constitucional da República Federativa do Brasil, é conceito essencial para a problemática humanista, justamente porque assente nas projeções da pessoa humana enquanto expressão social cuja dignidade obsta condutas ante a si e impõe prestações, de modo abrangente e em relação a todos os indivíduos, sem restrições, posto tratar-se de dignidade inerente e ôntica, oriunda do ser-ser-humano (SARLET, 2001).

<sup>78</sup> Emerge, assim, a noção de humanismo cívico, elemento informativo da ordem jurídico-estatal: “É dever indeclinável do Estado humanista buscar em primeiro lugar a sua legitimação como instância que promove o bem-estar da coletividade. E isto, na acepção hegeliana, consiste em seguir o que hoje se pode denominar **lei de responsabilidade ética** em contraponto à falácia da lei de responsabilidade fiscal. A primeira, sendo eminentemente ética, consiste na **viabilização de políticas de desenvolvimento e de justiça social**; a segunda, meramente contábil, limita a capacidade de intervenção do governo, à sombra da ideologia liberal do chamado ‘Estado mínimo’, e, conseqüentemente, da ação pública que se fizer indispensável”. (BOMBASSARO; KRÜGGELER; SOUZA, 2009, p. 221). [grifou-se].

complexo caberiam tanto considerações sobre a libertação indigenista com Bartolomé de Las Casas, como pelo classicismo escolástico hispânico (Francisco de Vitoria, Luis de Molina, Francisco Suárez), como o pensamento de Rousseau, Kant, Beccaria, Savigny e Marx. Deste contexto, considera Wolkmer que ficaria evidente “[...] a radical substituição do humanismo teológico da filosofia cristã por um humanismo antropocêntrico, que incorpora o conceito de dignidade da pessoa humana associado ao sujeito moral, racional e autônomo” (WOLKMER, 2005, p. XIV).

A passagem do século XIX ao XX, no entendimento de Wolkmer (2005, p. XIV), com os impactos tecno-industriais e desenvolvimento do pensamento científico teria afetado as concepções humanistas, especialmente por se tratar de um contexto marcado pela filosofia positivista, com “[...] reducionismos tecnicistas, ambiguidades do relativismo empiristas e dos estéreis negativismos niilistas”, afirmando-se a crise do ideal moderno de racionalidade, liberdade e emancipação. Por isso, compreende Wolkmer que:

[...] o próprio oficialismo pensante e impositivo do século, na representação de correntes como o neopositivismo (e suas derivações) e o estruturalismo, proclama a morte do homem o fim da história, ensejando a contra-reação humanista por meio das vertentes da fenomenologia, do existencialismo, do marxismo, do espiritualismo e do culturalismo pós-metafísico (WOLKMER, 2005, p. XIV).

Na mesma linha crítica acima exposta, as “[...] reações culturais às tendências pragmáticas, analíticas e desumanizadoras são sentidas também no campo do pensamento jurídico contemporâneo” (WOLKMER, 2005, p. XIV). Tal situação se manifestaria por meio da preocupação, no pensamento jurídico, com as diretrizes valorativas tendo por foco o Direito justo, a dignidade humana<sup>79</sup> e a efetividade dos direitos humanos, por meio da obra de autores como Gustav Radbruch, Ernst Bloch e Norberto Bobbio (célebre por sua obra “A Era dos Direitos”

<sup>79</sup> A vinculação constitucional ao tema, inclusive em termos de percepção moral, é clara: “As bases morais do humanismo constitucional da Carta de 1988 acham-se cifradas num princípio pendular, que é a chave da abóbada dessa catedral do constitucionalismo brasileiro: o princípio da dignidade da pessoa humana. Esse princípio está para o constitucionalismo do Estado Social, nesta fase do pós-positivismo, assim como o princípio da separação de poderes esteve para o constitucionalismo do Estado liberal na época clássica do positivismo legalista. Princípio novo nos anais do constitucionalismo, perpassa ele a carta contemporânea dos direitos fundamentais com o dogma consagrador da alforria moral do ser humano, em idade de incertezas geradas pelas convulsões da globalização” (BONAVIDES, 2006, *online*).



(1992), em que destaca o caráter de luta e conquista histórica dos direitos humanos, assim como propugna por sua efetividade, eis que seus fundamentos estariam postos, bem como justifica as razões da tolerância democrática), assim como debates sobre a justiça, liberdade, desobediência civil, moralidade e legitimidade dos direitos, por meio do pensamento de John Rawls e Ronald Dworkin, em especial.

Por fim, o autor destaca o pensamento latino-americano em relação ao humanismo jurídico, enfocando as propostas do humanismo jurídico emancipatório de Jesus Antonio de La Torre Rangel, assim como David Sánchez Rubio e o humanismo jurídico dialético de Roberto Lyra Filho.

Tais movimentos de compreensão de valores jurídicos e construções de compreensões filosóficas certamente repercutiram na edificação do ordenamento jurídico tal qual vigente e, em movimento, na contemporaneidade. A relação entre heranças e consolidações é a tônica de estudos como o de Supiot, adiante abordado.

Por tais indicativos, verifica-se que o humanismo jurídico apresenta relevância filosófica à construção do Direito, em especial, no tocante à produção de soluções jurídicas em conformidade a uma cosmovisão juridicamente estabelecida. As profissões jurídicas, por trabalharem com o Direito, têm por matéria básica justamente a progressiva formação desta mundividência, de sorte que, no âmbito das ciências e suas técnicas<sup>80</sup>, o olhar do profissional das carreiras jurídicas é o olhar problematizador acerca dos complexos limites e exigências da humanização.

Esta cosmovisão, pelo núcleo no ser humano, sem ser antropocentrista, ressalte-se (o qual seria reducionista, até porque desconsideraria os preceitos de direito ambiental), se qualifica como humanista pela vigência axiológica, consolidada pelas formas e atos jurídicos, e que induz a um olhar sensível à complexidade da condição humana, ante a qual constantemente se deve decidir e agir.

---

<sup>80</sup> Conforme Enrique Dussel, em "Humanismo helênico" (1975), o pensamento humanista se relacionaria diretamente com os limites dados ao avanço técnico, tanto de promoção quanto de interdição: "Hay concepciones ético-míticas, humanismos, que permitiendo a las técnicas llegar a un cierto desarrollo, les impiden continuar más adelante, lo que explica el estatismo y aun la aniquilación de las culturas de la India, China, Egipto, etc. Es el "componente intencional", el sistema de valores o la totalidad de los fines, el que regula la objetivación, la invención de los "portadores materiales", la civilización como sistema de instrumentos" (DUSSEL, 1975, p. 20)

Nesta linha de problema, vale-se decisivamente do mote teórico do jurista francês Alain Supiot, que nomina o “homo juridicus” enquanto definição dogmática do ser humano para o Direito, ou seja, a partir dos conceitos por este estabelecidos, nominando e qualificando os elementos da vida social, e com a finalidade de orientar as relações sociais a determinadas finalidades individuais e coletivas.

Neste orbe, o ser humano assume uma feição dogmática primeira, em que se reúnem as figuras do sujeito, do indivíduo e da pessoa, revestidos pela noção de personalidade. Em suma: o Direito diz o que são os seres humanos e lhes delimita a tutela; com isso, firma um sentido de vida, sem ditar um padrão de vida, destaque-se.

Desta forma, antes de normatizar condutas, fixa o Direito uma cosmovisão: oferece um sentido à narrativa humana, bem como uma explicação, uma orientação coletiva, e propõe meios de soluções dos problemas da vida, dando-se tudo de forma abstrata, nos moldes de uma antropologia filosófica, sem pretensões de encerrar uma fórmula da natureza humana, e que se distingue de uma antropologia cultural justamente na medida de certo desapego casuístico, para ênfase na abstração e retorno ao concreto.

A partir deste centro de juridicidade, com a força normativa da definição do humano, obtêm-se elementos para se cogitar do problema da vida concreta dos homens concretos em comunidade (conforme noções da ética da libertação de Enrique Dussel debatida no capítulo anterior). Assim, tem-se um jogo abstrato-concreto para apreciação e valoração da vida (afirmada e negada, conforme compreensões de Ludwig abordadas também no capítulo anterior).

Partilha-se, ainda, na construção deste capítulo, das preocupações de Supiot por se compreender o direito como **técnica de humanização das técnicas** e, ainda, em se ter uma das tarefas da ciência do direito como a de se identificar déficits antropológicos das teorias jurídicas, o que é uma avaliação típica da filosofia do direito, enquanto olhar reflexivo-crítico que se debruça sobre o objeto jurídico do conhecimento.

A cosmovisão humanista, assim, no contexto jurídico, apresenta-se imprescindível ao raciocínio jurídico, compreendida nas esteiras de uma tutela humana total e incondicional obtida por meio do implemento das categorias de

direitos da personalidade, direitos fundamentais e direitos humanos, dos quais todos são titulares<sup>81</sup>, assim como dos microssistemas protetivos e de princípios sempre presentes como o da dignidade da pessoa humana<sup>82</sup> e da regra de interpretação “pro homine”<sup>83</sup>, todos inspirados pela pretensão de atingimento de um bem-estar social e individual e assentados nos princípios republicano e democrático, bem como instrumentalizados que devem ser via diversos atos e processos públicos e privados.

Assim, a cosmovisão se estrutura como espaço que transcende a mera imagem do mundo e integra uma organização que revela uma série de crenças individuais e coletivas, e que acumulam a compreensão de estruturas como o sentido da vida, o modo de organização das coisas, a finalidade de determinadas práticas, e assim por diante, compondo um modo de entender e de se posicionar a respeito dos assuntos inevitáveis e emergentes tanto da existência quanto da convivência.

---

<sup>81</sup> Conforme Sarlet (2009, p. 210): “[...] a base antropológica dos direitos do homem concebe como sendo titulares de direitos inclusive estrangeiros não residentes, assim como pessoas jurídicas de natureza pública e privada, como forma de concretização da justiça na condição de fundamento material, compatibilizando a universalidade com a igualdade frente a uma apreciação tópica de problemas enfrentados em face de uma delimitação da titularidade. [...] em suma, o que importa para efeitos de aplicação do princípio da universalidade, é que toda e qualquer pessoa que se encontre inserida em cada uma dessas categorias [por exemplo, direitos dos cônjuges, dos pais, dos filhos, dos trabalhadores, dos apenados, dos consumidores], seja em princípio titular dos respectivos direitos”.

<sup>82</sup> A centralidade do princípio para a fundamentação ética e jurídica é de um imenso poder semântico e vinculante da interpretação jurídica: “Este princípio capital, que afirma no Direito contemporâneo o postulado da *supremacia do homem* sobre suas próprias criações, tem sua trajetória histórica traçada desde Protágoras, definindo-o como medida de todas as coisas; sua primeira grande elaboração teórica com o Direito Natural, em suas sucessivas expressões doutrinárias; sua redescoberta pelo humanismo, com sua rica elaboração moderna e a sua atual revalorização pós-moderna, como um *princípio supraconstitucional*, justamente considerado com o um *fundamento da própria civilização*. Seu recebimento explícito, primeiro, nas *declarações de direitos do homem* e, depois, nas *declarações de direitos fundamentais* constitucionalizadas, atesta essa capital importância, como, de modo especial, a sua destacada inclusão nos documentos constitutivos da União Europeia, acompanhado da afirmação solene da inviolabilidade da pessoa humana, o que assinala não apenas sua importância como *megaprincípio do Direito*, como o seu conteúdo de *precedência lógica e ética* sobre o Estado e seus desdobramentos políticos. Conclusões essas que igualmente resultam de sua destacada explicitação no art. 1º, III, da Constituição brasileira de 1988” (MOREIRA NETO, 2009, p. 85).

<sup>83</sup> Conforme Cançado Trindade: “é este o sentido próprio do Direito Internacional dos Direitos Humanos [proteção internacional dos mais fracos e vulneráveis, vítimas de violações de direitos humanos], que tem se desenvolvido nas cinco últimas décadas a partir das premissas básicas de que os direitos humanos são inerentes ao ser humano, e como tais antecedem a todas as formas de organização política, e de que sua proteção não se esgota – não pode se esgotar – na ação do Estado. No presente domínio deste *direito de proteção*, as normas jurídicas são interpretadas e aplicadas tendo sempre presentes as necessidades prementes de proteção das supostas vítimas. Trata-se de uma interpretação *pro homine*, orientada à condição das vítimas, e que reclama a humanização dos postulados tanto de direito internacional como de direito público interno” (TRINDADE, 1997, p. 26).

Assim, é a partir desta noção complexa de cosmovisão que se pretende defender nesta dissertação a compreensão de que o direito, enquanto ciência hermenêutica e axiológica, valorativa das condutas sociais e reguladora do comportamento humano, assim como coordenadora do sentido coletivo e promotora da dogmática fundamental do humano (“homo juridicus”), assenta-se em uma cosmovisão humanista, que atua na constitutividade dos preceitos básicos dos ordenamentos jurídicos, reforçados pela mentalidade democrática imprescindível a sua conformação.

O fundamental, para se tratar de humanismo, é necessariamente a plena e absoluta vedação a alguns elementos completamente rechaçados de antemão por qualquer proposta humanista, verdadeiro filtro interditório pelo qual não se admitem certas práticas, que gravitam em torno dos seguintes componentes (na esteira do artigo XXX da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que veda qualquer movimento tendente a destruir os direitos que anteriormente enunciou em seu corpo): discriminações de qualquer tipo, racismos e sexismos, cultura do ódio e da intolerância<sup>84</sup>, violência em seus mais variados graus, sadismo, tortura, tratamentos cruéis, degradantes e ultrajantes da dignidade, negação da vida, arbitrariedade de qualquer poder, dominação, opressão, abandono, miséria, pobreza, fome, terrorismo; tais qualificativos são completamente combatidos por qualquer apreço humanista da realidade.

---

<sup>84</sup> A virtude da tolerância, valor democrático, também pode ser destacada no contexto de uma cosmovisão humanista, especialmente porque favorece à convivência e estimula a proteção e afirmação dos direitos. Isso porque a ideia de tolerância envolve questões sobre alteridade, assimetria e respeito, assim como visa à apreciação de projetos existenciais incomparáveis e aos quais se assegure o reconhecimento da dignidade e da diversidade, apontando para valores partilhados como limites do tolerável e revelando a busca por integridade de valores na sociedade (WALZER, 1999; ZANGHI, 2003). A tolerância é uma essencial virtude para manutenção das sociedades democráticas e formação e prática da cidadania. A tolerância envolve uma relação de alteridade e, assim, permite o acesso ao outro, chegando-se ao respeito. A consciência de que cada ser humano possui um projeto existencial único fomenta a consciência da diversidade e encontra na democracia o espaço próprio para afirmação destas diferenças e reconhecimento do outro. A tolerância, ainda, indica limites da diversidade, de modo a se precisar um mínimo de características humanas exaltáveis, e outro reprovável e que deve ser evitado pelas pessoas, evitando-se, ainda, neste labor, o procedimento de traçar projetos hegemônicos de vida. A partir destas premissas da tolerância é que se pode projetá-la nos cenários democráticos e permitir consensos comunicativos e painéis de debate que ajustem as necessidades e projetos humanos envolvidos, indicando um sistema íntegro de valores sociais e, especialmente a partir dos direitos humanos, também jurídicos. Portanto, é por sua coligação às noções de alteridade, respeito e reconhecimento que a tolerância ingressa como mais um médium humanista, capaz de veicular a cosmovisão que se defende nesta proposta.

Assim, uma visão de mundo humanista é imprescindível ao raciocínio jurídico, desde que compreendida nas esteiras de uma tutela humana total e incondicional obtida por meio do implemento das categorias de direitos da personalidade, direitos fundamentais e direitos humanos, dos quais todos são titulares, assim como dos microsistemas protetivos e de princípios sempre presentes como o da dignidade da pessoa humana e da regra de interpretação *pro homine*, todos inspirados pela pretensão de atingimento de um bem-estar social e individual e assentados nos princípios republicano e democrático, bem como instrumentalizados que devem ser via diversos atos e processos públicos e privados.

Feito tal corte, que aponta o reverso da questão e indica suas pretensões, passa-se a abordar rapidamente algumas questões mais próximas ao Direito, sem qualquer pretensão de exaurir as possibilidades, e que vistas de modo agrupado e coordenado na valoração e conhecimento das situações de convivência e conflito, podem se agrupar em uma cosmovisão dita humanista.

#### 4.1 *HOMO JURIDICUS* DE ALAIN SUPIOT

Alain Supiot (2007), contemporâneo jurista francês, abordou a função antropológica de interdição e significação da vida coletiva e individual proposta pelo Direito em termos de uma dogmática fundamental, contrabalanceada por técnicas de interpretação, que ajustam os preceitos dogmáticos ao mundo das relações sociais e suas demandas.

A qualidade de técnica do direito e sua relação com a verdade, contudo, não se assentam na noção de revelação divina ou de descoberta científica, ficando o direito em orbe distinto: o de indicação das crenças fundamentais de uma sociedade, acompanhada da interposição, nas relações sociais, de sentidos da convivência e do destino individual. Com isso, revela-se que o direito, enquanto prática, se apresenta de modo distinto dos problemas científicos, mostrando-se como movimento hermenêutico.

Nesta linha de compreensão do fenômeno jurídico, o autor enfatiza como as funções sociais do direito consistem justamente na formação de consensos ético-jurídicos inculpidos nas noções de pessoa, personalidade, direitos, e assim por diante, de modo que o direito informa tanto as balizas interpretativas (institutos, noções primeiras, que não são dados naturais, mas construções dogmáticas) quando fornece o espaço próprio para interpretação, de modo que indica meios e materiais de construção do sentido coletivo.

Não por acaso o autor dedica enfoque central à Declaração Universal de Direitos Humanos e a sua interpretação potencializadora dos preceitos internos, de sorte a se afastar posicionamentos universais de categorias de pensamento e pretensões de imposição (vedação de interpretação fundamentalista).

Assim, um entendimento fundamental em Supiot, e que se aproveita na verificação de um humanismo jurídico, é o de se compreender o direito como técnica de humanização das técnicas e, ainda, em se ter uma das tarefas da ciência do direito como a de se identificar déficits antropológicos das teorias jurídicas (tais como a análise econômica do direito, o utilitarismo, entre outras), de modo a se restabelecer o sentido da dogmática primeira da pessoa nos ordenamentos jurídicos.

Assim, dentre as possíveis definições da pessoa e das possibilidades do ser humano, avulta uma figura de relevância central para a proposta humanista, e é precisamente a Antropologia Jurídica, desta vez, que conferirá elementos para se pensar este outro aspecto de entendimento do ser humano: o *homo juridicus*.

O conjunto de idéias, de teorias e de valores que conformam uma visão de mundo concertado ao que se poderia chamar de um humanismo atual confere ao Direito um caráter finalístico essencialmente axiológico e concretista, conforme se tem sustentado nesta dissertação.

Com isso, por um lado, tem-se a determinação dos valores jurídicos para a apreciação da realidade e, por outro, a intencionalidade e disposição de se conformarem comportamentos adequados a estes valores para que, desse modo, na realidade empírica se alcance um estado de coisas compatível com a materialidade daqueles valores, apresentando-se, portanto, enquanto materialização e concretude das expectativas simbólicas e abstratas.

Desta maneira, ressalta-se o potencial inerente do Direito para, por meio da linguagem<sup>85</sup>, transformar a realidade, na justa medida em que atuar sobre a ação das pessoas por meio de comandos coerentes da ordem da linguagem.

Nesta perspectiva a preocupação do jurista e do profissional das carreiras jurídicas recai sobre o vislumbrar de um ordenamento jurídico de qualidade teórica acompanhado de uma perfeita execução quantitativa, em atendimento ao maior dos anseios sociais, qual seja o da efetividade dos objetivos constitucionais e das consectárias disposições jurídicas garantistas que lhes emulsificam.

Neste contexto o termo “garantia”, que qualifica um entendimento “garantista” do Direito – como reconhece o jurista italiano Luigi Ferrajoli, em “Direito e Razão”<sup>86</sup>, significa que garantismo extrapola os âmbitos da Ciência do Direito Penal e permite a compreender um modelo de Teoria Geral do Direito e de crítica política – cria o nexos causal necessário para a referida efetividade.

Assim, de um lado, um robusto corpo de direitos e, de outro, respectivas garantias para tanto, compondo um todo harmonioso nas ordens material e formal que se irradiam pelos múltiplos instrumentos discursivos e materiais pelos quais o direito se faz existir, valer e incidir na vida pessoal e social.

---

<sup>85</sup> Neste sentido, destaca-se o entendimento do filósofo brasileiro Ernildo Stein, ao comentar o pensamento de Martin Heidegger: “a crítica da instrumentalização da linguagem visa a proteger o sentido, a dimensão conotadora e simbólica, contra a redução da linguagem ao nível da denotação, do simplesmente operativo. Não se trata apenas de salvar a mensagem lingüística da ameaça da pura semiotividade. O filósofo descobre na linguagem o poder do *logos*, do dizer como processo apofântico; entrevê na linguagem a casa do ser, onde o homem mora nas raízes do homem. Se lembrarmos as três constantes que a tradição apresenta na filosofia da linguagem – a lógica da linguagem, o **humanismo da linguagem** e a teologia da linguagem – verificamos que o filósofo assume a segunda, radicaliza-a pela hermenêutica existencial, carrega-a de historicidade e transforma a linguagem em centro de discussão, pela idéia da destruição da ontologia tradicional, a partir de sua tessitura categorial. Em Heidegger, uma ontologia já impossível é substituída pela crítica da linguagem, numa antecipação da moderna analítica da linguagem. Veja-se esta admoestação do filósofo que abre um texto seu, saído o jornal ‘NeueZürcherZeitung’ (Zeichen, 21-6-1969): ‘A linguagem representada como pura semiotividade (‘Zeichengebung’) oferece o ponto de partida para a tecnicização da linguagem pela teoria da informação. A instauração da relação do homem com a linguagem que parte destes pressupostos realiza, da maneira mais inquietante, a exigência de Karl Marx: ‘trata-se de transformar o mundo’” (STEIN, Ernildo. Nota do tradutor. HEIDEGGER, 2009, p. 33).

<sup>86</sup> A garantia dos direitos é importante pressuposto de sua efetividade. A importante contribuição de Ferrajoli (2006) é relevante para que se verifique que a interpretação do direito como estrutura social garantista representa mais do que um entendimento dos âmbitos da ciência do direito penal, permitindo compreender um modelo de teoria geral do direito e de crítica política. A contribuição do garantismo, portanto, é o de reforçar o corpo de direitos com as respectivas garantias, compondo uma harmonia de ordens formal e material. Por isso, o garantismo também integra uma cosmovisão humanista na medida em que traz o aporte jurídico de reforço da efetividade e compromisso com a integração hermenêutica dos direitos, fornecendo mais uma das dimensões da tutela jurídica da pessoa humana, o que representa a afirmação de uma racionalidade humanista.

De toda a estruturação simbólica do ordenamento jurídico e de seus elementos substanciais e processuais emerge a necessária percepção da sua característica de técnica de arranjo e de controle social legítimo.

Desta perspectiva o edifício jurídico se insere no amplíssimo espectro de artefatos humanos, instrumentos técnicos, tecnologias e demais pontos de convergência dos esforços científicos no domínio das realidades que objetiva.

O Direito, afirma-se, ainda segundo Supiot (2007, p. 144), enquanto tecnologia que relaciona múltiplas técnicas frutos do desenvolvimento científico, reúne ferramentas lingüísticas, conhecimentos, métodos, estipula processos, constrói sistemas simbólicos comunicantes, aloca recursos para solução de problemas; enfim, por ser desse modo, é tida por ciência social aplicada, conformando, portanto, uma realidade específica sob sua vigência e dentro dos já afirmados moldes de pretensão de eficácia e efetividade, sem o que perderia seu sentido, validade e, mais profundamente, legitimidade<sup>87</sup>.

Qualificar o Direito como técnica, ou, ainda mais, como tecnologia, parece (e é) assustador em uma sociedade que, ao mesmo tempo em que se cerca de tecnologias em todos os setores, por isso mesmo, convive com os seus monstros de ficção não mais tão científica ou distante, em pesadelos à ambiência de Matrix, ou em Orwell ou em Huxley e tantos outros visionários.

Tanto assim que cada vez mais se tem buscado minimizar o caráter técnico estrito por meio da crítica ao tecnicismo, elemento de redução da realidade, de mecanização do conhecimento e de desumanização das relações entre as pessoas. Deste frio técnico se propõem o afastamento por meio do calor humano.

Contudo, o caráter técnico, ou o emprego deste termo, não há de ser visto com desprezo absoluto, eis que se não se pode aceitar o mero *tecnicismo*, apega-se de modo difundido ao que a técnica tem de positivo e de eficiente no manejo e solução dos problemas.

---

<sup>87</sup> Assim definiu o Ministro Napoleão Nunes Maia Filho: “O direito deve ser encarado como uma ciência de experiência, na medida em que a interpretação não pode ser resumida a uma mera operação lógico-formal, ou seja, deve recair sobre a conduta do agente e não sobre a norma jurídica. Ao se dar ênfase à subjetividade e a intersubjetividade, valorizando a ação humana, aproxima-se o direito da aplicação do justo, tocado pelo critério da razoabilidade”. (STJ; HC 166.523; Proc. 2010/0051465-1; SP; Quinta Turma; Rel. Min. Napoleão Nunes Maia Filho; Julg. 09/11/2010; DJE 13/12/2010).



Neste compasso, entender o Direito como tecnologia (entendo-se aqui como complexo coerente e auto-remissível de técnicas) pode mais soar desumano, distante da sensibilidade das pessoas. Torna-o algo asséptico e autômato, metálico e mecânico.

Contudo, na distinção acima posta, não é esse o teor da qualificação nem o efeito desejado quando se refere ao Direito enquanto técnica e, mais propriamente, tecnologia social. Isto graças a um diferencial precípua desta ciência e que se buscará discorrer neste texto sob uma percepção hermenêutica: o elemento da **humanização**<sup>88</sup>, corolário lógico do metaprincípio da dignidade da pessoa humana, dos direitos humanos, dos direitos fundamentais e dos direitos de personalidade.

Conforme Alain Supiot (2007), o desejo e a busca pela justiça nas sociedades e na convivência das pessoas é um dado antropológico fundamental, de modo que se apresenta enquanto baliza das relações sociais, por um lado, e enquanto elemento necessário para se firmarem acordos sobre os próprios sentidos que se pode dar à vida de cada um (afinal, não há como se precisar cientificamente o sentido que se poderia ou que se deveria dar a uma vida, ao menos em princípio).

Este primeiro dado, do Direito enquanto mecanismo de acordo e de espaço possível de construção de significados para a vida em comum, vem acompanhado de seu caráter revelador das crenças fundamentais compartilhadas pela comunidade regida pelo sistema de Direito específico, firmando uma ordem existente de interdições, possibilitando a união dos homens e necessitando ser conhecida para que se possa construir sentidos à própria vida e às ações humanas neste contexto.

Fazer de cada um de nós *homo juridicus* é a maneira ocidental de vincular as dimensões biológicas e simbólicas constitutivas do ser humano. O Direito liga a infinitude de nosso universo mental à finitude de nossa experiência física, cumprindo em nós uma função antropológica de instituição da razão. A loucura espreita, tão logo se negue uma ou outra das duas dimensões do ser humano, quer para tratá-lo como um animal, quer para tratá-lo como um puro espírito, livre de qualquer limite afora os que ele confere a si mesmo. Pascal encontrara para dizê-lo as mais simples palavras: o Homem não é anjo nem demônio. Mas essa idéia simples nos permanece difícil de

---

<sup>88</sup> Ainda que em sentido não tão intenso no debate da tecnologia, como o faz Supiot, o jurista brasileiro Rubens Limongi França (2009, p. 134-137) fixa, enquanto funções específicas da jurisprudência, interpretar, vivificar, humanizar, suplementar e rejuvenescer a lei. Como humanizar, entende o autor, por meio de interpretação do brocardo *dura Lex, sed Lex*, que “a finalidade intrínseca da norma jurídica não é ser *dura*, mas *justa*: não é alcançar rija e contundentemente a disciplina férrea, senão o *bem* e a *equidade*. O direito, dizia o jurisconsulto Celso, aplaudido por Ulpiano, *est ars boni et aequi*” (FRANÇA, 2009, p. 135).

compreender, pois nossas categorias de pensamento opõem o corpo ao espírito, o 'materialismo' ao 'espiritualismo'. Fomentadas pelos progressos das ciências e das técnicas, essas dicotomias nos levam a crer, de um lado, que o Homem poderá ser explicado como um objeto natural qualquer, que não há nada sobre ele que as ciências naturais não possam um dia nos revelar e nos permitir manipular; e, de outro, que o Homem, assim tornado transparente a si mesmo, poderia libertar-se um dia de toda determinação natural: escolher seu sexo, deixar de ser atingido pela idade, vencer a doença e, por que não, a própria morte. Olhar o homem como um puro objeto ou olhá-lo como um puro espírito são as duas faces de um mesmo delírio. (2007, p. X).

Nesta referência, Supiot expõe seu entendimento das relações simbólicas em que se envolve o homem por meio do Direito, constituindo-lhe a identidade de jurídico.

Esta possibilidade, para o autor, advém de duas fontes principais: a dogmática jurídica, enquanto conjunto de crenças fundadoras de uma ordem, e a técnica jurídica, que se vale de uma série de recursos de interpretação. Estes dois eixos basilares permitiriam a constituição social do *homo juridicus* no melhor aproveitamento desta qualificação humana, permitindo-se o delineamento racional das interdições, a distribuição de incumbências sociais e, no final das contas, o tracejado do cenário possível para que cada um venha a construir os sentidos cabíveis para a sua própria vida.

O Direito, portanto, para este autor, teria esta função antropológica precípua de criação de ambiência favorável ao pleno desenvolvimento dos indivíduos e um modo de fortalecer os laços de solidariedade entre estes. Se a dogmática confere segurança, a técnica propriamente interpretativa possibilita a adaptação normativa.

Nos termos da supra referida dogmática, o autor traça as roupagens com que o Direito reveste os homens e as relações entre estes para juridicizá-las. O significado inicial do ser humano dependeria de uma constitutividade normativa, distinguindo o ser humano das coisas que o rodeiam, em geral, dando-se ênfase ao traço da racionalidade como fundamento primeiro e conferindo-se aos sujeitos a titularidade de uma carta de direitos determinada, por critérios de humanidade, de subjetividade e de personalidade. Desta discussão do autor, ressalta-se uma importante distinção para a constituição do ser humano na cultura ocidental. Como explica o autor:

O indivíduo, o sujeito, a pessoa: esses três pilares da constituição ocidental do ser humano têm em comum uma profunda ambivalência. O indivíduo é ao mesmo tempo o único e semelhante; o sujeito é ao mesmo tempo o soberano e o sujeitado; a pessoa é ao mesmo tempo carne e espírito. Há nisso categorias de pensamento que permitem apreender em sua unidade lógica os dados aparentemente contraditórios da experiência humana e conciliar o universo dos sentidos com a nossa exigência de sentido. Imaginar o Homem como um indivíduo único e indivisível, a um só tempo igual e irredutivelmente diferente de todos os outros, é um ato de fé que escapa, evidentemente, a qualquer ciência experimental. E dá-se o mesmo com nossas noções de subjetividade (que engloba heteronomia e autonomia) e de personalidade (que engloba corpo e espírito). Essa montagem antropológica não pode ser fundamentada na ciência, uma vez que a própria ciência resulta dessa montagem quando postula que o Homem é um sujeito cognoscente capaz de observar a si mesmo como objeto de conhecimento. Nossa fé nessa concepção do Homem não é um caso privado, como a fé religiosa hoje, mas uma crença compartilhada por todos. Ela supõe a existência de uma Referência última que simbolize e garanta o que a Declaração de Independência dos Estados Unidos chama de 'verdades evidentes por si sós' e confere-lhes um valor dogmático. (SUPIOT, 2007, p. 34).

Assim, pelas dimensões de indivíduo, de sujeito e de pessoa começa-se a traçar a normatividade sobre o ser humano, que depende de um “terceiro garante da identidade”, o lugar da Referência necessária para se sustentarem as formas do *homo juridicus*, que Supiot aponta como sendo o Estado laico<sup>89</sup>.

Conjuntamente, ou no cerne deste sistema, o autor destaca a questão do “império das leis” enquanto modo de se pensar as relações sociais, de se projetarem crenças, de dominar simbolicamente ou de gerir e adequar condutas às leis do mercado.

---

<sup>89</sup> Neste sentido, é de se ter em conta que: “O movimento humanista se caracteriza pela sua defesa intransigente da dignidade da pessoa humana. É um movimento que concentra todas as suas energias e forças para o homem e em favor do homem. Tem como princípios básicos a exaltação dos valores éticos e morais que atendam ao direito do livre pensar e do livre agir. O movimento humanista no seu processo histórico de desenvolvimento buscou sempre destacar a importância do homem como sujeito de sua própria história e, fundamentalmente, que todas as formas de organização política, jurídica e econômica provêm da vontade do próprio homem. Assim, o poder temporal deveria ficar vinculado à vontade única e exclusiva do próprio homem, enquanto que o poder espiritual deveria preocupar-se com a fé dos homens. A vinculação, portanto, de um discurso de legitimação do poder temporal através do poder espiritual não era aceita pelo movimento humanista”. (MEZZAROBBA, 2004, p. 122). A Filosofia Política, ao seu turno, em estreita vinculação à caracterização do Estado, também possui, em seus desdobramentos históricos, implicações do humanismo. A figura do Estado Neutro (não teológico ou confessional), no cerne da filosofia política moderna, retiraria as preocupações teológicas de fundamentação da ordem pública, para se instituir uma concepção do Estado com novas bases: “sendo filosofia política, isto é, filosofia do homem e das coisas humanas, obrigou-se [a filosofia política] a uma igualmente tremenda abstração: o cidadão tinha de prescindir de ser homem, um ser com ideias, convicções, concepções do bem, religião, e por aí em diante” (MORGADO, 2010, p. 478). Ainda para o mesmo autor, o corpo de direitos humanos, neste contexto, revelariam o substrato moral da democracia, definindo o seu conteúdo enquanto regime político.

Disto avultam os debates sobre os limites da interpretação e sobre a necessidade ou não de compreensão dos valores na reflexão que incumbiria ao jurista realizar. Isto implica na aceitação ou não do Direito enquanto mera técnica. Não é a toa que o autor releva o papel da interpretação em segundo momento, quando trata da técnica jurídica e das possibilidades de interpretação.

Para citar questão mais próxima a essa discussão, cita-se um trecho em que Supiot reflete sobre as relações do Direito com os valores e a busca de seus fins (ou seja, a apreciação e apreensão dos papéis do direito que o autor realiza de modo muito perspicaz em diversas passagens),

A 'ciência do Direito' se reconhecera, portanto, pelo fato de proibir interrogar-se sobre as razões (e desrazões) do direito. O argumento é tão convincente quanto o de um tecnologista que pretendesse que a ciência dos objetos técnicos veda perguntar-se para que servem esses objetos e para quais finalidades foram fabricados. Encontramos aqui, sob uma forma radicalizada pela pretensão científica, uma postura para dizer a verdade antiga entre os juristas, a qual consiste em sempre remeter a outros a questão da razão das leis. 'Encontramos tudo no corpo do Direito', já escrevia Acúrsio, pioneiro da redescoberta medieval do Direito romano, que respondia assim negativamente à questão 'deverá o jurista instruir-se em teologia?'. Claro, hoje, não é sobre a teologia que a 'ciência do direito' pretende se desincumbir da questão dos fundamentos do Direito, mas sobre as outras ciências, especialmente a biologia e as ciências sociais. (SUPIOT, 2007, p. 89).

Por fim, na composição da dogmática, juntamente com a normatividade da pessoa e a instituição das leis como modo de se processarem as relações sociais, emerge a figura da obrigatoriedade dos contratos enquanto força da palavra dada.

Depois de analisar todo o escopo de formação e enraizamento deste instituto na sociedade ocidental, o autor insere severa crítica aos entendimentos correntes de cumprimento das obrigações segundo cálculos de vantajosidade e utilidade, alocação ótima de recursos, violações vantajosas do contrato e demais condutas semelhantes. Para o autor,

A confiança, por ser um valor incalculável, já não conta nada aqui. Quando se sabe que essa concepção do Direito hoje está difundida em toda parte do mundo e é dada como modelo aos países do Sul, há realmente com que se preocupar. Pois um mundo onde cada qual só se acha responsável por seus compromissos na medida em que isso lhe convém é um mundo onde a palavra já não vale nada. Uma sociedade fundada em tais premissas tem

de ficar cada vez mais violenta e cada vez mais policial. É também um mundo onde os mais fracos, que pagam o preço mais alto, deixam de conceder o menor crédito à palavra política e o menor valor às leis. As lamentações sobre a degradação da coesão social não passam de uma triste mascarada quando se empenham em arruinar em toda parte a função instituidora do Direito e em privar assim os homens de pontos de referência suscetíveis de dar um sentido comum à ação de cada qual. (SUPIOT, 2007, p. 135).

A técnica jurídica, ou seja, os recursos da interpretação, representam para Supiot (2007) meio de adequação e de consecução dos valores do Direito e de compreensão deste enquanto técnica social simbólica, imaterial, mas com efeitos concretos na vida das pessoas.

Em suma, trata-se de “técnica de humanização da técnica” (SUPIOT, 2007, p. 144), o que representa que o Direito possui uma função antropológica inerente a sua própria existência. Este primeiro papel geraria efeitos imediatos sobre todo o processo de desenvolvimento técnico, tornando-o humanamente suportável por meio da regulamentação jurídica.

Neste orbe, outro elemento relevante seria o de conferir razões ao poder que sujeitaria as pessoas. O Direito, neste sentido, traria os argumentos justificadores das intervenções constantes dos poderes políticos sobre a vida em sociedade. Desta forma, geraria crenças de legitimidade e aquiescência dos sujeitos. Ainda, corresponderia e esta instância o manejo adequado dos direitos humanos enquanto mecanismo de união simbólica da ampla noção de humanidade e de solidariedade entre os povos. É neste contexto que se localiza o poder criativo do *homo juridicus*, como descreve Supiot,

É essa via de um Direito cuja interpretação é realmente aberta a todos que devemos incentivar, pois somente ela tem condições de permitir que, em sua infinita diversidade, a humanidade consiga entender-se sobre os valores que a unem. Ela supõe que os países do Norte renunciem a impor sempre e em toda parte suas próprias concepções e entrem na escola dos outros num trabalho comum de interrogação do Homem sobre si mesmo. (2007, p. 272).

De certo modo, ainda que suprido com as ferramentas que o Direito oferece, o problema da Antropologia Jurídica retorna às questões da Antropologia Filosófica e por essas mesmas razões de remissões, dialeticidade e retroalimentações que

ambas as disciplinas permitem qualificar um trabalho de hermenêutica jurídica sob os moldes valorativos, ao compasso da formatividade de um *animus* humanista e de humanização da técnica e das relações sociais.

Eis a boa disposição cosmopolita-humanista e o recurso à abertura (um perfeito termo de contraposição ao hermético) como modo pacífico de conformação das multiplicidades em convivência. Sobre esta noção necessária de humanidade, pode-se recorrer ainda que brevemente ao entendimento de Levi-Strauss que, pode vir a complementar esta disponibilidade indicada por Supiot.

**L'Express-** *Quem foi o primeiro etnólogo?* **CL-S-** Não posso responder a essa pergunta. Ou então lhe direi que foi Heródoto, e houve outros antes dele... O que tanto fez pensar nas salas de aula nossos pais e nossos avós, o latim e o grego, pois bem, isso era etnologia! O esforço que exigiam não é tão diferente do que fazemos quando estudamos índios do Brasil ou australianos. Sim, o latim e o grego tentavam ensinar a julgar sua própria cultura na perspectiva ampliada que o conhecimento de culturas diferentes produz, e no fundo é isso o que se chama de humanismo...

**L'Express-** *E as humanidades?* **CL-S-** Creio que o papel desempenhado pelos estudos clássicos no passado não é essencialmente diferente do que poderia ter hoje a etnologia; a etnologia é simplesmente o humanismo de um outro mundo, de um mundo que se dilatou, que trouxe de volta para o interior da humanidade coisas que até então estavam fora. Aliás, nos Estados Unidos, onde os clássicos têm um papel muito pequeno no ensino secundário, os americanos construíram um humanismo à parte, no qual a etnologia e o estudo das civilizações exóticas ocupam uma porção relativamente maior que o estudo das civilizações da Antiguidade. Na França, a dosagem é inversa: a etnologia só comparece como um arremate... Mas não há descontinuidade. Acredito profundamente que as humanidades são a humanidade; e a humanidade são os selvagens, do mesmo modo que os sábios da Índia e da Grécia. (LEVI-STRAUSS, 1960).

O modo como Lévi-Strauss percebe este trânsito compreensivo, espacial e temporalmente, permite visualizar a complexidade do cenário do problema antropológico, de modo que a contribuição é clara na medida em que fornece justamente esse panorama perceptivo no qual a via da multiplicidade cultural sensibiliza para a sorte de padrões perceptíveis em sociedades complexas e variadas necessidades de tutela cada vez mais crescentes e urgentes.

Ernst Cassirer entende que na definição do homem dever-se-ia considerar o homem enquanto animal simbólico (*Homo symbolicum*) e não como animal racional, *rationale*. Portanto, para este autor, o conhecimento do homem encontra uma chave para o seu acesso, qual seja a do símbolo. Disto resulta, pois, a definição do

homem, o acesso aos seus conteúdos, enquanto reflexo das considerações sobre a cultura humana (mito e religião, linguagem, arte, história, ciência).

Que o conhecimento de si mesmo é a mais alta meta da indagação filosófica parece ser geralmente reconhecido. Em todos os conflitos entre diferentes escolas filosóficas, esse objetivo permaneceu invariável e inabalado: foi sempre o ponto de Arquimedes, o centro fixo e inamovível, de todo o pensamento. Nem os pensadores mais céticos negam a possibilidade e a necessidade do autoconhecimento. Desconfiaram de todos os princípios gerais relativos à natureza das coisas, mas tal desconfiança serviu apenas para abrir um novo modo de investigação mais confiável. Com grande frequência, na história da filosofia, o ceticismo foi simplesmente a contrapartida de um resolutivo *humanismo*. Pela negação e destruição da certeza objetiva do mundo externo, o cético espera trazer todos os pensamentos do homem de volta para o seu próprio ser. O autoconhecimento – declara – é o primeiro requisito da auto-realização. Devemos tentar romper as cadeias que nos ligam ao mundo exterior para podermos desfrutar de nossa verdadeira liberdade. ‘La plus grande chose Du monde c’est de savoir être à soy’, escreveu Montaigne. (CASSIRER, 2005, p. 10).

O caminho estabelecido por Cassirer é perpassado pela leitura a interpretação correlacionando múltiplos pensadores, assentando a fé e a crença do conhecimento no homem em diversas de suas capacidades e faculdades mentais, ora corroborando, ora duvidando de seus poderes de compreensão e de transformação do mundo. Entende Cassirer, desde Sócrates, passando pelos estóicos, que se firma a compreensão do ser racional do homem, fundado no elogio do autoconhecimento enquanto virtude fundamental.

O método da introspecção e a experiência individual, o “conhece-te a ti mesmo”, permitiriam o acesso às vias da consciência, pelo que o homem seria ser em constante busca de si mesmo. Assim, por ser sujeito racional, capaz de responder racionalmente aos questionamentos igualmente racionais, poderia o homem firmar-se enquanto ser responsável e sujeito moral.

Marco Aurélio Antonino e o seu contexto estóico, refere Cassirer (2005, p. 15), indicaria no homem o poder inerente de crítica, de juízo livre, autônomo e autossuficiente, e de discernimento, e nessa faculdade de julgar e de autoquestionar estaria o traço distintivo do humano, seu fundamento moral e seu dever de ação em âmbito universal e metafísico. Por sua vez, nos muitos séculos depois, na compreensão em um contexto medieval, indica Cassirer (2005, p. 18) uma relativização do entendimento sobre o poder da razão, eis que, ao mesmo tempo em

que ela, em sua essência não deturpada, permitiria a clareza, verdade e sabedoria, estaria dividida pela ruptura com o arquétipo divino, tendo perdido o seu poder original de raciocínio, obscurecido pela mundanidade, de modo que o homem não poderia ter autoconfiança, pois sua razão teria se tornado uma pálida imagem, impotente e ignorante do que fora outrora quando adequada ao seu parâmetro de criação. A razão humana, na visão agostiniana que Cassirer (2005, p. 20) sintetiza, seria fonte de um vício e se qualificaria como erro fundamental, perigo da tentação e humilhação constante, eivada pelo potencial pecado à espreita. Em Tomás de Aquino, ainda compreende Cassirer, a razão ainda seria sanável, desde que agraceada pela iluminação divina. Mais adiante no tempo e na formação do pensamento moderno, Cassirer desta o pensamento de Blaise Pascal: “o que caracteriza o homem é a riqueza e sutileza, a variedade e a versatilidade de sua natureza. Logo, a matemática nunca poderá tornar-se o instrumento de uma verdadeira doutrina do homem, de uma antropologia filosófica.” (2005, p. 25), já antevendo as peculiaridades do objeto da ciência humana e as precauções necessárias de sua abordagem, ponderando a riqueza, sutileza, variedade, versatilidade da mente do homem, desafiando as tentativas de análise lógica. No contexto da cosmologia copernicana e do heliocentrismo, avultou, por meio da descoberta de uma nova dimensão material, a crítica de Montaigne à limitação do intelecto e as suas pretensões, julgando o mundo a partir de seus limites provincianos e restritos com ambições universais. Em contrapartida, Giordano Bruno teria marcado o retorno da razão de maldição à nova benção, eis que a noção de infinito revelaria o poder irrestrito da mente humana alcançar abstrações, em imensurável e inesgotável abundância da realidade que o intelecto é capaz de conhecer. Leibniz e Spinoza, com o cálculo infinitesimal, com a teoria matemática do mundo moral e com a propositura de soluções racionalistas reintegrariam a razão no campo moderno; mesmo Diderot ainda seria futuramente superado em sua crença de que a matemática teria chegado ao seu ápice, dados os avanços alcançados após o seu tempo de vida. A integração do pensamento matemático junto ao biológico, a teoria darwiniana, a vontade de potência nietzschiana, o instinto segundo Freud e a economia segundo Marx, os discursos da psicologia, da antropologia, da etnologia e da história, o pensamento de Max Scheler: todo este trajeto é enfatizado por Cassirer para formular seu ponto de vista teórico-



antropológico, culminando com a conclusão de que, conforme pensamento deste último autor referenciado,

Em nenhum outro período do conhecimento humano o homem tornou-se mais problemático para si mesmo que em nossos próprios dias. Temos uma antropologia científica, outra filosófica e outra teológica que não sabem, nada uma da outra. Portanto, não possuímos mais qualquer idéia clara e coerente do homem. A multiplicidade cada vez maior das ciências particulares que se dedicam ao estudo do homem confundiu e obscureceu muito mais que elucidou o nosso conceito de homem. (SCHELER, Max *apud* CASSIRER, 2005, p. 42).

No século subsequente ao pensamento de Scheler, vieram às ciências, no papel dos epistemólogos, tentar superar estes limites que obscureceram o conceito de homem; por isso tamanha relevância das perspectivas da complexidade e da transdisciplinaridade. Mesmo assim, vale a sua ressalva, enquanto permanente alerta metodológico para a busca humanista.

Do percurso de Cassirer, a noção de *racionalidade* aparece subjacente à própria definição do homem. Como o autor enfatiza ao longo de sua exposição, teria ocorrido no pensamento europeu sobre o qual se debruça uma relação de ascendência e queda na fé humana na razão. Mas, além disso, Cassirer pondera e engloba noções mais amplas para compor uma figura humana em sua dimensão psíquica e intelectual,

A despeito de todos os esforços do irracionalismo moderno, essa definição do homem como um *animal rationale* não perdeu sua força. A racionalidade é de fato um traço inerente a todas as atividades humanas. A própria mitologia não é uma massa grosseira de superstições ou de ilusões crassas. Não é meramente caótica, pois possui uma forma sistemática ou conceitual. Mas, por outro lado, seria impossível caracterizar a estrutura do mito como racional. A linguagem foi com frequência identificada à razão, ou à própria fonte da razão. Mas é fácil perceber que essa definição não consegue cobrir todo o campo. É um *pars pro toto*; oferece-nos uma parte pelo todo. Isso porque, lado a lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem científica ou lógica, existe uma linguagem da imaginação poética. Primariamente, a linguagem não exprime pensamentos ou idéias, mas sentimentos e afetos. E até mesmo uma religião 'nos limites da razão pura', tal como concebida e elaborada por Kant, não passa de mera abstração. Transmite apenas a forma ideal, a sombra, do que é uma vida religiosa genuína e concreta. Os grandes pensadores que definiram o homem como *animal rationale* não eram empiristas, nem pretenderam jamais dar uma explicação empírica da natureza da realidade humana. Com essa definição, estavam antes expressando um imperativo moral fundamental. A razão é um termo muito inadequado com o qual compreender as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas essas formas são formas

simbólicas. Logo, em vez de defini-lo como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*. Ao fazê-lo, podemos designar sua diferença específica, e entender o novo caminho aberto para o homem – o caminho para a civilização. (CASSIRER, 2005, p. 49-50).

O *symbolicum*, portanto, não exclui a figura da racionalidade; ocorre que não se trata de tomar a parte pelo todo: a racionalidade integra a dimensão simbólica do homem, junto com todas as outras formas e funções de expressão das linguagens todas que fundamentam o pensamento humano, dentre os quais, enquanto sistema simbólico, pode-se enfatizar a dimensão jurídica do homem, conjuntamente à ética e a moral, seus parâmetros normativos, critérios de justiça, expectativa de convivência e fixação de interdições às recíprocas condutas sociais.

Neste sentido, o destaque dado por Cassirer ao mundo humano do *espaço* e do *tempo*, enquanto *construções simbólicas*, pode ser referenciado aqui, o que permite, em certos pontos, compreender como as expectativas normativas jurídicas e as mais altas pretensões constitucionais encontram no próprio caractere antropológico explicação por meio da condição e natureza humana, fixando, pois, a ordem lingüística e enunciativa junto à pretensão concretista:

Nos seres humanos [...] a consciência do futuro sofre a mesma mudança característica de sentido que observamos em relação à idéia do passado. O futuro não é apenas uma imagem; torna-se um 'ideal'. O sentido dessa transformação manifesta-se em todas as fases da vida cultural do homem. Enquanto ele está envolvido por inteiro em suas atividades práticas, a diferença não é claramente observável. Parece ser apenas uma diferença de grau, e não uma diferença específica. É claro que o futuro avistado pelo homem estende-se por uma área muito mais ampla, e seu planejamento é muito mais consciente e cuidadoso. Mas isso ainda pertence ao domínio da prudência, não ao da sabedoria. O termo 'prudência' (*prudentia*) está etimologicamente ligado a 'providência' (*providentia*). Significa a capacidade de prever eventos futuros e preparar-se para as necessidades futuras. Mas **a idéia teórica do futuro – idéia que é um pré-requisito de todas as atividades culturais superiores do homem – é de um tipo totalmente diferente. É mais que mera expectativa; torna-se um imperativo da vida humana.** E esse imperativo vai muito além das necessidades práticas imediatas do homem – em sua forma mais elevada, vai além dos limites da sua vida empírica. **Trata-se do futuro simbólico do homem, que corresponde ao seu passado simbólico e está em estrita analogia com ele.** Podemos chamá-lo de futuro 'profético', pois em nenhuma outra parte é mais bem expressado que na vida dos grandes profetas religiosos. Esses mestres religiosos não se contentavam em prever simplesmente os eventos futuros. Nem falavam como áugures e aceitavam os indícios de agouros e presságios. A meta deles era outra – na verdade, era o exato oposto dos vaticinadores. O futuro de que falavam não era um fato empírico, mas uma **tarefa ética** e religiosa. Assim, a previsão era transformada em profecia. **A profecia não significa uma simples previsão; significa uma promessa.**

Esta é a nova característica que se torna evidente pela primeira vez nos profetas de Israel – em Isaías, Jeremias e Ezequiel. Seu futuro ideal significa a negação do mundo empírico, o 'fim de todos os dias'; mas contém ao mesmo tempo a esperança e a garantia de 'um novo céu e uma nova terra'. **Também aqui o poder simbólico do homem aventura-se para além de todos os limites da sua existência finita.** Mas essa negação implica um novo e grandioso ato de integração; marca uma fase decisiva na vida ética e religiosa do homem. (CASSIRER, 2005, p. 94). [grifou-se].

Sendo o tempo e o futuro criações da ordem humana, simbólicos, com fundamentos no passado e olhos adiante, caracterizados enquanto imperativo da vida humana, eis que lhe dá amplíssima forma da ordem ética, que o autor associa com o fundamento religioso, fazendo referência, portanto, aos ideais, promessas de um futuro, no que se pode perceber o intrínseco elemento da confiança neste caso, igualmente, conforme fora suscitado dantes na referência de Supiot.

Deste domínio simbólico do espaço e do tempo, traçam-se novas relações entre fatos e idéias, conjugado com o poder imaginativo de antecipação e transcendência da realidade; desta capacidade e habilidade mental pode se extrair, dentro do âmbito da ética, valiosa lição ao Direito, que fora, por sua vez, extraída da matemática, como relata Cassirer,

A lição que derivamos da história do pensamento matemático pode ser suplementada e confirmada por outras considerações que, à primeira vista, parecem pertencer a uma diferente esfera. A matemática não é o único tema em que a função geral do pensamento simbólico pode ser estudada. A verdadeira natureza e a plena força deste pensamento ficam ainda mais evidentes quando nos voltamos para o desenvolvimento de nossas *idéias e ideais éticos*. A observação de Kant de que para o entendimento humano é ao mesmo tempo necessário e indispensável distinguir entre a realidade e a possibilidade das coisas exprime não só uma característica geral da razão teórica, mas também uma verdade sobre a razão prática. É característico de todos os grandes filósofos não pensarem em termos de mera realidade. Suas idéias não podem avançar um único passo sem ampliar e até transcender os limites do mundo real. **Possuídos de grande poder intelectual e moral, os mestres éticos da humanidade foram dotados também de uma profunda imaginação. Sua visão imaginativa permeia e anima todas as suas afirmações.** (CASSIRER, 2005, p. 101-102).

Deste conjunto de dados brevemente discutidos se pode tomar a imagem de complexidade do ser humano que o Direito assimila enquanto categoria a ser tutelada sobre o grande princípio protetivo da dignidade da pessoa humana. Em âmbito constitucional que se poderá ter o debate qualificado destas dimensões antropológicas, uma vez que a própria leitura breve dos tipos de Homens (que não

são cindidos em diferentes figuras, mas que podem e deveriam coincidir em uma mesma pessoa e em todas as pessoas) encontram correspondência com todos os plexos de direitos fundamentais tanto individuais quanto sociais. O recurso às combinações fornece infinitos exemplos de como cada uma das apontadas dimensões do homem se coadunam com as esferas dos direitos.

Os horizontes de uma antropologia filosófica necessariamente devem ser contrabalanceados com a consciência latente do objeto próprio de que se esta tratando, qual seja, o dos homens concretos em sua vida única.

As abstrações da antropologia filosófica, em busca da resposta do problema do homem, não podem negar a realidade em profusão que se desdobra na realidade social da vida coletiva.

Esta consciência do concreto demanda uma fundamentação ética anterior, cujo um dos pressupostos seja justamente esta disposição a, no final das contas, recair toda a apreciação sobre os horizontes reais das vidas humanas específicas, inseridas nas contexturas dos sistemas sociais, éticos, jurídicos, políticos, enfim, sob os efeitos das mais diferentes forças e resultados da vida coletiva e natural.

A ética da libertação, conforme já verificado no capítulo anterior, de Enrique Dussel (2002), é um importante instrumento de filosofia neste sentido. Conforme interpretação proposta por Ludwig (2006) é a partir da verificação das negações práticas que se podem afirmar em contrapartida os direitos, negando-se a situação de negação dos direitos suportadas pelos diferentes grupos.

Tal fundamentação filosófica é essencial para a interpretação dos direitos nos casos concretos. Toda a principiologia jurídica indica a trama aberta do direito em relação ao real, permitindo ao intérprete a construção legítima de interpretações e argumentações em torno dos fatos. Referido trabalho não prossegue sem um fundamento filosófico que embase o raciocínio e indique os problemas práticos a serem resolvidos.

Por isso, para a efetiva construção e efetividade dos direitos humanos, dos direitos de personalidade e dos direitos fundamentais, sejam direitos individuais, coletivos, sociais, políticos, ou ainda, direitos e interesses coletivos, difusos ou individuais homogêneos, em seus diferentes arranjos, imprescindível o aporte da realidade que se posicione, em um primeiro momento, diante do enfrentamento das

vítimas não intencionais e inevitáveis dos sistemas éticos (Dussel), o que, no final das contas, redundará na posição de titulares de direitos privados do regular exercício deles.

No sistema constitucional, as instituições democráticas, os poderes constituídos e as funções essenciais à justiça não podem se furtar de suas competências para a plena realização tanto dos fundamentos quanto, sobretudo, dos objetivos constitucionais. Sem a identificação concreta das necessidades não se pode realizar tais funções com a adequação normativa esperada.

Assim, o trânsito entre as dimensões abstratas e concretas é imperativo para o ajustamento interpretativo das situações de interesse ao Direito, em especial, para a realização da cosmovisão humanista. No item a seguir é abordada a questão da humanização do Direito como modo de implemento da cosmovisão humanista na organização do ordenamento jurídico.

#### 4.2 A HUMANIZAÇÃO DO DIREITO

A orientação humanista de determinada prática social ou, mesmo, o estabelecimento de certas finalidades da atuação, imprimem o adjetivo “humanização” a tal procedimento de mudança e de implemento axiológico, que prescreve tanto condutas positivas quanto abstenções.

Humanização, assim, é o substantivo que indica o processo do verbo “humanizar” (ou humanar, ou transumanar), que, por sua vez, remete a um “tornar-se”: tornar-se humano, adentrar à condição humana, identificar-se com valores humanos.

O antônimo, desumanização, é o substantivo que indica o processo do verbo “desumanizar”, ou seja, de perda do apelo às qualidades humanas, indicando decréscimo de atendimento axiológico, ético e jurídico neste sentido. Desumanizar uma prática é torná-la inconsequente aos seus efeitos em termos humanos, sejam eles individuais, coletivos, socioambientais.

Conforme o médico José Ricardo Mesquita de Carvalho Ayres, ao tratar do vasto e atual tema da humanização da saúde, o sentido de “humanização” pode ser associado:

[...] uma perspectiva filosófica, a partir da qual o ideal de humanização pode ser genericamente definido como um *compromisso das tecnociências da saúde, em seus meios e fins, com a realização de valores contrafaticamente relacionados à felicidade humana e democraticamente validados como Bem comum.* (AYRES, 2005, p. 549).

Vê-se da definição empregada que a humanização consiste em um compromisso de valores vinculando tecnociência médica a horizontes políticos<sup>90</sup> e jurídicos, assim como determinando seus meios e fins, merecendo destaque ao contrafático, o que justamente indica a vinculação do valor a um cenário de desatendimento, ou seja, de uma ausência de valor que necessita ser suprida.

O tema é de relevante interesse jurídico considerando-se que, no campo dos direitos humanos, consagrou-se a absoluta vedação dos “tratamentos ou penas cruéis, desumanos e degradantes”, o que consta como direito fundamental do artigo 5º, III, da Constituição Federal.

Sem pretender sequer ingressar na complexidade do tema, com debates até mesmo conceituais acerca de cada uma das expressões, mas considerando sua plena relevância, não se pode deixar de constar sua importância em termos humanistas, até porque expressão “tratamento desumano” é radicalmente ligada ao tema.

---

<sup>90</sup> No Direito a vinculação segue o mesmo rumo, veja-se o entendimento de Ronald Dworkin: “A filosofia política que pretende compreender melhor os valores políticos deve incorporar seu próprio trabalho nessa grande estrutura [nos termos do autor, valores integrados compreendidos de modo holístico e interpretativo, segundo um modelo de cúpula geodésica (p. 227)]. Deve almejar, primeiro, elaborar concepções ou interpretações de cada um desses valores que fortaleçam os outros – por exemplo, uma concepção de democracia que seja útil à igualdade e à liberdade, e concepções de cada um desses outros valores que sejam úteis à democracia assim concebida. Além disso, seu objetivo deve ser elaborar essas concepções políticas como parte de uma estrutura de valor ainda mais inclusiva, que ligue a estrutura política não apenas à moral em termos mais gerais, mas também à ética. Tudo isso, sem dúvida, parece impossivelmente e, talvez, até mesmo desagradavelmente holístico. Mas não vejo de que outra maneira os filósofos podem abordar a tarefa de atribuir o máximo possível de sentido crítico a quaisquer segmentos dessa **vasta estrutura humanista**, que dirá dela toda. Se compreendermos que essa tem sido a responsabilidade coletiva dos filósofos ao longo do tempo, cada um de nós perceberá melhor nossos próprios papéis individuais, periféricos e incrementais”. (DWORKIN, 2010a, p. 228). [grifou-se].

De um modo geral, as distinções entre “tortura”, “tratamento desumano”, “tratamento degradante” e “tratamento cruel” podem ser definidas, sinteticamente, a partir do estudo detalhado de casos da Corte Europeia de Direitos Humanos, conforme análise detida de Vieira ([s.d.]), do seguinte modo, cujos argumentos foram enfatizados a partir da análise do Caso Grego, respectivo ao julgamento de violações sistemáticas e disseminadas dos direitos humanos no regime ditatorial grego, tendo sido definido no Caso Irlandês o critério distintivo da intensidade do sofrimento como liame da tortura e dos demais tratamentos degradantes e desumanos.

A “tortura” foi compreendida como tratamento desumano agravado e que contém finalidade específica (ex.: obter confissão), em sentido similar ao constante da Convenção das Nações Unidas contra a Tortura e outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos e Degradantes.

#### ARTIGO 1º

1. Para os fins da presente Convenção, o termo "tortura" designa qualquer ato pelo qual dores ou sofrimentos agudos, físicos ou mentais, são infligidos intencionalmente a uma pessoa a fim de obter, dela ou de uma terceira pessoa, informações ou confissões; de castigá-la por ato cometido; de intimidar ou coagir esta pessoa ou outras pessoas; ou por qualquer motivo baseado em discriminação de qualquer natureza; quando tais dores ou sofrimento são infligidos por um funcionário público ou outra pessoa no exercício de funções públicas, ou por sua instigação, ou com o seu consentimento ou aquiescência. Não se considerará como tortura as dores ou sofrimentos consequência unicamente de sanções legítimas, ou que sejam inerentes a tais sanções ou delas decorram.
2. O presente Artigo não será interpretado de maneira a restringir qualquer instrumento internacional ou legislação nacional que contenha ou possa conter dispositivos de alcance mais amplo.

Ainda segundo qualificação do referido julgado da Corte Europeia, referenciado por Vieira ([s.d.]), o “tratamento degradante” decorre da ofensa gravosa à honra subjetiva e objetiva da pessoa, levando-na a agir de modo deletério contra a sua vontade ou consciência, diminuindo-lhe a estima própria e diante dos outros por meio de humilhação. O tratamento degradante, portanto, não possui um motivo e finalidade tão claros quanto o da tortura.

Ainda segundo mesmas referências, o “tratamento desumano” e espécie também de tratamento degradante, do qual decorre intenso sofrimento mental ou físico, injustificado, impondo esforços desarrazoados, fora do âmbito do humano,

razão pelo qual o degradante é ínsito ao desumano. Este tipo de tratamento é aquele cujo conceito é mais flexível e historicamente definível, adequando-se aos casos concretos de violação.

O “tratamento cruel”, ainda conforme estudos de Vieira ([s.d.]) carece de definição legal, tendo a Corte Europeia se valido da definição em casos concretos, indicando na maioria das vezes uma intensificação de sofrimento do tratamento dado à vítima, com brutalidade extraordinária.

O Caso Irlandês (Irlanda do Norte x Reino Unido, de 1978) é frequentemente rememorado por ter trazido cabal contribuição ao debate, em especial pelo critério da intensidade do sofrimento como elemento de distinção da prática de tortura e demais tratamentos desumanos e degradantes, de sorte a se conferir interpretação ao art. 3º da Convenção Europeia de Direitos Humanos, que estabelece em sentido amplo a “ninguém pode ser submetido a torturas, nem a penas ou tratamentos desumanos ou degradantes”.

A acusação veiculada no caso foi a de violação do referido dispositivo pelo Reino Unido, por meio de procedimentos de detenção extrajudicial e em momento de exceção, realizados entre janeiro de 1971 e dezembro de 1975, tendo por foco o combate à crise política da Irlanda do Norte, motivada por ataques terroristas do IRA e insegurança social decorrente de milhares de civis feridos e mortos.

Por se tratar de regime de exceção, foram limitadas garantias individuais, sendo prevista a detenção extrajudicial e cinco técnicas de interrogatório, a partir do que foram feitas as acusações de agressões aos detidos e ao teor das técnicas de interrogatório, tais como privação de sono, utilização de emissões sonoras desorientadoras, imposição de os detentos ficarem em pé durante horas ininterruptas, realização de interrogatórios por horas e de modo intenso.

Diante disso, a Corte decidiu que a detenção extrajudicial consistiu em tratamento desumano, ao compasso de as técnicas de interrogatório em tortura. Conforme texto decisório, de tradução livre por Vieira ([s.d.]):

167. As cinco técnicas foram aplicadas conjuntamente, com premeditação e durante horas; elas causaram, se não lesões corporais, ao menos intenso sofrimento físico e mental para as pessoas a elas submetidas e também levaram-nas a sérios distúrbios psiquiátricos durante o interrogatório. Estas técnicas entram na



categoria de tratamento desumano de acordo com o significado do artigo 3. As técnicas também foram degradantes, uma vez que elas causaram às suas vítimas sentimento de medo, angústia e inferioridade capazes de humilhar e destruir as suas resistências físicas e morais. Neste dois pontos, a Corte tem a mesma opinião da Comissão. A fim de determinar se estas cinco técnicas devem ser qualificadas como tortura, a Corte deve observar a distinção traçada no artigo 3, entre esta noção e a de tratamento desumano e degradante. Na visão da Corte, esta distinção advém principalmente da intensidade do sofrimento infligido. A Corte considera que, ainda que exista de um lado a infligência de uma violência que deve ser condenada e também, na maioria dos casos, também pela lei interna dos Estados contratantes, mas que não se adequa ao artigo 3 da Convenção, de outro lado foi intenção da Convenção fazer a distinção entre "tortura" e "tratamento desumano degradante". O primeiro termo deve ter um estigma especial para tratamentos desumanos deliberados que causam sérios e cruéis sofrimentos. Ainda mais, é também o que parece se deduzir do artigo 1 da Resolução 3452, adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 9 de dezembro de 1975, que declara: "tortura constitui uma forma agravada e deliberada de tratamentos e penas cruéis desumanas ou degradantes". Embora as cinco técnicas, como aplicadas conjuntamente, indubitavelmente constituam tratamento desumano e degradante, embora sua finalidade tenha sido a extração de confissões e/ou informação e embora elas tenham sido utilizadas sistematicamente, elas não ocasionaram um sofrimento de uma particular intensidade e crueldade implicada na palavra tortura.

Assim, a decisão da Corte restringiu o conceito de tortura, marcando o sofrimento infligido, deliberada e com objetivo específico, à pessoa, com forma de diferenciação.

Desta breve discussão sobreleva-se a importância da vedação de penas ou tratamentos cruéis, degradantes e desumanos, além da vedação da tortura, como meio de reconhecimento da dignidade da pessoa humana, inclusive das figuras do investigado, do condenado e do preso. Esta situação afirma, ao extremo, a intangibilidade da dignidade e reitera os preceitos humanistas.

Quanto ao princípio da humanização das penas, sua discussão também é permeada de controvérsia e polêmica, sobretudo pelo uso da ideia de "humanização", a partir do iluminismo, trocando-se as penas corporais pelas de prisão, e o questionamento de se, afinal, as penas, tais como são cumpridas, realmente seriam mais humanas do que os suplícios públicos, uma vez que as condições carcerárias se encontram realmente deletérias e violadoras da integridade psicofísica do preso.

A referência histórica deste processo de humanização pode ser visto a partir do pensamento de Cesare Beccaria, na clássica obra “Dos delitos e das penas”, cuja proposta de sistema criminal substituiria o regime antigo, de arbitrariedade e desumanidade das penas corporais, comunicando-se diretamente com os ideais iluministas do humanismo manifestado neste momento histórico, marcado pelo pensamento, por exemplo, dos contratualistas Locke, Hobbes, Rousseau e Montesquieu.

No pensamento do autor a racionalização das prisões, assim como sua humanização, não mais se desprovido de tutela a pessoa do preso, de modo que a prescrição do autor é a de que as penas devem guardar aplicação proporcional aos delitos, de sorte que os meios causem na coletividade a impressão de eficácia e durabilidade, sendo, ao mesmo tempo, “menos cruel ao corpo do culpado” (BECCARIA, 2001, p. 26), até mesmo porque a finalidade da pena não consiste em torturar ou causar sofrimentos desmedidos, assim como desfazer o crime não é possível pela penalização, mas sim fins diversos, tais como de proporcionalidade retributiva ou mesmo ressocialização.

O entendimento crítico de Michel Foucault, contudo, é relevante contraponto a esta pretensa humanização e racionalidade. Para o filósofo francês as penas não seriam completamente humanizadas, eis que guardariam em seu cerne a afirmação do poder estatal de punir e a caracterização de outros sofrimentos. Os suplícios, marcantes em momento anterior ao da instituição do encarceramento, seriam qualificados pelo domínio da imposição de sofrimento, de modo ritual, com o objetivo preciso de lesionar o criminoso em seu corpo, expondo-se em público o dilaceramento do indivíduo.

O suplício repousa na arte quantitativa do sofrimento. [...] o suplício faz parte de um ritual. É um elemento na liturgia punitiva, e que obedece a duas exigências. Em relação à vítima, ele deve ser marcante: destina-se, ou pela cicatriz que deixa no corpo, ou pela ostentação de que se acompanha, a tornar infame aquele que é sua vítima; o suplício, mesmo se tem como função “purgar” o crime, não reconcilia; traça em torno, ou melhor, sobre o próprio corpo do condenado sinais que não devem se apagar; a memória dos homens, em todo caso, guardará a lembrança da exposição, da roda, da tortura ou do sofrimento devidamente constatados. [...]. O suplício penal não corresponde a qualquer punição corporal: é uma produção diferenciada de sofrimentos, um ritual organizado para a marcação das vítimas e a manifestação do poder que pune: não é absolutamente a exasperação de uma justiça que, esquecendo seus

princípios, perdesse todo o controle. Nos 'excessos' dos suplícios, se investe toda a economia do poder. (2006, p. 31).

Conforme síntese de Bittencourt (2006, p. 37), o processo de evolução do conceito de pena passa por aplicação de uma vingança divina (crime como ofensa à vontade divina), passando pela vingança privada (resolução dos crimes por meio da atuação de comunidades familiares) e a vingança pública, momento este no qual o Estado soberano executava penas de modo ainda cruel e desumano. A partir do século XVIII, o movimento do Iluminismo marcou oposição às penas corporais, substituindo-as pelas de prisão. A liberdade iluminista, exaltada como bem humano supremo, assim, compreendia o caráter intimidatório e repressivo da pena em ataque a este valor, daí a privação da liberdade ser coligada à readaptação e regeneração sociais do preso.

Atualmente, a superação das penas dos suplícios corporais marca o ordenamento jurídico vigente, suscetível ainda as mesmas críticas feitas aos iluministas. Sobre este ponto crítico, também é o comentário de Vieira ([s.d.]), depois de análise da jurisprudência internacional no tema.

A dicotomia entre pena humana e pena cruel é ilusória, e parte de premissas falsas, somente admissíveis por quem não conhece a realidade carcerária, mesmo nos países em que o sistema carcerário é mantido em certos parâmetros ambientais vistos como 'humanos' pelos sistemas internacionais de direitos humanos. Se esta proposição, entretanto, é posta em contraposição a países ocidentais não europeus, em particular países africanos e sul-americanos, a questão se torna talvez mais simples de ser respondida do ponto de vista teórico. Do ponto de vista prático, consiste em uma triste constatação que necessita de urgente transformação. (VIEIRA, s.d.).

Evidencia-se que, se as condições prisionais são indignas, desumanas e deletérias aos presos, o que representa desatendimento de sua dignidade, tem-se de considerar, ao mesmo tempo, não se pode negar que, de fato, a mudança dos suplícios para a prisão, ao menos de modo teórico e enquanto projeto. Assim, o foco das preocupações com a crítica à humanização das penas não é tanto a mudança em si, mas as dificuldades de implemento e condições da pena prisional.

Assim, o vigente princípio da humanidade das penas, além do artigo 1º, III, da Constituição Federal, que impõe o respeito à dignidade da pessoa humana é

consagrado no ordenamento jurídico brasileiro por força do art. 4º, II, (prevalência dos direitos humanos), assim como em incisos do art. 5º (III, XLV, XLVI, XLVII, XLVIII e XLIX), devendo-se assegurar o respeito à integridade física e moral do preso, razão pela qual se vedam penas de morte, perpétuas, indignas e desumanas, assim como impõe sejam respeitados direitos do preso, em respeito à própria condição humana que o Estado não pode negar.

Pela capital relevância destes dispositivos, segue abaixo sua referenciação.

Art. 5º 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 termos seguintes:

[...]

III - ninguém será submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante;

[...]

XLV - nenhuma pena passará da pessoa do condenado, podendo a obrigação de reparar o dano e a decretação do perdimento de bens ser, nos termos da lei, estendidas aos sucessores e contra eles executadas, até o limite do valor do patrimônio transferido;

XLVI - a lei regulará a individualização da pena e adotará, entre outras, as seguintes:

- a) privação ou restrição da liberdade;
- b) perda de bens;
- c) multa;
- d) prestação social alternativa;
- e) suspensão ou interdição de direitos;

XLVII - não haverá penas:

- a) de morte, salvo em caso de guerra declarada, nos termos do art. 84, XIX;
- b) de caráter perpétuo;
- c) de trabalhos forçados;
- d) de banimento;
- e) cruéis;

XLVIII - a pena será cumprida em estabelecimentos distintos, de acordo com a natureza do delito, a idade e o sexo do apenado;

XLIX - é assegurado aos presos o respeito à integridade física e moral;

Assim, para a realização dos valores jurídicos envolvidos, para a tutela dos direitos fundamentais do preso e também para a coligação da humanidade das penas como mínimo ético da execução penal<sup>91</sup>, imperativa a reverberação com os

---

<sup>91</sup> Destaque-se o fundamento da seguinte decisão: “AGRAVO EM EXECUÇÃO. PRISÃO DOMICILIAR. REGIME FECHADO. EXCEPCIONALIDADE DO CASO. REEDUCANDO SEPTUAGENÁRIO E GRAVEMENTE ENFERMO. VIABILIDADE. PRINCÍPIOS DA DIGNIDADE DA PESSOA E DO HUMANISMO. PRECEDENTES. RECURSO PROVIDO. Ainda que o regime prisional não seja o aberto, é possível, excepcionalmente, a concessão da prisão domiciliar quando o reeducando, septuagenário e com a saúde gravemente debilitada, necessita de cuidados e tratamento médico especiais, incompatíveis com o estabelecimento carcerário. **Aplicação dos**

princípios da atenuação ou compensação, que prescreve não poder a pena excluir completamente o preso de qualquer convívio, e do “nihil nocere”, que baliza os riscos de dessocialização decorrentes da privação da liberdade (FRANCO, 2005, p. 65), de modo a não se reduzir a pena à função retributiva, atribuindo-se progressividade no cumprimento da pena, possibilitando etapas de alcance da liberdade, o que conferiria o caráter ressocializador da pena. Além disso, deve-se considerar as condições de higiene, salubridade e dignidade das instalações carcerárias, que devem atender à condição humana, sob pena de inconstitucionalidade.

Os mesmos dispositivos acima referenciados reverberam na Lei de Execuções Penais – Lei n. 7.210/1984 – (art. 1º, 10, 11, 40, 45, 83, 88, entre outros), assim como diplomas do Direito Internacional dos Direitos Humanos, ao exemplo do consagrado no art. 5º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, no art. 5º Pacto de San José da Costa Rica, bem como o constante do art. 7º e art. 10 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, sem contar a Convenção Interamericana para prevenir e punir a tortura, de 1985 (art. 2º).

No Direito Internacional dos Direitos Humanos, como visto ao exemplo do princípio da humanidade das penas, o humanismo, pelas questões específicas da técnica jurídica, pode ser localizado sob um enfoque possível para se prevenir o sofrimento e o padecimento humanos, a crueldade, as ameaças à paz e à segurança, por meio dos instrumentos que o Direito fornece em seu papel de tecnologia social simbólica.

O juiz e ex-presidente da Corte Interamericana de Direitos Humanos, Antônio Augusto Cançado Trindade, em seu “A humanização do direito internacional”<sup>92</sup>, estabelece o humanismo como verdadeiro paradigma

---

**princípios da dignidade da pessoa e do humanismo, que regem a execução penal**". (TJMG; RAG 1.0000.07.449987-2/001; Belo Horizonte; Primeira Câmara Criminal; Rel. Des. Eduardo Brum; Julg. 19/06/2007; DJMG 29/06/2007).” [grifou-se].

<sup>92</sup> A humanização do direito internacional consiste na constatação, por Trindade (2006), do papel assumido pelo Direito Internacional enquanto expressão de um direito comum a toda a humanidade, exaltando o homem, indivíduo concreto, expressão do ser humano, enquanto centro de toda a preocupação jurídica e dos esforços da atuação pública e privada na produção da vida coletiva. A partir deste centro de preocupação jurídica, normativamente construído e filosoficamente inspirado, é que se buscariam as respostas aos problemas contemporâneos do meio ambiente, da miséria e pobreza, do terrorismo, enfim, questões relativas aos direitos humanos e cuja cognição não pode se limitar, por exemplo, à racionalidade econômica e de mercado, apenas. A superação das teorias realistas estatocêntricas (impondo a racionalidade da humanidade sobre a racionalidade estatal) do direito internacional, revelada por meio da exposição de motivos dos diplomas de direitos humanos,

antropocêntrico para se entender as relações internacionais. *A fortiori*, pode-se ponderar o valor destas compreensões no cenário interno. Nas palavras de Trindade,

Sinto-me privilegiado por ter podido acompanhar de perto os grandes temas do Direito Internacional nas três últimas décadas, e por ter podido influenciar – como ativo protagonista – os rumos de alguns deles. A experiência somada ao conhecimento adquirido têm-me, ao longo dos anos, orientado na firme defesa de uma posição *principista* (e não voluntarista) quanto à formação, função básica e evolução do Direito Internacional; de um enfoque *universalista* (e não interestatal) do mesmo; **e, sobretudo, de uma visão humanista do mesmo**. (TRINDADE, 2006, p. ix). [grifou-se em negrito].

O argumento de Trindade, assim, indica uma mudança de enfoque do direito internacional, passando-se de um entendimento centrado nos interesses dos Estados para outro universalista, assim como se adotando uma posição principista, em detrimento de uma voluntarista, o que representa a submissão da vontade a princípios jurídicos mais elevados e diretivos. A categoria mais densa do que o

---

quando tratam da consciência jurídica universal e da humanidade, indicam a imperatividade dos direitos e a busca constante de qualidade de vida universalizada, em um sistema de interpretação que não se priva de avaliar a utilizar os valores do direito internacional. O reconhecimento do ser humano como sujeito do direito internacional, sua capacidade jurídica e a limitação aos poderes estatais advindo desta posição do homem são historicamente demonstrados e avaliados por Trindade (2006). Os Estados, assim, relativizando-se o dogma da soberania estatal, submetem-se aos preceitos do direito internacional. O caráter de “jus cogens” do direito internacional, assim, informa o cenário interestatal, preceituando valores e princípios, assim como regras, verdadeiramente normatizando a atividade estatal em uma nova ordem internacional, dedicada à vedação do uso da força e da guerra, ao compasso de se promover a manutenção da paz, da segurança mundial e do atendimento dos direitos e liberdades fundamentais, reafirmando ideais de justiça. O Direito Internacional dos Direitos Humanos, somado ao Humanitário e ao dos Refugiados, representa a marca de novos ideais e significações da dignidade humana, indicando que os contextos vividos demandam novas e precisas interpretações. A jurisprudência dos Tribunais Internacionais, sem prejuízo dos avanços materiais dos direitos humanos, aponta a crescente efetividade da prestação jurisdicional neste orbe do direito prático. O direito comum da humanidade e a supremacia deste modo cognitivo e valorativo em relação à racionalidade estatocêntrica, portanto, revelam que a centralidade do ser humano e seu protagonismo também no direito internacional impõe a interpretação finalística de construção do bem comum e desenvolvimento das personalidades individuais sem óbices políticos e arbitrários. A regra de interpretação “pro homine” pode ser destacada neste contexto como elemento fundamental de concretização e efetividade dos direitos, uma vez que sua expressa recomendação é a de que se realize a interpretação de modo a maximizar o regime jurídico protetivo do indivíduo, agregando-lhe o máximo de garantias e proteção de direitos em determinado caso concreto sob apreço. Este referido movimento de humanização de um ramo do direito revela a importante presença do pensamento humanista enquanto afirmação do ser humano, conforme linha de pensamento que se tem desenvolvido neste trabalho. Por isso, o ponto de vista de Trindade, assim como do Direito Internacional dos Direitos Humanos, de modo mais abrangente, constituem aportes imprescindíveis para se delinear elementos do humanismo jurídico contemporâneo enquanto cosmovisão jurídica, igualmente.

paradigma se mostra no caso, revelando o entendimento de Trindade uma verdadeira mudança de cosmovisão.

As projeções destes posicionamentos revelam a fundamentação destes mesmos direitos a partir de referenciais amplos, como a “consciência humana” e a “consciência jurídica universal”, o que, realmente, leva o debate das definições técnicas de institutos para outro de teor filosófico mais intenso.

Tanto em meus numerosos Votos no seio da Corte Interamericana de Direitos Humanos (1991-2005), como em tantas outras obras de minha autoria, tenho buscado, ao longo dos anos, conceitualizar a consciência humana, a *consciência jurídica universal*, como a fonte *material* última do Direito Internacional, assim como te todo o Direito (a par de suas fontes ‘formais’). Com efeito, o *Leitmotiv* subjacente ao presente livro, que lhe confere unidade e coesão, é precisamente o evocado em seu título, ou seja, a *humanização* do Direito Internacional contemporâneo, movido, em última análise, pela consciência humana, e não pela ‘vontade’ dos Estados, consoante uma visão antropocêntrica e não estatocêntrica. (TRINDADE, 2006, p. x).

Destes entendimentos, ainda, pode-se depreender uma filosofia do Direito inerente ao trabalho de Trindade, uma vez que, como ele mesmo declara no prefácio do livro, “em última análise” trata-se de uma busca antropocêntrica que encontra como fio condutor, o liame que associa as partes, o *Leitmotif*, o motivo conduto e de ligação, justamente na proposta de humanização das práticas sob a égide do Direito Internacional.

É por isso que discorre o autor sobre temas tais como o papel da consciência dos seres humanos na formulação dos fundamentos, da formação e da evolução do Direito Internacional, bem como da emancipação do ser humano enquanto sujeito a ser tutelado por este tipo de ordenamento jurídico e, ainda, as configurações dos regimes jurídicos de Direito Internacional tuitivos dos direitos da pessoa humana, o que pode ser sintetizado no seguinte argumento.

O ser humano passa a ocupar, em nossos dias, a posição central que lhe corresponde, como *sujeito do direito tanto interno como internacional*, em meio ao processo de humanização do Direito Internacional, o qual passa a se ocupar mais diretamente da identificação e realização de valores e metas comuns superiores. A titularidade jurídica internacional do ser humano é hoje uma realidade inegável, cabendo agora consolidar sua plena capacidade jurídica processual no plano internacional. Temos todos o dever inescapável

de dar nossa contribuição neste sentido, ainda mais por corresponder o reconhecimento da centralidade dos direitos humanos ao novo *ethos* do nosso tempo. O ser humano é, incontestavelmente, em última análise, o sujeito último do direito tanto interno como internacional (TRINDADE, 2006, p. 17-18).

Não apenas o Direito Internacional dos Direitos Humanos assistiu tal humanização, quanto, igualmente, o Direito Internacional Privado. Neste campo, pode-se destacar o pensamento do jurista alemão Erik Jayme (1995), que desenvolveu o método de interpretação nominado “diálogo das fontes”, o qual reconhece a complexidade da vida contemporânea, que demanda a articulação dos ordenamentos jurídicos nacionais e internacionais, de modo a se concretizarem valores das diversas Constituições em cada caso concreto.

Conforme compreendeu o Ministro Antonio Herman Benjamin, no prefácio da obra “Diálogo das fontes. Do conflito à coordenação de normas do direito brasileiro”:

Erik Jayme é um dos juristas mais brilhantes de nossos tempos, que ilumina com seu humanismo a todos que com ele estudam e aprendem. Em passagem representativa de seu pensamento, afirma: ‘os direitos do homem, as constituições, as convenções internacionais, os sistemas nacionais: todas estas fontes não mais se excluem mutuamente; elas conversam uma com a outra. Os juízes são necessários para coordenar essas fontes, escutando o que elas dizem’ (MARQUES, 2012, p. 5).

A mesma qualificação de “humanismo” foi empregada por Claudia Lima Marques ao explicar o mesmo método hermenêutico:

O diálogo das fontes é diálogo entre leis postas, mas também pode atingir normas narrativas de inspiração, *soft law*, costumes, princípios gerais, a exemplo do art. 7º do CDC, e reconhece a força dos princípios iminentes do sistema e do bloco de constitucionalidade. É teoria humanista e humanizadora, pois utiliza o sistema de valores, para ter em conta em sua coordenação ou a restaurar a coerência abalada pelo conflito de leis, o ponto de vista concreto e material das fontes em ‘colisão’. (MARQUES, 2012, p. 25).

A mesma qualificação de “humanismo” foi empregada por Claudia Lima Marques ao explicar o mesmo método hermenêutico, abrangendo a constitucionalização do direito e afirmando sua feição protetiva.



[...] diálogo entre valores constitucionais, de proteção de sujeitos vulneráveis nas suas relações privadas, a levar a uma verdadeira eficácia horizontal de direitos fundamentais, humanizando ou constitucionalizando o direito privado. (MARQUES, 2012, p. 41).

O método do diálogo das fontes, portanto, apresenta, em sua proposta de integração legislativa dos documentos internos e internacionais, a feição humanista, na medida em que busca a integrar as referências em torno da proteção do ser humano, marcando, assim, a preocupação e, sobretudo, a finalidade tuitiva do direito. Erik Jayme (1995), criador do método do diálogo das fontes, respalda o compromisso hermenêutico passa pela harmonização de fontes diversas, de sorte que a humanização equivale ao movimento de constitucionalização, grande âncora hermenêutica, fazendo afirmar os valores constitucionais, a prevalência dos direitos humanos, a eficácia vertical e a horizontal dos direitos fundamentais, os procedimentos de interpretação “pro homine” e “favor debolis”. Com o reconhecimento da vulnerabilidade e hipervulnerabilidades, afirma-se o caráter protetivo e promotor de direitos. Conforme Marques, ainda, o método possibilita a aplicação coerente do direito, por meio das técnicas da coerência, da subsidiariedade e da adaptação.

Vê-se, portanto, de todas as situações acima descritas, que a humanização do direito é uma medida concorrente com a cosmovisão humanista, representando esta mesma “humanização” o processo de se incorporarem os preceitos humanistas à cognição jurídica, seja em qual orbe for realizada. A plena vedação da tortura e do tratamento cruel revela um informativo critério à racionalidade pública, sobretudo, mas também à privada, determinando a integral tutela do ser humano, incondicionalmente, protegendo-se a vulnerabilidade da condição humana, exercendo-se o reconhecimento e o respeito devidos por esta existência.

#### 4.3 CATEGORIA CONSTITUCIONAL DO HUMANISMO

Tendo-se em vista o debate sobre o humanismo e sua pertinência tanto ao Direito quanto aos seus corolários necessários e íntimos em termos de

Democracia<sup>93</sup>, das incumbências sociais e jurídicas do Poder Judiciário, da Justiça e da Constituição enquanto problemas jusfilosóficos e do ordenamento cogente do Direito Positivo, sintetiza-se e condensa-se o entendimento de Carlos Ayres Britto.

A ênfase no aporte teórico deste autor é relevante porque, uma vez se considerando os movimentos do neoconstitucionalismo ou pós-positivismo e suas projeções com a constitucionalização do direito, ter-se-á que, uma mesma cosmovisão humanista condensada no Direito Constitucional terá relevância sobre toda a hermenêutica jurídica que se fizer, por força desta mesma ascendência dos preceitos constitucionais.

Para o jurista em consideração neste ponto, o “humanismo” – vocábulo que entende como sendo polissêmico, plurissignificativo – requer uma série de investigações e de exposições de modo a se poder ajustar quais os contornos que se pretende dar no emprego da expressão. Como já se discutiu, de fato o termo traz inerentemente essa multiplicidade de sentidos possíveis.

Em suma, segundo terminologia do autor, o trajeto conceitual que Britto estabelece vai desde os fundamentos de um humanismo entendido enquanto ilustração mental, passando-se pela doutrina do culto à humanidade, complexificando-se e densificando-se o conceito até seus efeitos no plano constitucional e vinculativo do Poder Judiciário na consecução de seus valores atuais, todos positivados na Constituição, campo de compromisso axiológico, dirigente e garantidor do humanismo, atingindo-se a síntese da governabilidade constitucional como elemento eficaz e apogeu da governabilidade humanista. O Ministro já expressou em decisão seu apreço pelo humanismo, leia-se abaixo.

---

<sup>93</sup> O tema da democracia, atualmente, é central tanto ao debate político quanto ao jurídico, em especial, pela vinculação indissociável aos direitos humanos. O papel de interdição do sistema político em relação às forças mercadológicas violadoras e deletérias é exaltada por Viviane Forrester, que compreende a democracia como uma das válvulas de contenção da barbárie: “¿Qué sucedería si desapareciera la democracia? ¿No aparecería el riesgo de formular el "exceso" (que por otra parte se acrecentará inexorablemente)? ¿De pronunciarlo y de esa manera consagrarlo? ¿Qué sucedería si el "mérito" del cual dependería más que nunca el derecho de vivir, y el derecho en sí mismo, fueran juzgados y administrados por un régimen autoritario? No ignoramos, no podemos fingir que ignoramos, que al horror nada le es imposible y que las decisiones humanas no conocen límites. De la explotación a la exclusión, de ésta a la eliminación e incluso a desastrosas explotaciones aún desconocidas: ¿es ésta una hipótesis inconcebible? Sabemos por experiencia que la barbarie, siempre latente, se conjuga de maravillas con la mansedumbre de esas mayorías que saben incorporar el horror a la frivolidad ambiente”. (FORRESTER, 1997, p. 9).

HABEAS CORPUS. NEGATIVA DE SEGUIMENTO. AGRAVO REGIMENTAL. PESSOA FÍSICA. REPRESENTANTE LEGAL DE PESSOA JURÍDICA QUE SE ACHA PROCESSADA CRIMINALMENTE POR DELITO AMBIENTAL. AUSÊNCIA DE CONSTRANGIMENTO ILEGAL A SER REPARADO. CABIMENTO DO HC. AGRAVO REGIMENTAL DESPROVIDO.1. O *habeas corpus* é via de verdadeiro atalho que só pode ter por alvo — lógico — a "liberdade de locomoção" do indivíduo, pessoa física. E o fato é que esse tipo de liberdade espacial ou geográfica é o bem jurídico mais fortemente protegido por uma ação constitucional. **Não podia ser diferente, no corpo de uma constituição que faz a mais avançada democracia coincidir com o mais depurado humanismo.** Afinal, *habeas corpus* é, literalmente, ter a posse desse bem personalíssimo que é o próprio corpo. [...] (STF; HC-AgR 88.747; ES; Primeira Turma; Rel. Min. Carlos Britto; Julg. 15/09/2009; DJE 29/10/2009; Pág. 27)[grifou-se].

O humanismo, em seu sentido de ilustração mental (p. 15-17), diz respeito ao conhecimento da cultura clássica ocidental nas modalidades greco-romanas, sendo que, com o passar do tempo, passou a englobar também o conhecimento individual que se poderia ter das línguas européias latinas e de suas obras literárias – romance e poesia. Além disso, a inclinação pessoal de indivíduos ao estudo das ciências ditas humanas, em contraponto às rotuladas exatas, comporia mais um dos significados do vocábulo, na sistematização empreendida por Britto (2007).

Assim, por um lado, entende o autor como o humanismo enfocando o domínio sobre línguas e, por outro, a predileção por determinadas disciplinas de estudo. Acrescendo-se a isso, o jurista especifica algumas profissões afins ao humanismo, em decorrência mesmo destas características primeiras por ele identificadas, referindo-se aos filólogos, historiadores, filósofos, juristas, cientistas políticos e outras carreiras das ciências sociais. Conjunto a isso, Britto (2007) considera essencial o vínculo destas carreiras com características virtuosas tais como os bons costumes, a aprofundada formação cultural, o talento e a sabedoria, adjetivos estes empregados para definir a superação de uma mera ilustração mental enquanto acúmulo irrefletido de informações.

Ainda, segundo este espírito de integração de informações com valores práticos, o autor considera o estudo e a fundamentação cultural como “compromisso [dos estudiosos, entenda-se, humanistas] com a emancipação político-social das massas empobrecidas” (2007, p. 17), somando-se a isto o compromisso também com a identidade nacional na medida em que esta poderia ser vulnerabilizada pelo

“colonialismo invisível”, mental, crença irradiada da incapacidade de o povo, no Brasil, ser original e criativo.

Nisto, pode-se notar um forte elemento cultural e coletivo de caracterização do humanismo enquanto postura perante si mesmo e ante a sociedade na qual a pessoa se encontra inserida.

Deste modo, percebe-se que, neste primeiro momento de definição, o jurista forma uma percepção coerente sobre o humanismo na medida em que, a partir da definição basilar do termo, ligado ao domínio de línguas antigas e das européias modernas, expande-o às profissões ligadas tanto ao estudo destas culturas quanto ao estudo da sociedade e de suas questões, perpassadas que são – principalmente, mas não exclusivamente – pela cultura oral e escrita, sem se prescindir da avaliação axiológica das mesmas como maneira de se evitar a redução ao tecnicismo e à alienação quanto ao *status quo* econômico e social.

Por sua vez, o humanismo enquanto exaltação da humanidade e seu culto, no sentido mais propriamente dito de cultura, de cultivo, de cuidado (BRITTO, 2007, p. 19-23), diz respeito ao entendimento da humanidade inteira tomada como um sujeito sobre o qual recai a apreciação humanista.

A premissa inicial é a do homem enquanto centro das coisas e da criação cósmica, ser racional orientado à possibilidade de convívio político e vocacionado à superação e mutação das contingências naturais; enfim, trata-se do homem entendido enquanto indício do gênero humano a que se procura apegar. Esta percepção das coisas, para Britto (2007), seria o principal fundamento para a noção de dignidade da pessoa humana, uma vez que a partir desta constatação decorreria o reconhecimento da dignidade inata com a qual todas as pessoas são imantadas enquanto titulares do direito inalienável de se ser e de se realizar o “microcosmo” potencial que cada um traz em si, que para ser realizado depende da garantia de possibilidade de se ser feliz neste mundo, o que, por certo, depende do efetivo implemento de mínimos patamares de atendimento de direitos fundamentais individuais e sociais.

Como fundamentos para a dignidade, o autor cita uma série de documentos consagrados no âmbito dos direitos humanos, sempre no sentido de controle da ingerência do poder estatal sobre as esferas individuais mais caras, no mesmo

compasso da promoção de ações afirmativas e, ainda, de pleno reconhecimento dos direitos econômico-sociais e culturais.

Em suma, para o autor o “constitucionalismo cumulativo” (BRITTO, 2007, p. 22) seria o mecanismo de ligação entre o “Estado de Direito” e o “Estado de direitos”; ou seja, um constitucionalismo “superavitário” em que, de modo crescente e progressivo – tal como o desdobrar das ciências e da cultura de um modo geral – sem com isso se prescindir dos correlatos deveres e responsabilidades de cada indivíduo perante o Estado e a sociedade civil que, na ótica do autor, podem e devem conviver harmoniosamente.

Desta análise do autor pode-se depreender, além dos fundamentos histórico-filosóficos que embasam a sua compreensão do fenômeno jurídico e da sua interpretação, a importância dos modelos estatais na conformação dos direitos a serem reconhecidos, declarados, defendidos, garantidos e efetivados como encadeamento lógico do papel do Direito em decorrência da potencialidade emanante de direitos que a humanidade presente em cada um produz.

Nos termos de Ayres Britto “a humanidade que *mora* em cada um de nós é em si mesma o fundamento lógico ou o título de legitimação de tal dignidade [...] a constitutividade em si já está no humano em nós” (2007, p. 25).

Entendendo o humanismo, ainda em outro de seus múltiplos significados, enquanto expressão de civilização, de vida coletiva organizada, Britto (2007, p. 25-30) passa da esfera individual para considerar, então, as circunstâncias em que se encontra inserido o sujeito e de que maneira isso tem a ver com as possibilidades de sua dignidade. Partindo de ponderações com base em filósofos contratualistas já consagrados e em outros conhecidos filósofos iluministas, realizando uma leitura que compatibiliza percepções de místicos, de poetas e de artistas, o autor pontua que, no cerne de cada indivíduo deve se considerar a possibilidade maior do humano e da humanidade, considerados de modo mais amplo do que a contingência do ser individualizado e separado da coletividade atual e das gerações todas anteriores, sejam ou não de ascendentes.

Assim, o “microcosmo” que o indivíduo é necessita ser compreendido em relação ao corpo social, em seus elementos de identidade e de distinção, e nisto cabe ao Direito, além do reconhecimento, o respeito pelas condições de cada um.

Reconhecendo e respeitando a dignidade da pessoa humana, possibilitando o pluralismo (político, cultural, social), maximizando a igualdade (de oportunidades na política, economia e educação formal)<sup>94</sup>, combatendo os preconceitos e permitindo o amplo acesso às esferas judiciárias, de serviços públicos e de seguridade social, a sociedade vai se civilizando e, assim, cada vez mais podendo ser considerada culturalmente avançada. Para o jurista, estes são denotadores de humanismo, uma vez que indicam para o grau de qualidade de vida de uma população com o qual se preocupa como objeto normativo e como direcionador das práticas econômicas. A juridicização destes fenômenos produz encargos que determinam a atenção e atuação do Estado e da sociedade no sentido do atendimento das necessidades ambientais, sociais e de integração comunitária fraternal.

Deste modo, o autor considera, na esteira do humanismo, a defesa não somente da economia, mas, em consonância ao aspecto produtivo, o respeito e a preocupação pelo meio ambiente, pela seguridade social e pela própria noção de solidariedade social entre os integrantes de uma mesma nação.

Com esse grau mais complexo de significados em torno do humanismo, o autor passa então a entender o termo em conjugação à idéia de democracia, explicando esta relação enquanto “transsubstanciação”, que para ele seria um processo mais intenso de fusão e de identificação dos conceitos.

No capítulo dedicado ao “humanismo como transsubstanciação da democracia política, econômico-social e fraternal” (2007, p. 31-35), Britto entende que a vida coletiva civilizada se alcança no contato entre humanismo e democracia que, identificados pelas suas características, formam uma unidade, segundo qualificações do autor, incindível e inapartável, que ultrapassa a justaposição realizando uma verdadeira transsubstanciação de humanismo e democracia – esta deve ser: procedimentalista, na figura do Estado Democrático de Direito; substancialista ou material, por difusão do poder decisório e por mecanismos de ações distributivistas (no campo econômico-social); e fraternal, segundo medidas de

---

<sup>94</sup> O argumento de Ronald Dworkin, neste contexto, é relevante, como modo de se compreender as relações, por exemplo, entre valores distintos de um ordenamento, ao exemplo da proposta do autor: “De qualquer forma, meu argumento não pretende subordinar a liberdade à igualdade, mas, pelo contrário, demonstrar que embora seja comum distinguirmos essas duas virtudes nas discussões e nas análises políticas, elas expressam mutuamente aspectos de um único **ideal humanista**.” (DWORKIN, 2010c, p. 178). [grifou-se].

preservação e defesa do meio ambiente, conjugando-se pluralismo e vedação dos preconceitos, bem como com a promoção das ações afirmativas.

Pelo que já se pôde sintetizar, conjuntamente aos comentários breves traçados, percebe-se que o entendimento vai de um ponto de partida estabelecido sobre uma característica simples do humanismo para então avolumar-se no contato pelo jurídico, passando da esfera individual para suas coligações culturais, coletivas, de cunho civilizatório, chegando ao ponto de identificação, ou mais propriamente, de “transubstanciação” com a democracia<sup>95</sup>, assumindo assim o papel de valor de interesse político-jurídico a ser viabilizado pelo próprio Direito. Por isso, afirma categoricamente: “o Direito enquanto meio, o humanismo enquanto fim” (BRITTO, 2007, p. 37).

---

<sup>95</sup> Em certo momento o autor identifica humanismo com a democracia, por toda a estrutura de atendimento de direitos constitucionais afirmados e realizados pelo direito em todas as suas estruturas de poderes Legislativo, Executivo e Judiciário. Este conjunto revela tanto a dimensão democrática quanto a republicana. Todo o sistema constitucional, posto em movimento, representa uma moção humanista porque vinculada aos direitos e a concretização destes por meio do trabalho das instituições democráticas. O pesquisador brasileiro Newton Bignotto (2000, p. 49-69), em seu artigo “Humanismo cívico hoje”, também demonstra como o humanismo cívico influenciou a formação do pensamento republicano e de seus valores, justamente pela vida ativa política representar-se, na esfera pública, o máximo de manifestação da axiologia mais cara à humanidade. A ideia de bem público que fundamenta o regime coaduna-se com a pretensão popular democrática, tendo ambas por mote a fundação humana das leis e da sociedade, a necessidade de valores informativos e a limitação de poderes. A prática da liberdade, assim, se assenta em uma conformação institucional favorável e especificamente pensada para tanto. O pensamento republicano, assim, não apenas se opõe à monarquia como forma de governo, mas também expressa valores republicanos, e aí sua relevância à cosmovisão humanista, assim como a democracia em que a noção de soberania popular reafirma o compromisso público com o atendimento dos direitos e interesses legítimos individuais e coletivos. Deste modo, é insito ao pensamento republicano e democrático o fator originário humano, sendo o papel do homem central em sua gênese: o homem da cidade, o homem da comunidade, o homem do povo, mas sempre o ser humano como fundamento e finalidade, o que implica considerar os dilemas da condição humana, a dignidade humana e o atendimento e tutela de necessidades como fins da vida política e coletiva, assim como razão de ser do Estado e da comunidade política. Assim, pode-se destacar do autor que “o ponto de vista do republicanismo é importante porque consegue nos colocar diante de um universo de valores diferentes do de pensadores que defendem a simples igualdade de condições para competir no mercado como eixo da moderna condição de cidadão. De maneira mais precisa, ele nos permite conectar a questão da igualdade pela via da educação – elemento ausente nos humanistas cívicos, mas resgatado pelos humanistas franceses –, com a necessidade de formulação de um conjunto de valores que servem para as nossas vidas na cidade” (BIGNOTTO, 2000, p. 62). Ainda no aporte crítico sobre o sentido de pensar o republicanismo na contemporaneidade, destaca o autor, enfocando a tarefa ética e política de uma noção de bem público: “o republicanismo, à luz da luta travada pelos humanistas contra certas concepções medievais, encontra terreno fértil para se desenvolver na afirmação de uma liberdade positiva, numa compreensão da capacidade de agir na esfera pública, que nos permita enfrentar tanto a apatia das sociedades atuais, como a obliteração de idéia de futuro feita por pensadores como Rorty, em nome de um suposto realismo de suas concepções sobre o estágio atual das democracias liberais. Não é uma volta ao mito da ruptura com o passado, mas, ao contrário, o retorno ao passado com os olhos voltados para um futuro imaginado melhor e construído pelas mãos do homem e não por uma suposta necessidade das forças econômicas ou um determinismo obscuro gestado no puro confronto dos interesses particulares, que torna razoável, a nosso ver, o recurso ao humanismo cívico no contexto atual” (BIGNOTTO, 2000, p. 67-68).

Por estas razões o autor trata do “vínculo operacional necessário entre humanismo e Direito” (p. 37-42). Quando uma Constituição tratar de democracia, normatizando-a, automaticamente estará regulando o humanismo, de modo que não será necessária a explícita indicação do fundamento humanista. Contudo, em análise do texto constitucional brasileiro de 1988, o jurista sergipano ressalta que a democracia e, portanto, o humanismo, vêm esculpados em “feérica *estrela de cinco pontas*: ‘soberania’, ‘cidadania’, ‘dignidade da pessoa humana’, ‘valores sociais do trabalho e da livre iniciativa’, ‘pluralismo político’” (BRITTO, 2007, p. 38). Para o autor, o anti-humanismo reside na figura da experiência humana condenada à barbárie, entenda-se, à arbitrariedade, ao estado configurado como sendo “de guerra”, pelos contratualistas; enfim, um cenário de desarmonia social elevada e efetiva.

Este corpo de questões se apresenta pertinente à cosmovisão humanista, uma vez que permite identificar o preciso ponto de ingresso do humanismo no sistema jurídico, por meio do plano constitucional, de modo a se vincular, em peso, as interpretações realizadas por todo o Poder Judiciário e das demais esferas de Poder Estatal imbricadas pelo Direito Positivo, e mesmo aquelas descentralizadas nas figuras típicas da democracia participativa, o que se reforça no contexto do neoconstitucionalismo e da constitucionalização dos ramos do Direito.

O humanismo enquanto parâmetro e sua problematização em termos de efetividade são discutidos pelo jurista em capítulo próprio, “o descompasso entre a teoria e a prática humanista como *atestado de pobreza* eficaz do Direito” (BRITTO, 2007, p. 43-50) [grifo do autor]. Ou seja: “[...] não podemos esquecer que mesmo um excelente referencial normativo para o concreto agir humano ainda não é o concreto agir humano” (2007, p. 43), adverte o autor, colocando o problema da concretização das normas jurídicas, o que se acaba resolvendo pelo vínculo dos intérpretes, por um lado, e pela ação humana efetiva no sentido normativo, por outro.

A despeito disso, retornando-se a Britto, que reconhece o déficit prático do humanismo ante o cenário de globalização devastadora<sup>96</sup>, falhas do neoliberalismo e

---

<sup>96</sup> Segundo compreensão do geógrafo brasileiro Milton Santos seria possível “uma outra globalização”, menos perversa e desumana: “agora que estamos descobrindo o sentido de nossa presença no planeta, pode-se dizer que uma história universal verdadeiramente humana está, finalmente, começando. A mesma materialidade, atualmente utilizada para construir um mundo mais



o fenômeno das desigualdades sociais como principais elementos de desatendimento humanista<sup>97</sup> ou, mais propriamente, de anti-humanismo; eis que, neste contexto, é “daí que os envergonhados semáforos e marquises de Nova Iorque (capital financeira dos Estados Unidos) e de Bruxelas (capital política da união Européia) não consigam esconder que por debaixo deles há grupos de mendigos dividindo com a sarjeta suas últimas sobras de gente” (BRITTO, 2007, p. 45).

Cenários como estes, anti-humanistas e, portanto, antidemocráticos e, assim, inconstitucionais, pela falta de qualidade de vida e de apego central aos valores fundantes do Direito, por meio dos elementos nefastos já listados, acrescidos dos descompassos de desenvolvimentos regionais, assim como do subemprego, da permanência de preconceitos, da economia informal, do pagamento de juros elevados, dos lucros desmedidos do setor bancário, da corrupção sistêmica, da indistinção entre os espaços público e privado e dos privilégios decorrentes desse sistema todo engendrado, violam reiteradamente os princípios básicos de uma democracia e, portanto, de um sistema humanista.

---

humano. Basta que se complementem as duas grandes mutações ora em gestão: a mutação tecnológica e a mutação filosófica da espécie humana” (SANTOS, 2007, p. 174).

<sup>97</sup> Destaca-se a síntese da constitucionalista rio-grandense-do-sul Gisela Maria Bester, o Estado atual assumiria feições práticas do tipo neoliberal, marcado pela forma de Estado Gerencial, configurando um Estado mínimo que admite privatizações, desregulamentações, flexibilizações, gerando novos **déficits humanos** no cenário globalizado, o que, nos termos da autora, representam um **Estado do Mal-Estar** para trabalhadores e hipossuficientes que ficam expostos à voracidade do mercado. Por isso, destaca-se seu argumento, segundo o qual: “Se esta guinada de um Estado de tipo social a um Estado de perfil neoliberal é criticada até nos países que já viveram um autêntico Estado Social, muito mais o é um país em que o Estado Social é tardio, como no caso brasileiro atual. Pela Constituição Federal vigente há uma conformação do Estado de tipo social, isto pelos princípios que majoritariamente veicula (bem-estar, justiça social, solidarismo, dignidade da pessoa humana, igualdade, função social da propriedade etc.), em que pese também adotar princípios de livre mercado. Ocorre que já desde 1989, no ano seguinte à entrada em vigor do texto constitucional de 1988, iniciou-se por parte dos governantes uma ofensiva neoliberal contra essa concepção de Estado. Isto é a prova de que no Brasil se comete aquele erro classificado por Hermann Heller como um dos mais graves do pensamento político, que consiste em confundir governo com Estado, operando-se pois a confusão do ‘núcleo de poder que realiza positivamente o poder estatal com o próprio Estado’. Para o autor, ‘do fato, certamente exato, de que o Estado se apóia neste núcleo de poder extrai-se a falsa consequência de que este núcleo de poder ‘é’ o Estado. Este sofisma está na base de todas as inadmissíveis concepções que confundem o Estado com o seu governo, e ao poder do Estado com o poder do governo”’. (BESTER, 2005, p. 26). Diante deste cenário, haveria um compromisso e responsabilidade hermenêuticos e práticos do Direito: “Diante disso tudo [deletérios efeitos humanos do neoliberalismo global], para a manutenção da força normativa da Constituição há que se defender o que nela está positivado, notadamente em termos de direitos fundamentais e do perfil de Estado de tipo social que foi configurado pelo poder constituinte originário ao Estado brasileiro”. (BESTER, 2005, p. 56).

A despeito de propugnar pelo humanismo – em verdade, justamente por isso – o autor identifica haver um fosso entre os discursos humanistas e o seu esvaziamento enquanto postura prática (BRITTO, 2007, p. 51-54). Isto porque o discurso seria “altruísta”, porém a prática egocêntrica. Admitindo a dupla via da relação dialética homem e humanidade (da humanidade para o homem e do homem para a humanidade), que é o que permite o humanismo existir sem se abafar um de seus vértices estruturantes, se deve considerar o ser humano como digno de respeito e de tratamento cortês e fraterno, sejam quais forem as oportunidades e situações socioeconômicas deste. Esta posição orienta-se segundo um princípio unificador de gêneros, idades, territorialidades, etnias, classes, orientações profissionais, religiosas, sexuais, partidárias, entre outros tipos de pluralismos possíveis e toleráveis. Por isso, mais uma vez, apresenta-se o problema da dicotomia concreto-abstrato, uma vez que o desafio todo consiste na materialização das categorias abstratas em planos concretos, cotidianos, de trato social diário, o que lança o indivíduo a um autoquestionamento sobre as suas posturas perante as diferentes pessoas com as quais convive ao longo dos trajetos e incumbências diários. No dizer de Britto “[...] não pode haver humanismo sem humanistas. República sem republicanos. Como impossível é praticar a democracia sem democratas” (2007, p. 54).

Por isso, requer-se uma mentalidade que coordene analogia entre o humanismo ao mesmo tempo em que seja consciente na distinção entre os elementos da justiça abstratamente considerada e os seus fatores e possibilidades de efetivação, de consecução da justiça em concreto (BRITTO, 2007, p. 55-58). Se, por um lado, falar em humanismo é falar em democracia, por outro é falar também em justiça. A justiça em abstrato é aquele conteúdo presente nas mais variadas legislações, é justiça em tese, em discurso, em símbolos lingüísticos, e consiste nas mais refinadas e especializadas elaborações humanistas. Contudo, tantas vezes carece de ser vivida e aplicada na solução dos casos concretos, haja vista que cada caso é um caso particular, especializado, com necessidades próprias, do que os enunciados legislados do Direito não são bastantes em si sem o estabelecimento do contato com a realidade.

A justiça das disposições legislativas é abstrata. A justiça do caso entre as partes é concreto. A primeira está para a humanidade assim como a segunda está para o homem. Ambas são mutuamente complementares, na acepção de que as duas se imbricam e nenhuma é mais básica do

que a outra. **E as duas são o que o direito é: dual, bifronte, binário, como na figura mitológica de Jano.** [...] o Direito é, na sua estruturalidade, tanto a abstrata justiça das leis (inclusive e sobretudo a justiça das Constituições) quanto a empírica justiça das decisões judiciais. E também na sua funcionalidade o Direito é binário, porque tanto se manifesta sob a forma de norma geral (Direito-lei) quanto sob a forma de norma individual (Direito-sentença). [grifos do autor]. (BRITTO, 2007, p. 58).

Nesta apreciação entre planos abstrato e concreto, a mediação, a ponte de efetivação das possibilidades de Direito e de Justiça consiste exatamente na figura do operador do Direito. Isto insere a discussão do autor no plano da hermenêutica por se tratar de uma reflexão sobre os modos como o intérprete deve proceder, como deve realizar a sua interpretação tendo em vistas a orientação dada pelo Direito-lei sem, contudo, olvidar-se do Direito-sentença, podem-se entender estas expressões em sentido amplo e que, em suma, revelam a preocupação com as pré-compreensões erigidas em torno da percepção do que o Direito pode ser.

Para Britto (2007, p. 60) este processo implica, por um lado, contato intocado com a cognição das normas a despeito do conhecimento dos fatos, seguido da fundição destas normas com o desvendar do caso na medida da reverberação, da mútua influência havida entre as normas e as situações fáticas. Isto demanda, para o jurista, uma sensibilidade especial do intérprete, para, com senso de justiça real, em processo que envolve aspectos da intuição, emoção e intelecto, melhor conformar a norma, em processo trabalhoso e contido de entendimento, mantendo-se pautado pelo Direito-lei sem, contudo, olvidar-se do compromisso com a vida e com as demandas concretas (BRITTO, 2007, p. 66), equilibrando-se assim as capacidades mentais do intelecto racional especulativo e da intuição criativa, realizando-se a “reação normativa”, ou seja, segundo o autor, a reverberação dos fatos que encaminha novos sentidos à interpretação que se dará à lei e ao Direito que o intérprete e aplicador do Direito já conhece de antemão.

Portanto, o que o autor propõe é um repensar criativo sobre as características subjetivas do intérprete, de cujo a sensibilidade não se desconsidera, mas antes se balanceia com as demais faculdades mentais. Não se olvida dos procedimentos lógicos e do conhecimento jurídico especializado, porém se utiliza das faculdades mentais cuidadosa e racionalmente construídas acompanhadas da intuição, da capacidade de se sentir, mesmo de se emocionar, de exercer a

alteridade, enfim, das faculdades mentais humanas que possibilitam o contato mais holístico com as situações e com a produção de soluções jurídicas aos casos submetidos à apreciação, humanizando-as porque não exclusivamente submetendo-as a raciocínios mecânicos e desprovidos da sabedoria e da afetividade humanas.

Para tanto, a imperatividade de autoconhecimento e de consciência por parte do julgador, é decisiva, na opinião de Britto. Enquanto pressuposto mesmo de efetividade processual. Neste âmbito de pensamento, Britto traz à discussão as contribuições do jurista alemão Konrad Hesse, especialmente quanto à vontade de Constituição, corolário lógico da força normativa da Constituição e elemento indispensável para a concreção normativa e axiológica do sistema de direito positivo, justamente porque, mais uma vez se enfatiza, é conceito operacional sobre a intencionalidade do intérprete ante o manejo normativo.

Na seqüência do raciocínio, Britto pondera sobre as próprias características da mente humana e da estrutura dual do cérebro para se pensar em um manejo adequado de justiça abstrata e justiça concreta. Para o autor, não se poderia desconsiderar a dualidade cerebral composta pelo sentimento, alma, coração e também pela mente, intelecto, inteligência, reunidos pela intuição criativa e pela razão especulativa. Essa consciência deveria estar evidente no intérprete que, em vez de excluir um destes aspectos, poderia buscar melhor conjugá-las para a realização de um processo interpretativo mais complexo e completo. Assim, a reação normativa do texto nasce da relação inédita não do texto prescritivo, mas de sua fusão e reverberação junto às peculiaridades do caso concreto. A consciência, portanto, emergiria desta reunião da inteligibilidade e da afetividade como meio de garantia do Direito-justo, seja na dimensão processual, com especial destaque às garantias constitucionais do processo, seja na dimensão material, em especial a proteção dos direitos fundamentais.

A relação holístico-unitária do processo interpretativo e de sua concreção axiológica assenta-se, pois, na vontade de Constituição somada à vontade da Constituição, que podem ser entendidos enquanto estágios de consciência do intérprete, refletindo-se, pois, os fins de “tornar cada homem em particular um decidido humanista” (BRITTO, 2007, p. 75).

Britto destaca que o mundo dos valores encontra reverberação especial no aspecto sentimento do ser humano, uma vez que este nos eleva à percepção do

poder que os valores têm de qualificar a existência. Nisto, aponta a Constituição como fonte do Direito de caráter mais intensamente axiológico e de intensa força humanista, afinal, o novo humanismo se insere em orbe de valores democráticos, o que redundará em sua positivação nas figuras do direito constitucional. Neste contexto de exaltação da complexidade subjetiva do intérprete e de seus aspectos constitutivos, a ênfase dada pelo autor não exclui a consideração dos movimentos racionais do pensamento como guia e baliza do processo de interpretação. Expressando mais propriamente sua compreensão sobre o processo hermenêutico, o autor ressalta que os tradicionais métodos de interpretação do Direito permanecem apresentando sua grande valia e utilidade, eis que os métodos de interpretação jurídica, em suas fases literal, lógica, teleológica, histórico-evolutiva, demonstram o alcance necessário de respostas para os problemas jurídicos. Junto a isto, deve-se considerar que no processo hermenêutico não se deve descartar nenhum dos métodos de interpretação disponíveis, e que o espaço da consciência do intérprete pode-se abrir em todas estas fases, expressando-se, assim, o poder de interferência do observador sobre o objeto observado.

Nesse rumo, o autor defende, por um lado, o processo de conscientização do intérprete, o que se reflete no manejo das técnicas do processo hermenêutico, e, como substância desta conscientização, indica o reconhecimento da Constituição como o espaço necessário de vinculação da axiologia jurídico-democrática.

A questão da Constituição dirigente é um dos últimos pontos apresentados pelo jurista e é entendida como elemento de garantia da efetivação do humanismo, ao mesmo tempo em que se apresenta como imperativo a reconceituar as ditas “normas programáticas”. No primeiro mote de debate o autor expressa que o desenho constitucional desde os seus fundamentos já expressa seu caráter teleológico, como expressam as formas de princípios fundamentais do Estado, objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil, estruturação dos Poderes. Além disso, toda a costura normativa do texto constitucional expressa essa vinculação crescente, que a partir dos elementos fundamentais vai se desdobrando nos âmbitos das competências específicas e mantendo o espírito finalista, que se qualifica e especifica cada vez mais e expressando o caráter eminentemente humanista do texto. Nas palavras do autor

Tudo isso e muito mais – como o regime jurídico dos serviços públicos (art. 175), da política agrícola e fundiária e da reforma agrária (arts. 184 a 186), da seguridade social (art. 194 a 204), da educação, da cultura e do desporto (arts. 205 a 217), da ciência e da tecnologia (arts. 218 e 219), da comunicação social (arts. 220 a 224) e do meio ambiente (art. 225) – tudo isso e muito mais, dizíamos, só para evidenciar que ela, a Constituição Federal, não se fez tão robusta de dispositivos por amor à prolixidade. Nada disso! Ela se fez inusitadamente recamada de dispositivos para detalhar as coisas e assim revestir-se da força de governar o próprio governo e a sociedade. **Chegando ao requinte de incluir no título devotado aos ‘Direitos e Garantias Fundamentais’ situações jurídicas ativas que já correspondem àquela noção do ‘mínimo existencial’, de modo a sobrepujar a própria cláusula financeira da reserva do possível.** Caso típico, inicialmente, do inciso LXXIV do art. 5º., segundo o qual ‘o Estado prestará assistência jurídica integral e gratuita aos que comprovarem insuficiência de recursos’. Depois, o inciso IV do art. 7º., determinante de que o salário mínimo seja fixado em ordem a atender aos seguintes itens de despesas do trabalhador e de sua família: ‘moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social’. Itens de despesas que ela mesma, Constituição, designa por ‘necessidades vitais básicas’, **resultando óbvio que ‘necessidades vitais básicas’ não comportam desatendimento. Têm que ser supridas como o epicentro mesmo da democracia social, por se tratar de lídima questão de honra humanista.** [grifos do autor] (BRITTO, 2007, p. 98).

Assim, demonstra o autor a ampla e necessária vinculação de toda uma variedade de intérpretes constitucionalmente vinculados e dos quais se nutre a expectativa devida de atendimento a todo o conjunto complexo de prescrições da vontade da Constituição enquanto vontade temporalmente expandida, porque de natureza institucional, portanto, abrangente do ontem, do hoje e do amanhã, ou seja, transgeracional.

Quanto à reavaliação da *programaticidade* das normas constitucionais, o autor pontua que a mesma deve ser “vista como descrição dos programas mínimos de todo e qualquer governo” (BRITTO, 2007, p. 102). Nisto está se referindo diretamente às atividades do Executivo na propositura de uma vontade intensa de ampliação de políticas públicas e ações político-administrativas adstritas ao *script* constitucional normativo e valorativo.

Por isso, redimensiona-se a noção de eficácia limitada ou parcial das normas programáticas, estendendo-lhes e fortalecendo-lhes o campo de aplicação, assim como o lapso temporal de sua realização é reduzido e mais intensamente buscado. Para o autor, portanto, ver tais normas como vinculantes de condutas estatais e societárias é emergencial, de modo a se alcançar o plano das ocorrências fáticas e, assim, efetivar a dimensão operativa das normas.

O Poder Judiciário apareceria como o garante do humanismo e da constituição dirigente, mais uma vez, pela necessidade irremediável de operadores comprometidos. Como diz o autor, “acontece que a Constituição, por mais humanista que seja, por mais que ela prestigie a Democracia de três vértices, não pode fazer o milagre de atuar sem os seres humanos aplicadores” (BRITTO, 2007, p. 107). É a atuação consciente do intérprete que dará a dimensão de particularização coerente dos comandos normativos, de modo a fechar um ciclo de produção da norma desde os confins do Legislativo, passando-se pelas implementações do Executivo e pela atuação do Judiciário, na plena consecução do sistema de divisão de Poderes. Mais uma vez, a vontade de Constituição é decisiva.

Conclui o autor, por fim, que a governabilidade constitucional, ou seja, aquela exercida segundo os parâmetros da vontade de Constituição e na busca do atendimento de seu corpo principiológico e axiológico normativo, apresenta-se como clímax da governabilidade humanista. “Governabilidade que, tornada uma práxis, corresponderá ao clímax do humanismo” (BRITTO, 2007, p. 118), de modo que a democracia de três vértices, conjugada com o humanismo, encontra fundamento no papel de categoria jurídica.

Em vista de noções predominantes no discurso do autor cujo texto foi objeto de análise neste capítulo, a seguir discutem-se alguns elementos relacionados à subjetividade do intérprete e à vontade de Constituição para, na esteira dos entendimentos de Ayres Britto, expor a vontade de humanismo como corolário da vontade de Constituição.

Por força do aporte de Britto, adota-se, nesta passagem, uma coincidência dos sentidos de neoconstitucionalismo e pós-positivismo, com o fito de induzir e destacar o fenômeno jurídico da constitucionalização do direito, como expressão também da cosmovisão humanista sobre as categorias do ordenamento jurídico.

Conforme Barroso (2009) o neoconstitucionalismo pode ser compreendido como movimento de compreensão do direito e que tem por objeto a compreensão, interpretação e aplicação das constituições e os respectivos direitos constitucionais que as tomam por objeto, tendo-se por mote o Estado Constitucional de Direito em suas feições daquele mesmo período.

O pós-positivismo, assim, seria o marco filosófico do neoconstitucionalismo, reaproximando-se ética, moral, justiça e direito como horizontes do Direito Constitucional (leitura moral da Constituição), superando-se a dicotomia de jusnaturalismo e positivismo, de sorte a se superar também a legalidade estrita, sem, contudo, prescindir do direito vigente, razão pela qual o destaque à força normativa da Constituição (e força normativa das normas jurídicas - regras e princípios), as técnicas de interpretação constitucional (interpretação conforme a Constituição, filtragem constitucional) e a própria constitucionalização do Direito, cuja noção de ubiquidade constitucional é decorrente, reverberando na judicialização da política e das relações sociais, por exemplo, o que demanda protagonismo hermenêutico do Poder Judiciário.

Destaca-se, ainda, o papel da expansão da jurisdição constitucional, assim como a expansão do conceito de norma jurídica, tanto por meio dos princípios quanto da densificação da teoria das fontes jurídicas e, ainda, métodos de interpretação calcados na argumentação, na ponderação, na proporcionalidade, na tópica, na metódica estruturante, entre outros.

Por fim, a plena vinculação institucional à efetivação e concretização dos direitos fundamentais, tomando-se por referência o esteio axiológico da eficácia irradiante da dignidade da pessoa humana.

Tais indicativos teóricos, por si, servem para demonstrar o quanto a cosmovisão humanista é enfatizada pelo neoconstitucionalismo e como sua força repercute por meio da constitucionalização do direito.

#### 4.4 DIREITOS SUBJETIVOS E NORMATIVIDADE TUITIVA

Conforme indicado no capítulo anterior, sobre orbes filosóficos da cosmovisão humanista, várias expressões utilizadas em diplomas de direitos humanos (proteção, promoção, defesa, tutela, assecuramento, valorização, reconhecimento, respeito, preservação, restauração, conservação, manutenção, compensação, restrições de uso ambientais, por exemplo), assim como no contexto dos direitos fundamentais, permitem identificar a veiculação de teorias e concepções



filosóficas oriundas de diversos saberes, que se coadunam no trato de diferentes temas a partir de balizas valorativas.

Neste trabalho, uma das hipóteses centrais para qualificação do humanismo jurídico é justamente a de demonstração de uma “normatividade tuitiva”, compreendendo-se, nas linhas do “homo juridicus” de Supiot, que o Direito seja técnica de organização social voltada à proteção e promoção do ser humano em suas possibilidades e necessidades existenciais, abarcando o plexo da vida humana e do meio ambiente.

Nesse sentido, é possível nominar, ao menos para a presente proposta de entendimento do ordenamento jurídico, este conjunto de preceitos de “normatividade tuitiva”, sendo necessário, portanto, delimitar que a palavra “tutela” reveste-se de usos e significados jurídicos precisos e que a manipulação do termo, neste trabalho, com o peso científico que a palavra assume, busca fazer remissão a uma abrangência semântica mais ampla do que o uso estritamente técnico-processual, revelando uma dimensão de apreciação filosófico-jurídica vinculada às bases de interpretação das normas de direitos humanos, tomados como base de toda cognição jurídica e em torno dos elementos filosóficos antes apontados.

Conforme De Plácido e Silva (2012, p. 1443) a palavra “tutela” deriva do latim *tueri* e significa “proteger”. O sentido da palavra, por exemplo, tecnicamente, pode servir para nominar um instituto jurídico cível, que é o da instituição de proteção de menores órfãos, ou sem pais, ou que não possam, por si só, dirigir suas pessoas e administrar seus bens, razão pela qual se lhes deve nomear um tutor, pela outorga de um mandato legal com poderes limitativos de representação, conforme regulamentação dos artigos 1.728-1766 do Código Civil e artigos 36-38 do Estatuto da Criança e do Adolescente.

Além do instituto material cível, o termo tutela também pode designar instituto processual, tanto pela via da “tutela jurisdicional” (de conhecimento, de execução e cautelar), quanto pelas técnicas da “tutela antecipada”, “tutela inibitória” e “tutela de remoção do ilícito”, por exemplo, sem contar que o termo nomina pressuposto básico do monopólio estatal da violência, por meio da vedação da “autotutela” (exercício arbitrário das próprias razões, conforme artigos 345 e 350 do Código Penal, salvo exceções dos artigos 578, 644, 1.210, §1º, 1.283, 1.433, II e 1.434 do Código Civil). Em todos estes usos, a tutela reveste-se do sentido de

proteção de um direito ameaçado e que deve ser protegido, em regra, por meio da intervenção estatal. Além disso, o termo expressa a inafastabilidade da tutela jurisdicional, expressão do princípio constitucional da proteção judicial.

Neste contexto, a qualificação, por exemplo, de uma lei como “humanista” ou “não-humanista” pode apresentar-se filosoficamente problemática, e o mero rótulo é mesmo inútil se despregado do integrador hermenêutico da cosmovisão, mas a identificação de algumas dimensões expressas pelo texto podem encaminhar, ao menos, para uma pretensão de humanismo do diploma legal, que é essencialmente técnico, mas, posto que não é isolado do mundo, ao mesmo tempo faz referência a esta realidade de modo finalístico e valorativo, pretendendo orientar condutas em torno de temas, sem contar o imperativo da constitucionalidade e da convencionalidade, que também requerem a harmonização integral dos sentidos envolvidos.

Falar de proteção jurídica necessariamente implicará alguns regimes jurídicos específicos, em termos do direito positivo: por exemplo, proteção do consumidor, proteção da criança e do adolescente, proteção do idoso, proteção do estrangeiro; todos revelam situações jurídicas pontuais para pessoas em condições específicas em diferentes dimensões.

No contexto acima estabelecido, dos sistemas e microssistemas protetivos, pode-se depreender alguns princípios, a título meramente exemplificativo (sem tentativa de demonstrar exaustivamente as possibilidades) na composição dos preceitos humanistas, por força, por exemplo, do princípio da dignidade da pessoa humana, dos princípios republicano<sup>98</sup> e democrático, do princípio da proteção judiciária, da regra de interpretação “pro homine”, do princípio do “non refoulement” (princípio da não-devolução e proibição do rechaço, essencial ao direito dos

---

<sup>98</sup> Conforme Sarlet, a respeito da vinculação republicana: “[...] convém enfatizar que os direitos fundamentais e a dignidade da pessoa humana, por mais que sejam também pautas para a reivindicação política, sendo por vezes até mesmo utilizados como instrumentos de um fundamentalismo disfarçado e que no discurso dos direitos humanos e fundamentais busca a sua legitimação, devem – e podem! – operar (e por isso a necessidade do recurso aos princípios da proporcionalidade e razoabilidade, entre outros) justamente como ‘cláusulas de barreira ao fundamentalismo’. Com efeito, num Estado constitucional (Democrático) de Direito, que traduz a ideia de uma comunidade constitucional e republicana inclusiva, não há como – na esteira do que leciona Gomes Canotilho – aceitar qualquer tipo de ‘fixismo’ nem transigir com posturas arbitrárias e reducionistas, mesmo quando fundadas (mas nesse caso só aparentemente!) na própria dignidade e nos direitos fundamentais” (SARLET, 2009, p. 460).

refugiados), exemplificativamente, deixando claro que o respeito, o reconhecimento e a proteção do ser humano são imperativos jurídicos insuperáveis.

No propósito da identificação de elementos de uma cosmovisão humanista a partir do Direito, as categorias de direitos subjetivos também constituem em fundamental ponto de objetividade jurídica, na medida em que, a partir da vigência de tais direitos, encontram-se balizas incontestes de proteção do ser humano e do meio ambiente.

Além disso, o próprio debate em torno da classificação jurídica do direito subjetivo o ancora em um contexto de importante diferenciação do sujeito e da pessoa, sendo que sua ligação com a própria noção do ser humano no Direito é imprescindível.

Conforme síntese de Tércio Sampaio Ferraz Junior (2008, p. 145-164), em sua classificação por dicotomias – no caso a dicotomia direito objetivo e direito subjetivo – a noção clássica de direito subjetivo determina posições jurídicas reconhecidas e tuteladas pelo ordenamento, sendo atributo da pessoa, tornada sujeito titular de poderes, obrigações e faculdades a partir dos preceitos legais.

A função desta categoria de direitos, ainda para o mesmo autor (FERRAZ JUNIOR, 2003, p. 147), é a de lugar-comum, funcional na argumentação jurídica para marcar algumas relações que se pretendem demonstrar, devendo-se depreender dos usos dogmáticos da expressão em diversas situações suas posições admitidas, mais do que se buscar um sentido substancial preciso.

O que se observa, diante do esforço teórico da dogmática, é que a dicotomia (direito objetivo/subjetivo) tem antes um caráter tópico (isto é, é um lugar comum retórico). A expressão direito subjetivo cobre diversas situações, difíceis de serem trazidas a um denominador comum. A própria liberdade, em seu ambíguo sentido moderno de autonomia e de não-impedimento, é ela própria um lugar-comum, um importante *topos* que orienta e organiza o raciocínio, mas que não lhe confere um caráter lógico rigoroso. Dada essa diversidade de casos, é possível opor, assim, a noção de direito objetivo às diferentes situações subjetivas, entendidas como posições jurídicas dos destinatários das normas em seu agir: exercer atos de vontade, ter interesses protegidos, conferir poder, ser obrigado etc. Não é necessário, como fizeram alguns autores – por exemplo Duguit ou Lundstedt –, chegar à posição radical de dizer que não existem direitos subjetivos por ser impossível demonstrar o que seja a vontade, o poder ou a liberdade. Esses autores confundem o ponto de vista sociológico (zetético) com o jurídico

(dogmático) e acabam por ignorar as vantagens práticas (tópica) dos conceitos.

Assim, o autor compôs seu entendimento acerca da interpretação dos direitos subjetivos sintetizando as diversas teorias históricas – Teoria da vontade, de Windscheid (1817-1892), Teoria do Interesse, de Ihering (1818-1892) e Teoria Eclética, de Jellinek (1851-1911), sem focar de modo peremptório a compreensão de cada uma delas, mas depreendendo sua função na estrutura das argumentações jurídicas.

Pelo exposto, percebemos que a expressão direito subjetivo, em síntese, considerada à luz de sua função jurídica, aponta para a posição de um sujeito numa situação comunicativa, que se vê dotado de faculdades jurídicas (modos de interagir) que o titular pode fazer valer mediante procedimentos garantidos por normas. É possível, pois, ainda que sem rigor lógico absoluto, identificar no uso do conceito alguns elementos básicos que constituem, por assim dizer, sua estrutura. Em primeiro lugar, aparece o **sujeito do direito**. Pode tratar-se de uma pessoa, de um grupo de pessoas ou apenas de uma entidade caracterizada por um conjunto de bens. O sujeito é o titular do direito. Em segundo lugar, podemos falar do **conteúdo do direito**. Generalizando, trata-se da faculdade específica de constringer o outro, no caso dos direitos pessoais, ou de dispor (gozar e usar a coisa) sem turbação de terceiros, no caso dos direitos reais. Distinguimos, em terceiro lugar, o **objeto do direito**. [...]. Por fim, mencione-mos a **proteção do direito**, isto é, a possibilidade de fazer valer o direito por meio da ação processual correspondente. [...]. Essas classificações, como sempre, constroem-se para o domínio prático das questões de decidibilidade de conflitos, constituindo topoi ou lugares comuns de orientação num quadro de coerência argumentativa. Ou seja, não são descrições de substâncias, mas conceitos operacionais para agir regularmente. (FERRAZ JUNIOR, 2003, p. 151-152) [grifou-se].

A partir destas noções dos direitos subjetivos, enfocando seu caráter protetivo, destaca-se que os direitos humanos estabelecem um modo de ver e compreender as sociedades contemporâneas e a própria noção de civilização, na atualidade, com base em consensos políticos e jurídicos e nas vias do direito positivo.

Com isso, houve um incremento axiológico inarredável do Direito, de sorte que a amplitude de sua cognição sobre as vidas individual e coletiva não pode, sob pena de incoerência científica (na ciência do direito) e mesmo jurídica (negando-se fundamentação jurídica por excelência, no sistema de fontes), se retirar do horizonte hermenêutico tal riqueza de valores que os diplomas internacionais fazem viger.

A partir desta compreensão do papel dos direitos humanos na interpretação do direito como conhecimento e como prática social, algumas questões envolvidas com o respeito aos direitos humanos e ao seu apreço, na luta pela construção interpretativa, que redundam em batalhas de caráter filosófico, político, argumentativo, expressivo e sensível necessitam ser pontuadas.

Para tanto, alguns pressupostos de Dussel e de Ludwig (vida humana concreta, como critério-fonte, obrigação da vida, crítica da negatividade e demais mediações relativas aos sistemas éticos – inegável dimensão dos direitos humanos) são relevantes para sintonizar e os princípios do pensamento ao se enfrentar as questões, em especial pela via do reconhecimento da negatividade, que enriquece o sentido protetivo e de manutenção das vidas, interno às palavras dos direitos humanos, seja na função de manter a vida afirmada, seja na de transformar a negada.

Por estas razões, entende-se que uma pré-compreensão<sup>99</sup> e uma visão de mundo sintonizadas com as contingências da condição humana, assim como sensíveis à vulnerabilidade ínsita a esta condição, podem levar a uma expansão da incidência do direito na vida concreta, em especial por meio da integração, vendo-se nesta categoria de direitos essencial reguladora de toda hermenêutica jurídica que se fizer do real.

Assim, em um primeiro momento afirma-se o potencial hermenêutico dos direitos humanos, para então se tratar da obrigação da vida, assim como se passa por alguns métodos de interpretação que reúnem ambas as percepções.

---

<sup>99</sup> A pré-compreensão é categoria hermenêutica fundamental de que todo o processo hermenêutico depende. Conforme destaca Lênio Streck a respeito da vinculação semântica dos intérpretes: “Ora, a decisão se dá, não a partir de uma escolha, mas, sim, a *partir do comprometimento com algo que se antecipa*. No caso da decisão jurídica, esse algo que se antecipa é a compreensão daquilo que a *comunidade política constrói como direito* (ressalta-se, por relevante, que essa construção não é a soma de diversas partes, mas, sim, um todo que se apresenta como a melhor interpretação – mais adequada – do direito). É por isso que a hermenêutica, no modo como aqui vem trabalhada, contribui sobremodo para a correta colocação deste problema. Esse *todo que se antecipa*, esse todo que se manifesta na decisão, é aquilo que mencionamos sempre como pré-compreensão (que não pode ser confundida, como muitas vezes acontece na doutrina brasileira, com a mera subjetividade ou pré-conceitos do intérprete). E esse ponto é absolutamente fundamental! Isso porque é o modo como se compreende esse sentido do direito projetado pela comunidade política (que é uma comunidade – virtuosa – de princípios) que condicionará a forma como a decisão jurídica será realizada de maneira que, somente a partir desse pressuposto, é que podemos falar em respostas corretas ou respostas adequadas” (STRECK, 2010, p. 98).

Portanto, diante do princípio da vida concreta e ante o momento crítico da negatividade, pode-se entender por anti-humanista todo posicionamento que ignora a preponderância dos direitos humanos enquanto critério ético-jurídico de interpretação, na medida em que o humanismo é justamente expressão, enquanto conceito filosófico, da preocupação com os interesses, bem-estar, direitos e necessidades das pessoas, compreendidas enquanto dignidade e que se encontram imersas em valores dos quais se podem extrair elementos de conduta e sentido de vida.

Os diplomas do direito internacional dos direitos humanos (assim como os de direito internacional público e privado, em geral) valem-se dos mais diversos valores, especialmente políticos e jurídicos, mas também alguns estéticos (sobretudo harmonia e equilíbrio), para normatizar as relações destrinchadas em suas regras e princípios<sup>100</sup>.

Em especial, mas não apenas, a motivação destes atos jurídicos insculpe claras concepções, contingentes e também teleológicas, da razão de ser destas formas de direitos subjetivos construídos em suas linhas. O contexto, assim, é significativo para compreender o texto, ou seja, os apontamentos do redator acerca do momento e conclusões acumuladas que motivam o ato serve para reforçar o sentido daquilo que é disposto e prospectivamente estipulado.

Absolutamente, todo diploma é fértil de exemplo neste sentido, e nesta dissertação adota-se o entendimento de que nenhuma palavra empregada nestes documentos é gratuita, genérica demais, aberta demais, ideológica demais ou mesmo desprovida de sentido específico.

Constituem, compreende-se, antes, em uma constatação de estado de coisas e, juridicamente falando, em um vetor que orienta a compreensão e a conduta dos intérpretes e dos destinatários, indistintamente, cada um ao seu momento de apreensão e conformidade ao sentido.

---

<sup>100</sup> Destaca-se haver uma orientação cognitiva, de cunho histórico, fundamental: “Dos horrores e atrocidades cometidos no período sombrio do holocausto, lições universais puderam ser tomadas por toda a sociedade internacional, espraiando-se reflexos no direito interno dos Estados, que passaram cada vez mais consagrar normas protetivas de direitos humanos. Essas normas vão ganhando corpo cada vez mais denso (em valores, axiologicamente) e concentrado, até chegarem à característica de *jus cogens*, que são normas *imperativas* de direito internacional geral, aceitas e reconhecidas pela sociedade dos Estados com um todo, das quais *nenhuma* derrogação é permitida e que só podem ser modificadas por norma ulterior da mesma natureza (arts. 53 e 54 da Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados de 1969)” (GOMES; MAZZUOLI, 2010, p. 199).

Partindo deste pressuposto de que os diplomas de direitos humanos determinam uma racionalidade pública, e que, atualmente, os limites do público e do privado encontram-se difusos (pensa-se aqui particularmente nas teorias da constitucionalização de todos os ramos do direito e na horizontalidade dos direitos fundamentais<sup>101</sup>), nada obsta que a construção normativa em sentido estrito, e a produção de condutas sociais em sentido amplo, fundamentem, direta ou indiretamente, seu escopo no rumo daqueles dispositivos.

Dentro do escopo deste trabalho, em especial, no sentido do alinhamento das práticas sociais com o teor dos direitos humanos, fundamenta-se a discussão, que é tomada em um segundo momento no contexto filosófico, a partir de alguns destes instrumentos de direitos humanos.

A referência dos textos a seguir é integralmente a coletânea de direito internacional de Mazzuoli (2011), primeiro abordando-se diplomas aprovados pelo Brasil, assim como fazendo referência aos ratificados. De qualquer sorte, o aporte valorativo encontra reflexo direto em dispositivos constitucionais, integrando a interpretação coordenada das fontes.

Ora, conforme a Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, os vínculos entre *reconhecimento*, *estima*, *respeito*, *compromisso*, *consciência* e *compreensão*, ou seja, conceitos morais e hermenêuticos, são estreitos e determinantes:

Considerando que o **reconhecimento** da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo;

Considerando que o **desprezo** e o **desrespeito** pelos direitos da pessoa resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que as pessoas gozem de liberdade de palavra, crença e de liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do homem comum;

---

<sup>101</sup> Tem-se em mente a multifuncionalidade dos direitos fundamentais abordada pelo jurista rio-grandense-do-sul Ingo Wolfgang Sarlet, apenas para destacar o caráter protetivo-promotor desta categoria, vinculada ao contexto dos direitos de personalidade e aos humanos: direitos fundamentais como direitos de defesa; como direitos a prestações (em sentido amplo: direitos à proteção, à participação no organização e procedimento; e direitos a prestações em sentido estrito) (SARLET, 2009, p. 167).

[...]

Considerando que uma **compreensão** comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso. [grifou-se].

Assim, vê-se que é necessária uma articulação de elementos conceituais de disposição hermenêutica e de valoração do mundo, prévios mesmo à técnica jurídica propriamente dita e nela encontrando forte instrumento, inserindo a ciência do direito e suas práticas em um contexto ético, sensível, de inevitável embate com o real e as condições, necessidades e contingências do “homem comum”, ou seja, a pessoa ordinária e cotidiana, “nossa condição de meros mortais”.

Há nisso, portanto, um padrão de vida, um contexto de existência, um conjunto de relações pelas quais a grande maioria das pessoas passará em sua trajetória e que, de algum modo, se pretende tutelar, partindo-se do ponto da conscientização de sua relevância. Nesse âmbito de convivência e sensibilidade recíproca se insere o fundamento de sentido dos demais direitos, liberdades públicas e garantias insculpidos na Declaração.

A descoberta do “homem comum” em cada relação social, assegurado em suas liberdades públicas e ao compasso do atendimento das necessidades de sobrevivência insere assim uma imagem do ser humano, um modo de vida, uma agenda de prioridades a serem atendidas no compromisso público, indicando o que se deve ver e como se deve atentar no mundo fenomênico da existência e das trocas humanas.

Não à toa haver uma série de *reconhecimentos, proteções e finalidades* de base, quais sejam (em um rol exemplificativo, por evidente), ainda segundo o teor da Declaração de 1948:

#### Artigo VI

Toda pessoa tem o direito de ser, em todos os lugares, **reconhecida** como pessoa perante a lei.

#### Artigo VII

Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual **proteção** contra



qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.

[...]

#### Artigo XXII

Toda pessoa, como membro da sociedade, tem direito à segurança social e à realização, pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao **livre desenvolvimento de sua personalidade**. [grifou-se].

Desta maneira, há um cerne individual que não pode ser sacrificado, nem em nome da coletividade. O parâmetro de valoração disposto implicado no ato cognoscente de encarar cada pessoa enquanto ser humano livre e direcionado, na vida coletiva, à realização e desenvolvimento de sua personalidade, formando assim sua vida em torno dos referenciais coletivos e de subsistência, fornecidos pelos direitos econômicos, sociais e culturais.

#### Artigo XXIII

[...]

2. Toda pessoa que trabalha tem o direito a uma remuneração justa e satisfatória, que lhe assegure, assim como à sua família, uma existência compatível com a dignidade humana, e a que se acrescentarão, se necessário, outros meios de proteção social.

[...]

#### Artigo XXV

1. Toda pessoa tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, o direito à segurança, em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de **perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle**. [grifou-se].

Tais fundamentos encontram pleno respaldo no Texto Constitucional de 1988, que embasa diversos sistemas de seguridade social e implemento dos respectivos direitos. Mesmo assim, não se pode perder de vistas tal horizonte de sentido, que possui o inesgotável potencial de informar novas práticas e possibilidades de proteção e promoção humana.

Não à toa, os artigos finais da Declaração de 1948 estipulam o direito das pessoas a uma ordem social e jurídica que favoreça a realização prática de tais direitos (artigo XXVIII), assim como estabelece, no artigo XXIX, que toda pessoa também possui os deveres para com a comunidade, “na qual o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível”.

Ademais, o artigo XXX veda o rumo de interpretações dos dispositivos que visem destruí-los, delimitando assim uma firme linha do tolerável e do intolerável, eis que não se admite, seja por grupos, indivíduos ou Estados, a interpretação contrária aos direitos e liberdades declarados.

Demais Declarações, tanto do sistema global quanto do regional, estipulam motivações e direitos nestes sentidos acima vistos, vedando interpretações contrárias, práticas discriminatórias, condutas antijurídicas, assim como reafirmando os valores a serem reconhecidos e protegidos e estimulando a interpretação holística de suas proposituras.

Conforme a exposição de motivos da Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento de 1986, em que se fala do “desenvolvimento integral do ser humano”, há o ponto a ser solvido, da negação dos direitos, e que se contrapõe (negação da negação) por meio da reafirmação do compromisso coletivo e da pessoa humana como finalidade de todo o sistema jurídico, interno e internacional:

Preocupada com a existência de sérios obstáculos ao desenvolvimento, assim como à completa realização dos seres humanos e dos povos, constituídos, *inter alia*, pela **negação dos direitos** civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, e considerando que todos os direitos humanos e liberdades fundamentais são indivisíveis e interdependentes, e que, para promover o desenvolvimento, devem ser dadas atenção e igual consideração urgente à implementação, promoção e proteção dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, e que, por conseguinte, a promoção, o respeito e o gozo de certos direitos humanos e liberdades fundamentais não podem justificar a negação de outros direitos humanos e liberdades fundamentais [grifou-se].

[...]

Reconhecendo que a pessoa humana é o sujeito central do processo de desenvolvimento e que essa política de desenvolvimento deveria assim fazer do ser humano o principal participante e beneficiário do desenvolvimento.

A Declaração e Programa de Viena de 1993, na linha do que se afirmou acima, e além dos demais valores que afirma, insculpiu interessante constatação, ao objeto deste trabalho, acerca da contemporaneidade, demonstrando que:

Imbuída do espírito de nossa era e da realidade de nosso tempo, que exigem de todos os povos do mundo e todos os Estados-Membros das Nações Unidas empreendam com redobrado esforço a tarefa de promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais, de modo a garantir a realização plena e universal desses direitos.

Veja-se, ademais, que importantes marcos hermenêuticos são disponibilizados pela Declaração, seja por conferir a natureza jurídica dos direitos subjetivos, seja na medida em que se fomenta a interpretação sistemática, com relação a demais conceitos políticos fundamentais, interligando-se democracia, desenvolvimento, direitos e liberdades.

5. Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos de forma global, justa e equitativa, em pé de igualdade e com a mesma ênfase. Embora particularidades nacionais e regionais devam ser levadas em consideração, assim como diversos contextos históricos, culturais e religiosos, é dever dos Estados promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais, sejam quais forem os seus sistemas políticos, econômicos e culturais.

[...]

8. A democracia, o desenvolvimento e o respeito aos direitos humanos e liberdades fundamentais são conceitos interdependentes que se reforçam mutuamente. A democracia se baseia na vontade livremente expressa pelo povo de determinar seus próprios sistemas políticos, econômicos, sociais e culturais e em sua plena participação em todos os aspectos de suas vidas. Nesse contexto, a promoção e proteção dos direitos humanos e liberdades fundamentais, em níveis nacional e internacional, devem ser universais e incondicionais. A comunidade internacional deve apoiar o fortalecimento e a promoção de democracia e o desenvolvimento e respeito aos direitos humanos e liberdades fundamentais no mundo inteiro.

Além disso, na linha das advertências acerca dos limites de tolerância e das possibilidades de realização, faz-se no item 10 da Declaração uma importante ressalva, que reitera o tema do desenvolvimento e suas relações com os direitos humanos e liberdades fundamentais.

[...] Embora o desenvolvimento facilite a realização de todos os direitos humanos, a falta de desenvolvimento não poderá ser invocada como justificativa para se limitar os direitos humanos internacionalmente reconhecidos.

Ainda neste sentido, há a norma relativa à sintonia institucional com o teor destes direitos humanos afirmados e a estrutura jurídica estabelecida em torno deles com vistas à efetividade.

27. Cada Estado deve ter uma estrutura eficaz de recursos jurídicos para reparar infrações ou violações de direitos humanos. A administração da justiça, por meio de órgãos encarregados de velar pelo cumprimento da legislação e, particularmente, de um poder judiciário e uma advocacia independentes, plenamente harmonizados com as normas consagradas nos instrumentos internacionais de direitos humanos, é essencial para a realização plena e não discriminatória dos direitos humanos e indispensável aos processos de democratização e desenvolvimento sustentável. Nesse contexto, as instituições responsáveis pela administração da justiça devem ser adequadamente financiadas e a comunidade internacional deve oferecer um nível mais elevado de assistência técnica e financeira às mesmas. Cabe às Nações Unidas estabelecer, como prioridade, programas especiais de serviços de consultoria com vistas a uma administração da justiça forte e independente.

As violações de direitos incorporam várias situações que devem ser afastadas, conforme enuncia o item 30 da Declaração. Assim, as diferentes formas de violência sistematicamente praticadas são reprovadas, bem como violações e obstáculos como a tortura, os tratamentos e punições degradantes e desumanos, as execuções arbitrárias e sumárias, os desaparecimentos, detenções arbitrárias, racismo, discriminação, apartheid, ocupação estrangeira e dominação externa, xenofobia, intolerância, fome, pobreza, terrorismo, conforme termos do item em comento.

Como meios de afirmação destes direitos e seu fortalecimento são regulados especificamente momentos das práticas educativas, envolvimento dos meios de comunicação de massa, estabelecimento de instrumentos jurídicos locais, formação de centros de assistência e demais providências estatais neste sentido. Também são reguladas relações específicas, como as referentes à igualdade, dignidade e tolerância, por meio da regulação dos casos de racismo, discriminação racial, xenofobia, demais formas de intolerância, assim como povos indígenas, minorias

nacionais, étnicas, religiosas e linguísticas, mulheres, crianças e pessoas portadoras de deficiência – que, igualmente, encontram tutela em instrumentos especificamente formulados para si e que reagregam os direitos humanos em torno de suas necessidades.

No sistema regional interamericano, a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem de 1948, é incluída inclusive a felicidade como fim maior da existência.

A motivação deste ato distingue-se em alguns elementos dos demais, pois assume com maior ênfase a dignidade como elemento ontológico, e não valorativo, assim como integra valores distintos dos demais instrumentos, sobretudo em seu preâmbulo, firmando relevantes aspectos da subjetividade humana.

Considerando que os povos americanos dignificaram a pessoa humana e que suas Constituições nacionais reconhecem que as instituições jurídicas e políticas, que regem a vida em sociedade, têm como finalidade principal a proteção dos direitos essenciais do homem e a criação de circunstâncias que lhe permitam progredir espiritual e materialmente e alcançar a felicidade;

Nesta mesma linha existencialista e ontológica, que coordena o desenvolvimento econômico-material com o intelectual-interior, há a constatação da dignidade como ínsita ao humano:

Considerando que, em repetidas ocasiões, os Estados americanos reconheceram que os direitos essenciais do homem não derivam do fato de ser ele cidadão de determinado Estado, mas sim do fato dos direitos do terem como base os atributos da pessoa humana.

[...]

Considerando que a consagração americana dos direitos essenciais do homem, unida às garantias oferecidas pelo regime interno dos Estados, estabelece o sistema inicial de proteção que os Estados americanos consideram adequado às atuais circunstâncias sociais e jurídicas, não deixando de reconhecer, porém, que deverão fortalecê-lo cada vez mais no terreno internacional, à medida que essas circunstâncias se tornem mais propícias.

A Declaração também esclarece alguns deveres em seu início, o que a Declaração Universal deixara apenas ao fim (artigo XXIX). Neste sentido, destaca

que “[...] o cumprimento do dever de cada um é exigência do direito de todos”, insculpindo, inclusive, a precedência moral dos problemas jurídicos, de modo que:

Os deveres de ordem jurídica dependem da existência anterior de outros de ordem moral, que apóiam os primeiros conceitualmente e os fundamentam.

É dever do homem servir o espírito com todas as suas faculdades e todos os seus recursos, porque o espírito é a finalidade suprema da existência humana e sua máxima categoria.

Os Tratados Internacionais de Direitos Humanos ratificados pelo Brasil, por sua vez, também encontram específicos respaldos axiológicos, abrangendo a tutela de situações diversas de vulnerabilidade humana em especial. Como exemplos, pode-se citar (além dos protocolos facultativos a muitos respectivos) a Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio (1948), a Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados (1951), a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial (1965), o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (1966), o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966), a Convenção sobre a Eliminação de Todas as formas de Discriminação contra a Mulher (1979), a Convenção contra a Tortura e outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes (1984), a Convenção sobre os Direitos da Criança (1989), a Convenção das Nações Unidas contra a Corrupção (2003) e a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu Protocolo Facultativo (2007). No mesmo sentido, o sistema regional interamericano, por sua vez, a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica, 1969), o Protocolo Adicional à Convenção Americana sobre Direitos Humanos em matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (Pacto de San Salvador, 1988), o Protocolo à Convenção Americana sobre Direitos Humanos referentes à Abolição da Pena de Morte (1990), a Convenção Interamericana para Prevenir e Punir a Tortura (1985), a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher (1994), a Convenção Internacional sobre Tráfico de Menores (1994) e a Convenção Interamericana para Eliminação de todas as formas de Discriminação contra as Pessoas Portadoras de Deficiência (1999).

Como visto na leitura dos instrumentos de direitos, há um núcleo comum essencial de direitos humanos e liberdades fundamentais que os diplomas procuram assegurar, por meio da promoção, da proteção e da observância, reforçado por meio de estruturas internas que visam garanti-los.

Destarte, há um eixo básico de integração de direitos-deveres, com ênfase naqueles, assim como se têm os princípios da paz, igualdade, da liberdade e da dignidade, assim como liberdade do temor e da miséria, em conjunto à plena e absoluta vedação de quaisquer tratamentos cruéis, degradantes e desumanos e autodeterminação dos povos, a partir do que se assentam os direitos à vida, à segurança, à liberdade, à não-discriminação, à identidade cultural, à nacionalidade, à propriedade, à honra, à vida privada, à alimentação, à educação, ao trabalho, à remuneração digna, ao descanso, à moradia habitável, à fruição e participação culturais, ao asilo político, ao célere atendimento dos serviços públicos, à petição, ao devido processo, à previdência social, à saúde; e as liberdades de crença, de pensamento, de associação, de trânsito, de investigação, opinião, expressão, criação.

Ante tais direitos, liberdades e valores, emerge o problema constante da vida negada, conforme filosoficamente se analisa nos pontos subsequentes deste texto.

Nas linhas do problema abordado neste trabalho, são investigadas também algumas possibilidades hermenêuticas dadas pelo ordenamento jurídico, e que auxiliam na contemporização prática das questões levantadas, em especial o condicional critério ético-jurídico fornecido pelos direitos humanos.

Conforme visto, em especial na motivação da Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento de 1986, especialmente ao tratar de uma noção de “desenvolvimento integral do ser humano”, o qual integra, pois, as dimensões complexas do desenvolvimento sustentável, conforme Ignacy Sachs (2007) consagrou na ecossocioeconomia – desenvolvimento integral que comporta o social, o econômico e o ambiental, assim como o espacial o cultural.

Ainda segundo aquele diploma, e nas linhas da Declaração Universal de 1948, há o reconhecimento da negação dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, o que representa óbice ao desenvolvimento e à completa realização dos seres humanos e dos povos.

Assim, ínsito ao diploma há uma proposta de negação da negação, na medida em que se reafirmam compromissos coletivos e ante as pessoas humanas, justamente por se verificar que no tecido social tais preceitos encontram-se sem atendimento, pleno ou parcial. Por isso, diante do “não” se afirma um outro “não”, para então se elevar o estado de coisas desejado, visado pelo conjunto normativo.

Conforme visto no capítulo anterior, pelo pensamento de Ludwig (2006, p. 188) e Dussel (2002), construindo paradigmas e modos de enfrentamento reflexivo alinhado com as problemáticas sociais e questões da América Latina, e revendo a história ética da a partir deste horizonte de sentido, há um princípio essencial da vida coletiva que determina a “obrigação de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana concreta de cada sujeito em comunidade”.

Assim, os direitos humanos assumem a função precípua de, tal como consagrou Antonio Augusto Cançado Trindade (2006), poder de “humanização do direito internacional”, de sorte que os problemas filosóficos postos pelos dispositivos não podem ser enfrentados sem a conscientização das questões de confronto da realidade com os preceitos valorativos.

Ante tal cenário, assim, deve-se interpor um momento crítico da negatividade, o que representa um trabalho cognitivo e valorativo de estabelecimento de uma contra-imagem, momento em que a noção de justiça se faz presente ao afirmar peremptoriamente uma negação da negação. Juridicamente, o poder da negação encontra-se, com força, no teor dos direitos humanos, seja por seus princípios, seja por suas regras específicas.

Conforme Ludwig sintetizou: “[...] em tempos de exclusão, permitir que todos caibam é o direito fundamental” (2006, p. 221). É este cabimento que se coordena com os lapsos não intencionais e inevitáveis dos sistemas éticos, conforme Dussel, e, ainda, o espaço de manutenção da vida afirmada e transformação da vida negada. Os espaços em que se pretende que as pessoas caibam se afirmam nas categorias expostas pelo teor dos direitos humanos que, por isso, são o parâmetro, o começo, meio e fim, o mote interpretativo das situações sociais, ao que o esforço do trabalho coletivo e institucional pretendem se aproximar.

A injustiça e a transformação do sistema demandam esse raciocínio fundamental, cujo momento analético da positividade faz emergir novos direitos e



criar formas *em que todos caibam*, tendo sempre o aspecto negativo como ponto de partida. Com isso, reforça-se o potencial da normatividade, a sua dirigibilidade e a função técnica e humanística de mudança das condições humanas vulneráveis por essência.

Assim, o debate alinha-se com a visão dos direitos humanos trazida, dentre outros autores, por Joaquín Herrera Flores e Antonio Augusto Cançado Trindade, ao refletir sobre a humanização do direito internacional. Nestes autores, verifica-se o potencial hermenêutico dado pelos direitos humanos.

Os direitos humanos não são unicamente declarações textuais. Também não são produtos unívocos de uma cultura determinada. Os direitos humanos são os meios discursivos, expressivos e normativos que pugnam por reinserir os seres humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, nos permitindo abrir espaços de luta e de reivindicação. São processos dinâmicos que permitem a abertura e a conseguinte consolidação e garantia de espaços de luta pela dignidade humana. (HERRERA FLORES, 2009, p. 169-170).

Desta sorte, os direitos humanos e as liberdades fundamentais encontram, pelo trabalho filosófico, hermenêutico e da ação política, os nortes de atuação dos agentes sociais e o fundamento das ações institucionais, constituindo os condicionais critérios ético-jurídicos de avaliação das condições das pessoas.

As possibilidades e potenciais hermenêuticos de uma cosmovisão humanista encontram na proteção internacional – global e regional – dos direitos humanos importantes instrumentos tanto de efetividade e concretização dos preceitos materiais quanto o vertedouro destes próprios conceitos para se pensar e operar juridicamente a tutela e a promoção humanas, seja individual, seja coletiva, assentados nas noções filosófico-jurídicas de homem (ser humano, pessoa humana) e de humanidade.

Com isso, há o problema hermenêutico de coordenação de fontes diversas em um ordenamento jurídico, o que significa técnica jurídica direcionada ao implemento prático e efetividade das categorias de direito. Este trânsito passa por diversos momentos do direito positivo e da prática administrativa e jurisprudencial.

Conforme se pode destacar, na linha do problema desta dissertação:

Tanto o sistema global (sistema das Nações Unidas) como os sistemas regionais de proteção têm entre si uma característica primordial, típica da pós-modernidade jurídica, que é a capacidade de extrair valores e compatibilizar ideias provenientes de fontes de produção diferentes, como fim de reuni-los em prol da salvaguarda da pessoa humana. Essa confluência de valores oferecida pela pós-modernidade, que muitas vezes coloca a pessoa no centro de um turbilhão de interesses aparentemente díspares, requer do jurista que encontre soluções mais maleáveis e fluidas para a solução de antinomias que possam vir a aparecer num caso concreto. Essa maleabilidade e fluidez de que se fala é típica dos sistemas internacionais de direitos humanos, os quais ‘dialogam’ entre si para melhor salvaguardar (também com a aplicação do princípio internacional *pro homine*) os interesses dos seres humanos protegidos. (MAZZUOLI, 2012, p. 834-835).

O papel do Estado, nos tratados de direito internacional dos direitos humanos, devem ser vistos sob o ponto de vista “ex parte populi” (os interesses da pessoa) e não “ex parte principis” (os interesses do governo), além de, em detrimento ao princípio do “domestic affair” (não-ingerência) vigorar o princípio “international concern” (o gozo, pelos indivíduos-cidadãos, das liberdades e garantias fundamentais, é uma questão de direito internacional) (MAZZUOLI, 2012, p. 837).

Neste contexto, é importante destacar que a Constituição de 1988 e a interpretação que passe por seu filtro são determinantes para o implemento dos direitos humanos e liberdades fundamentais, conjugados com o contexto dos próprios direitos fundamentais.

A Constituição de 1988, dentro dessa ótica internacional marcadamente humanizante e protetiva, erigiu a dignidade da pessoa humana (art. 1º, inc. III) e a prevalência dos direitos humanos (art. 4º, inc. II) a princípios fundamentais da República Federativa do Brasil. Este último passou a ser, inclusive, princípio pelo qual o Brasil deve reger-se no cenário internacional. A Carta de 1988, dessa forma, instituiu no país novos princípios jurídicos que conferem suporte axiológico a todo o sistema normativo brasileiro e que devem ser sempre levados em conta quando se trata de interpretar quaisquer normas do ordenamento jurídico pátrio. Dentro dessa mesma trilha, que começou a ser demarcada desde a Segunda Guerra Mundial, em decorrência dos horrores e atrocidades cometidos pela Alemanha Nazista no período sombrio do Holocausto, a Constituição brasileira de 1988 deu um passo extraordinário rumo à abertura do nosso sistema jurídico ao sistema internacional de proteção dos direitos humanos, quando, no §2º do seu art. 5º, deixou bem estatuído que ‘os direitos e garantias expressos nesta 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* [grifos do autor]. (MAZZUOLI, 2012, p. 837).

Os tratados internacionais de direitos humanos têm nível e índole constitucional, e por meio do bloco de constitucionalidade integram o horizonte de sentido que constitui a fundamentação hermenêutica fundamental integrativa. A fonte de direitos na Constituição abrange um espectro amplo de direitos e garantias expressos, assim como de direitos e garantias implícitos (os quais decorrem do regime e dos princípios da Constituição), assim como direitos e garantias decorrentes dos tratados internacionais em que o Brasil for signatário, estabelecendo-se dualidade de fontes internas e externas, conforme compreensão de Mazzuoli (2012, p. 836), de modo que:

De forma expressa, a Carta de 1988 atribuiu aos tratados internacionais de proteção dos direitos humanos devidamente ratificados pelo Estado brasileiro a condição de *fonte* do sistema constitucional de proteção de direitos. É dizer, tais tratados passaram a ser fontes do sistema constitucional de proteção de direitos no mesmo plano de eficácia e igualdade daqueles direitos, expressa ou implicitamente, consagrados pelo texto constitucional, o que justifica o *status* de norma constitucional que detêm tais instrumentos internacionais no ordenamento jurídico brasileiro. E esta dualidade de fontes que alimenta a completude do sistema significa que, em caso de conflito, deve o intérprete *optar* preferencialmente pela fonte que proporciona a norma *mais favorável* à pessoa protegida (princípio internacional *pro homine*), pois o que se visa é a *otimização* e a *maximização* dos sistemas (interno e internacional) de proteção dos direitos e garantias individuais. Poderá, inclusive, o intérprete, aplicar *ambas* as normas aparentemente antinômicas conjuntamente, cada qual naquilo que tem de melhor à proteção do direito da pessoa, sem que precise recorrer aos conhecidos (e, no âmbito dos direitos humanos, ultrapassados) métodos *tradicionais* de solução de antinomias (o *hierárquico*, o da *especialidade* e o *cronológico*). (MAZZUOLI, 2012, p. 839).

Neste contexto, a força expansiva dos direitos humanos, norma de *jus cogens* internacional, não pode ser desprezada, de modo que:

Por tudo isto, pode-se inferir que o §3º do art. 5º da Constituição, acrescentado pela EC 45, seria mais condizente com a atual realidade das demais Constituições latino-americanas, bem como de diversas outras Constituições do mundo, se determinasse expressamente que todos os tratados de direitos humanos pelo Brasil ratificados têm hierarquia constitucional, aplicação imediata e, ainda, prevalência sobre as normas constitucionais no caso de serem suas disposições mais benéficas ao ser humano. Isso faria com que se evitassem futuros problemas de interpretação constitucional, bem como contribuiria para afastar de vez o arraigado equívoco que assola boa parte dos constitucionalistas brasileiros, no que diz

respeito à normatividade internacional de direitos humanos e seus mecanismos de proteção. Na verdade, tal fato não seria necessário se fosse aplicável no Brasil o princípio de que a jurisprudência seria a lei escrita, atualizada e lida com olhos das necessidades prementes de uma sociedade. Apesar de já existirem os 'princípios' do art. 4º da Constituição, a nosso ver, para parte da jurisprudência nada valem, mesmo que tenham sido colocados pelo legislador constituinte em nosso texto constitucional (MAZZUOLI, 2012, p. 845-846).

O respeito devido a este horizonte de sentido, tanto pelos entes públicos quanto privados, passa a ser o aspecto condicionante de uma verdadeira cidadania e da juridicização da vida coletiva, orientando o sentido da vida coletiva a estes caros preceitos protetivos.

O compromisso hermenêutico, assim, de integração das referências, passa a ser o critério decisivo para a manutenção e transformação das vidas:

Quaisquer outros problemas relativos à aplicação dos tratados de direitos humanos no Brasil não são problemas de direito, mas sim – como diz Cançado Trindade – de falta de vontade (*animus*) por parte dos poderes públicos, notadamente do Poder Judiciário. (MAZZUOLI, 2012, p. 866).

Luiz Flavio Gomes e Valério Mazzuoli (2010, p. 195), ao proporem o modelo de Estado Humanista de Direito, todos rumo à fundamentação crítica e da efetividade dos direitos humanos, corroboram esta possibilidade hermenêutica. Considerando que este modelo seja última evolução do sistema jurídico, integrando as fontes normativas em diálogo as leis, as leis codificadas, a Constituição, a jurisprudência interna, os tratados internacionais, a jurisprudência internacional e o direito universal. Com isso, a racionalidade estatal não é mais soberana e absoluta, devendo obediência a normas jurídicas superiores, em especial a de proteção e promoção de direitos humanos.

É proposta, portanto, a percepção de um modelo de Estado Humanista a partir da preponderância do Direito Internacional dos Direitos Humanos, enfatizando assim tanto a Constituição Federal quanto os Tratados e a legislação ordinária, indicando um caminho de interpretação do plano material, inclusive, fortalecido pela teoria do diálogo das fontes: as referências se retroalimentam e se complementam. A regra de interpretação *pro homine*, igualmente, reforça o sistema, determinando a

aplicação no caso concreto da interpretação global que mais amplie o gozo de direito, liberdade ou garantia.

Para os autores, o Estado Constitucional e Humanista de Direito consiste na mais recente evolução do sistema jurídico, possuindo como fontes normativas as leis, os códigos, a Constituição, a jurisprudência interna, os tratados internacionais, a jurisprudência internacional e o direito universal, que possui valor supraconstitucional. A densificação histórica de cada uma destas fontes representou um momento de conformação estatal: absolutista, legalista, constitucional, constitucional e internacional, e, por fim, o estado constitucional e humanista, perfazendo uma macrogarantia ante o exercício do poder, que deve atender aos direitos para se expressar legitimamente.

O arranjo de Estado, Direito e Justiça representa a primeira garantia do indivíduo, limitando-se o exercício do poder político e determinando ponto de equilíbrio e contemporização dos interesses públicos e coletivos e os individuais. Por isso, pela proposta de integração e diálogo de fontes, ampliando à cognição dos casos a incidência dos direitos humanos de modo incontestado, ressalta-se a pertinência do modelo de estado humanista na conformação de uma cosmovisão humanista, que determina uma racionalidade pública e um modo próprio de convivência e desenvolvimento da vida individual e coletiva.

Deste modo, um sistema hermenêutico se estabelece, de modo que os intérpretes lidam com novos objetivos que, ao mesmo tempo em que são jurídicos, não se consolidam sem o potencial filosófico e a sensibilidade sociológica<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> A significação dos direitos se fundamenta em uma construção conjunta a partir das fontes jurídicas: “Toda linguagem é linguagem de uma comunidade, quer se trate de uma comunidade unida por laços biológicos ou pela prática de uma disciplina ou de uma técnica em comum. Os termos utilizados, seu sentido, sua definição, só são compreendidos no contexto fornecido pelos hábitos, pelos modos de pensar, pelos métodos, pelas circunstâncias exteriores e pelas tradições conhecidas dos usuários. Um desvio de uso deve ser justificado, e tanto o realismo como nominalismo constituem a esse respeito apenas duas tentativas, diametralmente opostas aliás, de justificação, ambas vinculadas a filosofias da linguagem igualmente insuficientes” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 580). Neste contexto, partilhar uma cosmovisão humanista contribui a estabilizar sentidos, que serão coordenados na realidade vivida: “Conquanto seja possível, como fizemos, discernir, na prática argumentativa, enunciados referentes a fatos e outros referentes a valores, a distinção entre esses enunciados jamais está assegurada: ela resulta de acordos precários, de intensidade variável, em geral implícitos. Para poder distinguir claramente duas espécies de juízo, seria preciso poder propor critérios que permitissem identificá-los, critérios que deveriam escapar, por sua vez, a qualquer controvérsia; mais particularmente, seria preciso um acordo relativo aos elementos lingüísticos sem os quais nenhum juízo pode ser formulado” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 579).

Na proposta desta dissertação o tema dos direitos de personalidade necessita de consideração, ainda que, tal como com os outros temas correlatos, sem o trato exauriente, para compor o quadro de considerações e enfoques de interesse do humanismo jurídico.

Isto porque, considerando os vínculos do humanismo com uma hermenêutica crítica e construtiva, que se vincula à supremacia constitucional como centro da cognição cível (constitucionalização do direito privado), têm os direitos da personalidade implicação direta nas preocupações do humanismo jurídico, uma vez que tratam da qualificação dos indivíduos como pessoas dotadas de caracteres que realizam uma personalidade a ser desenvolvida e protegida.

Assim, encontram-se os direitos da personalidade alinhados com os direitos fundamentais e os direitos humanos como elementos integradores do humanismo jurídico atual.

Rabindranath Valentino Aleixo Capelo de Sousa, em sua “O Direito Geral da Personalidade”, demonstra a preocupação antropológica, estabelecendo uma série de indagações em sua colocação do problema:

Dir-se-á que a pessoa é o homem, que este constitui necessariamente o fundo básico da emergência da tutela geral de personalidade e que, mesmo de um ponto de vista jurídico, é *dele* que deve partir o pensar jurídico da tutela geral de personalidade, é *nele* que se deverá basear a juridicidade e o sentido de uma tal tutela e será *para ele* que se preordenará a regulamentação jurídica da tutela geral de personalidade. Simplesmente o homem – e cada homem –, na sua natureza, nas suas circunstâncias e no seu dever, é ainda um desconhecido (repetindo Alexis Carrel), por mais prenhe de conseqüências que se venha revelando a máxima délfico-socrática do ‘conhece-te a ti mesmo’, só aparentemente contraditória, dada a complexidade do fenômeno humano. Por isso mesmo, restam sempre as velhas questões: o que é o homem? O real do corpo humano? A consciência problemática do seu próprio ser homem? A idéia de homem? Cada homem concreto, existencial? O homem socialmente integrado? O homem *in fieri*? O que é, biológica e socialmente, ser homem? Também é homem o seu desejo de felicidade e de amor? Qual então a medida e a eficácia de sua tutela? Qual a esperança de se ser humano? Haverá um sentido na caminhada humana? (1995, p. 15).

Reconhece o autor a importância de tais questionamentos, contudo, pela natureza do trabalho, entendeu o autor que:

Julgamos que não podemos nem devemos escamotear estas questões básicas, que em muito nos parecem determinar o perguntar e o responder acerca do direito geral de personalidade; só que, os pontos de partida e de chegada e a dialéctica do percurso deverão obedecer aos comandos jurídico-positivo do nosso ordenamento. Importa, pois, tentar pesquisar linhas de orientação jurídico-metodológicas adequadas a este fundo de investigação específico (1995, p. 15-16).

Em várias passagens de sua teoria o autor fundamenta-se em entendimentos do humanismo, por exemplo: compreensão antropocêntrica dos direitos subjetivos, por meio da meditação escolástica e seus desdobramentos, figurando com as contribuições renascentistas e do humanismo típico do séc. XV e XVI o carácter *in se ipsum* dos direitos subjetivos, tornando indissociável essa tutela de quaisquer reflexões jurídicas sobre a personalidade (p. 61-63); a tutela conferida pelos direitos de personalidade a cada pessoa em si mesma, concretizado em suas condições específicas de realidade física e moral, incluindo sua humanidade (*humanitas*) e a sua individualidade (*individualitas*, seu carácter unitário, fragmentário, multifacetado, dinâmico), diferenciando-se de seus semelhantes e sendo dotado de autonomia moral em uma comunidade de personalidades iguais, diversas e complementares, como qualifica o autor (p. 116-117; p. 152); a tutela da personalidade conferida pelos direitos de personalidade, por meio da proteção da *personalidade*, dimensão pessoalizada da existência e da relação com os demais seres humanos e com certas coisas, com a ressalva de que “face ao carácter *ilimitado, solidário e algo desconhecido* dos bens integrantes da natureza humana, não parece que possa aprioristicamente fazer-se uma enumeração completa e indiscutível de tais bens” (p. 152), elemento este importantíssimo, pode-se perceber, para a hermenêutica da tutela da personalidade e as possibilidades argumentativas decorrentes; outro argumento importante, que sintoniza plenamente os direitos da personalidade com os individuais.

[...] a tutela jurídica geral da personalidade [...] respeita à personalidade do homem concreto, individualizado. Por isso mesmo, tal tutela acompanha e adapta-se à evolução de todo e cada homem, no seu processo tanto físico como psíquico e cultural de crescimento, de maturação e de envelhecimento. Tem em conta, na evolução de cada ser humano, as características próprias dos sexos humanos, sem prejuízo de sua radical igualdade. Também não admite outras discriminações, *v. g.* em razão de ascendência, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação econômica, condição social e nacionalidade. Defende quer a essência humana quer a particularidade ou a individualidade, genética ou adquirida, de cada ser humano. E, *the last but*

*not the least*, reserva a cada homem na sua vida em relação com os outros homens o necessário espaço vital. (SOUSA, 2005, p. 168).

Pensando-se em nosso ordenamento jurídico, tal como se refere o autor ao português, teríamos então o escrutínio dos artigos 11 a 21 do Código Civil Brasileiro de 2002<sup>103</sup>, a partir do que se tem dado grande esfera protetiva, deduzindo-se direitos tal como direito à vida, direito sobre o corpo e cadáver, direito ao resguardo (honra, segredo), direito à identidade pessoal (nome e sinais pessoais), direito autoral, direito de liberdade (desenvolvimento das próprias atividades, locomoção, residência, domicílio, matrimonial, contratual, comercial, liberdade de trabalho), direito à honra, direito à imagem, direito às liberdades públicas, proteção à vida familiar, liberdade de imprensa e informação ao público, intimidade da vida privada, imagem, gravações sonoras ou de imagens por meios mecânicos e eletrônicos, correspondência, integridade psicofísica (saúde, incolumidade física, pudor).

[...] não mais existe qualquer razão para a permanência da separação dos direitos de personalidade em direitos de personalidade públicos e direitos de personalidade privados, sendo os primeiros atribuídos às garantias fundamentais do homem, previstas na Constituição, e os segundos, previstos no Código Civil. É necessário vincular a noção de direitos da personalidade à noção de direitos do homem. Os direitos individuais, garantidos na Constituição, servirão como fio condutor na interpretação e aplicação dos direitos de personalidade previstos na norma civil. É, também, necessário superar a separação entre duas concepções unilaterais do direito de personalidade, uma exclusivamente privatística e outra exclusivamente publicística. (SZANIAWSKI, 2005, p. 559).

---

<sup>103</sup> Conforme estudo aprofundado do jurista paranaense Elimar Szaniawski: “A Constituição brasileira possui um sistema completo de tutela do direito de personalidade, que lhe permite proteger a pessoa humana amplamente, outorgando, inclusive, a reparação preventiva e compensatória por danos morais e eventuais danos patrimoniais sofridos. Reforça a tutela do direito geral de personalidade, mediante aplicação da cláusula geral de tutela da personalidade humana através do inciso III, do art. 1º, da Constituição e do art. 12 do CC, os direitos especiais de personalidade que estão tipificados no art. 5º e outros, espalhados pela Constituição de maneira assistemática e, ainda, os previstos no Código Civil, no Capítulo II, do Título I, do Livro I, da Parte Geral. (SZANIAWSKI, 2005, p. 563)”. No mesmo sentido, destacando a vinculação constitucional: “O princípio da *dignidade da pessoa humana* e os direitos especiais de personalidade a Constituição não protege apenas as emanções da personalidade humana arroladas expressamente nos diversos incisos do art. 5º, mas vai além, tutelando todos os atributos da personalidade como um todo e de forma genérica, assegurando a todo e a qualquer indivíduo, aquele mínimo necessário para o livre desenvolvimento de sua personalidade e a salvaguarda de sua dignidade”. (SZANIAWSKI, 2005, p. 563).



Assim, verifica-se que as dimensões dos direitos de personalidade, dos direitos fundamentais e dos direitos de personalidade se encontram interligadas e fundamentalmente associadas na proteção do ser humano.

Os conflitos oriundos do confronto de dois direitos igualmente tuteláveis, em determinado caso concreto e, especialmente, quando conflitar a proteção da intimidade da vida privada com a aplicação do princípio da busca da verdade no processo para a boa administração da Justiça, serão solucionados mediante a atuação do princípio da proporcionalidade, ponderando-se os bens e interesses postos na lide, devendo ser sacrificado o direito, cuja tutela seja incompatível com a realização dos objetivos primeiros que se tem em vista. Preconizamos a aplicação do princípio da proporcionalidade, diante do conflito de dois interesses legitimamente tuteláveis, com o qual surge a possibilidade de se estabelecer um eficiente sistema de limites às normas cuja atuação ponham em perigo os direitos de personalidade de qualquer indivíduo. (SZANIAWSKI, 2005, p. 561).

A implicação não é apenas da ordem da constitutividade dogmática, mas também auxiliar no processo hermenêutico. A tutela se realiza por técnicas jurídicas próprias, porém, evidentemente, a afirmação destes direitos não resta exclusiva aos instrumentos processuais, necessitando.

O direito geral de personalidade pode ser tutelado mediante duas modalidades de proteção. A primeira espécie dá-se pela tutela preventiva, isto é, deve ser exercida antes da ocorrência efetiva do atentado ao direito de personalidade. A segunda modalidade é realizada mediante a reparação do dano, após a prática da violação do direito à vítima, através da ação indenizatória. A tutela preventiva dar-se-á quando o sujeito estiver com seu direito geral de personalidade ameaçado, podendo defender-se mediante o afastamento desta ameaça por intermédio da *Unterlassungsklage*. A *Unterlassungsklage* consiste em uma ação de abstenção que possui o escopo de constituir, contra o sujeito ativo, uma obrigação de não fazer ou de abster-se da prática do ato atentatório ao direito geral de personalidade do sujeito passivo. Se, porém, já tiver sido praticado o atentado, e este se estender pelo tempo, poderá a vítima obter a cessação da violação através de uma ação de supressão dos atos atentatórios que se protraem no tempo, mediante a *Beseitigungsklage*. Entre nós, encontramos ações típicas que se prestam para tutelar a vítima de atos atentatórios ao seu direito geral de personalidade, mediante o ajuizamento da ação *inibitória antecipada* e da ação de *preceito cominatório*, da tutela antecipada, além das medidas cautelares típicas, como a *busca e apreensão* e o *seqüestro*, e as medidas cautelares atípicas (SZANIAWSKI, 2005, p. 105).

O tema do humanismo, assim visto, conjugado na dimensão dos direitos subjetivos, também encontra projeções, enquanto substantivo de um modo de pensar, no campo da tutela coletiva. Neste contexto, o humanismo foi utilizado pelo

jurista paranaense Elton Venturi (2007) para qualificar uma mudança paradigmática do Direito, especificamente, no processo civil. Nas palavras do autor, “[...] a adição do sistema processual coletivo ao tradicional sistema individual não deixa de refletir, em larga escala, a própria passagem da ideologia do individualismo para a do humanismo, do liberalismo para o solidarismo” (VENTURI, 2007, p. 20).

Referenciando, dentre outros, Alain Renaut (em “O Indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito”), de modo a situar o modelo paradigmático tradicional de processo civil individual, que viria a ser redimensionado por meio do paradigma humanista (da tutela coletiva), expõe o processualista, em sua leitura filosófica, a idéia de que o indivíduo, no mundo moderno, assume o significado tanto de valor (à igualdade) como princípio (à liberdade).

A partir disso, sem renegar as conquistas históricas em âmbito individual, mas, por meio da noção de *dignidade da pessoa humana* e no contexto do paradigma pós-moderno, globalizado e de emergência dos novos direitos, visando-se a conferir melhor efetividade aos direitos subjetivos, tem-se, por meio da perspectiva humanista, a persecução da autonomia, uma vez que:

a grade revolução paradigmática, ainda em andamento, diz respeito à *(re)descoberta do ser humano social como o verdadeiro sujeito de direito*, não se confundindo ou limitando a proteção estatal ao *indivíduo*. Trata-se de verificação que não pode passar despercebida pelo processo civil, uma vez que deve estar comprometido, em última análise, com a afirmação do humanismo, segundo acentua Renaut: ‘ora, se nos esforçarmos precisamente para diferenciar com zelo sujeito e indivíduo, autonomia e independência, humanismo e individualismo, como não perceber a idéia de sujeito, justamente na medida em que ela não se reduz à do indivíduo (à do Eu em sua singularidade), na medida em que ela implica, ao contrário, uma transcendência, uma ultrapassagem da individualidade do Eu, comporta nela a intersubjetividade e, assim, a comunicação em torno de uma esfera comum (a da verdade, teórica ou prática)? Na medida em que a idéia de sujeito corresponde não ao valor (individualista) da independência, mas ao da autonomia (humanista), nela está incluída, por definição, a relação com o outro: quando, para expressar a exigência que define a autonomia, eu digo que me submeto à lei que eu próprio me outorguei, a irredutibilidade do segundo ‘eu’ ao primeiro (irredutibilidade que é precisamente do sujeito ao indivíduo) implica de fato que o sujeito leve em conta essa relação com a humanidade que o constitui enquanto tal (como sujeito) (VENTURI, 2007, p. 31) [grifos no original].

A partir disso, sem renegar as conquistas históricas em âmbito individual, mas, por meio da noção de *dignidade da pessoa humana* e no contexto do

paradigma pós-moderno, globalizado e de emergência dos novos direitos, visando-se a conferir melhor efetividade aos direitos subjetivos por meio da perspectiva humanista.

Assim visto, tem-se que a normatividade tuitiva insculpida pelas categorias de direitos subjetivos, assim como por alguns princípios indicados, constitui um complexo tuitivo do ser humano, conferindo, por meio da construção simbólica do “homo juridicus”, a feição do sentido da vida pretendida pelo direito.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A existência humana realiza no mundo um palco infinito de relações possíveis. Convivência e conflito são tônicas de preocupação, e o homem como problema de si mesmo marca a autorreflexividade decorrente da condição de racionalidade do *homo sapiens sapiens*: homem que não apenas conhece, como também sabe que conhece e conhece a si mesmo.

O *tema* do humanismo cada vez mais se insere nos sistemas de direito positivo como forma de coordenar percepções de mundo, eixos valorativos, finalidades do ordenamento. Sua forma expressiva tem o potencial de expressar um momento civilizatório de consenso ético acerca de alguns temas da convivência humana, advindo das constatações tanto ontológicas quanto de repulsa aos resultados de nefastas práticas.

A presença do humanismo na formação da cultura ocidental e do direito moderno é reconhecida (e problematizada) por diversos pensadores — Lévi-Strauss, Tzevetan Todorov, Michel Villey entre outros —, e as demandas da sociedade e do direito contemporâneo requerem um constante redimensionamento das propriedades de seu teor, em uma sucessiva coordenação de forma (o termo “humanismo”) e conteúdo (eminentemente jurídico).

O princípio da dignidade da pessoa humana e as categorias de direitos (da personalidade, fundamentais e humanos) permitem vislumbrar um Direito voltado à proteção do ser humano em suas necessidades e potencialidades, seja sob o prisma individual, seja sob o coletivo, sempre sob a perspectiva de que o ser humano e a sua complexa constitutividade (psíquica e corporal) são bens jurídicos a serem protegidos por meios dos instrumentos fornecidos pelos ramos do direito.

A idéia de “ser humano”, assim, ocupa lugar central na preocupação jurídica, estando, ademais, o *humanismo* — esta ideologia — longe de representar individualismo cego ou antropocentrismo, de modo que *homem*, os *homens* (não o gênero masculino, mas a forma humana) e o ambiente estão jungidos segundo a noção de humanismo ecológico, uma vez que o próprio conceito de meio ambiente compreende homem, coletividades, cultura e natureza em uma totalidade indissociável.

Também, a multiculturalidade, o cosmopolitismo e o afastamento de embates violentos (solução pacífica de quaisquer controvérsias internas ou externas) se emolduram na forma, de modo que o humanismo representa um plexo de possibilidades de convivência e união dos homens, atualizando antigos ideais segundo as atuais conjunturas, anseios e *status* civilizacionais, fortalecendo a tolerância, o diálogo, o respeito e a promoção mútuos.

O problema então inserto na ordem legal e constitucional encontra, por sua pretensão de abarcar contextos complexos, assentamentos profundos de ordem filosófica, e com a imperatividade da tutela humana, passa a ser problema correlato — oportuno e aproveitável — à discussão da antropologia filosófica, cuja principal questão é “o homem, quem é ele?” (conforme expressão de Mondin).

Com isso, pode-se afirmar que *pensar o direito é exercer uma forma histórica de antropologia filosófica*. Só que nos quadrantes do direito a reflexão filosófica é distinta, porque deve se ancorar, obrigatoriamente, em sistemas de competência e de divisão social do trabalho, em suma, de coordenação de fontes jurídicas.

A partir do referencial jurídico, coadunado com o de antropologia filosófica, resta a questão de quem é homem que se quer tutelar por meio das formas jurídicas, e isto envolve um padrão cognitivo, de reconhecimento. O texto constitucional brasileiro fornece um substrato de questões envolvidas no caminho deste reconhecimento, que se condensa com os preceitos legais e internacionais, aproximando uma imagem mental.

A resposta nunca é simples, conforme tem se esforçado em esclarecer os constitucionalistas, porque o problema do homem não é simples, tal como reconhecem os pensadores da antropologia filosófica.

O direito, ao cumprir um dever seu de clareza (princípio geral de direito), obtém, por meio de enunciados sintéticos, aberturas para infinitos tecidos. Nesta imensidão, o intérprete é decisivo, como modo de reunir as pontas dos problemas e fechar um ciclo convincente, conveniente e legítimo de entendimento. É sob esta dinâmica que as letras legais transitam rumo à realidade por meio de juízos humanos e mobilização de condutas conforme as prescrições jurídicas, essencialmente construídas em cenários próprios.

Um “aparato hermenêutico humanista”, ou, ao menos, de lineamentos gerais deste *aparato*, que, em suma, condensa dois problemas: o da hermenêutica jurídica e do humanismo é depreensível como caminho próprio do humanismo jurídico.

Certamente, muito do humanismo pretendido pelo sistema jurídico (e assegurado por suas técnicas) passou ao largo do que será exposto. Contudo, acredita-se na possibilidade de o enfoque proposto contribuir com delineamentos específicos do tema, especialmente no grande desafio comportado nas propostas desta dissertação e nos artigos que com ela fixam intertextualidade, qual seja, a intenção de se buscar um humanismo contemporâneo indene dos vícios clássicos desta forma de pensamento — pretensamente humanista — (e que já fora denunciada como expressão de totalitarismo, de alienação, de utopia infértil, de ideologia mascarante, e assim por diante).

Por isso, a busca de um humanismo que represente democracia, liberdades públicas, emancipação pessoal, tutela coletiva, solução pacífica de controvérsias e esta sorte de valores tipicamente preambulares, os quais necessitam ser afirmados como dimensões da vida política e jurídica.

Em último caso, está-se a *defender um humanismo em nome do humanismo*, como compreendeu Edward Said e David Ehrenfeld. Crê-se, ademais, que um humanismo atual necessariamente se perpassa pelas fontes do direito, justamente por todo o caráter de antropologia filosófica que o direito assume (se não pela pergunta, pelas respostas que oferece).

Para o enfrentamento destas questões implicadas pelo problema posto, optou-se pelo caminho partindo-se do pressuposto horizontal-hermenêutico dos pressupostos à normatividade.

O objetivo central deste trabalho foi o de identificar elementos de uma cosmovisão humanista a partir do direito contemporâneo, de sorte a se afirmar um Direito de proteção humana que vincula a compreensão da realidade a partir de seus preceitos.

Inicialmente, apresentou-se a problematização do trabalho, delimitando a proposta no contexto da filosofia atual do Direito, seus desafios e pontos de enfoque, de sorte que se identificou a relevância das questões envolvidas com o humanismo e com a humanização das técnicas e práticas sociais.

Como o tema é do humanismo jurídico, destacou-se brevemente a generalidade filosófica do assunto, ressaltando que um excesso de “humanismo” pode levar a uma deletéria “arrogância do humanismo”, diferenciando-se do antropocentrismo e requerendo tais cuidados para que as distorções não suplantem as potencialidades deste modo de pensar.

Depois disso, investigou-se o estado da arte atual sobre o humanismo jurídico, identificando-se tanto o sentido de escola do pensamento jurídico, cujo aprofundamento nesta dissertação foi preterido em razão do foco recair sobre o segundo sentido, qual seja, o de uma estruturação valorativa em que a presença do ser humano é problematizada.

Vencido este primeiro momento de aproximação do tema, problematizou-se por meio de qual categoria epistêmica se poderia entender o humanismo jurídico. A hipótese eleita foi a da “cosmovisão” e, assim, demonstrou-se porque se rejeitou o enquadramento na condição de “paradigma”, “ideologia” e “pré-compreensão”, além de justificação para algumas outras categorias (“zeitgeist”, “habitus”, “utopia”).

Compreendeu-se que tal diferenciação seria capital para o próprio assentamento do problema, uma vez que, a partir da força epistêmica dada, ter-se-ia maior ou menor reconhecimento do potencial do conhecimento manejado. Por exemplo: entender o humanismo jurídico como mera ideologia o reduziria a conjunto de saberes viciados politicamente; entender o humanismo jurídico como utopia o desvincularia das pretensões jurídicas de maior efetividade, posto que, embora o sentido de utopia reverbere o alcance de algum lugar que ainda não é, mas que poderá a vir a ser pelo esforço dos agentes, ainda assim o termo guarda um sentido que juridicamente soa enfraquecido, até mesmo pelo senso comum; e assim por diante, enfocando a necessidade de conferir aos direitos humanos a seriedade devida, argumentou-se pela cosmovisão como categoria mais próxima ao humanismo jurídico.

Estabelecido tal debate delimitaram-se alguns dos elementos integrantes da forma “cosmovisão”: uma epistemologia, uma metafísica, uma cosmologia, uma teleologia, uma teologia, uma antropologia e uma axiologia. Discorreu-se sobre cada um destes pontos verificando-se os sentidos de cada um deles no contexto do Direito, do que se pode concluir pela maior força e relevância de alguns elementos em relação aos outros. Depois, recorreu-se à demonstração de alguns elementos

filosóficos, além de outros jurídicos (humanização do direito, categoria constitucional do humanismo, direitos subjetivos e normatividade tuitiva), interseccionando questões da hermenêutica.

Assim, valendo-se da teoria hermenêutica de Gadamer, em especial pelo movimento dos círculos hermenêuticos, pode-se apontar como resultado do estudo que os pressupostos filosóficos de pré-compreensão à normatividade dizem respeito a um *iter* hermenêutico que parte da visão de mundo à construção de interpretações, compreensões e argumentações dentro de um círculo restrito. Seria um plano mais distante, abstrato e genérico de especialização de conhecimento.

No campo dos pressupostos e pré-compreensão se acumulam conhecimentos de mundo dispersos e relativamente assistematizados, dizendo respeito a uma sorte de coisas práticas, tradições, relações causais e sociais correntes que permitem depreender uma explicação aproximada e deduzida, mas não tão precisa e especificada quanto se pode obter no plano final da compreensão propriamente dita.

A pré-compreensão fixa um *cenário mental* de possibilidade de fusão com a eterna novidade das coisas e desafios cotidianos de interpretação; embora seja quase um senso comum, é um ponto de partida para o trabalho subsequente de reorganização dos saberes previamente acumulados em repertórios mentais. Este enfrentamento é o trabalho do primeiro capítulo.

No pressuposto da normatividade, por sua vez, ter-se-á obtido e desdobrado um processo de trânsito por círculos hermenêuticos variados estimulados pelas fontes do direito, de modo que ali o adensamento cognoscitivo se faz de tal forma especializado que se pode ter um aporte hermenêutico capaz de propor soluções aos casos concretos. O que antes era uma imagem pálida — em termos jurídicos — na pré-compreensão se nutre e densifica de referências e adequações específicas, permitindo uma imagem mais delineada, com jogos de luz e sombra mais determinados, tendo um enfoque mais preciso. O humanismo literário, cultural, artístico, religioso e espontâneo das pessoas se comunica e mesmo se equipara com o humanismo jurídico, contudo, deste difere, igualmente; a identidade não pode ser total, mas em bandas de ajuste e de afastamento.



O primeiro plano dedutível, dos pressupostos filosóficos, assim, representou uma juridicidade difusa. Trata-se de uma busca, ainda que resumida, das expressões do humanismo em quadros históricos, culturais, de ciências humanas e sociais, porém em abordagem de preocupação não necessariamente ou estritamente jurídica, embora ter-se-ão contidos nos meandros da cultura as formas jurídicas. A ideia de uma juridicidade difusa, contudo, aponta para a intuição de um cenário essencialmente sem especialização, vislumbrando-se usos e utilidades da forma “humanismo”, valores adstritos a sua utilização, visões de mundo forjadas a partir de seu mote, explicações e aspirações concernentes ao seu entendimento, e assim por diante.

O segundo plano trata de uma juridicidade sistematizada. Aí já se está em contato propriamente com as fontes de direito. Com isso, o que dantes era visto como movimentação social, apreensões e aspirações, passa a tomar forma sistematizada, escrita, documentada, vinculante. Desta maneira, já se realiza uma leitura coadunada, conjugando um ponto de vista ideológico, no sentido de reunião de ideias mais ou menos afins ao humanismo, com um sistema de fontes específico, do direito. O enfoque é o de documentos legislados, como a Constituição, a Lei e os Tratados, muito evidentemente não se reduz a estes instrumentos (basta lembrar os contratos, a doutrina, a jurisprudência, por exemplo).

Por fim, o terceiro plano trata de uma juridicidade aplicável. Aí o trânsito da cultura ao direito (embora o direito integre a cultura, faz-se a distinção para marcar um campo específico de atuação) chega ao momento mais especializado, de fixação de um *locus* hermenêutico na figura do magistrado: garantista, humanista, hermeneuta e, em certa medida, pensador da antropologia filosófica (porque em suas decisões constrói imagens, ontológicas ou deontológicas, do *humano*).

Com força, neste momento próprio está inserido o problema hermenêutico como meio de efetivação do “problema do humanismo”. Chega-se à compreensão de que, dado o sistema de fontes, a questão do humanismo está necessária e cotidianamente posta ao profissional do direito – posto que todos os envolvidos na vida jurídica, seja por profissão, seja por cidadania, encontram-se implicados pela interpretação do Direito.

Além destes planos de sistematização como eixos orientadores do pensamento e da pesquisa, pode-se apresentar o trabalho realizado também pelas questões enfrentadas no cerne de cada plano.

Assim, no primeiro momento de abordagem do humanismo, desenvolve-se uma procura de definição do humanismo e partir de suas certezas e contradições. Desta maneira, partindo-se de seu quase sempre avultado caráter polissêmico, explorou-se um rol (exemplificativo) de sentidos para então se vislumbrar uma estabilização tendo por norte um cabível sentido atual, que se definiu enquanto jurídico (e, logicamente, constitucional, marco da compreensão tanto para o infraconstitucional quanto para o internacional.

Por isso, tendo por percepção um intermédio, ou seja, ponto de passagem dos planos construídos, elegeu-se o sistema de fontes de direito positivo como ponto de transição entre as juridicidades.

Embora postos nos diplomas legais, constitucionais e internacionais, a consecução humanista demanda mais trânsitos lingüísticos, argumentativos, discursivos e institucionais (que se condensam na fonte jurídica das decisões judiciais). No cerne desta parte de transição entre pressupostos e normatividade, avaliaram-se algumas possibilidades construídas tanto por meio de emissões textuais do constitucionalista e dos legisladores, quanto, igualmente, enunciações de julgadores ao manejar a expressão.

Assim, o trabalho foi desenvolvido a partir destas perspectivas que pretendem integrar tais persecuções filosóficas, reunindo-se aportes diversos que possam coadunar as dimensões do problema investigado, partindo-se da premência atual da “promoção humanística” que reverbera tanto a partir de mandamento constitucional (artigo 214, V)<sup>104</sup> quanto pela difusão da formação humanística como requisito dos concursos públicos de ingresso na carreira da magistratura.

Na vida da cidade republicana e democrática, um corrupto ou um totalitário são essencialmente anti-humanistas. A violação dos direitos, seja de qual categoria

---

<sup>104</sup> “Art. 214. A lei estabelecerá o plano nacional de educação, de duração decenal, com o objetivo de articular o sistema nacional de educação em regime de colaboração e definir diretrizes, objetivos, metas e estratégias de implementação para assegurar a manutenção e desenvolvimento do ensino em seus diversos níveis, etapas e modalidades por meio de ações integradas dos poderes públicos das diferentes esferas federativas que conduzam a: [...] V - promoção humanística, científica e tecnológica do País”.

forem, representa dor, sofrimento, desalento e, assim, são igualmente anti-humanistas porque violam a essência do projeto de felicidade de cada um, o que é de pleno interesse jurídico.

Após essas breves constatações sobre o humanismo, tem-se, primeiro, seu fundamento de validade, inclusive se pensado ante o teor axiológico-normativo do ordenamento jurídico, tanto em sua face interna quanto em suas projeções semânticas internacionais, em peso, pelos preceitos dos direitos humanos.

A violência estrutural, cultural e hegemônica encontra no direito legitimado pelos fundamentos constitucionais um forte contraponto para se atingirem os objetivos maiores de liberdade e de igualdade, entendida no rumo de sentidos estabelecido pelos frutos das experiências históricas de violação. A cultura do medo, da corrupção pública e privada, a força bruta do armamento e a força econômica também são controvertidos pela tutela dos direitos, que em sentido contrário objetiva uma promoção de condições de convivência, bem-estar e sustentabilidade.

Evidentemente, e essa tem sido uma crítica recorrente ao humanismo, que seu discurso pode ser utilizado com as mais diferentes intencionalidades e finalidades na vida social. Como qualquer outro sistema de explicação e valoração da realidade, seu teor pode ser desviado na vida prática, e seus preceitos podem ser alterados ou desprezados no implemento cotidiano.

O humanismo, nesse campo de problemas, expressaria apenas uma outra, e mais outra ideologia, ou discurso de justificação, para apenas perpetuar situações de dominação, opressão, óbices à plena realização da vida individual, aquietamento de pretensões de revolta política e assim por diante, expressando-se em meios de técnica de violência doce.

Mas, nesses casos, como ocorreria com qualquer outro sistema de ideias – inclusive a tão famigerada crítica ao “idealismo” dos preceitos constitucionais – estar-se-ia apenas diante de uma dupla má-fé: do intérprete da situação, que contamina as ideias, criticando-nas apenas em face do mau uso que se faz dela (mau uso entendido no sentido de deturpação deliberada de seu direcionamento), e má-fé daquele que degenera o sentido do corpo de ideias para mascarar uma outra intenção, geralmente criando apenas um engodo retórico.

Dessa sorte, tal como ocorre com a “democracia”, com os “direitos humanos”, com “a lei” e demais termos de ancoragem, e, quanto mais, com o “humanismo”, evidentemente não mais se está diante da forma intelectual pretendida pelo campo dos estudos do tema, servindo a ressalva como meio de controle para a apreciação e avaliação dos processos sociais que em seus discursos se valerem do apelo humanista.

O ordenamento jurídico tem se fortalecido com os valores e padrões de conduta pública que objetivam estabelecer um padrão lógico e hermeneuticamente vinculado aos mais caros preceitos republicanos e democráticos, o que representa uma ressignificação do espaço público e uma legitimação de sua existência, na luta diária pela construção de uma sociedade cujos membros sejam atendidos em suas necessidades e cujas relações sejam temperadas por meio de preceitos de razoabilidade e proporcionalidade, como meios de garantir projetos de vida e de felicidade individuais e em sentidos deveras distintos.

A magistratura tem o forte papel institucional de garantia dos valores democráticos e de regulação da vida coletiva, razão pela qual o humanismo encontra em seu trabalho um fundamental veículo de sua realização. Assim como todo debate sobre humanização, é preciso pensar as implicações deste conceito para todas as partes envolvidas, inclusive no sentido das garantias institucionais internas, que devem ser efetivadas para que o Judiciário possa dar as respostas esperadas por seus jurisdicionados, cujos anseios ou se expressam presentemente, ou por intermédio da vontade da, e de, Constituição.

Assim, objetivou-se contribuir com o debate filosófico jurídico em prol do enfrentamento da complexidade dos problemas contemporâneos a partir de uma cosmovisão própria que, por integrar diferentes dimensões do pensamento jurídico e filosófico, instrumentos para se integrar na apreciação dos casos concretos e resolução e valoração de relações da convivência.

O tema do humanismo jurídico levanta o problema de que os direitos humanos e as liberdades fundamentais determinam uma racionalidade própria se compreendidos de modo holístico e integrado tanto em seu teor quanto se confrontados com as necessidades humanas demonstradas pelo real.

Este modo de compreensão das sociedades contemporâneas, ao seu turno, depende da adesão dos intérpretes aos seus preceitos e, sobretudo, à construção hermenêutica condicional da aplicabilidade, por uma dimensão, e da avaliação do real segundo seus critérios ético-jurídicos determinantes. O teor aberto dos direitos humanos, assim, delimita um campo legítimo de atuação política.

A percepção dos direitos humanos, universais e abstratamente postos, se confrontados com a vida humana concreta como critério-fonte da obrigação da vida, reverbera, enquanto potencial hermenêutico, possibilidades de interpretação e atuação sobre o real, conforme a filosofia do direito permite compreender. Sem este movimento de confronto, tanto as necessidades do real quanto os preceitos jurídicos conformam-se em figuras estanques, sem o movimento recíproco que uma promove sobre a outra.

A sensibilidade do intérprete, consolidada em uma pré-compreensão e em uma cosmovisão afins à condição humana e sua vulnerabilidade, visualiza nos direitos humanos a categoria essencial reguladora *de toda hermenêutica jurídica que se fizer do real*. Ante o princípio da vida concreta e o momento crítico da negatividade, pode-se tem por *anti-humanista* todo posicionamento que ignora a preponderância dos direitos humanos enquanto critério ético-jurídico de interpretação, um dos desafios jurídicos dos tempos atuais, em que a profusão de direitos nem sempre acompanha o ânimo de seus intérpretes.

Por força da ambiência construída no trabalho, destacou-se a *força normativa da Constituição* e a *vontade de Constituição* segundo Konrad Hesse, com a intenção de se concluir que se a *vontade de Constituição* (*animus* do intérprete) é precípua ao Direito, dado que todo ramo do Direito é antes uma expressão do Direito Constitucional, o mesmo vale enquanto componente da subjetividade do intérprete axiologicamente comprometido, donde se perfaz uma conseqüência *vontade de humanismo*.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS PONTUAIS**

Diante das análises desenvolvidas ao longo deste estudo, podem ser extraídas algumas considerações finais, na forma de hipóteses, que pretendem contribuir com novas problematizações em torno do tema do humanismo e hermenêutica jurídicos.

*O Direito pode ser compreendido como um complexo sistema de fontes orientado à produção de compreensões diversas sobre a vida coletiva, marcados pela normatividade (cogência), que distingue o Direito de outras formas de intervenção social. O procedimento hermenêutico do Direito parte de uma cosmovisão específica cuja função inafastável é a de proteção do ser humano, seja em qual situação se encontrar.*

- A Filosofia do Direito contemporânea abarca uma diversidade de discussões que torna possível o debate legítimo sobre o humanismo jurídico enquanto expressão própria de uma cosmovisão específica, com referência aos objetivos do Direito (depreensíveis, por exemplo, dos objetivos constitucionais do art. 3º).
- A Filosofia do Direito, conjugada com as disciplinas de Direito Constitucional e de Direito Internacional dos Direitos Humanos, fornece o referencial hermenêutico fundamental para entendimento de *toda* interpretação jurídica, provendo conceitos interpretativos e balizas axiológicas essenciais para *toda* compreensão jurídica a ser feita sobre a realidade da convivência humana.
- O debate filosófico sobre o “humanismo” é tão polissêmico quanto o próprio termo, apontando tanto para a significação de momentos históricos delimitados quanto para modos de entender a existência humana, indicando, contudo, uma ênfase nos problemas do “humano”: suas necessidades, natureza e condição, ainda que, muitas vezes, trate de antropocentrismos. Portanto, embora amplo, o debate pode ser apreendido com especificidade e transformado em problema em uma dimensão executável.
- O “humanismo” pode receber diversas qualificações, mesmo que de ideologias contrárias: humanismo cristão, humanismo marxista, humanismo proletário, humanismo burguês, humanismo liberal, humanismo religioso, humanismo científico, humanismo artístico, humanismo econômico, entre outros, dentre os quais se pode afirmar haver um “humanismo jurídico”.
- O “humanismo” não possui um campo de significação preciso, exato e definitivo, não sendo possível conceituá-lo peremptoriamente, embora seja

um termo indicativo de preocupações epistêmicas, políticas e jurídicas, sendo assim um conceito orientador.

- O “humanismo jurídico”, na atualidade, tem sido utilizado, na veiculação intersubjetiva, enquanto expressão para indicar estudos que abarcam os problemas da dignidade da pessoa humana, assim como dos fundamentos da organização política, delimitando uma hierarquia de preferências que enfatiza a preocupação com o ser humano nas múltiplas organizações sociais e institucionais possíveis, trançando debates interdisciplinares.
- Regra geral, o “humanismo jurídico” toma a dignidade da pessoa humana como centro de gravidade, daí se poder falar que o ordenamento jurídico possa ser considerado humanista, embora não exclua outras dimensões de vida tuteláveis, como o meio ambiente e os direitos dos animais, por exemplo, o que não permite reduzir o humanismo jurídico ao antropocentrismo, quanto menos um antropocentrismo individualista, pois a tutela dos direitos metaindividuais também é de interesse.
- O “humanismo jurídico” pode, também, ser compreendido como uma visão de mundo consoante aos preceitos dos direitos humanos, de direitos fundamentais e de personalidade, todos prevalentes na hermenêutica jurídica contemporânea como núcleos de proteção de dimensões da existência humana, sem prejuízo de demais princípios tuitivos.
- O debate sobre o “humanismo jurídico” a partir de categorias epistêmicas como a pré-compreensão, o paradigma, a ideologia e a cosmovisão auxilia a identificar o entendimento sobre o humanismo jurídico, em especial, por pontuá-lo dentro de um grande sistema de hermenêutica jurídica, enquanto estrutura cognoscente e valorativa ínsita ao intérprete.
- O “humanismo jurídico” reúne dimensões de ciência social aplicada e de ciências humanas na medida em que abre o campo de preocupações do Direito a diálogos com outras formas de conhecimento preocupadas com o entendimento, ainda que provisório, do ser humano.
- A condição humana integra o humanismo jurídico obtemperando a rigidez da racionalidade e informando elementos conjunturais da existência humana,

contextualizando demais fatores envolvidos no debate jurídico e informando uma apreciação sensibilizada à conduta humana.

- A ética do cuidado contribui com a identificação das conexões humanas na vida coletiva, ressaltando, assim, uma abordagem contextual de interesse pelos aspectos comunitários e de interesse e estima pelas necessidades humanas.
- A antropologia filosófica expressa a preocupação em compreender o ser humano por meio de linhas gerais, ainda que sem referência às culturas específicas no espaço-tempo (objeto da antropologia cultural), permitindo, assim, construções abstratas que fornecem elementos indicativos da condição humana, sobre os quais o Direito pretende intervir e permitindo compreender a sistemática de construções de imagem do homem, na qual o Direito age, propondo uma construção própria. O “homo juridicus” é uma afirmação desta imagem do homem construída no âmbito do Direito.
- A alteridade, espaço comunicativo essencialmente dialógico, consistiu-se enquanto instância hermenêutica de abertura ao outro, indicando, assim, caminho de construção do sentido, que não pode prescindir de ultrapassar a mesmidade, produzindo significados relevantes ao problema do humano, que se constrói coletivamente e que depende do enfrentamento do outro. A alteridade, portanto, viabiliza pensar a diferença, afirmando a diversidade.
- A identidade e subjetividade possibilitam, sob um enfoque sociocultural (embora sejam conceitos mais específicos de psicologia), identificar pontos de assentamento da noção de pessoa, fundamental para a consolidação da personalidade jurídica, e que constituem processos e espaços de solidificação do indivíduo, especificando assim o cerne de tutela jurídica individual, estabelecendo mais uma camada de proteção e promoção do homem pelo Direito.
- As noções de vulnerabilidade e de hipervulnerabilidade, entendidas no contexto da condição humana, reforçam o imperativo caráter primeiro, tuitivo do Direito, reforçando o papel ético das formas jurídicas para a proteção do ser humano e sua existência concreta multidimensional. Seja por uma vulnerabilidade dada pela condição humana, seja pelas diferentes



vulnerabilidades e hipervulnerabilidades nominadas especialmente pelo Direito, tem-se elemento do humanismo jurídico evidenciado por tal preocupação, que, inclusive, fundamenta uma ética do cuidado.

- O respeito e o reconhecimento fundamentam a ética primeira de contato com o outro, no espaço da alteridade, fornecendo interdições fundamentais na relação humana e convivência social; além disso, os temas possuem profundas implicações político-jurídicas;
- A vida concreta do sujeito em comunidade fornece os moldes de foco de atenção e projeção das categorias jurídicas, sem cuja fusão de horizontes não pode resultar em produção legítima de norma jurídica aplicável ou, ainda, produção de compreensão jurídica adequada.
- O sentido da vida integra a cosmovisão do humanismo jurídico, sendo que o dado coletivo é composto a partir das formas jurídicas, em especial, a exposição de motivo dos documentos tuitivos, ao farto exemplo dos tratados internacionais de direitos humanos;
- A constitutividade do “homo juridicus” contemporâneo aponta a legitimidade do esteio teórico na constituição do ser humano ao Direito, que exerce uma função de antropologia filosófica abstrata previamente ao caso concreto, interditando o embate violento e a violação de direitos;
- As categorias de direitos subjetivos, tanto individuais como metaindividuais, fornece sentido à dogmática fundamental do “homo juridicus”, permitindo posições jurídicas determinadas que se antecipam pelo imperativo de tutela.
- Os campos do transhumanismo como teoria do melhoramento humano e o pós-humanismo como exaltação das tecnologias como meios de humanização necessitarão manter seus vínculos com o humanismo, ciente de seus limites arrogantes, sob pena de se rever os efeitos deletérios de destruição, desumanização, exterioridade e reificação dos seres humanos, presentes e futuros; a missão do humanismo jurídico, assim, será a de vigilância crítica e axiológica, com o movimento institucional de promoção e proteção das bases do ser humano, sua vida coletiva e seu meio ambiente, assim como da crítica do discurso ideológico deslegitimador e naturalizante.

## REFERÊNCIAS

- ACCARDO, Alain. Humanismo para quê? In: **Le Monde Diplomatique**, Biblioteca Virtual, Ensaio, jan. 2002. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/acervo.php?id=455>>. Acesso em: 25 set. 2013.
- AGUDELO RAMIREZ, Martín. **Humanismo jurídico**: el derecho desde una actitud humanista. Bogotá: Leyer, 2001.
- ÁVILA, Humberto. **Teoria dos princípios**: da definição à aplicação dos princípios jurídicos. 7. ed. São Paulo: Malheiros, 2007.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia**. Do humanismo a Kant. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2.
- ARANHA, Maria Lúcia Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando**. Introdução à filosofia. São Paulo: Moderna, 1989.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: CEBELA, 2000.
- ATIENZA, Manuel. **As razões do direito**. Teorias da argumentação jurídica. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2003.
- ATKINS, Kim. **Self and subjectivity**. Nova Iorque: Blackwell, 2005.
- AUDI, Robert (Ed.). **The Cambridge Dictionary of philosophy**. 2. ed. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1999.
- AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. Hermenêutica e humanização das práticas de saúde. **Ciênc. saúde coletiva** [online], v.10, n.3, 2005.
- AZEVEDO, Fernando de. **Na batalha de humanismo**. Aspirações, problemas e perspectivas. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1962.
- BASBAUM, Leôncio. **Alienação e humanismo**. São Paulo: Fulgor, 1967.
- BARBOSA, Vanderlei. **Da ética da libertação à ética do cuidado**. São Paulo: Porto das Ideias, 2010.
- BAIER, Annette. **The Need for more than justice**. Disponível em: <<http://www.olen.com/edu/downloads/ECl/etci-07-2.pdf>>. Acesso em 21 set. 2012.
- BESTER, Gisela Maria. **Direito constitucional**: fundamentos teóricos. São Paulo: Manole, 2005.
- BLACKHAM, Harold. **Objções ao humanismo**. São Paulo: Paz e Terra, 1968.
- BIGNOTTO, Newton. Humanismo cívico hoje. In: BIGNOTTO, Newton [Org.]. **Pensar a república**. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 49-69.
- BITTENCOURT, César Roberto. **Tratado de direito penal**. São Paulo: Saraiva, 2006.
- BLOCH, Ernst. **Derecho natural y dignidad humana**. Madrid: Aguilar, 1980.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano – compaixão pela terra. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOMBASSARO, Luiz Carlos; KRÜGGELER, Thomas; SOUZA, Ricardo Timm de. [Org.]. **Democracia e inclusão social**: desigualdade como desafio para a sociedade e igreja no Brasil. Bonn: KAAD; Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

BONAVIDES, Paulo. As bases da democracia participativa. In: **Achegas.net Revista de Ciência Política**, Rio de Janeiro, n. 27, jan.-fev. 2006. Disponível em: <[http://www.achegas.net/numero/vinteeseite/p\\_bonavides\\_27.htm](http://www.achegas.net/numero/vinteeseite/p_bonavides_27.htm)>. Acesso em 20 jan. 2013.

BORDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato. **Pierre Bordieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

BRITTO, Carlos Ayres. **O humanismo como categoria constitucional**. Belo Horizonte: Fórum, 2007.

BUBER, Martin. **Sobre comunidade**. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 1987.

\_\_\_\_\_. **Eu e tu**. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. **O caminho do homem**. Segundo o ensinamento chassídico. Tradução de Claudia Abeling. São Paulo: Realizações, 2011.

CARNEIRO, Maria Francisca. **Pesquisa jurídica na Complexidade e Transdisciplinaridade**. Temas Transversais, Interface, Glossário. 3. ed. Curitiba: Juruá, 2013a.

\_\_\_\_\_. **Teoria jurídica contemporânea**. Semiótica, proporções e filosofia do direito. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013b.

\_\_\_\_\_. **Pesquisa jurídica**. Metodologia da aprendizagem. Aspectos, questões e aproximações. 8. ed. Curitiba: Juruá, 2013c.

\_\_\_\_\_.; SEVERO, Fabiana Galera; ÉLER, Karen. **Teoria e prática da argumentação jurídica – lógica e retórica**. 2. ed. Curitiba: Juruá, 2011.

\_\_\_\_\_. **Paradoxos no direito: lógica e teoria das categorias**. Porto Alegre: Núria Fabris, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Direito & Lógica**. Temas de direito perpassados pela lógica. 3. ed. Curitiba: Juruá, 2009b.

\_\_\_\_\_. **Direito, estética e a arte de julgar**. Porto Alegre: Núria Fabris, 2008.

\_\_\_\_\_. **Estética do direito e do conhecimento**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2002.

CARPINTERO, Francisco. “Mos italicus”, “mos gallicus” y el Humanismo racionalista. Una contribución a la historia de la metodología jurídica. In: COING, Helmut. [Ed.]. **Ius Commune**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977. v. 6.

CASELLA, Paulo Borba; CELLI JÚNIOR, Umberto; MEIRELLES, Elizabeth; POLIDO, Fabrício. (Org.). **Direito Internacional, Humanismo e Globalidade**: Guido Fernando Silva Soares (*Amicorum Discipulorum Liber*). São Paulo: Atlas, 2008.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica**. Ensaio sobre o homem. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005.

CASTAN TOBEÑAS, José. **Humanismo y derecho**. Madrid: Reus, 1962.

CAVALCANTE JUNIOR, Francisco Silva; SOUSA, André Feitosa. [Org.]. **Humanismo de funcionamento pleno**. Tendência formativa na abordagem centrada na pessoa - ACP. Campinas: Alínea, 2008.

CHARDIN, Pierre Teilhard de Chardin. **O fenômeno humano**. São Paulo: Cultrix, 1995.

CLEWELL, Tammy. *Subjectivity*. In: WINQUIST, Charles E.; TAYLOR, Victor E. **Enciclopédia of Postmodernism**. New York: Routledge, 2007. p. 381-383.

CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva**: elementos de filosofia constitucional contemporânea. 3. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2004.

CONNOR, Steve (Ed.). **The Cambridge Companion do Postmodernism**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004.

COMTE-SPOONVILE, André. **A filosofia**. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CUNHA, Paulo Ferreira da. **O ponto de Arquimedes**. Natureza humana, direito natural, direitos humanos. Coimbra: Almedina, 2001.

CURY, Bruno de Moraes. [Org.]. **Humanismo em cena**. Comentários de filmes à luz do referencial teórico da abordagem centrada na pessoa. Curitiba: CRV, 2010.

\_\_\_\_\_. [Org.]. **Humanismo em cena 2**. Comentários de filmes à luz do referencial teórico da abordagem centrada na pessoa. Curitiba: CRV, 2012.

DAL RI JUNIOR, Arno; PAVIANI, Jayme. **O humanismo latino no Brasil de hoje**. Belo Horizonte: PUC/Minas, 2001.

\_\_\_\_\_.; BOMBASSARO, Luiz Carlos; PAVIANI, Jayme. **As interfaces do humanismo latino**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_.; ORO, Ari Pedrosa. **Islamismo e humanismo latino**: diálogos e desafios. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_.; LUPI, João. **Humanismo Medieval**. Caminhos e Descaminhos. Ijuí: Unijuí, 2005.

DERISI, Octávio Nicolás. **Valores básicos para a construção de uma sociedade realmente humana**. São Paulo: Mundo Cultural, 1977.

DESLANDES, Suely Ferreira; AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. Humanização e cuidado em saúde. **Ciênc. saúde coletiva** [online], v.10, n.3, 2005.

DILLON, Robin S., "Respect", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/respect/>>. Acesso em 21 set. 2012.

DOUZINAS, Costas. Os paradoxos dos direitos humanos. In: Núcleo interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Direitos Humanos – Universidade Federal de Goiás. Pensar os Direitos Humanos. **Desafios à educação nas sociedades democráticas**, Goiânia, v. 1., n. 1, 2011. Disponível em: <[http://www.cienciassociais.ufg.br/uploads/106/original\\_ConferenciaAberturax.pdf?1350490879](http://www.cienciassociais.ufg.br/uploads/106/original_ConferenciaAberturax.pdf?1350490879)>. Acesso em 20 dez. 2013.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. 2 ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **El humanismo semita**. Buenos Aires: Eudeba, 1969.

- \_\_\_\_\_. **El humanismo helénico**. Buenos Aires: Eudeba, 1976.
- DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O direito da liberdade**. A leitura moral da constituição norte-americana. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. **O império do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Uma questão de princípio**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ELIAS, Norbert. **A condição humana**: considerações sobre a evolução da humanidade por ocasião do quadragésimo aniversário do fim de uma guerra (8 de maio de 1985) . Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1985.
- ENGISCH, Karl. **La idea de concreción en el derecho y en la ciencia jurídica actuales**. Granada [Espanha]: Comares, 2004.
- EMORY UNIVERSITY. **Vulnerability and the human condition**. Disponível em: <<http://web.gs.emory.edu/vulnerability>>. Acesso em 03 abr. 2013.
- FELICE, Massimo Di; PIREDDU, Mario. [Org.]. **Pós-humanismo**. As relações entre o humano e a técnica na época das redes. São Caetano do Sul: Difusão, 2010.
- FELINTO, Erick; SANTAELLA, Lucia. **O explorador de abismos**. Vilém Flusser e o pós-humanismo. São Paulo: Paulus, 2012.
- FERRAJOLI, Luigi. **Derecho y razón**: teoría del garantismo penal. 8. ed. Madrid: Trotta, 2006.
- FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio Ferraz. **Introdução ao estudo do direito**. Técnica, decisão, dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- FLORES, Joaquín Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia, Antonio Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 169-170.
- FRANKL, Viktor Emil; LAPENTA, Victor Hugo Silveira. **Um sentido para a vida**: psicoterapia e humanismo. 2. ed. Aparecida: Santuário, 1989.
- FRANÇA, Rubens Limongi. **Hermenêutica Jurídica**. 9. ed. Atualizador Antonio S. Limongi França. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009.
- FREUD, Sigmund. A questão de uma *Weltanschauung*. In: **Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise**. Conferência XXXV. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 22. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- FROMM, Erich. **El humanismo como utopia real**. La fe en el hombre. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- FUNK, Ken. **What is an worldview?** Mar. 2001. Disponível em: <<http://web.engre.oregonstate.edu/~funk/Personal/worldview.html>>. Acesso em 21 jul. 2013.
- GADAMER, Hans Georg; VOGLER, Paul. **Nova antropologia**: o homem em sua existência biológica, social e cultural. São Paulo: EDUSP, EPU, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução por Ênio Paulo Giachini. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Verdade e método II**. Complementos e índices. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução por Márcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

GÖTZ, Dieter; HAENSCH, Günther; WELLMANN, Hans. **Langenscheidt Grosswörterbuch Deutsch als Fremdsprache**. München: Langenscheidt, 2008.

GILLIGAN, Carol. **Uma Voz Diferente**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa. **Das necessidades humanas aos direitos**. Ensaio de sociologia e filosofia do direito. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.

HALL, Donald E. **Subjectivity**. Nova Iorque: Routledge, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – a filosofia?** Identidade e diferença. 2. ed. Tradução de Ernildo Stein. Rio de Janeiro: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. São Paulo: Centauro, 2005.

HERKENHOFF, João Baptista. **O direito processual e o resgate do humanismo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Thex, 2001.

HERON, John. **Catharsis in human development**. 1977. Disponível em: <<http://www.cciwns.com/pdfs/catharsis.pdf>>. Acesso em 20 ago. 2013.

ISER, Mattias. “Recognition”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2013 edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=recognition>>. Acesso em 12 jul. 2013.

JAYME, Erik. Identité culturelle et intégration: le droit international privé postmoderne. **Recueil des cours de l'Académie de Droit International de La Haye**. Haia: Nijhoff, 1995.

JARROSON, Bruno. **Humanismo e técnica**. O humanismo entre economia, filosofia e ciência. São Paulo: Instituto Piaget, 1998.

KEIL, Ivete Manetzder. **Paradoxos dos direitos humanos no capitalismo contemporâneo**. Disponível em: <<http://>>. Acesso em 10 nov. 2013.

KOLM, Serge-Christophe. **Teorias modernas da justiça**. Trad. Jefferson Camargo e Luís Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

KURZ, Paul. Os paradoxos dos direitos humanos. **Folha de São Paulo**, tradução de Luis Repa, edição de 16 jan. 2003. Disponível em: <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz116.htm>>. Acesso em 15 dez. 2013.

LAVRADOR, Maria Cristina Campello. Processos de exclusão e inclusão social. In: ABDALLA, Maurício; BARROS, Maria Elizabeth Barros. [Org.]. **Mundo e sujeito: aspectos subjetivos da globalização**. São Paulo: Paulus, 2004. p. 115-127.

LE MONDE DIPLOMATIQUE. Um outro ser humano é possível. Manifesto pela libertação dos animais. Set. 2006. Disponível em: <<http://webserver.diplomatique.org.br/acervo.php?id=1911&tipo=acervo>>. Acesso em 21 set. 2013.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. 5. ed. Tradução de Pergentino S. Pivatto [Coord.]; Anisio Meinerz; Jussemar da Silva [et.al.]. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Humanismo do outro homem**. 3. ed. Tradução de Pergentino S. Pivatto [Coord.]; Anisio Meinerz; Jussemar da Silva [et.al.]. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1988.

LOUREIRO, Maria Fernanda; CARNEIRO, Maria Francisca. **Hermenêutica como método de aplicação do direito constitucional**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2011.

LORENZETTI, Ricardo Luis. **Teoria da decisão judicial**. Fundamentos de direito. 2. ed. Tradução de Bruno Miragem. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009.

LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma filosofia jurídica da libertação**. Paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito, 2006.

MACCORMICK, Neil. **Argumentação jurídica e teoria do direito**. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MAIA, Marisa Schargel. **Por uma ética do cuidado**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

MALRAUX, André. **A condição humana**. Tradução de Ivo Barroso. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

MARCUSE, Herbert. **Humanismo socialista**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, s./d.

MARMOR, Andrei. **Direito e interpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**: uma visão nova da ordem cristã. [S.l.: s.n.] .

MARQUES, Claudia Lima. **Diálogo das fontes**. Do conflito à coordenação de normas do direito brasileiro. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2012.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira; GOMES, Luiz Flávio. **Direito supraconstitucional**. Do absolutismo ao Estado Constitucional e Humanista de Direito. São Paulo: RT, 2010.

\_\_\_\_\_. **Coletânea de direito internacional**. 9. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011.

\_\_\_\_\_. **Curso de direito internacional público**. 6. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2012.

MBAYA, Etienne-Richard. Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas. **Estudos Avançados USP**, São Paulo, 11 (30), p. 17-41, 1997.

MELO, José Joaquim Pereira. A educação no estado romano. **Linhas**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2006, v.7, n.2.

MEZZAROBBA, Orides. **Humanismo latino e Estado no Brasil**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

\_\_\_\_\_. **Humanismo político:** presença humanista no transversal do pensamento político. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008.

MONDIN, Battista. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

MOUNIER, Emanuel. **El personalismo.** Tradução de Aída Aisenson e Beatriz Dorriots. Buenos Aires: Eudeba, 1972.

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

MÜLLER, Friederich. **Teoria estruturante do direito.** Tradução de Peter Naumann e Eurides Avance de Souza. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos.** Introdução à antropologia filosófica. 13. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.

NODDINGS, Nel. **Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education.** Los Angeles: University of California Press, 1984.

NOGUEIRA, Alcântara. **Poder e humanismo:** o humanismo em B. de Spinoza, o humanismo em L. Feuerbach, o humanismo em K. Marx. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1989.

OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebíades de. Casos difíceis no pós-positivismo. BOUCAULT, Carlos Eduardo de Abreu; RODRIGUEZ, José Rodrigo (Org.). **Hermenêutica plural:** possibilidades jusfilosóficas em contextos imperfeitos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PENA GALBAN, Liuba Y; MENA FERNANDEZ, Magalys; CARDOSO HERNANDEZ, Jorge; PLACERES COLLOT, Maritza. La teoría marxista sobre el humanismo. **Revista de Humanidades médicas.** [online]. 2007, v. 7, n. 2,

PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação:** a nova retórica. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RABENHORST, Eduardo Ramalho. **Dignidade humana e moralidade democrática.** Brasília: Brasília Jurídica, 2001.

RAMIS BARCELO, Rafael. La recepción de las ideas jurídicas de Ramon Llull en los siglos XV y XVI. **Rev. estud. hist.-juríd.** [online]. Valparaíso, 2012, n. 34, p. 431-456. Acesso em: 12 ago. 2013.

RECASÉNS SICHES, Luis. **Introducción al estudio del derecho.** 14. ed. Mexico, D.F.: Porrúa, 2003.

RESTANY, Pierre. **Hundertwasser:** o pintor-rei das cinco peles. Tradução de Teresa Carvalho. Alemanha: Taschen, 2002.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. Pensar o direito: um convite. In: BOUCAULT, Carlos Eduardo de Abreu; RODRIGUEZ, José Rodrigo (Org.). **Hermenêutica plural:** possibilidades jusfilosóficas em contextos imperfeitos. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. I-XX.

RODRIGUEZ, Victor Gabriel. **Argumentação jurídica:** técnicas de persuasão e lógica informal. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.



RODRIGUEZ PUERTO, Manuel Jesús. Derechos subjetivos y sistema en la primera modernidad. **Rev. estud. hist.-juríd.** [online]. Valparaíso, 2004, n. 26. Acesso em: 12 ago. 2013.

ROGERS, Carl; ROSENBERG, Rachel. **A pessoa como centro**. São Paulo: E.P.U., 1988.

ROGERS, Carl. **Tornar-se pessoa**. 6. ed. Tradução de Manuel José do Carmo Ferreira e Alvamar Lamparelli. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

RÜDIGER, Francisco. **Cibercultura e pós-humanismo**. Exercícios de arqueologia e criticismos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

SANCHEZ RÚBIO, David; HERRERA FLORES, Joaquín; CARVALHO, Salo de. [Org.]. **Direitos humanos e globalização. Fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

SAID, Edward Wadie. **Humanismo e crítica democrática**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. Porto Alegre: Livraria dos Advogados, 2001.

\_\_\_\_\_. **A eficácia dos direitos fundamentais**. 7. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

\_\_\_\_\_. **Dimensões da dignidade**. Ensaios de filosofia do direito e direito constitucional. 2. ed. Tradução de Ingo Wolfgang Sarlet [et. al.]. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

SACHS, Ignacy. **Rumo à ecossocioeconomia: teoria e prática do desenvolvimento**. São Paulo: Cortez, 2007.

\_\_\_\_\_. O desenvolvimento enquanto apropriação dos direitos humanos. **Estudos avançados USP**, v.12, n.33, p. 149-156, maio./ago., 1998. Disponível em:<[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141998000200011&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141998000200011&script=sci_arttext)>. Acesso em: 26 abr. 2008.

SALDANHA, Nelson. **Humanismo e história**. Recife: Bagaço, 2008.

SÁNCHEZ RUBIO, David. **Filosofía, derecho y liberación en América Latina**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SEN, Amartya Kumar. **A ideia de justiça**.

\_\_\_\_\_. **Desenvolvimento como liberdade**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SÉRRES, Michel. **A grande narrativa do humanismo**. A história da humanidade: um conto iniciático. São Paulo: Instituto Piaget, 2008.

SILVA, De Plácido e. **Vocabulário jurídico**. Atualizado por Nagib Slaibi Filho e Priscila Pereira Vasques Gomes. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano: uma resposta a carta de Heidegger sobre o humanismo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SOUSA, Rabindranath Valentino Aleixo Capelo de. **O direito geral da personalidade**. Coimbra: Coimbra Editora, 1995.

SOMMERHALDER, Cinara. Sentido de vida na fase adulta e velhice. **Psicol. Reflex. Crit.** [online], v. 23, n.2, 2010.

SUPIOT, Alain. **Homo juridicus**. Ensaio sobre a função antropológica do Direito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

SZANIAWSKI, Elimar. **Direitos de personalidade e sua tutela**. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **A humanização do direito internacional**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

\_\_\_\_\_. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997. v. 1.

\_\_\_\_\_. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997. v. 2.

\_\_\_\_\_. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997. v. 3.

VACCARO, Salvo. Biopolítica e zoopolítica. In: **Revista de Estudos Universitários**, Sorocaba, v. 37, n. 2, 2011. p. 41-58.

VASCONCELOS, Arnaldo. **Direito, humanismo e democracia**. 2. ed. São Paulo: Malheiros, 2006.

VANDEVELDE, Kenneth J. **Pensando como um advogado**: uma introdução ao raciocínio jurídico. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VANDENBERGHE, Frederic. Jamais fomos humanos. **Liinc em Revista**, 2010. p. 215-234. v. 6.

VENTURI, Eliseu Raphael. Humanizando a técnica de humanização das técnicas: a função antropológica do direito, segundo Alain Supiot, enquanto função hermenêutico-concretista. In: GUNTHER, Luiz Eduardo; GUNTHER, Noeli Gonçalves da Silva; SANTOS, Willians Franklin Lira dos. (Org.). **Jurisdição - Crise, Efetividade e Plenitude Institucional**. Curitiba: Juruá, 2010. p. 79-98.

\_\_\_\_\_. Dois humanismos em suma: o juridicamente indefensável (anti-humanismo) e o juridicamente desejável (humanismo). **Revista Âmbito Jurídico**, Rio Grande, v. Ano XIV, n. 86, mar. 2011. [Internet].

\_\_\_\_\_. Dignidade da pessoa humana, antropologia filosófica e direito positivo. **Revista Âmbito Jurídico**, Rio Grande, 88, 01/05/2011. [Internet].

\_\_\_\_\_. Humanização: seus sentidos e a contribuição das ciências médicas, das práticas e políticas de saúde para se ver e pensar o direito. **Jornal "O Estado do Paraná"**, Caderno "Direito & Justiça", Curitiba, 15 nov. 2010.

\_\_\_\_\_. Ciência, valores humanos e experiência da vida. Uma visão humanista do desenvolvimento tecnocientífico por meio da técnica do Direito. **Comunica - Informativo PR/PR** (Procuradoria da República no Paraná) n. 311, Curitiba, p. 5 - 9, 15 out. 2010.

\_\_\_\_\_. Diante da dor dos outros, a propósito do livro de Susan Sontag: uma reflexão pertinente ao direito. **Jornal "O Estado do Paraná"**, Caderno "Direito & Justiça", Curitiba, Paraná, p. 8 - 8, 21 fev. 2010.

\_\_\_\_\_. Perfis humanistas, formação cultural e a contribuição das artes visuais ao direito por meio da sensibilização quanto aos aspectos da condição humana. In: Simpósio da Licenciatura em Artes Visuais da FAP, Curitiba, 2010. **Anais do III Simpósio de licenciatura em artes visuais da FAP e do 2º Encontro regional da federação de arte educadores da região sul**. Curitiba: Faculdade de Artes do Paraná, 2010.

\_\_\_\_\_. Círculos hermenêuticos: a estruturação tuitiva do "homo juridicus" e o Estado Constitucional e Humanista de Direito. **II Simpósio de Pesquisa e Iniciação Científica do UNICURITIBA, SPIC, Natureza, sociedade, cultura, cidadania**. Curitiba, 2010. p. 58-58.

\_\_\_\_\_. Expressões da subjetividade no Direito: de instância hermenêutica ao bem jurídico. Uma análise do emprego da subjetividade pelos magistrados. In: **Âmbito Jurídico**, Rio Grande, XIV, n. 88, maio 2011. Disponível em: <[http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n\\_link=revista\\_artigos\\_leitura&artigo\\_id=9438](http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=9438)>. Acesso em 12 out. 2012.

VIEHWEG, Theodor. **Topica y filosofia del derecho**. Barcelona, Espanha: Gedisa, 1997. p. 31.

VILA NOVA, Sebastião. **Ciência social: humanismo ou técnica?** Petrópolis: Vozes, 1985.

VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito: definições e fins do direito, os meios do direito**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

VIVERET, Patrick. É hora de um novo humanismo. In: **Le Monde Diplomatique**, Biblioteca Virtual, Ensaio, fev. 2000. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/acervo.php?id=189>>. Acesso em: 25 set. 2013.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade**. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WARF, Barney. Humanistic geography. In: WARF, Barney. **Encyclopedia of human geography**. California: SAGE, 2006. p. 232-235.

WOLKMER, Antonio Carlos. [Org.]. **Humanismo e cultura jurídica no Brasil**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

\_\_\_\_\_. [Org.]. **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

\_\_\_\_\_. [Coord.]. **Fundamentos do humanismo jurídico no ocidente**. Barueri: Manole; Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

\_\_\_\_\_. **Humanismo e cultura jurídica no Brasil**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

\_\_\_\_\_. [Coord.]. **Fundamentos do humanismo jurídico no ocidente**. Barueri: Manole; Florianópolis: Fundação José Arthur Boiteux, 2005.

WOLF, Susan. **O sentido da vida**. Disponível em: <[http://www.aartedepensar.com/leit\\_sentidodavida.html](http://www.aartedepensar.com/leit_sentidodavida.html)>. Acesso em 26 out. 2013.

ZANGHI, Cláudio. Direitos humanos e tolerância. IN: SYMONIDES, Janusz. **Direitos Humanos**: novas dimensões e desafios. Brasília: UNESCO, 2003.