

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS JURÍDICAS

BIANOR ARRUDA BEZERRA NETO

**O PAPEL DA ONU NA CONSTRUÇÃO
DOS DIREITOS HUMANOS**

JOÃO PESSOA/PB

2011

BIANOR ARRUDA BEZERRA NETO

**O PAPEL DA ONU NA CONSTRUÇÃO
DOS DIREITOS HUMANOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Professor Doutor Fredys Orlando Sorto
Área de Concentração: Direitos Humanos

JOÃO PESSOA/PB

2011

BIANOR ARRUDA BEZERRA NETO

**O PAPEL DA ONU NA CONSTRUÇÃO
DOS DIREITOS HUMANOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Aprovada no dia 28 de fevereiro de 2011.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fredys Orlando Sorto

UFPB

Prof. Dr. Narbal de Marsilac

UFPB

Prof. Dr.^a Margarida de Oliveira Cantarelli

UEPB

JOÃO PESSOA/PB

2011

Para minha esposa, Ana Virgínia, pelo amor que faz querer viver
Para os meus filhos, Bianca e Miguel, pelo amor que faz querer viver melhor
Para minha mãe, Ednir, pelo amor criador
Para meu pai, Severino, pelo amor que fortalece

AGRADECIMENTOS

Aos meus colegas, pelo convívio e pelo aprendizado

Aos professores, em especial ao meu orientador, pelas lições, principalmente as de vida

Aos meus irmãos, pelos seus exemplos

60 YEARS OF THE UNIVERSAL DECLARATION

OF HUMANS RIGHTS: A POEM-PLEA:

Sixty years ago the UDHR was proclaimed
Humankind's living conditions to improve
For Justice and Peace so much was claimed
How united can the Family of Nations move?

For Human Rights we can educate
Violations of Rights we can denounce
The Family of Rights let's integrate
Needed emerging rights let's announce

As a system of values the UDHR can be seen
Human Rights should be supported and respected
To every human being, what can RIGHTS mean?
Is Human DIGNITY being universally protected?
The UDHR text we can proudly probe and display

But there is a long list of things to be done
As HUMANIZERS what is the role we can play?
That of HUMANIZING RIGHTS so the WORLD is ONE.

(Francisco Gomes de Matos)

RESUMO

O valor como elemento primordial da cultura, elemento condicionado pela cosmovisão do povo que a constrói. A idéia de que todo produto cultural tem sua relevância atestada com base no sentido que a vida tem em cada cosmovisão, a qual sempre parte de um ponto inaugural que lhe dá sentido, hipotético, mitológico, mesmo que totalmente baseado em fatos concretos. O valor como base das normas éticas, das normas morais, das normas jurídicas. Os direitos humanos como expressão da ética fundada na dignidade da pessoa humana. O direito dos direitos humanos como ramo do direito, cuja fenomenologia se processa no plano internacional. A ONU como produto cultural de uma época, fundada na verdade contida na cosmovisão dos que a criaram. A ONU como instituição promotora da síntese dos valores das várias expressões culturais do planeta, catalisadora da consciência em direitos humanos, agente fomentadora da criação do Direito dos Direitos Humanos.

Palavras-chave: valor, cultura, cosmovisão, norma, ética, Direitos Humanos, Direito dos Direitos Humanos, ONU.

ABSTRACT

The value of culture as a primordial element, which is conditioned by the worldview of the people who build it. The idea that every cultural product has its relevance attested in the sense that life has in every worldview, which is always part of a launching point that gives it meaning, hypothetical, mythical, while totally based on hard facts. The value as a basis for ethical norms, moral norms, legal rules. Human rights as an expression of ethics founded on human dignity. The human rights law as a branch of law whose phenomenology is conducted internationally. The UN as a cultural product of an Era, founded on truth contained in the worldview of those who created it. The UN as an institution that synthesizes values of various cultural expressions of the planet, a catalyst for awareness on human rights, promoting the creation of official human rights law.

Keywords: value, culture, worldview, law, ethics, Human Rights, UN.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
-----------------	----

PARTE I – VALOR E DIREITO

1. <u>Conhecer para Pensar, Agir e Julgar</u>	
1.1. Cosmovisão: o valor, a cultura e o sentido da vida.....	15
1.2. Limites do conhecimento: entre o real e o ideal.....	18
2. <u>Valor é Norma</u>	
2.1 Os Pós-Socráticos: mundo de contrários.....	37
2.2 Ontologia dos valores.....	43
2.3 Absoluto X Relativo: nem certos, nem errados.....	48
2.4 Características dos valores.....	53
2.5. Os juízos de valor.....	56
2.6 Subjetividade na objetividade.....	61
2.7 Valor é norma.....	68
3. <u>Norma e Direito</u>	
3.1. A conduta humana é normativa.....	70
3.2. A ética como norma de conduta.....	71
3.3. A ética e a moral.....	74
3.4 Origem das normas éticas.....	80
3.5 Juízo ético.....	81
3.6 A norma moral.....	82
3.7 O Direito.....	84
3.8 Epistemologia jurídica.....	87
3.9 O fim do Direito.....	93

PARTE II – DIREITO E DIREITOS HUMANOS

1. <u>A Dignidade humana</u>	
1.1 Desafio da Humanidade.....	98
1.2 A dignidade não é um valor.....	102
1.3 A dignidade e o sentido da vida.....	103
1.4 O sentido da vida e a dignidade.....	107
1.5 A Construção da Dignidade.....	116
2. <u>Direitos Humanos</u>	
2.1. Sentido da expressão.....	120
2.2 Direito dos Direitos Humanos.....	122
2.3 A norma ética e a norma jurídica.....	123
2.4 Epistemologia do Direito dos Direitos Humanos.....	125
2.5 À guisa de redução.....	131
3. <u>Direito dos Direitos Humanos</u>	
3.1 Objeto do Direito dos Direitos Humanos.....	134
3.2 O Direito dos Direitos Humanos e os Direitos Humanos.....	140

PARTE III – O PAPEL DA ONU NA CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

1. <u>Os valores que construíram a ONU</u>	
1.1 O mito na base da cultura.....	150
1.2 A ONU e seu mito da criação.....	154
1.3 O Desejo de Paz entre as Nações.....	162
2. <u>O direito que a ONU construiu</u>	
2.1 O mundo das quatro liberdades.....	190
2.2 Necessidade de uma declaração de direitos.....	202
2.3 Preparativos para a Redação da DUDH.....	205
2.4 Processo de redação da DUDH.....	211
2.5 Valores consagrados pela DUDH.....	215
3. <u>A ONU como Consciência do Mundo?</u>	225
CONSIDERAÇÕES FINAIS	235
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	238

INTRODUÇÃO

O campo dos direitos humanos é marcado por dois aspectos que o tornam intrincado e muito controvertido, chegando ao ponto de gerar o ceticismo e a enorme dificuldade de comunicação e consenso entre os que o estudam ou sobre ele, de qualquer forma, refletem. Do ponto de vista prático, o ceticismo, porque os direitos humanos não vêm realizando suas promessas primevas e fundamentais, como assegurar a dignidade da pessoa humana fundada na liberdade, na justiça, sobretudo a social, e na paz no mundo, tal como proclamado em Paris, no dia 10 de dezembro de 1948, na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Do ponto de vista teórico, a confusão de idéias, gerada, sobretudo, pelo seu caráter inter e multidisciplinar, que traz para dentro do seu objeto de estudo realidades diferentes e métodos igualmente díspares. Como pano de fundo da teoria e da prática, funcionando como catalisador do ceticismo e da confusão de idéias, a sociedade hipercomplexa, global, multicultural, desigual e velocíssima do século XXI, local de onde brotam e para onde se destinam os direitos humanos.

Nesse cenário de grande diferença, de cores, de gêneros, de Deuses, de fortuna, ou seja, nesse universo (uno + diverso), expresso por este termo, cujo sentido indica a existência da unidade em meio a toda diversidade, composto pela união do múltiplo, de comum sobreleva o homem em todo o seu esplendor de razão, consciência, ética, técnica, arte e, na expressão mais sublime e etérea do seu “ser” humano, do puro sentimento. Mas o homem, apesar de todos esses atributos, é um ser finito, carente de autosuficiência, dependente do outro, dependente da natureza, sujeito a paixões, por vezes dominado pelos instintos, que adoece e que, para suprir suas necessidades, produz, inventa, age, cria, faz, e o que faz é cultura. Todo produto de suas mãos é cultura, é o construído, e tudo que edifica é final, tem propósito, finalidade, o objetivo de alcançar a imortalidade, de curar suas doenças, de manter o corpo vivo e a mente acreditando que o amanhã poderá existir. Então, se no mundo da natureza, no mundo do dado, sobreleva a unidade da natureza humana, no mundo da cultura, sobrelevam muitas de suas obras, materiais e imateriais, antigas e novas, simples e complexas. Todavia, para pesquisar sobre direitos humanos, escolheu-se uma delas como centro do nosso olhar, não como ponto de partida, nem como ponto de chegada, mas como uma espécie de obelisco, por onde vamos circundar em busca de uma unidade que dê sentido à multiplicidade de concepções e ao ceticismo reinante em torno dos direitos humanos. Esse obelisco é a ONU, porque, sendo os direitos humanos dirigidos à família humana, ou seja, pertencentes a todos

os povos, é ela quem melhor representa o que a cultura humana produziu nesse tema. Daí a pergunta: qual o papel da ONU na Construção dos Direitos Humanos? Cumprindo o objetivo de buscar a resposta para essa pergunta, encontramos também a resposta para a pergunta sobre o que podem ser os direitos humanos.

O ponto de chegada é o olhar dos direitos humanos como produto cultural, em permanente construção, composto por diferentes visões que, em uma dialética de complementaridade, ao modo platônico, lhe agrega valores, visões que não precisam, necessariamente, ser dissolvidas em uma nova criação, como no processo dialético “hegeliano”, embora esta, por vezes, também ocorra, estando bem visível nas revoluções, nas guerras, as quais provocam a catarse renovadora. Por isso, o ponto de partida são os valores, elemento primordial, elemento atômico de toda produção cultural, a qual tem na ONU, que está no centro de nossa trilha, seu mais expressivo elemento catalítico, sua mais expressiva fonte.

Esta dissertação está dividida em três partes, cada uma delas com três capítulos. A primeira é intitulada Valor e Direito e, ao longo dos seus capítulos, destaca-se a importância que têm os valores na formação dos sistemas normativos ético, moral e jurídico. O Capítulo 1 é um diálogo com alguns filósofos marcantes no desenvolvimento da Teoria do Conhecimento, como o alemão Johannes Hessen, o espanhol Garcia Morente e o brasileiro Miguel Reale. Por isso, em essência, o método adotado foi o dialético. Todavia, como não poderia deixar de ser, se sobressai a utilização do método dedutivo, porque, nas primeiras linhas desse capítulo, são apresentadas as bases fundamentais para a compreensão do valor e da cultura, dentre elas a noção de cosmovisão, edificada por certa sociedade, em certo tempo e lugar, daí a relevância da reflexão acerca da Teoria do Conhecimento e seus “juízos de realidade”. No Capítulo 2, tratamos da Teoria dos Valores, o que é feito também através da mesma metodologia empregada no Capítulo 1. Como dito, enxergando o valor como o elemento primordial na produção cultural, neste trabalho, faz-se um mergulho na sua ontologia, na busca da compreensão de sua fenomenologia, porquanto sua interação com os sistemas normativos ético, moral e jurídico é decisiva para moldar-lhes a feição, o que é estudado, no Capítulo 3, seguindo a mesma metodologia até aqui descrita. Toda a Parte 1 é permeada por momentos da história da Humanidade, particularmente, da história da filosofia, a qual, como exposta, tem como eixo central as quatro perguntas que Kant faz no início da Crítica da Razão Pura: a) o mundo teve, ou não, um começo, ou seja, ele foi criado ou sempre existiu? b) qual a causa primeira do universo? c) a alma humana é mortal ou, ao contrário,

imortal e eterna? d) os seres humanos são livres ou seus atos são totalmente determinados pelas leis da natureza?

Na Parte II da dissertação, seus três capítulos são dedicados à teoria dos Direitos Humanos, a qual é desenvolvida sobre a base axiológica firmada na Parte I, base que lhe serve de ponto de partida, o que logo revela o uso do método dedutivo. Aliás, o exercício da dialética, anteriormente mencionado, vai criando os postulados que são utilizados nos silogismos construídos nesta Parte II. Contudo, permanece o método dialético, desenvolvido a partir do diálogo com autores marcantes no tema. No Capítulo 1, o objeto de estudo é a dignidade da pessoa humana, a qual não é considerada aqui como valor, no sentido que se lhe atribui a maioria da doutrina, mas como estado, como substantivo. Chegando ao Capítulo 2, trata-se da epistemologia dos direitos humanos e se tenta delimitar sua fenomenologia, para diferenciá-la do que, neste trabalho, se chama direito dos direitos humanos, objeto específico do Capítulo 3. Na Parte II, portanto, tenta-se lançar um pouco de luz sobre esse produto cultural chamado direitos humanos, com o objetivo de tentar entendê-lo melhor e, assim, poder pensá-lo em termos de efetividade.

Finalmente, na Parte III, têm-se três objetivos, os quais são buscados através dos seus três capítulos. No primeiro, procura-se compreender a gênese da criação da ONU, o que é feito a partir da apresentação do método de aproximação histórico dos fatos políticos e seus protagonistas, fatos que redundaram na Conferência de São Francisco, encerrada com a aprovação da Carta da ONU, por 50 Estados, no dia 26 de junho de 1945. O método utilizado foi o descritivo, mas não se limitou aos fatos históricos, posto que também foram descritas, a partir da pesquisa doutrinária, as principais escolas de pensamento das Relações Internacionais, de modo que, tomando como premissas os fatos, interpretados pela compreensão do modo de pensar a política internacional, chegou-se a outras premissas que permitiram a síntese silogística representativa do mito de criação da ONU e toda carga valorativa nele contido. Para auxiliar esse ponto do trabalho, recorreu-se a discursos políticos proferidos por agentes políticos relevantes no processo histórico descrito, o que, acredita-se, ajudou na leitura dos fatos analisados, porquanto discursos são dirigidos às massas, às quais, via de regra, se reserva a visão simplificada e reduzida dos fatos, ou seja, a visão mitológica. Em seguida, no Capítulo 2, destaca-se o processo de criação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, o documento fundamental do direito dos direitos humanos, dos direitos humanos que a ONU construiu e constrói, posto que materialização da cosmovisão que ela criou e, portanto, de onde promanam os valores que ela irradia e deseja cultivar. No citado

capítulo, o método é o histórico descritivo e o dialético, cujas conclusões permitem a realização da exegese sobre o texto desta que é uma espécie de Carta Magna dos direitos humanos. Finalmente, no Capítulo 3, conclui-se acerca do papel da ONU como instituição ideal dedicada à síntese dos valores necessários à criação do que se chama, aqui, ética ou consciência dos direitos humanos. Entremendo toda Parte III, faz-se a descrição dos aspectos fundamentais da ONU, bem como, com olhar crítico, ela é identificada como um genuíno produto da modernidade, portanto, fundada em uma visão idealista do mundo, a qual acredita nas instituições políticas iluministas, no direito natural, no império do direito e, sobretudo, na crença em um futuro melhor, mas cujos membros agem no melhor estilo realista ou neo-realista, advindo daí sua maior contradição.

PARTE I

VALOR E DIREITO

Nesta primeira parte, o objetivo é investigar a relação existente entre o sentido da vida humana, entendido como a síntese valorativa de uma sociedade, e os sistemas normativos ético, moral e jurídico nela estruturados. Qual a relação existente entre o valor e a norma ética, a norma moral e a norma jurídica? Seria o valor o conteúdo da norma, e esta sem ele pura forma? O valor, em si, é também uma norma?

Capítulo 1

Conhecer para Pensar, Agir, Julgar e Sentir

1.1 COSMOVISÃO: O VALOR, A CULTURA E O SENTIDO DA VIDA

A partir de uma visão histórico-cultural, a síntese valorativa de uma sociedade pode ser revelada, de maneira bastante evidente, pela forma como dada sociedade produz os meios de subsistência (economia), pela forma como ela se relaciona com o absoluto (religião), pela maneira como ela se estrutura socialmente (sociologia) e pelo modo como o poder é nela alcançado, dividido e exercido (político). O sentido da vida, ou a síntese valorativa, portanto, expressam-se de maneira objetiva, tangível e inteligível através da cultura produzida. No âmbito da cultura de cada povo, a idéia a respeito desse sentido da vida nos é dada pela observação acerca dos fins perseguidos por essa sociedade, o que, por sua vez, expõe os valores nela cultivados, sendo, exatamente, essa relação entre os valores e as normas, aquilo do que nos propomos, aqui, a tratar. Nas palavras de Garcia (1999, p. 60), “[...] as civilizações representam diferentes concepções ou interpretações do mundo, correspondentes a uma época ou momento histórico determinado”. Segundo esse autor, “[...] o traço característico que diferencia as civilizações dos meros momentos históricos é o agrupamento axiológico peculiar que cada uma delas apresenta”.

No primeiro capítulo dessa primeira parte, examinar-se-á qual a importância dos juízos de realidade sobre a formação dos valores. Esse estudo será encaminhado a partir do exame da Teoria do Conhecimento, ramo da Filosofia que analisa a relação entre o sujeito do conhecimento e o objeto do conhecimento, ou seja, entre o ser humano e o mundo que lhe é

exterior. No segundo capítulo, o foco está na tentativa de fixar as bases para a compreensão do que são os valores. Para tanto, abordar-se-á a Teoria dos Valores ou axiologia, ramo da Filosofia que analisa os valores sob o ponto de vista ontológico e gnosiológico. No terceiro e último capítulo desta primeira parte, o objetivo é examinar qual a relação entre o valor e a norma, de modo a se concluir se os sistemas normativos são, ou não, intrinsecamente ligados ao sentido que a vida tem para cada povo, cada comunidade sobre o qual eles são aplicados. Antes de iniciar cada capítulo, será feita uma exposição acerca da metodologia utilizada, bem como da hipótese investigada.

Algumas bases, entretanto, devem ser, desde já, assentadas, porque constituem o fundamento do estudo que se pretende-se empreender, de modo que, anunciá-lo previamente, ainda que como mera hipótese a ser confirmada, acredita-se, facilitará a compreensão de tudo quanto se seguirá no estudo desta primeira parte. Em tais termos, parte-se da idéia de que, para eleger seus fins, o ser humano empreende juízos de valor. Para tomar decisões adequadas ao alcance dos fins eleitos, o ser humano também empreende juízos de valor. Finalmente, para transformar sua realidade, eliminando ou modificando antigos fins e criando novos, bem como para descobrir novos e melhores meios para atingir seus propósitos, o ser humano também depende de seus juízos de valor.

O valor, portanto, está na base do agir humano, porque não somente indica a direção a seguir, como também orienta as decisões a serem tomadas para que o fim apontado seja atingido. Os valores são criados e transformados, mas também são herdados e repetidos pela humanidade. Tal ocorre, porque o ser humano é um ser histórico, o qual, se, de um lado, apresenta-se portador de uma herança ancestral determinante, de outro, é dotado de uma liberdade criadora.

Por ser histórico e cultural, o ser humano é um ser em permanente construção, ao mesmo tempo livre e contingente, nunca acabado, que está sempre se transformando e renovando, vivendo em eterno devir, moldado pelas experiências do passado, condicionado pelas circunstâncias do presente, e pautado pelos anseios do futuro. “Panta rei”, era o que vivia repetindo Heráclito de Éfeso: “tudo passa”.

Os juízos de valor, entretanto, dependem dos prévios juízos de realidade, através dos quais o ser humano pode conhecer-se a si mesmo e também o mundo exterior. Não é possível qualquer juízo de valor, sem que, antes, se tenha empreendido um juízo de realidade sobre algo, simplesmente porque nada pode ser avaliado sem que seja previamente conhecido. Talvez, seja por essa razão, que a capacidade do ser humano de conhecer é essencial para a

definição do seu destino. É esta capacidade quem lhe dará o substrato para que sejam eleitos os fins, tomadas as decisões e, enfim, em um processo circular, possa emergir o sentido da vida da humana, uma espécie de unidade, formada por toda a multiplicidade valorativa cultivada.

Para Bertrand Russel (1945, p. 10), a Filosofia consiste nessa busca do sentido da vida e a visão que se alcança a partir dela depende da herança religiosa, das concepções éticas e também daquilo que se entende por conhecimento verdadeiro:

The conceptions of life and the world which we call "philosophical" are a product of two factors: one, inherited religious and ethical conceptions; the other, the sort of investigation which may be called "scientific," using this word in its broadest sense. Individual philosophers have differed widely in regard to the proportions in which these two factors entered into their systems, but it is the presence of both, in some degree, that characterizes philosophy¹.

Pretende-se, pois, nessa primeira parte, estabelecer uma relação entre os valores e os sistemas de normas éticas, morais e jurídicas, porque se entende que estas são reflexos daqueles. Dispõe-se, doravante, a investigar em que medida a visão que o indivíduo possui a respeito de si mesmo, dos outros e da natureza (mundo do ser) influencia as normas que ele cria (mundo do dever ser), através de suas instituições sociais e políticas, para governar a sua própria vida e a sociedade em que vive.

Na hipótese da qual partimos, os juízos de realidade são essenciais para a compreensão do sentido da vida humana e a conclusão a respeito dele conduz o ser humano, através dos juízos de valor, nas decisões que toma e nas condutas delas decorrentes. Dessa maneira, portanto, a forma de decidir do ser humano é baseada e orientada por fragmentos integrantes de um todo que, de forma monolítica, compõem a idéia que o ser humano possui a respeito desse sentido da vida. Esses fragmentos são o que chamamos de valores, os quais, reunidos, compõem o ser humano em sua dimensão social e individual, os quais, objetivados por meio das obras humanas, edificam o que chamamos cultura.

¹ As concepções da vida e do mundo que nós chamamos “filosóficas” são produtos de dois fatores: um, a herança religiosa e sua respectiva concepção ética; a outra, o tipo de investigação que pode ser chamada “científica”, usando esta palavra em seu sentido mais amplo. Os filósofos divergiram largamente na consideração a respeito da intensidade com que estes dois fatores influenciariam seus respectivos sistemas filosóficos, mas a presença deles nos dois, em alguma medida, é o que caracteriza a filosofia. (tradução livre)

A hipótese desta dissertação também é integrada pela premissa de que os sistemas normativos a que aludimos, compostos por regras escritas ou consuetudinárias, têm como objetivo direcionar e limitar a conduta do ser humano enquanto integrante de uma sociedade, isso com o fim de orientá-la na consecução de seus ideais. Estes sistemas normativos (dever ser) e suas regras são gerados e construídos a partir da matéria prima proveniente dos juízos de realidade (ser), seguidos dos juízos de valor (axiológicos), qual seja, o próprio valor como entidade inteligível.

Os valores, portanto, em última análise, têm sua origem remota nos juízos de realidade, os quais recaem sobre o mundo natural, regido pelas leis naturais da causalidade, e sobre o mundo cultural, governado pelos juízos teleológicos. Além disso, os valores constituem-se na matéria prima do mundo do dever ser, presente nos diversos sistemas normativos. O mundo do ser, portanto, se projeta no mundo do dever ser. (REALE, 2010, p. 187-188)

Mas, afinal, em que consiste o juízo de realidade? Quais os limites do conhecimento humano? O que é a verdade? Buscaremos essa resposta a partir da Filosofia, a qual, segundo, Johannes Hessen, em sua obra clássica, Teoria do Conhecimento (1973, p. 19), consiste em “[...] uma auto-reflexão do espírito sobre o seu comportamento de valor teórico e prático e, ao mesmo tempo, uma aspiração ao conhecimento das últimas conexões entre as coisas, a uma concepção racional do universo”. Juízos, antes de seguir-se adiante, são proposições através das quais se faz predicacões sobre algum objeto, o qual pode ser um objeto inanimado, um animal, um ser humano ou, até mesmo, uma conduta. A diferença essencial entre o juízo de realidade (ser) e o juízo de valor (dever ser) é que este, ao contrário daquele, é sempre normativo.

1.2. OS LIMITES DO CONHECIMENTO: ENTRE O REAL E O IDEAL

No final século XVIII, Kant, em sua Crítica da Razão Pura, resumiu, em quatro perguntas,^b toda a inquietação da Filosofia desde seu surgimento, com os primeiros filósofos (pré-socráticos) e seus modelos de explicação do universo (cosmogonia), até o iluminismo. As quatro perguntas de Kant (2001, p. 66) eram as seguintes: a) o mundo teve, ou não, um começo, ou seja, ele foi criado ou sempre existiu? b) qual a causa primeira do universo? c) a alma humana é mortal ou, ao contrário, imortal e eterna? d) os seres humanos são livres ou seus atos são totalmente determinados pelas leis da natureza?

Por que os seres humanos buscavam e ainda buscam a resposta para estas perguntas? O que elas podem revelar? Qual a importância que estas respostas têm para os seres humanos? É possível alcançá-las? A história da Filosofia nos revela que, nessa busca, o homem ora esteve voltado para o conhecimento do universo em que está inserido, ora esteve ocupado com sua mente voltada para o autoconhecimento, em uma tentativa de desvendar-se a si mesmo (HESSEN, 1973, 10-14).

As perguntas de Kant ilustram bem essa constatação. Ao se perguntar se o mundo teve, ou não, um começo, o ser humano se debruça sobre a realidade que lhe é exterior e pergunta: o que existe?

Ao indagar se somos realmente formados por um corpo mortal e uma alma imortal e eterna, o homem para, a fim de refletir sobre si mesmo, e pergunta: eu existo?

Finalmente, ao indagar acerca da liberdade humana, o homem se pergunta: eu, que existo, como devo agir nesse mundo que entendo que existe?

Alguns filósofos deram ênfase à busca da realidade exterior, outros, à busca do conhecimento da realidade interior. Ficaram famosas as teorias acerca da origem e da constituição do universo, elaboradas por pré-socráticos como Tales, Anaximandro e Anaxímenes, assim como ficou eternizada a postura socrática voltada para o conhecimento interior, postura esta resumida nas duas frases que vivia repetindo: “só sei que nada sei”; “conhece-te a ti mesmo”. Ao longo dos séculos, a Filosofia manteve essa oscilação, ora seguindo os passos dos pré-socráticos, com o foco na tentativa de descortinar a verdade do mundo exterior, com Aristóteles, Descartes, Espinosa, Leibniz e Hegel, ora concentrados na compreensão do ser humano e seus limites, com Platão e Kant (HESSEN, 1973, 10-14).

Nessa busca, ora se adotou uma postura realista, ora uma postura idealista. Para os realistas, à pergunta sobre o que existe, se responde: existe o que vejo. Para os idealistas, para a mesma pergunta, se responde: existe o que penso. Os realistas entendiam que o mundo sensível, ou seja, o mundo que vemos, ouvimos e sentimos, pode ser conhecido, em sua essência, tal e qual eles são, porque nosso intelecto é capaz de compreendê-lo em sua exatidão interna e externa. Para os idealistas, da mesma maneira que os realistas, somos capazes de conhecer o mundo sensível, porém não como ele realmente é, mas apenas como nossa mente pensa que ele é, porque nossos sentidos captam os objetos do mundo sensível de maneira muito particular, absorvendo deles somente parte da realidade, devido às limitações humanas.

Qualquer que seja a tendência, entretanto, o certo é que a Filosofia busca respostas para as perguntas acima na esperança de encontrar um sentido para a vida humana. Que é o

homem? Ele é diferente dos outros seres vivos? Por quê? Ele tem algum destino especial? Que mundo é este em que ele está inserido? Que leis governam este mundo? Existe algum outro mundo para onde se vai após a morte? Que coisa é Deus? Responder a estas perguntas determinará a maneira como o ser humano fará a escolha dos fins a serem perseguidos, bem como que métodos, ou meios, utilizará para tanto. Em verdade, a resposta para estas perguntas determinará como o homem construirá o seu mundo, a sua cultura.

A história tem demonstrado que, no curso da evolução da humanidade, muito antes do surgimento do “homo sapiens”, várias espécies estavam a caminho da humanização, tendo destacado-se aquelas que melhor souberam utilizar a natureza em seu proveito, ou seja, aquela que mais conseguiu produzir cultura (AQUINO, 2003, p. 103). Quando ainda não havia descido das árvores, o fim máximo da espécie que viria a se tornar humana era sobreviver, subsistir até quando pudesse. Através da cultura, o homem se fez homem e, dominando a técnica, deu um salto de qualidade em sua habilidade para atingir seu máximo objetivo, que continuava sendo sobreviver. (AQUINO, 2003, p. 103). No século XXI, teria mudado esse fim? Quem é o homem agora? Assim, como dito no início deste parágrafo, qualquer que seja a tendência, o certo é que a Filosofia, ao tentar buscar as respostas resumidas por Kant, o faz com um primeiro passo, qual seja, tentando responder a pergunta sobre o que existe. É que não é possível qualquer resposta a qualquer pergunta seguinte, se antes não conhecermos, ou tentemos conhecer, o objeto de nossa indagação sobre o que existe: o ser.

Mas, afinal, o que é o conhecimento? Em que consiste o ato de conhecer? A ontologia é o ramo da Filosofia que se preocupa com a busca pela pergunta sobre o que existe (metafísica e teoria dos objetos). Por sua vez, a gnoseologia é o ramo da Filosofia que tem a missão de perguntar como podemos saber o que existe. Uma parte da gnoseologia é a teoria do conhecimento, que se apresenta como “a teoria dos princípios materiais do conhecimento humano” (HESSEN, 1973, p. 20).

O conhecimento humano pode ser dividido em níveis: o senso comum, que é o conhecimento acrítico, normalmente recebido pela tradição cultural; o conhecimento científico, que é o conhecimento metódico e demonstrável; o conhecimento metafísico, que é o conhecimento puramente especulativo, podendo até ser metódico, porém não passível de ser demonstrado. É um erro entender que a Filosofia trata apenas do conhecimento metafísico, sendo um ramo do saber que opera a partir da pura especulação.

A Filosofia pode ser dividida em três grandes ramos² (HESSEN, 1973, p. 19-20): a teoria da ciência ou epistemologia, que se biparte em formal e material, sendo a primeira chamada de lógica e, a segunda, chamada de teoria do conhecimento; a teoria dos valores, que se triparte em teoria dos valores éticos, dos valores estéticos e dos valores religiosos; a metafísica, que se divide em metafísica da natureza e metafísica do espírito. Dessa forma, a teoria do conhecimento é uma parte da teoria da ciência, podendo ser definida como “a teoria dos princípios materiais do conhecimento humano” (HESSEN, 1973, p. 20). Enquanto a teoria formal do conhecimento humano ou lógica, “pergunta pela correção formal do pensamento, isto é, pela sua concordância consigo mesmo, pelas suas próprias formas e leis”, a teoria material indaga acerca da exata correlação entre o pensamento do sujeito cognoscente e o objeto do conhecimento pensado ou representado (HESSEN, 1973, p. 20).

Conhecimento, portanto, a partir de uma visão fenomenológica (MORENTE, 1980, p. 147), é o resultado da relação que se estabelece entre o sujeito cognoscente (o homem) e o objeto da cognição. Trata-se de relação que se inicia a partir de uma atitude finalista, porque o que o sujeito do conhecimento pretende, ao encetar esta relação, é identificar o que é este objeto, descortinando suas características, para poder individualizá-lo, diferenciá-lo dos demais objetos, classificá-lo, avaliá-lo e, então, compreender de que forma irá com ele relacionar-se.

Essa visão da Filosofia e da teoria do conhecimento, pelo menos até o século XVIII, não existia. Como se tentará demonstrar, é somente a partir de Kant que é lançada a base definitiva para diferenciar o senso comum, a religião, a ciência, a metafísica³. Somente a partir de Kant, é identificada não somente a possibilidade da Filosofia e da própria metafísica como ciências, mas, e sobretudo, são delimitados com clareza os limites do conhecimento humano. Como o juízo de valor depende do prévio juízo de realidade, ou seja, do conhecimento, e a identificação do sentido da vida humana, por sua vez, depende de ambos, revolucionar a teoria do conhecimento significou alterar o próprio sentido da vida humana. No caso, significou firmar um sentido materialista e racional que vinha se desenvolvendo desde o renascimento. A ciência passou a ser apenas o conhecimento metódico e demonstrável, livre de toda a superstição. Aquém da ciência, o senso comum, a opinião. Além da ciência, a Filosofia, preponderantemente especulativa. O ser humano passou a ser distinguido através da sua capacidade de usar a razão e o universo como algo a ser dominado

² Chauí (2003, p. 57-58), esclarece que, ao longo de sua história, são os seguintes os campos sobre os quais se desenvolveu a reflexão filosófica: ontologia ou metafísica, lógica, epistemologia, teoria do conhecimento, ética, filosofia política, filosofia da história, filosofia da arte ou estética, filosofia da linguagem e história da filosofia.

³ A filosofia, segundo Morente (1980, p. 29), atualmente, compreende a ontologia (teoria dos objetos e metafísica), a lógica, a teoria do conhecimento, a ética, a estética e a filosofia da religião.

pela maior força conhecida, o homem e sua toda poderosa razão. Nem sempre, contudo, foi assim.

A respeito da origem do universo, pré-socráticos como Tales, Anaxímenes e Anaximandro, haviam dado explicações variadas e bastante criativas. Para Tales, tido pela tradição filosófica como o primeiro filósofo, por exemplo, a origem do mundo e o princípio motor do universo seria a água. Já na visão de Anaxímenes, esse princípio único (*arché*) capaz de explicar a origem da vida e do mundo seria o ar: “[...] exatamente como a nossa alma (ou seja, o princípio que dá a vida), que é ar, se sustenta e se governa, assim também o sopro e o ar abarcam o cosmos inteiro.” Nessa linha, prossegue ele: “[...] o ar está próximo ao incorpóreo (no sentido de que não tem forma nem limites como os corpos e é invisível) e, como nós nascemos sob o seu fluxo, é necessário que ele seja infinito e rico, para não ficar reduzido”. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 34) Nas idéias de Anaximandro, a explicação era ainda mais abstrata e fantástica. Ele preconizava que o princípio da natureza (“*physis*”), o qual chamou de “*ápeiron*”, era algo invisível, amorfo, indeterminado, ilimitado, eterno e, por estar sempre em movimento, produzia os contrários que constituem o mundo, como a água e o fogo, a vida e a morte. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 31-33)

Observa-se que esses primeiros filósofos, os quais podemos chamar de realistas, formulavam suas teorias baseados apenas na observação daquilo que viam ocorrer na natureza, porém sem qualquer preocupação em demonstrar a coerência e a veracidade de suas conclusões. Em outras palavras, o conhecimento pretendia-se baseado na experiência, porém ainda não era racional, no sentido do uso da racionalidade intuitiva (método) e da racionalidade discursiva (método). Aliás, é o uso dessa racionalidade que marcará a Filosofia clássica com Sócrates, Platão e, especialmente, Aristóteles. Em suma, quando os pré-socráticos perguntavam o que existe, respondiam da forma mais natural e espontânea possível: existe o fogo, existe a água, existe a terra, existem os homens, existe este senhor, existe esta senhorita, existem as estrelas (MORENTE, 1980, p. 67). Veja-se, a respeito, a interessante explicação acerca da origem do universo dada por de Tales de Mileto, nas palavras do professor Carlos Eduardo Meirelles Matheus⁴:

Observando os movimentos celestes e notando que, também na terra, tudo se move, Tales teve um dia uma idéia: buscar a primeira causa de tudo o que existe. Vendo que a água está sempre nascendo das profundezas da Terra, em constante movimento nos mares e nos rios e nas chuvas, Tales criou sua

⁴ MATHEUS, Carlos Eduardo Meirelles. Pré-Socráticos. Disponível em <<http://www.universidadefalada.com.br/audiolivro/filosofia.html>>. Acesso em: 29 de junho de 2009.

teoria de que tudo começou com a água. Essa teoria estava baseada na tese de que, no princípio, tudo era apenas água. Esta origem líquida do universo estava baseada na observação de uma oposição visível entre o úmido e o seco. Assim como tudo que é seco fica paralisado, tudo que é úmido se altera. Dizia, portanto, Tales que água purifica e vivifica, mas também evapora e sufoca. Tales dizia que a Terra é um espaço seco que flutua sobre um fundo líquido, por isso a água está presente em todos os corpos. Dizia que a umidade possui o poder transformador sobre todas as coisas e produz, assim, o movimento da vida. A água seria, então, o princípio motor da natureza, porque dá vida ao corpo das plantas, dos animais e dos seres humanos. Tales via na água uma força divina, como se fosse a alma da natureza. Dizia que o poder da água emana dos deuses.

Outros filósofos realistas, como Aristóteles, indo além da mera observação da realidade e da construção de modelos explicativos gerados mediante a ausência de qualquer método, procuraram explicar a origem do mundo com base em argumentos coerentes, engendrados dentro de uma racionalidade lógica, intuitiva e discursiva (dedução e indução).

Para Aristóteles, à pergunta sobre o que existe, respondia da mesma forma que os pré-socráticos, ou seja, existe a lâmpada, existem as pedras, existem os seres vivos. Todavia, Aristóteles refina o realismo, completando o trabalho que se iniciara com Parmênides, introduzindo a lógica (silogismo), os conceitos e as categorias, elementos puramente racionais, produzidos pela mente, os quais ajudavam a compreender o que existe (MORENTE, 1980, p. 106). Estes argumentos, contudo, por serem fundamentados, por vezes, na pura razão, ou seja, sem qualquer apoio na experiência (mundo sensível), não podiam ser todos demonstrados. Assim é a idéia de Aristóteles a respeito da causa primeira do universo. Em sua Filosofia, após afirmar que tudo quanto existia tinha que ter uma causa, Aristóteles elabora sua conhecida teoria da causalidade universal (REALE; ANTISERI, 1990, p. 180-181). Para ele, tudo quanto existe, seja material ou imaterial, possui uma causa que pode ser decomposta da seguinte maneira: causa formal, causa material, causa final e causa eficiente. Com relação aos objetos presentes no mundo sensível, a teoria de Aristóteles era fácil de ser demonstrada. Contudo, com relação aos objetos supra-sensíveis, como Deus ou a alma, bem como no tocante ao universo, a tese de Aristóteles falhava. Por essa razão, ele dedicou outra obra, a Primeira Física ou Metafísica, com o objetivo de tentar aplicar a teoria da causalidade universal para responder as perguntas que ficaram sem resposta na Física. Foi assim que, em tal obra, Aristóteles anunciou que a causa primeira do universo e de tudo quanto existia, logicamente, sob pena de uma regressão infinita, não poderia ter sido causada por qualquer outra causa, razão pela qual ela teria que ser uma causa estática e eterna, Deus (REALE; ANTISERI, 1990, p. 186-187).

Na Idade Média, a explicação para a origem do mundo e o sentido da vida humana passou a ser dada através de teorias que tinham como ponto de partida a fé na existência de um Deus único e que teria criado o ser humano, o mundo e tudo o que existe. Note-se que, nessa fase do pensamento humano, o conhecimento havia ultrapassado a mera especulação com base na realidade, à maneira dos pré-socráticos, bem como os argumentos apriorísticos de filósofos como Platão e Aristóteles. O ponto de partida, agora, era o Deus cristão. Santo Tomás de Aquino, aproveitando a física e a metafísica do estagirita, chegou a formular, de maneira racional, cinco proposições e argumentos lógicos, conhecidos como as “cinco provas” (ou cinco vias), para provar a existência de Deus:

1) *O motor que não é movido*. Nada se move sem um motor anterior. Isso nos leva a uma digressão, da qual a única escapatória é Deus. Alguma coisa teve de fazer a primeira se mover, e essa alguma coisa chamamos de Deus. 2) *A Causa sem Causa*. Nada é causado por si só. Todo efeito tem uma causa anterior, e novamente somos forçados à regressão. Ela só é concluída por uma causa primeira, a que chamamos de Deus. 3) *O Argumento Cosmológico*. Deve ter havido uma época em que não havia nada de físico. Mas, como as coisas físicas existem hoje, tem de ter havido algo de não físico para provocar sua existência, e a esse algo chamamos Deus. [...] 4) *O Argumento de Grau*. Percebemos que as coisas do mundo diferem entre si. Há graus de, digamos, bondade ou perfeição. Mas só julgamos esses graus se em comparação a um máximo. Os seres humanos podem ser tanto bons, quanto ruins, portanto o máximo da bondade não pode estar em nós. Tem de haver, portanto, algum outro máximo, para estabelecer o padrão da perfeição, e a esse máximo chamamos Deus. [...] 5) *O Argumento Teleológico ou O Argumento do Design*. As coisas do mundo, especialmente as coisas vivas, parecem ter sido projetadas. Nada que conhecemos parece ter sido projetado a menos que tenha sido projetado. Tem de haver, portanto, um projetista e a ele chamamos Deus. (Dawkins, 2007, p. 112)

Os argumentos de Santo Tomás de Aquino, visivelmente baseados nas teorias de Aristóteles, padecem dos mesmos defeitos deste: são racionais, primam pela lógica, porém não conseguem demonstrar qualquer conexão entre eles e a realidade. A filosofia de Santo Tomás era tão realista quanto a de Aristóteles, bem como fundada na lógica, como a dele. Todavia, diferentemente, o método de que se utilizava, conhecido como escolástico, não partia da observação da natureza, mas dos dogmas da fé, das verdades cristãs incontestáveis. Tratava-se de um método que, em suma, consistia no seguinte: a) usar a razão para a compreensão dos dogmas da fé; b) conferir à verdade da Salvação uma forma ordenada e sistemática; c) refutar, mediante argumentos filosóficos, qualquer objeção contras essas verdades (STÖRING, 2009, p. 200).

Enfim, se os pré-socráticos erigiam suas teorias a partir da observação do mundo físico, porém produziam argumentos destituídos de lógica e coerência, Aristóteles, Tomás de Aquino e tantos outros de suas respectivas épocas, apesar do método e da lógica, não conseguiam conectar suas teorias com o mundo físico, a não ser baseados na autoridade intelectual ou nos dogmas da fé.

No século XVI, a resposta para a pergunta sobre o que existe, começaria a tomar rumos diametralmente opostos àqueles que, até então, vinham sendo seguidos. Os realistas, desde Tales, passando por Parmênides, Sócrates, Platão, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, como vimos acima, diziam: existe o que vejo. Cada um, conforme o método utilizado e a cultura de cada época, teve sua própria visão sobre o que existia. Ao realismo, contudo, começou a se opor uma nova visão do mundo. Descartes, por exemplo, diferentemente dos realistas, não entendia que existia aquilo que se via, mas aquilo que se pensava. Partindo do método da dúvida, ou seja, a partir da desconfiança de que tudo quanto via era uma impostura da realidade, Descartes concluiu que o pensamento era mais próximo de si do que a realidade material que se apresentava. Assim, protegendo-se contra a possibilidade do engano, uma vez que seu pensamento, ou seja, o que o ligava à realidade, poderia distorcer tudo quanto ele via, concluiu que a única coisa que realmente existia era apenas ele e seus pensamentos. A realidade era fruto destes, não mais. Dessa maneira, à pergunta sobre o que existe, Descartes respondeu: existo eu e meus pensamentos. (MORENTE, 1980, p. 170)

O mundo, bem como tudo quanto nele existe, doravante, não era mais um objeto a ser desvendado pela observação do sujeito, pelos diversos métodos realistas (observação, maiêutica, dialética platônica, lógica aristotélica, escolástica), pelo uso dos conceitos e das categorias. Agora, o sujeito era quem criava o mundo, que correspondia ao que ele pensava. Nas palavras de Morente (1980, p. 171): “se, pois, o ser dos realistas é um ser inteligível, o ser dos idealistas, o pensamento puro, o eu pensante, é um ser inteligente, é um ser pensante”. No pensamento idealista, o ser inteligente passa a ser a origem da realidade, ser criador, ser transformador, ser doador de sentido a todas as coisas. Que mundo seria esse a ser criado por esse ser inteligente.

Para o realismo, prossegue Morente (1980, p. 171), “não era problema a existência e realidade das coisas no mundo, já que as considerava como inteligíveis em si mesmas, ou seja, possíveis objetos de conhecimento, possíveis conteúdos de conhecimentos. Porém agora que o único que existe indubitavelmente é o eu pensante, e o eu pensante não pode funcionar,

não pode pensar se não pensa algo, este algo pensado pelo eu pensante se transforma num problema. Porque este algo pensado no pensante e pelo pensante existe ou não existe?”

Quando surgiu, com os pré-socráticos, a Filosofia era também considerada como um sinônimo de ciência, porque se acreditava no poder dessa nova forma de pensar para conhecer e revelar as verdades a respeito da natureza, dos seres humanos e de Deus. Na Idade Média, a Filosofia se confundiu com a religião e a Teologia, porque a existência de Deus era posta como ponto de partida para os estudos filosóficos. Somente após o Renascimento e, sobretudo, a partir do movimento cultural iluminista, no século XVIII, foi sendo delineado, paulatinamente, o campo da Teologia, como a busca do conhecimento de Deus; o campo da ciência, como a busca das verdades demonstráveis, metodologicamente encontradas e universais; por fim, o campo da filosofia, como o ramo do conhecimento encarregado de investigar e estudar as primeiras causas e os últimos fins da natureza e do ser humano. A Filosofia, antes de Kant, dessa maneira, ainda se confundia com a metafísica.

Na história do pensamento ocidental, o conhecimento humano caminha das construções sem método ou com método rudimentar, mas fundadas na observação da realidade, para as construções metódicas, mas sem demonstração da realidade e, finalmente, para as construções metódicas e demonstráveis, definindo os campos da Filosofia, da Religião e da ciência.

Antes dos primeiros pensadores ocidentais, os pré-socráticos, as construções do espírito eram todas apenas mitológicas. Os mitos eram narrativas cerebrinas, fantásticas, criadas sem qualquer método, despidas de racionalidade e descoladas da realidade. A mitologia, assim, é oposta a todo pensamento minimamente metódico, o pensamento que é desejado pela ciência moderna. Todavia, embora hoje com seu campo bem demarcado, os mitos ainda compõem a base da cultura humana, justamente porque tratam de temas onde, em razão das limitações humanas, não consegue penetrar a ciência nem a filosofia. Em célebre passagem, Joseph Campbell (1997, p. 192), resume mito:

A mitologia tem sido interpretada pelo intelecto moderno como um primitivo e desastrado esforço para explicar o mundo da natureza (Frazer); como um produto da fantasia poética das épocas pré-históricas, mal compreendido pelas sucessivas gerações (Müller); como um repositório de instruções alegóricas, destinadas a adaptar o indivíduo ao seu grupo (Durkheim); como sonho grupai, sintomático dos impulsos arquetípicos existentes no interior das camadas profundas da psique humana (Jung); como veículo tradicional das mais profundas percepções metafísicas do homem (Coomaraswamy); e como a Revelação de Deus aos Seus filhos (a Igreja). A mitologia é tudo isso. Os vários julgamentos são determinados pelo ponto de vista dos juizes. Pois, a mitologia, quando submetida a um escrutínio que considere não o que é, mas o modo como funciona, o modo

pelo qual serviu à humanidade no passado e pode servir hoje, revela-se tão sensível quanto a própria vida às obsessões e exigências do indivíduo, da raça e da época.

Assim, retomando Kant e suas quatro perguntas síntese, este preocupado com o descompasso entre o progresso tecnológico da nascente sociedade industrial e das ciências empíricas como a física, em contraposição à estagnação da Filosofia, propôs-se, através da Crítica da Razão Pura, a refletir sobre elas e concluir a respeito da possibilidade de uma resposta segura para as mesmas. Kant, então, resumiu as quatro perguntas em uma só⁵: é possível a metafísica como ciência? Segundo ele, a resposta para esta pergunta dependia das respostas às outras três questões, estas relacionadas, respectivamente, com o problema da teoria do conhecimento, da ética e da liberdade humana. As tais perguntas seriam as seguintes: a) que podemos conhecer? b) que devemos fazer? que podemos esperar? Para dar respostas a estas perguntas, Kant escreveu, respectivamente, suas três críticas: Crítica da Razão Pura, Crítica da Razão Prática e Crítica da Faculdade de Julgar.

Desde seu surgimento, a Filosofia vinha trabalhando com dois mundos, um mundo físico, sensível, material, que o ser humano captava e tentava entender, e um mundo extra-sensível, que os filósofos supunham existir, sobre o qual podiam especular, mas que não podiam ver, ouvir, nem sentir.

Dessa dualidade, surgiu a discussão a respeito do real e do imaginário, ou seja, daquilo que seria verdadeiro, em contraposição ao que seria apenas aparente⁶. Seria o mundo físico um mundo apenas de aparências, representativo de uma realidade inacessível ao ser humano, localizado nesse outro mundo, o extra-sensorial ou, ao contrário, a verdade estaria somente naquilo que o mundo sensível revela ao ser humano?

Conforme a Filosofia avançava, essa dualidade foi dando origem a diversas correntes e escolas, as quais, a seu modo, iam dando respostas diferentes às perguntas sobre a origem do mundo, a liberdade humana e a imortalidade da alma.

⁵ MATHEUS, Carlos Eduardo Meirelles. Kant: vida e obra. Disponível em <<http://www.universidadefalada.com.br/audiolivro/filosofia.html>>. Acesso em: 24 de junho de 2009.

⁶ “Antes de tudo, o mito da caverna traduz os diversos graus em que ontologicamente se divide a realidade, isto é, os gêneros do ser sensível e supra-sensível com suas subdivisões: as sombras da caverna simbolizam as aparências sensíveis das coisas, as estátuas as próprias coisas sensíveis; o muro representa a linha divisória entre as coisas sensíveis e as supra-sensíveis; as coisas verdadeiras situados do outro lado do muro são representações simbólicas do ser verdadeiro e das idéias e o sol simboliza a idéia do bem.” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 167-168)

A crença que se tinha com relação à possibilidade de que estas perguntas fossem respondidas, e mais, com relação à veracidade dessas respostas, certamente influenciava o modo de vida do grupo em que predominava uma ou algumas dentre as muitas teorias formuladas a respeito. É que as respostas a estas perguntas eram determinantes na busca que a humanidade sempre enfrentou para encontrar um sentido para a vida. Em verdade, as respostas formavam a cosmovisão do homem, o ponto de partida, ou seja, daria as referências para a construção de sua cultura.

Dessa forma, entender, à maneira dos cristãos medievais, que o mundo físico seria o palco apenas para parte da vida do ser humano, cujos atos, aspirações e desígnios deveriam guardar coerência com os ditames de uma realidade teocêntrica revelada e incontestável, significava dar a ele o poder de conhecer objetos do mundo sobrenatural. Consequentemente, pautar a vida de acordo com essa realidade, para que, assim, a outra parte dela pudesse ser vivida, de forma definitiva e eterna, em um mundo supra-sensível, ao lado de Deus, causa de todas as causas, Senhor da vida e da morte, certamente, ensejou a produção de valores e normas éticas, morais e jurídicas adequadas a esse modo de pensar, a essa cosmovisão, a esse sentido da vida humana.

De outro lado, os valores seriam bem diferentes em uma sociedade que entendesse não haver qualquer diferença essencial entre o ser humano e a natureza; que acreditasse que o mundo sempre existiu, não tendo começo ou fim; que seria equívoca a idéia de que o homem possui uma alma e de que existe um espírito universal; que compreendesse que a liberdade consiste na busca pela paz interior, bem como que Deus habitaria não um mundo supra-sensível, para onde o homem iria após a morte física, mas o próprio mundo físico, estando presente em todas as coisas. Se para um cristão medieval, o desvio moral era um pecado, que poderia ser perdoado, desde que o fiel se arrependesse, para o budismo, o desvio moral teria que ser expiado, não havia o perdão, mas um carma a ser cumprido. (HELLERN; NOTAKER; GAARDER, 2000, p. 54-55) A salvação do cristão era a fé e o alcance do perdão. A salvação do budismo consistia na libertação do carma, o que não se alcança pelo arrependimento, e sim pelo crescimento espiritual. A salvação do cristão é formal, a do budista, material.

No século XVIII, Kant se deparou com duas grandes escolas filosóficas idealistas: o empirismo e o racionalismo. Para os primeiros, representados por filósofos como Locke, Hobbes e Hume, a mente humana seria como uma tábula rasa e vazia ou um papel em branco, que ia sendo preenchida de conhecimentos à medida que o indivíduo fosse tendo suas vivências, ou seja, fosse vivendo suas experiências sensíveis. O sujeito do conhecimento era o

um sujeito psicológico e individual. Para os empiristas, nada poderia existir na mente humana que, antes, não tivesse passado pelos sentidos. Dessa forma, a razão humana somente poderia processar os dados e informações e, a partir da intuição, da indução e da dedução, produzir suas inferências e conhecimento, depois que recebesse esses dados e informações da experiência sensível. Para os racionalistas, como Dêscartes e Leibniz, ao contrário, os empiristas não estavam inteiramente certos, porque a razão possuía autonomia e, portanto, poderia trabalhar com dados e informações próprios, independentemente daqueles fornecidos pela experiência, tanto era assim, que a razão podia formular proposições do tipo “a parte é maior do que o todo” ou trabalhar com conceitos matemáticos, os quais podem ser alheios à toda experiência, como aquele que diz que “a soma dos ângulos de um triângulo é sempre cento e oitenta graus”.

Essas correntes, em maior ou menor grau, trabalhavam com a idéia de inatismo, segundo a qual, o ser humano já possui certos conhecimentos inatos, independentes da experiência, do contrário o próprio conhecimento empírico seria impossível, porque faltaria na mente informações mínimas para que a razão processasse, depurasse e apreendesse o significado dos objetos. A idéia de bem e mal, à maneira de Platão, diziam alguns partidários dessa corrente, seria inata e dada pelo próprio Criador. Este último filósofo demonstra a idéia do inatismo através do mito de Er. Nessa narrativa, ele descreve o mundo para onde vão os mortos, os quais, após o acerto de contas, este proporcional e conforme as boas e más ações praticadas no mundo dos vivos, e cientes de toda a experiência alcançada em vidas passadas, escolhem as condições nas quais desejam viver uma nova existência. Todavia, antes de ressurgir no mundo dos vivos, o indivíduo bebe da água do rio do esquecimento, de maneira que, quando retorna à vida, pouco ou nada se lembra de suas experiências e de suas escolhas, entretanto tais lembranças podem ser todas resgatadas ao longo da vida, porque fazem parte do seu ser (Platão, 1997).

Diante desse quadro, Kant, na *Crítica da Razão Pura*, escrita em 1781, procurou investigar os limites da razão, para fins de saber até onde poderia chegar o conhecimento humano e, assim, começar a responder as perguntas acerca das causas do universo, da imortalidade da alma, da existência de Deus e da liberdade humana.

Logo nas primeiras páginas da citada obra, Kant afirmou que a razão possuía um destino muito especial, já que era demandada para solucionar questões que não conseguia responder, mas que também, infelizmente, não conseguia evitar. Com isso, Kant queria dizer que havia certos objetos cujo conhecimento seria inalcançável ou inatingível pelo ser humano

e que, portanto, também não poderiam ser submetidos à razão. Kant via essa situação como a grande contradição da Filosofia, que fazia com que a metafísica não progredisse enquanto ciência, já que as respostas dadas sobre as causas do universo, sobre a imortalidade da alma e sobre a liberdade humana, até então, não pareciam ser elaboradas dentro dos rigores da metodologia científica:

É precisamente em relação a estes conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correção, que se situam as investigações da nossa razão, as quais, por sua importância, consideramos eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último, do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos. Por esse motivo, mesmo correndo o risco de nos enganarmos, preferimos arriscar tudo a desistir de tão importantes pesquisas, qualquer que seja o motivo, dificuldade, menosprezo ou indiferença. Estes problemas inevitáveis da própria razão pura são *Deus*, *a liberdade* e *a imortalidade* e a ciência que, com todos os seus requisitos, tem por verdadeira finalidade a resolução destes problemas chama-se *metafísica*. (KANT, 2001, p. 65)

Kant, então, partindo da distinção entre fenômeno e númeno, e após esquematizar toda a sua teoria do conhecimento, concluiu que os empiristas tinham razão, ao dizerem que nada há na mente que não tenha, antes, passado pelos sentidos e que o conhecimento verdadeiro, científico, metodológico, fruto das inferências do raciocínio, somente poderia ser concebido com a ajuda da experiência. Somente com os dados e informações fornecidos pela experiência, a razão poderia alcançar o verdadeiro conhecimento.

Dessa forma, Kant concluiu não ser possível uma resposta a respeito das causas do universo, da imortalidade da alma e da existência de Deus. Ele negava, assim, o poder irrestrito da razão e a possibilidade da metafísica como ciência⁷. Mais, Kant renegava todas as cosmovisões anteriores, a cosmogonia, a cosmologia, o motor e móvel de que falava Aristóteles, o teocentrismo, ou seja, todo conhecimento que tomava como ponto de partida a resposta para uma dessas questões.

Todavia, Kant afirmou que a razão pura, apesar de impotente para, por si própria, alcançar o conhecimento verdadeiro, poderia formular conhecimentos “a priori”, ou seja, anteriores e independentes de qualquer experiência. Segundo ele, a razão pura, apesar de não poder alcançar, sozinha, o conhecimento verdadeiro a respeito do mundo do númeno, poderia especular sobre objetos que supunha estarem nele.

⁷ Somente mais tarde, na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant desenvolveria sua tese em torno da possibilidade da metafísica como ciência, a partir da idéia do imperativo categórico.

Com essas conclusões, Kant iniciava um novo período na Filosofia e, especialmente, na teoria do conhecimento, no qual teria deixado bem delineado o poder da pura razão, mas também seus os limites.

Dessa forma, a partir da filosofia de Kant, as perguntas que pareciam ser a chave para se alcançar o verdadeiro sentido da vida humana foram, para sempre, sepultadas. Dali em diante, somente como exercício de pura especulação, baseado em dogmas de fé, as respostas poderiam ser trabalhadas. Estavam, assim, delineados os campos da religião, da ciência e da metafísica. A Filosofia englobaria a metafísica, mas não seria restrita ela.

Coincidentemente, ou não, nos séculos seguintes, conquanto a teoria do conhecimento tenha sido desenvolvida pela fenomenologia de Husserl, a qual, com base na sua ontologia regional, pregava a separação entre a Psicologia e a Filosofia, bem como a inexistência do númeno, no século XX, a Filosofia pareceu, definitivamente, ter abandonado a busca por tais respostas.

Através de seu pensamento idealista, Hegel, entre os séculos XVIII e XIX, tentou construir, com base na filosofia de Kant, um sistema filosófico superior, a partir do qual, o mundo supra-sensível ou o númeno, não seria inalcançável pela razão humana, mas, ao contrário, totalmente acessível. Para ele, esse mundo seria constituído pela manifestação do espírito universal na história, a qual se materializaria por meio dos feitos e das obras do próprio ser humano ao longo dos séculos. Dessa forma, o númeno, não estaria oculto, mas revelado ao longo da história, em um eterno vir a ser. Nesse modelo, o fluxo da história, sempre em movimento, como o rio de Heráclito, seria movido por uma dialética, na qual “o ser em si”, o espírito universal, se vê refletido no ser “para si”, seu reverso, que se revela no mundo fenomênico através da história. Essa visão de Hegel, no entanto, parece levar a teoria do conhecimento a patamares metafísicos, desvirtuando o seu propósito de servir à busca da realidade como conhecimento verdadeiro, o conhecimento prometido pela ciência. (HESSEN, 1973, p. 23)

No século XIX, a Filosofia, com o positivismo de Comte, pareceu ter superado a frustração advinda dos limites da razão e do conhecimento anunciados pelo criticismo kantiano. Se Kant havia depositado, como derradeiro iluminista, a última pá de cal sobre o passado medieval e, se o romantismo do século XIX não havia sido satisfatório no desenvolvimento de uma filosofia do conhecimento pós-kantiana, a ciência, com todas as suas limitações, emergia como a única forma, através do qual o homem, se não deveria se perder nos labirintos metafísicos, nem poderia provar a existência de Deus, poderia exercer, em sua

total plenitude, seu poder sobre a Terra. Segundo essa visão da ciência, o homem somente pode conhecer aquilo que vê, tenta compreender e pode demonstrar. Todavia, o progresso da ciência, se acreditava, levaria a humanidade a patamares inimagináveis sobre o mundo terreno. O homem, agora, caminhava sem deuses e sem Deus, mas parecia poderoso como nunca antes.

Comte, a partir de sua teoria sobre os estágios de conhecimento do homem, na qual ele diz que o ser humano inicia em um nível de conhecimento teológico, parte para um nível metafísico e aporta em um nível científico, chegou a proclamar e a fundar uma nova religião, a religião da ciência:

A filosofia positiva, ao contrário dos estados teológico e metafísico, considera impossível a redução dos fenômenos naturais a um só princípio (Deus, natureza ou outro equivalente). Segundo Comte, a experiência nunca mostra mais do que uma limitada interconexão entre determinados fenômenos. Cada ciência ocupa-se apenas com certo grupo de fenômenos, irreduzíveis uns aos outros. A unidade que o conhecimento pode alcançar seria, assim, inteiramente subjetiva, radicando no fato de empregar-se um mesmo método, seja qual for o campo da questão: uma idêntica metodologia produz convergência e homogeneidade de teorias. Essa unidade de conhecimento não é apenas individual, mas também coletiva; isso faz da filosofia positiva o fundamento intelectual da fraternidade entre os homens, possibilitando a vida prática em comum. A união entre a teoria e a prática seria muito mais íntima no estado positivo do que nos anteriores, pois o conhecimento das relações constantes entre os fenômenos torna possível determinar seu futuro desenvolvimento. O conhecimento positivo caracteriza-se pela previsibilidade: “ver para prever” é o lema da ciência positiva. A previsibilidade científica permite o desenvolvimento da técnica e, assim, o estado positivo corresponde à indústria, no sentido de exploração da Natureza pelo homem. Em suma, o espírito positivo, segundo Comte, instaura as ciências como investigação do real, do certo e indubitável, do precisamente determinado e do útil. Nos domínios do social e do político, o estágio positivo do espírito humano marcaria a passagem do poder espiritual para as mãos dos sábios e cientistas e do poder material para o controle dos industriais. (GIANNOTTI, 1983, p. XI)

A fé na ciência, assim, desde o Renascimento, aos poucos, foi ocupando um representativo papel na busca do sentido da vida humana. O progresso do comércio, da indústria e das cidades impulsionava cada vez mais os países em busca de riqueza e poder econômico, compondo a base de uma sociedade que, lentamente, ia tornando-se cada vez mais materialista. Os valores se transformaram e, com eles, todo o sistema normativo e o Direito:

A revolução industrial no século XVIII, expressão do poder da burguesia em expansão, demonstrou a eficácia do novo saber inaugurado pela ciência moderna, no século anterior. Ciência e técnica tornam-se aliadas, provocando modificações no ambiente humano jamais suspeitadas. De fato, basta lembrar que, antes do advento da máquina a vapor, usava-se a energia natural [...] e, por mais que houvesse diferenças de técnicas adotadas pelos diversos povos através dos tempos, nunca houve alterações tão cruciais como as que decorreram da Revolução Industrial. A exaltação diante desse novo saber e novo poder leva à concepção do cientificismo, segundo o qual a ciência é considerada o único conhecimento possível e o método das ciências da natureza o único válido, devendo, portanto, ser estendido a todos os campos da indagação e atividade humanas [...]. (ARANHA; MARTINS, 1998, p. 115-116)

No início do século XX, a humanidade parecia acreditar apenas naquilo que podia ver, ouvir e tocar. Na visão de Jacques Maritain (1973, p. 488), três choques culturais ajudaram a fomentar ainda mais a visão materialista da vida humana que se formava: a proclamação da origem animal do homem, anunciada na obra *A Origem das Espécies*, apresentada por Darwin em 1859; a ética materialista de Marx, concebida sob uma visão de mundo na qual se insiste nas “subestruturas morais econômicas de nossas idéias morais e de nossas regras de procedimento moral”, e na qual se acredita que, no mundo, tudo o que não seja o fator econômico, apresenta-se como “superestrutura epifenomenal”; por fim, a psicanálise de Freud, a partir da qual são apresentados os limites da liberdade humana, uma vez que a vontade do homem não seria inteiramente controlada pelo intelecto consciente, o eu ou *ego*, mas também por uma parte totalmente inconsciente, o *id*, além de outra apenas parcialmente consciente, o *superego*. A esses três choques citados por Maritain, acrescento ainda a chamada teoria celular, de 1838, através da qual os cientistas alemães Matthias Schleiden e Theodor Schwann concluíram que todo ser vivo, exceto os vírus, é formado por células, as quais se constituem em unidades morfológicas e funcionais do organismo vivo⁸.

Uma vida material levou o homem a acreditar, profundamente, no poder do progresso da ciência, o qual não poderia ser alimentado, a não ser pela acumulação de riqueza. Ciência e riqueza material, agora, caminhavam juntas. Deus havia morrido⁹, proclamara Nietzsche (2002, p. 134):

⁸ Sobre a descoberta da teoria celular, cf. William Harris, “Como Funciona o Método Científico”, disponível em: <<http://ciencia.hsw.uol.com.br/metodos-cientificos4.htm>>. Acesso em 19 de maio de 2010.

⁹ “Contra todos os espiritualismos, ele proclama a morte de Deus. Diz que o cristianismo ‘é vício’, já que ‘na é mais malsão, em meio à nossa malsã humanidade, do que a compaixão cristã’. E ‘Paulo foi o maior de todos os apóstolos da vingança’. Contra a ‘moral dos escravos’, ele exalta a ‘moral dos aristocratas’: enquanto toda a moral aristocrática surge do triunfante sim a si mesmo, a moral dos escravos desde o início diz sim a outro,

O louco saltou em meio a eles e trespassou-os com seu olhar. – Para onde Deus foi? – bradou – . Vou lhes dizer! Nós o matamos, vós e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como pudemos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós? Longe de todos os sóis? Não estaremos caindo incessantemente? Para a frente, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda uma acima, um abaixo? Não erramos como através de um nada infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? Não fará mais frio? Não surgem noites, cada vez mais noites? Não será preciso acender as lanternas pela manhã? Não escutamos ainda o ruído dos coveiros que enterram Deus? Não sentimos nada da decomposição divina? Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E nós o matamos.

No dizer de Reale e Antiseri (1990, p. 420-431), “pouco a pouco, por diversas razões, a sociedade ocidental foi se afastando de Deus: foi assim que o matou. Mas, ‘matando’ Deus, eliminam-se todos os valores que serviram de fundamento para a nossa vida e, conseqüentemente, perde-se qualquer ponto de referência: ‘O que fazemos separando a terra do seu sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós, longe de qualquer sol? Não continuaremos a nos precipitar para trás, para os lados e para a frente? Ainda existem um alto e um baixo? Não estaremos talvez vagando por um nada infinito? [...] Deus está morto! E nós o matamos!’”

Em um mundo assim, nada mais restaria a não ser a busca por mais riqueza, para que, dessa forma, houvesse o progresso das ciências. Ciência e riqueza, essa era a chave do poder. Essa busca de riqueza levou às duas Guerras Mundiais. A guerra provocou o surgimento de regimes totalitários, extremamente disciplinados e rigidamente conduzidos, porque já não importava uma sociedade livre, mas uma sociedade decididamente organizada, para lutar, enriquecer e, assim, progredir. Nada mais interessava. A vida humana acabou banalizada.

No princípio do século XX, o direito, que também havia sido alçado à condição de ciência positiva, com a Teoria Pura do Direito, de Kelsen, atingiu o ápice do formalismo, em toda sua dimensão fria e meramente instrumental. O direito se resumia ao texto da norma e a

sustenta Nietzsche, isto é, a um ‘não-ele-mesmo’. Portanto: ‘transvalorização de todos os valores!’ [...] A crítica ao idealismo, ao evolucionismo, ao positivismo e ao romantismo não cessa. Essas teorias são coisas ‘humanas, muito humanas’, que se apresentam como verdades eternas e absolutas que é preciso desmascarar. Mas as coisas não ficam nisso, já que Nietzsche, precisamente em nome do instinto dionisíaco, em nome daquele sadio homem grego do século VI a.C., que ‘ama a vida’ e que é totalmente terreno, por um lado anuncia a ‘morte de Deus’ e por outro realiza profundo ataque contra o cristianismo, cuja vitória sobre o mundo antigo e sobre a concepção grega do homem envenenou a humanidade. E, por outro lado ainda, vai às raízes da moral tradicional, examina a sua genealogia e descobre que ela é a moral dos escravos, dos fracos e dos vencidos ressentidos contra tudo o que é nobre, belo e aristocrático.” (REALE ; ANTISERI, 1990, p. 422)

norma deveria servir como instrumento, um instrumento necessário para que a humanidade atingisse seus fins. O sentido de uma vida fundada na riqueza e no progresso, era o que o direito deveria garantir. A pureza da razão levou à pureza da ciência, à pureza do direito e à pureza da raça. No Estado nazista, o direito instrumentalizava a morte e a degradação humana.

O formalismo e a exatidão laboratorial da filosofia kantiana, construída sobre a rígida separação entre sujeito e objeto, a partir da qual tentou conciliar as teorias racionalista e empirista, esta pregando a existência em si do objeto do conhecimento, aquela proclamando o poder da pura razão, deram origem a um racionalismo frio, que acabou gerando a posição extremada do positivismo científico. O homem era totalmente independente do objeto e lhe competia apenas conhecê-lo em toda sua natureza. O objeto existia, com todas as suas características, independentemente do sujeito cognoscente.

Como reação a esse racionalismo atrelado, demasiadamente, a uma visão objetiva do mundo, surge uma filosofia que ficou conhecida como fenomenologia. Essa escola, visando superar a dicotomia racionalismo-empirismo, introduz na teoria do conhecimento a idéia de intencionalidade, através da qual prega que o objeto não existe sem o sujeito e que é este quem lhe dá sentido e significado. Em outras palavras, no ato de conhecer, o sujeito recebe os dados acerca do objeto através da experiência sensível, porém ao processar essas informações, através do raciocínio, em busca do conhecimento, projeta sobre o objeto toda a sua subjetividade, dando-lhe um sentido. Pregava-se, assim, o fim da objetividade e da neutralidade inabalável da filosofia positivista, na medida em que o conhecimento do objeto não era isento da carga subjetiva do sujeito, mas a ela condicionado. Sujeito e objeto seriam inseparáveis e todo conhecimento trazia em si todo o subjetivismo finalista do ser humano, ou seja, a intencionalidade. O conhecimento, agora, estava mais humanizado. A consciência é doadora de sentido e o homem ocupa o centro da teoria do conhecimento. A fenomenologia pretende deixar para trás a filosofia do objeto kantiana e recuperar a filosofia do sujeito cartesiana. (CHAUI, 2003, p. 201-205)

A Escola de Frankfurt, cujos representantes mais ilustres foram Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin, aderiram à idéia de que o racionalismo objetivo e materialista havia criado a chamada razão instrumental, através da qual se usava a racionalidade científica apenas em nome da produção de riqueza e do progresso da ciência. Na visão dessa Escola, especialmente para Habermas, “a razão instrumental é aquela que considera a realidade, o mundo natural, como objeto de conhecimento pela ciência, com a finalidade de levar a um

controle e a uma dominação pela técnica dos processos naturais, submetendo-os aos interesses da produção industrial” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 104). Nesse sentido, “[...] a concepção instrumentalista de razão e de ciência é, portanto, criticada tendo em vista os efeitos e conseqüências da submissão da razão científica aos interesses da ideologia da dominação técnica, sobretudo no capitalismo avançado” (Idem).

O pensamento humano, depois de vinte e cinco séculos de filosofia, mediante o emprego de variadas metodologias, alcançou diversas concepções do mundo, um mundo que, ora estava à mostra, esperando ser descrito e conhecido, ora estava oculto, mas acessível, e ora apresentava uma face inacessível ao ser humano. Em cada fase, o homem se demorava e nela construía sua cultura e sua história, gerando suas normas de convivência, produzindo o quanto necessário para sua sobrevivência e buscando um sentido para sua vida, a partir das respostas às questões fundamentais.

Em cada momento de mudança radical no pensamento humano, provocadas por grandes decepções, estas geradas pela destruição de alguma verdade criada pelas respostas às questões fundamentais, surgem momentos de ceticismo e desengano, no qual já não se acredita na possibilidade de se encontrar um sentido da vida que dê ao homem motivos para crer que seja mais que um animal limitado e destinado à morte.

No século XX, a filosofia da linguagem tenta demonstrar que as várias concepções ontológicas e gnosiológicas utilizadas para responder às perguntas fundamentais e, assim, encontrar um sentido para a vida humana, constituíam-se, em última análise, apenas maneiras diferentes de organizar a realidade, a partir do uso da linguagem. Em suma, toda a construção filosófica não passaria de mero discurso, este construído através da retórica dirigida à busca de certos objetivos, os quais seriam variáveis em cada época. A Filosofia, portanto, não passa de um discurso pragmático, que alcança verdades desejadas em certo tempo, lugar e sociedade.

Dessa maneira, se não podemos saber se o mundo teve, ou não, um começo, ou seja, se ele foi criado ou sempre existiu; se não podemos saber qual a causa primeira do universo e, finalmente, se não podemos saber se a alma humana é mortal ou, ao contrário, é imortal e eterna, talvez o que nos reste de mais importante seja trabalhar a pergunta acerca da liberdade do homem e, assim, tentar criar (e não descobrir) uma realidade ou consciência ética que permita ao homem nascer, viver e morrer com dignidade e honra.

Direitos humanos, talvez, não passem de uma grande ética voltada para esse ideal, razão pela qual ela tenha que ser construída, não apenas descoberta, ela tenha que ser conquistada pela Humanidade, não apenas encontrada por juristas, sociólogos, historiadores.

Kant, depois de concluir, na *Crítica da Razão Pura*, acerca dos limites da razão humana, na *Crítica da Razão Prática*, acerca dos fundamentos para uma ética universal, chegou ao final de sua obra, concluindo, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, que o ser humano, além de ser dotado de razão, de vontade e de liberdade, atributos que ele usa para alcançar seus objetivos, de acordo com o sentido que a vida lhes parece oferecer, possui uma capacidade que está além dos mencionados atributos e que se constitui na capacidade de se admirar e encantar diante do belo e do sublime, e de se indignar diante mal, ou seja, para além da razão, da vontade e da liberdade, o homem é também puro sentimento, sendo este a manifestação ou reação, positiva ou negativa, diante do valor e do desvalor.

Construir uma ética dos direitos humanos, fundada no valor da dignidade da pessoa humana, onde a ausência dela provoque a repulsa, e a presença o encantamento, talvez seja o desafio da humanidade no século XXI, talvez seja o grande motor da ciência, talvez seja o principal papel das nações unidas¹⁰ do planeta.

Capítulo 2

Valor é Norma

2.1 OS PÓS-SÓCRÁTICOS: MUNDO DE CONTRÁRIOS

Um mundo de contrários onde tudo tem seu reverso, assim estruturado para que o homem, único ser capaz de pensar para conhecer e agir possa entendê-lo. Um mundo em eterno movimento, onde, talvez, não exista o presente, mas apenas o passado e o futuro, porque, aparentemente, tudo o que é, ou já foi, ou está deixando de ser. Um mundo dual e em eterno movimento, mas ao mesmo tempo unido por uma força única e estática na origem, portadora de uma unidade presente em toda a diversidade e que, por isso mesmo, é capaz de criar e manter o universo, além de dar sentido à vida humana e a tudo quanto existe. Essa é a imagem que reflete o caráter histórico e cultural da Humanidade, múltipla de valores e de

¹⁰ A expressão aparece em letras minúsculas, porque não se refere à ONU, mas apenas às nações do planeta. O termo nações é utilizado em vez de Estados, porque é o termo que está no nome da organização acima citada.

culturas, mas una na natureza que habita e una na condição humana, de ser criativo, mas finito, de ser livre, mas sujeito a paixões e instintos. Nas palavras de Plotino (STÖRING, 2009, p. 170-172), “É em virtude do Uno [unidade] que todas as coisas são coisas”.

Atribui-se a Heráclito de Éfeso o pensamento, segundo o qual ninguém entra duas vezes no mesmo rio, porque nem o rio será o mesmo, já que, em contínuo movimento e sempre formado por novas águas, nem a pessoa será a mesma, em razão de que a existência humana é formada por novos momentos e experiências sucessivas que nunca se repetem. Assim, segundo Heráclito, o universo seria como um rio, ou seja, está em um contínuo e permanente movimento, onde tudo se transforma, sendo sempre novo e diferente, porém, assim como o rio que, apesar do movimento, continua sendo o mesmo rio, também no universo, apesar de todo o fluxo de novos acontecimentos e transformações, é mantida uma unidade indissolúvel que dá sentido a todas as coisas¹¹. A idéia de Heráclito, portanto, é de uma unidade em movimento, na qual tudo se transforma, mas, em essência, tudo permanece. Essa metáfora de Heráclito é complementada pela dialética dos contrários. A idéia pode ser encontrada na compilação dos seus aforismos, mais precisamente no aforismo setenta e sete¹². Segundo ele, o fogo vive da morte da terra, o ar vive da morte do fogo, a água vive da morte do ar e a terra vive da morte da água¹³.

Como visto no capítulo anterior, afirmações a respeito da origem do mundo, da imortalidade da alma, bem como acerca da existência de um princípio unificador do universo, somente podem ser discutidas no plano da pura especulação.

Contudo, a imagem de um mundo de contrários, sempre em movimento e regido por uma força unificadora, conquanto ponha em evidência uma realidade dual, dinâmica, mutável, mas alinhavada por um elemento natural que lhe dá unidade, cuja existência, talvez, somente habite a mente humana, é essencial como ponto de partida para a reflexão que iremos empreender e para as conclusões a que iremos chegar acerca dos valores. A polaridade, ou bipolaridade, é uma das principais características dos valores, porque é somente através dela que eles podem ser compreendidos pelo ser humano.

¹¹ MATHEUS, Carlos Eduardo Meirelles. Pré-Socráticos. Disponível em <<http://www.universidadefalada.com.br/audiolivro/filosofia.htm>>. Acesso em: 29 de junho de 2009.

¹² A compilação dos aforismos de Heráclito pode está disponível em: <<http://www.culturabrasil.pro.br/heraclito.htm>>. Acesso em: 29 de janeiro de 2011. Uma compilação também pode ser encontrada em Pré-Socráticos, Coleção os Pensadores, publicada pela Editora Nova Cultural, organizada sob a consultoria de José Américo Motta Pessanha.

¹³ Para uma visão crítica da filosofia de Heráclito, consultar trecho das Preleções sobre a História da Filosofia, de G. W. F. Hegel, publicada no volume intitulado Pré-Socráticos (p. 102-106), da Editora Nova Cultural, organizado sob a consultoria de José Américo Motta Pessanha.

A questão da polaridade, advirta-se, não torna a visão dos valores, necessariamente, maniqueísta, onde sempre existe o certo e o errado, porquanto, desde que não se pregue a existência de valores absolutos, a interação dialética deles sempre resultará na formação do novo, não necessariamente na predominância de um sobre o outro, aliás é exatamente este movimento o que justifica o nascimento e a transformação da cultura, base de todo o pensamento constante nesta dissertação. Assim, se na filosofia cristã o bem é inconciliável com o mal, em tantas outras, os contrários não se repelem, mas originam o novo. Em Hesíodo, por exemplo, o dia e a luz celestial nascem da união das trevas com a noite. Em tais termos, o ponto de vista de onde partimos, segundo nossa visão, em vez de manietar, expande a importância dos valores na formação da cultura, admitindo sua mutação, esta necessária para a aproximação dos povos, para construção da consciência ética fundada na dignidade da pessoa humana e, enfim, para o encontro da necessária liberdade, paz e justiça.

Assim, o método dedutivo, acima exposto pelo ponto de partida da dualidade ou diversidade existente dentro da unidade ou do universo, é o que nos permite iniciar esse tema e, portanto, encerrá-lo, propugnando pelo encontro dos povos dentro de um grande foro, o que não nos impede de entremeá-lo pelo exercício do método dialético e também do histórico, nas abordagens sobre os modelos já construídos, bem como da intuição intelectual, para conduzir o raciocínio nos instantes em que nos depararmos com as necessárias bifurcações de idéias.

Na filosofia de Aristóteles, por exemplo, a unidade suprema do universo estava na causa primeira, ou na causa estática, de que ele tratou quando expôs sua teoria da causalidade universal. Para ele, o fim supremo da Humanidade era a busca da felicidade, a qual seria alcançada através da virtude (ARISTÓTELES, 2006, p. 65). Na visão dos estóicos, a unidade do universo estava na natureza e, viver de acordo com ela, era o fim máximo do homem. Para Tomás de Aquino, a unidade de tudo quanto existe estava representada pelo Deus cristão, cabendo ao homem seguir-lhe as leis e os ensinamentos. Para Comte, essa unidade era a razão manifestada através da ciência, devendo a Humanidade buscar a riqueza e o progresso científico. Na ótica de Kant, não seria possível conhecer o que dá unidade ao universo, porém nem por isso deixou de estabelecer o exercício da razão como essencial ao ser humano, o qual, no plano ético, justamente por ser racional, deveria elaborar suas regras, de maneira autônoma e livre, tendo sempre como referencial o seu próprio “eu”. Em Hegel, o espírito universal da história é o elemento que dá a unidade, e o Estado seria, em sua época, sua manifestação mais perfeita, cabendo ao homem apenas integrar-se neste espírito. Em Sartre, não há Deus, não há um espírito universal, nem há uma causa primeira que dê unidade e

sentido total à existência humana. Para ele, o que há é um ser humano condicionado à sua natureza, mas condenado a ser livre, sendo sua finalidade descobrir-se em sua existência, assumir-se e compreender-se responsável por suas escolhas. Sem uma unidade fundamental, em Sartre, o sentido da vida é o exercício da liberdade, que está apenas limitada pelas conseqüências que as ações dos indivíduos possam ter sobre o outro e sobre a coletividade (SARTRE, 1987, p. 9).

Como visto, a cosmovisão define o sentido da vida, este guia a cultura, define os fins de uma sociedade. Estes fins determinam os valores. Os valores podem ser absolutos, como para Tomás de Aquino, ou históricos e mutáveis, como para Hegel e Sartre. No homem comum, o sentido da vida pode estar em Deus, na riqueza, na ciência, no individualismo, na liberdade ou em uma concepção na qual todos estes elementos apresentam-se misturados de forma confusa. Assim ocorre quando se diz professar uma religião, suas leis, seus dogmas e adorar seu Deus, mas fora dos quadrantes dos templos, a vida é pautada por outros fundamentos.

É através da experiência dos contrários, que podemos refletir sobre nossos valores, de modo que, por essa razão, sendo talvez a única maneira como podemos, de forma racional, metódica, encontrar um sentido para a vida.

A forma de pensar através da dualidade, dos pares contrários, do verso e do averso, está na base de todo o pensamento ocidental iniciado, de forma metódica, com os três filósofos gregos clássicos: Sócrates, Platão e Aristóteles. Sócrates apresenta ao mundo sua maiêutica, que consistia em um método de ensino a partir do qual o mestre, em vez usar a retórica e eloqüência das palavras para discursar para ignorantes, se contrapunha ao seu discípulo, com ele fazendo um jogo de contrários, que consistia em, em vez de uma resposta, uma pergunta para cada dúvida apresentada, para que o aluno, concentrado e atraído para dentro de si mesmo, encontrasse suas próprias respostas, as quais suscitariam novas dúvidas, que novamente eram contrapostas com perguntas. Platão, desenvolvendo o método do seu mestre, apresentou ao mundo a sua dialética, a qual consistia no entrechoque de duas (“dia” representa o número dois em grego) idéias opostas (tese e antítese), as quais iam se contrapondo uma à outra, a outra à uma, em um crescente evoluir de novas idéias que ia se formando até chegar a resultados inesperados (síntese). Para Platão, inclusive, a filosofia não se fazia nas conclusões dos diálogos, mas no próprio diálogo. Aristóteles, a seu turno, desenvolvendo a lógica, criou também uma metodologia baseada nos contrários, formada pela premissa maior, pela premissa menor e pela síntese, cujos resultados silogísticos advindos dessa soma abstrata são governados pelas chamadas “leis da oposição”. É, portanto, dessa

maneira que o mundo deixa de ser sofista ou sábio, com seus discursos grandiloquentes em praça pública, os quais anunciavam suas idéias magníficas, bem como vai deixando para trás os pré-socráticos e seus modelos filosóficos aleatórios. Assim, aprendemos que é entendendo a noite que conhecemos o dia. Na teogonia de Hesíodo, da união das Trevas (Érebo) com a Noite (Nix), nascem o Dia (Hemera) e a Luz Celestial (Éter). Em suma, é a partir da reflexão sobre a morte, que podemos tentar entender o significado da vida, buscando-lhe um sentido, uma vida que começa e se extingue, revelando as limitações humanas e a eterna transformação e renovação, mas cujo ser parece dotado de uma essência imutável, que se revela em um sentido físico e também espiritual.

Da mesma forma, é a partir da avaliação ou valoração de objetos, naturais ou culturais, que podemos julgar quais deles devem ser mantidos, aperfeiçoados, reproduzidos, utilizados, e quais deles devem ser abandonados, esquecidos, banidos. Assim, também as condutas humanas são avaliadas, para que possamos julgar quais delas devem ser estimuladas, elogiadas, imitadas, e quais devem ser repudiadas, desestimuladas, proibidas.

Devemos, assim, distinguir duas espécies possíveis de juízo: aquele relacionado ao conhecer, quando avaliamos a respeito da existência das coisas e de suas características, estudado pela teoria do conhecimento¹⁴ ou gnoseologia, e o juízo de valor, relativo à classificação das coisas de acordo com algum critério preestabelecido, estudado pela teoria dos valores ou axiologia (MORENTE, 1980, p. 298). Nas palavras de Hessen (1967, p. 43), “A existência vem de certo modo acrescentar-se ao ser como factor inteiramente novo, conferindo a este ser (ideal) aquilo que se chama realidade. Ora, os novos juízos que se dirigem para este aspecto do ser, que ‘intendem’ para ele (no sentido do *intendere* latino), chamam-se juízos de existência ou existenciais”. Em seguida, esse autor, após falar ainda dos juízos de essência, espécies mais refinadas dos juízos de realidade, complementa seu raciocínio acerca dos juízos de valor: “ao lado do ser e da existência dos objectos, podemos ainda distinguir neles um terceiro momento. Este corresponde, agora, ao seus ‘serem valiosos’. E é precisamente para este terceiro lado do objecto que se dirige o ‘juízo de valor’.

Antes de iniciar o desenvolvimento do tema, ainda duas advertências: a axiologia, do ponto de vista aqui tratado, trabalha os valores a partir da visão do homem como ser histórico e como ser cultural. É que a própria idéia de valor somente existe dentro do mundo da cultura, este entendido como fruto da pura criação humana. Como se sabe, essa visão do homem

¹⁴ Não confundir a teoria do conhecimento com a metafísica, que é, no pensamento moderno, a parte da filosofia dedicada ao conhecimento das essências das coisas, daquilo que é transcendental ao ser humano. (MORENTE, 1980, p. 150)

somente surge no século XIX, quando se solidifica a visão histórica, social e cultural da Humanidade. Nesse século XIX, começa-se a perceber a necessidade da separação entre o mundo natural e suas leis, de um lado, e o mundo histórico, o mundo das realizações humanas, ou seja, o mundo da cultura. Percebe-se que não é possível se compreender o fenômeno social a partir das categorias próprias das chamadas ciências da natureza. Nessa época, desenvolvem-se o sociologismo, o historicismo, o vitalismo¹⁵, o raciovitalismo¹⁶. Nas palavras de Chauí (2003, p. 228):

O fato humano é histórico ou temporal: surge no tempo e se transforma no tempo. Em cada época histórica, os fatos psíquicos, sociais, políticos, religiosos, econômicos, técnicos e artísticos possuem as mesmas causas gerais, o mesmo sentido e seguem os mesmos valores, devendo ser compreendidos, simultaneamente, como particularidades históricas ou “visões de mundo” específicas ou autônomas e como etapas ou fases do desenvolvimento geral da humanidade, isto é, de um processo causal universal, que é o progresso

A segunda observação consiste no cuidado de que os juízos de realidade e os juízos de valor, sob o ponto de vista filosófico, são distintos, porém não sob o ponto de vista psicológico, dado que a mente humana trabalha de forma complexa e a partir de cálculos simultâneos, ainda que sobre realidades diferentes; em tais termos, não é sem razão que Hessen (1967, p. 44), enfatiza que, do ponto de vista psicológico: “entre valor e ser não pode estabelecer-se qualquer separação profunda e que a esfera axiológica não pode ser autônoma em face da esfera ontológica”. Dessa maneira, muito embora o ser e o valer não se confundam de maneira alguma, o que vale, ou não, é o objeto que existe, o objeto que é, daí sua mútua dependência.

Feitas estas primeiras observações, lembra-se, aqui, que, no capítulo anterior, concluímos que o valor é o elemento básico da construção do mundo da cultura ou do objeto

¹⁵ “Toda admisión de un ‘principio vital’”, de una ‘fuerza vital’ irreductible a los procesos físico- químicos de los organismos ES llamada *vitalismo* .[...] Los autores plenamente vitalistas rechazan toda posibilidad de ‘reducción’ de lo orgánico a lo inorgánico.” (MORA, 1964, p. 911)

¹⁶ Ortega y Gasset ha usado a veces el término para caracterizar su pensamiento, en em cuanto se funda en la idea de la razón vital. Ortega rechaza tanto el vitalismo (v.) como el racionalismo (v.) cuando cada uno de ellos pretende absorber al otro, pero acepta a ambos cuando se puede integrarlos. [...] Puesto que la vida consiste, por una de sus esenciales dimensiones, en saber o, mejor dicho, consiste primariamente en "saber a qué atenerse", la vida misma exige la razón. Así, el término expresa esta exigencia racional de la vida. La "razón" de referencia, por lo demás, no es una serie inmutable de principios que la vida se limita a aceptar y a intentar comprender. La razón tiene una historia, por lo que el raciovitalismo es, al mismo tiempo, lo que podría llamarse um siempre que por 'historicismo' (v.) se entienda la descripción de um modo de ser y no de una simple sucesión. (MORA, 1964, p. 517)

cultural, o qual, nada mais é, do que o edifício construído pelos valores humanos, ou seja, são os valores humanos objetivados.

Mas, afinal, que é o valor? Como podemos conhecê-lo? Quais suas características? Existem valores universais, existem valores eternos?

2.2. ONTOLOGIA DOS VALORES

A teoria dos objetos, para a ontologia, estuda a relação do ser, como objeto de conhecimento, com o sujeito cognoscente. A teoria do conhecimento, parte da gnoseologia, por sua vez, é um debruçar-se sobre as relações entre os objetos e o sujeito cognoscente, investigando a possibilidade do conhecimento, as formas, a origem, a estrutura, os métodos e a validade do conhecimento. Superada a fase do puro realismo e do puro idealismo, racionalista ou empirista, é possível, a partir da ontologia regional de Hursel, afirmar-se que os objetos podem ser classificados da seguinte forma: a) objetos naturais e; b) objetos ideais. Por objeto, na ontologia, entenda-se, na visão de Reale, citado por Garcia (1999, p. 6), “[...] tudo aquilo que é sujeito de um juízo lógico, ou aquilo referido pelo sujeito do juízo”. Sujeito de um juízo lógico é o objeto e não deve ser confundido com o sujeito do juízo.

Os objetos naturais são aqueles que se apresentam no mundo dos fenômenos, ou seja, no mundo sensível, que são regidos pelas leis da causalidade, e que, portanto, podem ser apreendidos pelos sentidos humanos e ser objetos de conhecimento. Os objetos naturais são divididos em objetos psíquicos e objetos físicos. Os objetos físicos ou reais são aqueles que não podem “ser concebidos sem referência ao espaço e ao tempo ou, mais rigorosamente, ao “espaço-tempo” (REALE, 2010, p. 175-179). São exemplos desse tipo de objeto: cadeira, lápis, árvore, animal. São objetos psíquicos aqueles que não são dotados de extensão material, mas que se constituem em manifestações da psique humana, como as emoções, as sensações, as paixões, os instintos, os desejos, os sentimentos. Esses objetos não possuem extensão material, razão pela qual não podem ser localizados no espaço, já que são dotados apenas de uma duração no tempo, muito embora possuam um suporte material através do qual se manifestem. Esse substrato ou suporte material é o corpo humano, do contrário não poderiam ser objeto do conhecimento, como um pensamento não revelado, por exemplo.

Além dos objetos materiais, existem os chamados objetos ideais, os quais, ao contrário dos primeiros, não podem ser localizados no espaço nem no tempo. Os objetos ideais não

possuem extensão corporal nem se apresentam como manifestação psíquica, contudo podem ser objeto do conhecimento humano, porque podem ser representados na mente humana e demonstrados empiricamente através de formulações teóricas lógicas. São exemplos desse tipo de objeto aqueles que “[...] formam o campo de estudo e indagação de ciências como a matemática e a lógica” (REALE, 2010, p. 175-179).

Outro grupo é composto pelos objetos metafísicos. Estes são aqueles que, como os objetos ideais, não possuem materialidade nem representam uma manifestação psíquica, ou seja, não podem ser localizados no espaço nem no tempo. Porém, diferentemente dos objetos ideais, não podem ser objeto do conhecimento humano, porque não são passíveis de ser representados e imaginados na mente humana nem também ser, por essa razão, demonstrados empiricamente através da matemática e da lógica. Esses objetos habitam o mundo supra-sensível, aquele mundo que não é revelado aos sentidos, que não pode ser captado pela mente humana. Na filosofia de Platão, os objetos metafísicos eram chamados o “ser em si” ou o “bem em si”; Aristóteles aludia a eles como essências, Hegel, como o espírito universal, Kant como númeno. Com relação aos objetos metafísicos, pode-se fazer apenas meras suposições, especulações.

Os três grupos acima apresentados são compostos de objetos em relação aos quais o sujeito cognoscente empreende um “juízo de realidade”, ou seja, quando o sujeito se relaciona com o objeto, ele procura conhecer os aspectos causais de sua existência, como a causa material, a causa formal, a causa eficiente e a causa final (REALE; ANTISERI, 1990, p. 180.181).

No último grupo, entretanto, estão os objetos que não se relacionam com o sujeito cognoscente através de um “juízo de realidade”, mas de um “juízo de valor”. Nesse grupo, estão os valores, objetos que não são entes, mas valentes. Ainda acerca da diferença entre o “juízo de realidade” e o “juízo de valor”, importante, mais uma vez, recorrer às palavras de Hessen (1967, p. 46): “Por meio do confronto entre os juízos de valor e os juízos de realidade consegue-se agora formar uma idéia mais clara do alcance da distinção fundamental entre Valor e Ser”. Para demonstrar a afirmação, prossegue o autor com um exemplo adequado e elucidativo: “[...] um juízo de valor: este quadro é belo. Este juízo pretende afirmar algo sobre o valor estético do quadro. Afirma que ao objecto quadro pertence uma certa propriedade estética valiosa: a beleza.” Continua Hessen: “A determinação contida neste juízo não pode confundir-se com as outras determinações do mesmo ser, tais como, a do seu tamanho ou grandeza, da sua forma, da sua matéria, da sua cor etc.”. Importante realçar que o juízo de

valor não se limita a descrever o que é, mas, indo além, diz o que deve ser. Quando se diz que o quadro é belo, ponho no juízo o parâmetro da avaliação que é a beleza e para a qual a obra deve tender, deve ser. Quando se diz que a tela tem dois metros de largura, apenas se descreve o que ela é, sem a referência da finalidade. Diferentemente, seria dizer que a tela tem dois metros de largura e, por isso, é perfeita para o artista.

Os valores, portanto, apesar de não serem localizados no espaço nem no tempo, não podem ser confundidos com os objetos ideais nem com os objetos metafísicos, porquanto eles não pertencem à ordem do ser, mas do dever ser. Os valores indicam o que deve ser, eles não são. Quando avaliamos um objeto, extraímos o dever ser daquele objeto. Para o objeto, o dever ser é ser conforme seus fins: uma obra de arte plástica, antes de tudo, pretende ser bela, embora sua beleza seja tramada para chocar. Da mesma forma, quando avaliamos uma conduta, concluímos pelo dever ser dela. O dever ser da conduta é ser conforme aos fins sociais. Neste instante, a partir da ontologia dos valores, confirmamos a hipótese deixada no capítulo anterior, no sentido de que o valor é normativo, ele traz em si, ínsito, uma norma “sine qua non”.

Nas palavras de Garcia (1999, p. 19), “os valores podem ser limitados à consideração da análise do ser, porque, se assim fora, a única coisa que poderíamos dizer deles é que eles são. Seu âmbito de estudo, no entanto, é o dever ser, em que são apreendidos na sua atualização, como ‘objetos valiosos’, sobretudo enquanto ‘objetos culturais’. Na filosofia de Reale, tratada por Garcia (1999, p. 19), fica a advertência de que os valores, conquanto objetos culturais, não se identificam com os objetos culturais avaliados: “os valores não são nem podem ser realidades ou objetos do mundo do ser”, pois são objetos valiosos, que se projetam como ‘objetos culturais’, tanto como os demais”.

Como os objetos ideais, os valores podem ser representados na mente humana e demonstrados empiricamente através dos objetos valorados.

Antes de seguir, sobreleva anotar que há outra classificação para a teoria dos objetos, a que os divide em objetos sensíveis, metafísicos e não-sensíveis. Nos objetos não-sensíveis, posto que não têm existência, a não ser na mente humana, muito embora, ao contrário dos metafísicos, representariam, segundo seus adeptos, uma ordem objetiva (HESSEN, 1967, p. 50), como a matemática. Hessen adota esta classificação e põe os valores no grupo dos objetos não-sensíveis, ao lado dos objetos lógicos e matemáticos. Reputa-se, contudo, mais acertada a classificação vista anteriormente, uma vez que diferencia, entre os objetos ideais, aqueles são, como os objetos lógicos e matemáticos, daqueles que valem e não são. Assim se

passa, acredita-se aqui, porque o “valer”, o “dever ser” contido nos valores, é a sua mais importante característica, aliás é mesmo a sua essência, o ponto de sua máxima exuberância como elemento-átomo da tessitura da cultura e do fazer humano.

Ao lado da classificação dos objetos acima, há outra muito importante para assentar as bases iniciais desta exposição acerca da teoria dos valores. Trata-se da classificação que divide o âmbito de existência dos objetos. Segundo essa divisão, os objetos naturais e os objetos ideais podem fazer parte do ‘mundo da natureza’ ou do ‘mundo da cultura’. Nesse sentido, pertence ao ‘mundo da natureza’, qualquer objeto, natural ou ideal, cuja existência não dependa da inteligência ou da vontade humana. Ao contrário, integram o ‘mundo da cultura’ todos os objetos produzidos ou transformados pela ação humana, ou seja, os objetos sobre os quais o homem exerceu inteligência e vontade. O ‘mundo da natureza’ e o ‘mundo da cultura’ constituem, “então, dois mundos complementares: o do natural e o do cultural; do *dado* e do *construído*; do *cru* e do *cozido*” (REALE, 1991, p. 24). (grifo no original)

Ao intervir no mundo da natureza para construir o mundo da cultura, o ser humano age a partir da necessidade de adaptar a natureza aos seus fins, ou seja, “‘construído’ é o termo que empregamos para indicar aquilo que acrescentamos à natureza, através do conhecimento de suas leis visando a atingir determinado fim” (REALE, 1991, p. 24). Em tais termos, todo objeto cultural é fruto de um puro juízo de finalidade, o qual gera como resultado uma decisão. A cultura é o valor objetivado, e o valor é normativo, porque indica uma direção a ser seguida.

Pela clareza e precisão, apesar de longa, tenho como imprescindível citar esse trecho do pensamento de Reale (1991, p. 26): “Não vivemos no mundo de maneira indiferente, sem rumos ou sem fins. Ao contrário, a vida humana é sempre uma procura de valores. Viver é indiscutivelmente optar diariamente, permanentemente, entre dois ou mais valores. A existência é uma constante tomada de posição segundo valores. Se suprimirmos a idéia de valor, perderemos a substância da própria existência humana. Viver é, por conseguinte, uma realização de fins. O mais humilde dos homens tem objetivos a atingir, e os realiza, muitas das vezes, sem ter plena consciência de que há algo condicionando os seus atos”.

Assim, a partir do ‘juízo de realidade’ e do ‘juízo de valor’, escolhemos a direção a ser dada a nossos atos, cujo conjunto compõe os fins da nossa existência, ou seja, o sentido da vida humana. O que define o sentido da vida, portanto, são as aspirações humanas, estas, por sua vez, derivam daquilo que consideramos valiosos. Dessa forma, o ‘juízo de valor’, ao gerar as qualidades e os defeitos, gera, a partir do seu dever ser, também os estados que sintetizam

essas qualidades ou defeitos e a consecução destes estados é o que se busca através da eleição dos fins. Assim, o sentido da vida pressupõe a busca pela concretização de estados que reúnam as qualidades e fins alcançados através dos 'juízos de valor'. Os fins, por sua vez, orientam os 'juízos de valor', em uma relação circular. Em uma palavra: os fins compõem o sentido da vida, se alimentam do produto dos 'juízos de valor', ao passo que confirmam suas hipóteses e lhes fornecem as referências para a contínua formação da cultura. Os 'juízos de valor' recaem sobre coisas e condutas, o sentido da vida é expresso pelo produto dos 'juízos de valor'.

Os valores não habitam o mundo da natureza, porque se constituem em produto do pensamento humano. O valor faz parte do mundo da cultura e sua complexidade e importância reside não somente no fato de ser o componente básico do agir humano, orientando-lhe a direção, mas também do fato de que ele próprio, o valor, é, ao mesmo tempo, produto dos fins escolhidos e desejados. A justiça, por exemplo, não é um valor, mas um estado que se deseja alcançar, um fim a ser perseguido. Em busca da justiça, exerceremos juízos de valor sobre as condutas necessárias à obtenção da meta. As qualidades necessárias para que a meta seja alcançada, elas próprias, compõem a justiça como estado. Os valores orientarão a identificação das qualidades. Ao final deste capítulo, quando concluirmos nosso estudo acerca da ontologia dos valores, a diferença entre o valor e o estado a ser buscado a partir do valor, esperamos, restará mais clara.

Essa dupla posição do valor, qual seja, como componente e produto do agir humano, do sentido da vida, deve-se ao fato de que o valor não se apresenta como o objeto natural, com o qual o homem se depara apenas de forma circunstancial, mas é um objeto que se transmite através de gerações. O valor se impregna na própria estrutura intelectual do ser humano, condicionando-lhe o agir¹⁷, bem como determinando os próprios 'juízos de valor'. O valor, como será demonstrado mais adiante, habita o consciente coletivo, no qual estão inseridos os indivíduos.

¹⁷ Abbagnano adverte que: "a relutância do pensamento contemporâneo em estabelecer distinções rígidas entre as atividades humanas impede que se estabeleçam distinções nítidas entre as diversas atividades judicativas. Fala-se certamente de um juízo estético, que é diferente do juízo intelectual ou do juízo moral, mas fala-se analogamente de juízo econômico, jurídico, etc, sem que isso implique a diversidade ou a respectiva autonomia de diferentes faculdades de juízo". (1998, p. 593)

2.3. ABSOLUTO x RELATIVO: NEM CERTOS, NEM ERRADOS

Na teoria dos valores, uma das indagações mais recorrentes é: um objeto é valioso porque agrada ao sujeito do juízo, ou agrada a ele, exatamente, por que tem valor? Com essa pergunta, em verdade, quer-se saber se existe, ou não, o juízo de valor. Em outras palavras, se o valor, para sua existência, depende da sua produção pelo juízo de valor ou, ao contrário, o valor possui existência absoluta e está sujeito apenas a um juízo de (re) conhecimento, ou seja, a um juízo de realidade.

Da resposta a esta pergunta, surgem duas grandes correntes: subjetiva e objetiva. A primeira é relativa, a segunda, absoluta. Com base em Vázquez (2008, p. 141-146), em linhas gerais, pode-se sintetizar as características dessas tendências da seguinte forma: a) para a corrente subjetivista: (i) o valor fica reduzido a um estado psíquico subjetivo, “a uma vivência pessoal” (VÁZQUEZ, 2008, p. 142); (ii) assim, para que exista, o valor necessita de determinadas reações psíquicas do sujeito individual, de maneira que o que agrada ao sujeito é o que vale, o que o sujeito prefere é o melhor; (iii) o subjetivismo transfere o valor do objeto para o sujeito ou, nas palavras do autor acima citado, “a beleza do objeto não é posta em relação com certas propriedades suas, com certa estrutura ou formação da sua matéria, mas é feito depender da emoção ou do sentimento que desperte no sujeito” (VÁZQUEZ, 2008, p. 142); b) para a corrente objetivista: (i) o valor pertence a um mundo particular e sua existência é autônoma, portanto, independente do sujeito; (ii) disso decorre que o valor é absoluto, imutável e incondicionado, não importando o tempo e o lugar; (iii) os valores possuem uma relação de imanência com os objetos valiosos, de sorte que se encontram encarnados neles como, por exemplo, a beleza, nos objetos belos, a utilidade, nos objetos úteis, a bondade, nos objetos bons; (iv) apesar dessa relação, para existirem, os valores não dependem dos objetos nos quais encarnam, já que sua existência, como dito, é independente e autônoma; (v) os objetos, ao contrário, para valerem, é que dependem dos valores, de maneira que somente valerão enquanto encarnarem ou materialmente forem capazes de dar suporte ao valor; (vi) os objetos é que são mutáveis no tempo e no espaço, mas os valores, não; (vii) os valores não têm existência concreta, sendo puramente ideais. Segundo Vázquez (2008, p. 143), adotam a corrente objetivista Scheler e Hartmann.

Ambas as correntes, como se constata a partir dos seus argumentos, identificam o valor com as qualidades dos objetos. Para os subjetivistas, as qualidades são apenas atribuíveis pelo observador, por isso relativas. Para os objetivistas, as qualidades são inerentes aos objetos,

por isso absolutas. Sobre a oposição entre as correntes objetiva e subjetiva, importante lição de Hessen (1967, 47):

E esta referência a um sujeito, como característica própria do valor, é coisa que logo salta à vista quando pensamos, um momento, na estrutura dos nossos juízos de valor. Estes, na sua forma mais geral, reduzem-se sempre a afirmar isto: x tem valor. Se atentarmos no conteúdo deste juízo, reconheceremos, porém, imediatamente, que a relação com o sujeito está sempre contida implicitamente dentro dele; no juízo pensa-se sempre, mesmo sem se dar por isso, uma tal relação.

É impossível, segundo Hessen, portanto, dissociar o resultado do juízo de valor do subjetivismo do sujeito do juízo e nisso tem plena razão. A partir dessa idéia precisa, Hessen critica a posição objetivista de Hartmann, fazendo-o nos seguintes termos (1967, p. 48): “o valor não pode ser desligado dessa relação. Se o desligarmos, praticaremos uma hipostasiação inadmissível e tê-lo-emos então coisificado, ontologificado. Quer dizer: não devemos falar de valores em si. O valor não é, como pretende Hartmann, algo em si existente, mas algo existente para alguém”.

Nenhuma das duas correntes, contudo, parece suficiente para bem compreender a natureza do valor, seu surgimento e sua relação com o objeto avaliado e com o sujeito do juízo.

De início, nos moldes do quanto já foi dito acima, o valor nasce do juízo de valor, que é um ato racional do intelecto humano.

Essa asserção, a um só tempo, contém duas proposições conciliáveis entre si, mas totalmente opostas a qualquer das correntes acima.

Quando diz-se que o valor nasce de um juízo, estou, ao mesmo tempo, dizendo que o valor nasce de um ato humano racional, sendo, portanto, a ele condicionado, o que nega as duas correntes de uma vez só: nega o fato de que o valor exista apenas por si, e mais, que seja imutável ou absoluto, já que o ser humano é um ser histórico; como também nega que ele seja fruto apenas do subjetivismo do sujeito do juízo, uma vez que este, se de um lado é subjetivo, de outro, como a seguir veremos com mais vagar, é objetivamente condicionado.

Se o juízo de valor é objetivamente condicionado, o valor que surge não é inteiramente subjetivo. Se o juízo de valor surge, subjetivamente do juízo humano, sendo, como já assentado antes, um produto cultural, não pode ser absoluto.

Com relação a essa sutileza, Hessen (1967, p. 48), descortina-lhe os primeiros elementos. Nas suas palavras, deveras, “não é possível eliminar para fora do conceito de valor, ou destruir, o conceito de uma relação para com um certo sujeito. Mas com isto, não estaremos nós caídos afinal no subjectivismo axiológico? De modo algum. Deve notar-se que referência a um sujeito não significa o mesmo que subjectivismo.”

Assim, após esse autor esclarecer, em linhas bastante gerais que não é o indivíduo quem, isoladamente, decide o que é valoroso, ou não, bem como após aduzir que não é o sujeito a medida dos valores, assevera que “o sentido da expressão ‘referência a um sujeito’ deve logo ser diferente. Com o termo ‘sujeito’ não pode querer-se significar portanto o sujeito individual que julga, mas sim um sujeito em geral, um sujeito mais abstracto”. Tentando pontuar que é o ser cultural moldado quem valora, não o indivíduo, Hessen (1967, p. 49), conclui: “Não é o indivíduo, mas o gênero homem, pura e simplesmente, que aqui entra em causa. Os valores acham-se referidos ao sujeito humano, isto é, àquilo que há de comum em todos os homens. Referem-se àquela mais profunda camada do ser que se acha presente em todos os indivíduos humanos e que constitui o fundamento objetivo do seu ‘serem homens’”. O sujeito do juízo de valor, assim, é um sujeito supra-individual ou interindividual. Hessen, contudo, não adentra ao campo da cultura para aclarar suas idéias.

Observação semelhante também é feita por Garcia, ao tratar da visão de Reale sobre o tema (1999, p. 47): “[...] Reale adverte que isso não quer dizer que os valores só valham por se referirem a um sujeito concreto ou individual, posto como sua medida ou razão de ser, porque, embora seja verdade que se referem sempre à subjetividade, ela deve ser entendida como a humanidade integral, ou seja, como ‘sujeito universal de estimativa’”. Prosseguindo com a questão, o autor apresenta sua visão histórica dos valores: “Assim, não se reduz às vivências, mas às interpretações sobre as realidades que dominaram cada fase ou época histórica, que serão denominadas ‘civilizações’ com suas ‘constelações axiológicas’ correspondentes”.

Em tais termos, nem o puro objetivismo, nem o puro subjetivismo conseguem espelhar a realidade fenomenológica da ontologia dos valores. Dessa forma, concordamos igualmente com Vázquez (2008, p. 146-147), quando ele diz que o objetivismo, nem o subjetivismo, são suficientes para explicar, satisfatoriamente, o valor; segundo esse autor, deveras, os valores existem para um indivíduo, porém para o indivíduo enquanto ser social, enquanto parte de um todo maior que ele e que condiciona sua existência, seu juízos. Também concordamos com ele, quando preceitua que os valores “são criações humanas, e só existem e se realizam no

homem e pelo homem”, e que as coisas (objetos) “só se tornam valiosas quando servem para fins ou necessidades dos homens e quando adquirem, portanto, o modo de ser peculiar de um objeto natural humano”.

Todavia, não concordamos com o autor acima citado, quando ele diz que os valores dependem de um suporte material que os absorva, nem quando ele define o valor como o estado a que o objeto alcança quando possui uma qualidade positiva. Por exemplo, para Vázquez (2008, p. 136), “[...] quando falamos em valores, temos presente a utilidade, a bondade, a beleza, a justiça [...]” .

Nos termos do quanto se vem concluindo, os valores não são atribuídos aos objetos, nem, necessariamente, recaem sobre eles, em sua totalidade. Como será explicitado mais adiante, é através do juízo de valor, que é um ato racional através do qual avaliamos as características do objeto, isoladamente, ou não, e a ela, ou elas, atribuímos a nota da positividade ou negatividade, conforme ela esteja conforme, ou não, aos fins a que nos propomos em nossa relação com o objeto do juízo. Ao assim agir, exaltamos ou depreciamos certa característica do objeto. Quando avaliamos positivamente uma característica, chamamo-la de qualidade, mas de defeito, quando a depreciamos.

Um objeto com certa qualidade positiva, portanto, tende ao estado dela derivado, porém nem o estado confunde-se com o valor, nem este se confunde com a qualidade do objeto. Tanto é assim que uma característica que, para determinado fim, é qualidade, para outro, é defeito, mesmo que nenhuma propriedade do objeto seja minimamente alterada. Ao dizer que atribuímos um valor ao objeto que o encarna, objetivando e eternizando o valor, confundimos o juízo de realidade com o juízo de valor, aliás à maneira dos objetivistas. (PAUPÉRIO, 1979, p. 11). A doutrina que adere à idéia de que os valores se confundem com as qualidade ou defeitos dos objetos ou condutas avaliados é conhecido como ontologismo axiológico (GARCIA, 1999, p. 14),

O valor, portanto, não é o adjetivo, não é o substantivo, nem é o dever ser necessário para se chegar ao substantivo, a partir dos adjetivos das coisas e das condutas humanas. O valor é, em verdade, a unidade composta desses três elementos: a qualidade, o fim ou estado e o mandamento, a ordem, que emerge do juízo de valor, ou seja, do juízo que recai sobre o objeto do conhecimento, a fim de determinar-lhe a relação de pertinência com os fins a que se busca. Se os valores fossem apenas as qualidades dos objetos e das condutas, eles não teriam referenciais de existência. Se os valores fossem apenas os fins, eles seriam a referência, mas seriam impotentes. Se os valores fossem apenas a norma contida na qualidade exigida para se

alcançar certos fins, eles seriam pura forma. O valor, dessa maneira, é a relação necessária entre a qualidade e o fim. Cultivar valores, em última análise, é buscar as qualidades necessárias para se cumprir o dever ser exigido para cada finalidade idealizada. Assim, o agir humano, o produto cultural, são moldados pelos valores, assim entendidos como adjetivo, verbo e substantivo, ou seja, qualidade do objeto/conduita valorados, norma finalística e fim ou estado a ser alcançado. O juízo de valor é o que produz a norma, a partir da qualidade e da referência, que é o estado finalisticamente desejado.

Cerrando estas linhas acerca da ontologia dos valores, destaca-se que Hessen também apresente uma idéia complexa ou tripartite do valor. São suas as seguintes palavras (1967, p. 37): “Quando pronunciamos a palavra valor, podemos com ela querer significar três coisas distintas: a vivência de um valor; a qualidade de valor de uma coisa; ou a própria idéia de valor em si mesma”. Detalhando sua idéia, prossegue o autor:

Se quisermos significar com esta palavra, exclusivamente, a vivência, permaneceremos no domínio da consciência, da Psicologia e do psicologismo. Se entendermos por ela unicamente uma qualidade, um particular modo de ser das coisas, permaneceremos no domínio do naturalismo, em que o valor é apenas uma qualidade real de certo objetos. Se, finalmente, entendermos por valor apenas a sua idéia, não tardaremos em coisificar, em hipostasiar, os valores, como aconteceu com Platão.

Observa-se que Hessen, aliás como já destacado antes, não põe o caráter normativo do valor como item a ele imanente, o que torna sua visão diferente da adotada aqui.

Assim, o importante é que fique fora de dúvida que, nos termos em que se vem expondo, o valor é objeto cultural, que é composto pela qualidade da coisa ou da conduta valorada, qualidade esta que surge a partir do referencial finalístico da ação que envolve a coisa ou a conduta, de modo que esse referencial também o compõe e, finalmente, pela norma necessária para que a coisa ou a conduta se conduzam para esse fim. Sendo produto da cultura, portanto, e aqui está um princípio essencial, não há valores melhores, certos, piores, errados, sacros, profanos, a não ser dentro de certo tempo, espaço e sociedade.

Por essas razões todas, afirma-se que descobrir o sentido da vida é encontrar os valores cultivados, ao passo que o sentido da vida é dado pelos valores fixados, em um eterno movimento circular, um eterno devir, histórica e dialeticamente construído.

Hessen (1967, p. 241), antes de concluir entre a relação dos valores e o sentido da vida, importante faz esta exuberante citação de Kant: “A preocupação mais grave para o homem

deve consistir em saber como há de ele cumprir a sua missão no mundo e o que tem a fazer para conseguir ser verdadeiramente homem”. Em seguida, pontifica: “Sabido é que o sentido duma coisa é a medida em que essa coisa pode servir para a realização dum valor. Só partindo da noção dum valor ao qual se acha referido qualquer facto ou ser, é que podemos falar do sentido desse facto ou ser. Por conseguinte, se quisermos saber qual é o sentido da vida humana, teremos de começar por inquirir acerca do fim supremo do homem e do seu último destino”.

2.4. CARACTERÍSTICAS DOS VALORES

Doravante, passo a enumerar as características dos valores, todas encontradas na doutrina que trata do tema.

Segundo Ferrater Mora (1964, p. 867-870), os valores possuem as seguintes características: o valer, a objetividade, a não independência, a polaridade, a qualidade e a hierarquia. Ao estudarmos a posição dos valores na classificação da teoria dos objetos, já nos detivemos acerca de sua qualidade de objeto valente, que não é passível de ser identificado através de juízos de existência ou de realidade, como os entes, mas de juízos de valor. É essa característica que faz dos valores um objeto que vale, não um objeto que é.

É em razão dessa característica, que os valores também não possuem independência, porque somente existem em razão e em relação ao objeto valorado. Os valores, assim, aderem aos objetos valorados. Mais especificamente, os valores, na medida em que recaem sobre as características dos objetos, exaltando-as ou depreciando-as, determinando se essas qualidades são qualidades ou defeitos, incorporam-se à idéia que se tem deles.

Segundo o citado autor (1962, p. 867-870), para os teóricos absolutistas, os valores também seriam objetivos, absolutos, porque existem independentemente da vontade do sujeito que opera o juízo de valor. Seria como se o sujeito apenas tivesse a missão, através dos juízos de valor que empreende sobre os objetos, de reconhecer valores existentes por si mesmos e de forma absoluta. Pensadores como Hartmann, assim, atribuem aos valores a característica da objetividade, porque acreditam que eles não emergem de qualquer consideração de preferência pessoal; dessa maneira, entendem no sentido de que o objeto que tem valor é desejado, ao contrário dos relativistas, os quais dizem que tem valor aquilo que é desejado.

Como visto acima, por negar a noção de cultura aqui adotada, não se acata a teoria absolutista, por isso não enxergamos nos valores a marca exclusiva da objetividade. Entende-se, neste trabalho, que os valores existem sempre em função de um referencial subjetivo, qual seja, o sujeito que avalia, porque é a partir de sua capacidade de conhecer o objeto avaliado, dos fins eleitos para suas condutas e dos motivos ou incentivos que ele encontra para praticá-las que os valores emergem. Os valores, portanto, não são identificados através de juízos de valor, como querem os absolutistas, eles nascem desses juízos. Todavia, não se nega um viés objetivo nos valores, porquanto, eles, muitas vezes, estão enraizados em certa cultura, condicionando os juízos de valor individuais. Todavia, essa marca da objetividade, segundo a linha de pensamento que vimos adotando, não torna os valores objetos absolutos, existentes em si. Muito pelo contrário.

Outra característica dos valores, segundo Ferrater Mora (1962, p. 867-870), é a polaridade ou, no dizer de Reale (2010, p. 193), a bipolaridade, segundo a qual a todo valor corresponde um desvalor, formando uma espécie de relação biunívoca entre o conjunto dos valores e o conjunto dos desvalores, de modo que não há valor que não possua o seu correspondente contrário: “o valor sempre se encontra oposto ao seu antivalor” (PAUPÉRIO, 1977, p. 15)

Mais duas características ainda são assinaladas por Ferrater Mora (1962, p. 867-870), a qualidade, pela qual os valores não existem em função da quantidade, mas da pura qualidade, e a característica da hierarquia, já que os valores podem ser classificados segundo uma ordem de importância. Não se discorda acerca da existência dessas qualidades, porque elas são verdadeiras na forma como, aqui, se vê o valor, devendo ser apenas ressaltado que a hierarquia é circunstancial, porquanto, desde que o valor é cultural, está condicionado ao espaço-tempo, que é onde a vida humana se desenvolve.

Para Reale (2010, p. 193), que adota a posição relativista, os valores teriam ainda as características da implicação, da referibilidade e da preferibilidade. Segundo esse autor “se os valores são bipolares, cabe observar que eles também se implicam reciprocamente, no sentido de que nenhum deles se realiza sem influir, direta ou indiretamente, na realização dos demais”. É que os valores possuem uma espécie de interdependência que, tanto pode exigir a consecução de valores afins, como repelir aqueles incompatíveis.

A característica da referibilidade confirma o caráter relativo dos valores, uma vez que ele será sempre condicionado pelos fins eleitos pelo sujeito, bem como pela sua capacidade de conhecer o objeto valorado. Além disso, o juízo que dá origem ao valor é igualmente

condicionado pelos aspectos objetivos relativos ao senso comum do sentido e da finalidade da vida. Reale (2010, p. 193) ainda traz a característica da preferibilidade, porque diz que todo juízo de valor é teleológico e que, portanto, está vinculado às preferências do sujeito que avalia. Entendemos, porém, que essa marca se subsume na referibilidade.

Todavia, o que há de mais importante para caracterizar os valores é, conforme se vem delineando ao longo do quanto se já expôs, é a historicidade e o caráter cultural dos valores. Os valores constituem-se em um conjunto de qualidades, normas e fins, os quais nascem como os juízos de valor, os quais são instrumentos de produção de cultura e, portanto, sempre referenciados no espaço-tempo, portanto históricos. Nesse sentido, as palavras elucidativas de Garcia: “Entre história e axiologia se estabelece um nexos causal que não pode ser esquecido, porque é sempre nesse contexto que os valores se realizam e se manifestam na sua universalidade relativa”. O desafio de cada época e sociedade, portanto, é tomar consciência dos seus valores, refletir acerca dos seus propósitos, reexaminar o sentido de sua vida e prosseguir em sua jornada dialética de criação e transformação axiológica da forma mais consciente possível. O perigo do relativismo, portanto, fica absorvido pela reflexão acerca do sentido da vida, a força, afinal, que domina o agir humano. Dessa forma, é pelo encontro de culturas que, dialeticamente, se molda o valioso. A idéia de nações unidas é, talvez, a única que proporcione o risco da imposição dos valores absolutos, bem como a desculpa e o perigo dos valores relativos.

Os valores, então, não se confundem com os atributos das coisas¹⁸, eles não são os adjetivos; os valores não se confundem com os estados, com os fins que se deseja alcançar, eles não são os substantivos; os valores, por fim, não se confundem com as normas necessárias aos fins e contidas nas qualidades das coisas e das condutas; eles não são ideais.

O sentido da vida humana é alcançado, portanto, a partir dos juízos de realidade e de valor, estes, por sua vez, condicionam o sentido da vida humana, em uma eterna relação circular que constrói a cultura humana. Nas palavras de Garcia (1999, p. 23): “[...] Reale compara os valores com ‘entidades vectoriais’, de acordo com a terminologia utilizada por Wolfgang Kohler, porque ‘eles apontam sempre num sentido, numa direção conhecida como fim’. Devido a essa característica, transformam-se em ‘fatores determinantes da conduta humana’, porque só o espírito é compreendido ‘como vivência perene de valores’”.

¹⁸ Em sentido contrário, cf. *Ética*, de autoria Adolfo Sanchez Vázquez, publicada pela editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2008: Quando falamos em valores, temos presente a utilidade, a bondade, a beleza, a justiça etc., assim como os respectivos pólos negativos: inutilidade, maldade, fealdade, injustiça etc.

Culturais, históricos, referenciados, de modo que não puramente subjetivos nem randômicos, os valores são produtos de uma época e moldam toda a cultura de maneira objetiva: “isso significa que cada época ou tempo histórico tem suas próprias significações e valorações, em virtude dos diferentes processos de seleção de opções, assim como de cada momento ou situação concreta”

Quanto ao que há de objetivo nos valores e nas valorações, dentro dessa perspectiva histórica e cultural que eles têm, entende-se aqui, é produto da atividade social do homem e se manifesta através do consciente coletivo. É dessa forma que, neste trabalho, o entendimento é no sentido de que é sociológica a explicação que mais se aproxima da compreensão do elemento unificador da Humanidade, do elemento universal que, dentro de toda a diversidade, acaba gerando, ao longo da história e da produção cultural, a unicidade fundamental axiológica, em cada tempo e lugar. O tempo cultural é expresso através da criação humana, o tempo histórico, através da sucessão de fatos relevantes, mas é no contexto integral da interação social que, no entendimento aqui adotado, todo fazer humano se expressa e se revela com toda a nitidez.

Ao final, ver-se-á que é a ONU, muito mais que uma instituição, mas verdadeiro foro para o encontro de povos, os povos das nações unidas do planeta, reunidos em busca da síntese axiológica do seu tempo, em busca de um sentido para a Humanidade.

2.5 OS JUÍZOS DE VALOR

Como a cultura representa os valores humanos objetivados e como a cultura é construída por atos humanos, é intuitiva a afirmação de que todo ato humano é produtor de cultura e, portanto, todo ato humano é final ou finalístico.

O sentido da vida define os fins e os juízos de valor determinam as qualidades e as normas necessárias a tanto, em função do fim, o qual, como visto, também é componente dos juízos de valor, porque sua referência.

A força motriz dos atos humanos conscientes é a vontade, enquanto o que impulsiona as ações inconscientes é o instinto, aí incluídas as ações meramente reflexas. Por ação consciente, deve-se entender aquela na qual o indivíduo realiza os juízos de realidade e de valor de maneira racional. Nas ações inconscientes ou instintivas, o indivíduo age por mero

impulso; sem conseguir controlar as pulsões dos desejos, não consegue realizar, de forma adequada, qualquer juízo.

Na filosofia clássica, vontade é o princípio motor das ações humanas. Entretanto, a idéia de vontade se opõe a outro princípio motor das ações do homem, que é o desejo (ABBAGNANO, 1998, p. 1007-1009). Nessa linha, tanto a vontade, quanto o desejo, constituem-se em forças motrizes ou propulsoras do agir humano, com a diferença de que a vontade é fruto da razão, enquanto o desejo é produto do instinto¹⁹. Somente a ação plenamente consciente é voluntária, de maneira que, somente através dela, se busca atingir fins predeterminados. O agir puramente impulsivo, conquanto também se dirija a um fim, seu norte é o desejo incontido de satisfazer uma necessidade. No agir puramente impulsivo, não há a consciência plena das condições e das conseqüências da ação. A vontade, assim, está ligada ao agir racional, ao passo que o desejo relaciona-se ao agir impulsivo ou racionalmente limitado ou condicionado.

A vontade se expressa através do ato e este representa o caminho para o alcance do objetivo. Mesmo que o ato não seja eficaz para atingir o seu fim, e mesmo que não haja uma correspondência exata entre a vontade e o fim projetado, a imagem da consecução deste será o guia para o ato.

A prática de um ato plenamente livre e consciente, portanto, pressupõe vontade prévia, haurida em torno de um objetivo ou fim, e envolve a interação do sujeito com o mundo externo, ou seja, coisas, pessoas ou coisas e pessoas. Ao entrar em contato com as coisas, o sujeito as avalia, sempre, porque precisa saber se elas servem, ou não, para auxiliá-lo na prática de seus atos e, assim, ajudá-lo a alcançar seus fins.

Por esse motivo, a todo instante, exercemos um juízo de valor sobre as coisas, distinguindo-as, manifestando preferência por aquelas que nos ajudam em nossos atos finalísticos, ou seja, na consecução de nossos interesses. Assim, damos mais valor a certos objetos, segundo a capacidade que eles possuem de nos ajudar a atingir nossas finalidades.

Trata-se de um juízo de valor, fruto da atividade racional do ser humano e que é desempenhado pela mente (ou intelecto), através do pensamento. Quando guiado apenas pelos instintos, não é possível a realização do juízo de valor, porque este pressupõe a atitude

¹⁹ No princípio do Século XX, Freud abalou a crença no poder da razão de controlar os desejos. Segundo sua teoria, a psicanálise, além do *eu* (ego), consciente, a psique humana seria formada ainda por uma parte inteiramente inconsciente e inacessível pelo ego, além de uma parte mista, consciente e inconsciente. A parte totalmente inconsciente foi chamada de *isso* (id), formada pelos instintos e impulsos orgânicos. A parte consciente-inconsciente seria constituída pelo *super-eu* (superego), que se apresenta como a consciência moral. (CHAUÍ, 2003, p. 169)

racional. Assim, embora destituído do juízo, o valor pode estar presente e guiar a decisão, porém ele é apanhado no inconsciente, de forma automática e involuntária.

O interesse, dessa forma, é o sentimento que guia o ser humano em suas escolhas, que o orienta em suas decisões e o ato de valorar as coisas é parte desse processo decisório, porque somente avaliando o objeto e conhecendo suas características, é que se pode concluir se elas conduzem, ou não, ao alcance da finalidade desejada (ABBAGNANO, 1998, p. 579).

Os propósitos ou finalidades dos indivíduos definem os seus interesses e estes definem o valor positivo ou negativo que conferem aos objetos e condutas.

De uma avaliação positiva, surgem os atributos positivos, e de uma avaliação negativa, os defeitos. Os adjetivos utilizados para qualificar os objetos positivamente passam a ser tidos como desejáveis, o contrário ocorrendo com aqueles utilizados para qualificá-los negativamente.

O belo, portanto, como fruto do juízo de valor, é apenas um adjetivo que qualifica uma característica tida como apta a proporcionar que aquele objeto sirva para ajudar, a quem dele se utilizar, a atingir uma finalidade desejada. Assim, certo objeto pode, ao mesmo tempo, ser belo e feio, conforme seja o interesse presente no momento da avaliação. Aqui relembro que, segundo a visão exposta antes, os juízos de valor são precedidos dos juízos de realidade, de maneira que a capacidade de conhecer o objeto é essencial para a avaliação: quem não conhece artes plásticas, não fará um bom juízo de valor de um quadro ou escultura. O sentimento do belo, contudo, pode surgir de forma instintiva, porque fruto da emoção, que dispensa, ou até mesmo se opõe à razão (ABBAGNANO, 1998, p. 874). Esse sentimento do belo não é proveniente de um juízo prévio de conhecimento ou realidade, nem de um juízo de valor, de maneira que não é racional. Em Kant, o sentimento do belo não é finalístico, apresentando como pura subjetividade, ou seja, como produto exclusivo das sensações. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 25)

Portanto, avaliamos as coisas para distingui-las entre aquelas que servem aos nossos interesses e aquelas que não conduzem a eles, e o fazemos a partir da consideração da capacidade da coisa de servir aos fins a que ela própria se destina. Em síntese, a finalidade está presente nos juízos de valor.

Nessa parte, é importante destacar que a abordagem que se faz aqui é apenas formal. Não é objetivo desta pesquisa ingressar no fundamento material dessa teleologia do valor, de sorte que não será objeto desta investigação saber se os fins a serem considerados são relacionados ao prazer, à busca pelo poder, ao útil, ao bem, ao santo, à busca pela verdade.

Nesse sentido, a abordagem não se filiará a correntes marxistas, utilitaristas, hedonistas, cristãs.

O que se deseja concluir é que o ato de valorar é sempre finalístico, porque implica, necessariamente, em avaliar objetos e condutas com vistas ao alcance de um fim, seja ele qual for. O próprio fim eleito, o qual determina o valor, por sua vez, representa a síntese dos valores cultivados. Atingindo um fim, este será um meio para outro fim, daí a idéia de relação circular entre o “juízo de valor” e o sentido da vida humana.

O ato de valorar, como qualquer ato da natureza, aí incluído o ser humano, é sempre um ato final. O universo está em movimento, porque cada ação implica em uma consequência e esta, por sua vez, é exatamente a finalidade da ação que a gerou. Nos atos humanos, esta idéia de finalidade está igualmente presente. O ato de valorar, portanto, tem como finalidade distinguir entre aquilo que pode, ou não pode, conduzir o ser humano em busca de seus propósitos. Os propósitos, a seu turno, são meios para outros fins.

Como dito, valorar implica em previamente conhecer as características do objeto avaliado, o que é feito através tanto do uso dos sentidos, para absorver a realidade fenomênica, quanto do uso da razão, para a tentativa de compreensão dessa realidade. Neste processo, influenciando o resultado dos juízos, apresentam-se variadas circunstâncias que envolvem o corpo humano, através do qual se manifestam os sentidos, e também a mente do sujeito cognoscente, através da qual se manifesta a razão. Essas circunstâncias são de ordem variada, remontando à saúde física e mental do sujeito do juízo, além da cultura em que ele está inserto, bem como suas idiosincrasias²⁰, seu conjunto psicossomático e o seu respectivo grau de instrução cultural.

O ato de conhecer, pois, implica no exame e na comparação do objeto examinados com outros que com ele guardem alguma semelhança. Ao final desse processo todo, o indivíduo alcança um grau de discernimento acerca do objeto de conhecimento, o que lhe permite, considerando seus propósitos e finalidades, conscientes ou não, exercer o juízo de valor, conforme seus interesses, apreciando ou depreciando uma conduta ou um objeto.

Não se adota, aqui, uma visão estritamente psicológica do fenômeno valorativo, ou seja, no sentido de que as coisas “valem em razão de algo que, dentro de nós mesmos, aparece

²⁰ Segundo o Dicionário Aulete Digital, disponível em: <<http://www.auletedigital.com.br>>, idiosincrasia tem origem no grego *idiosinkrasya* e possui dois sentidos: 1) “Traço peculiar do comportamento, do temperamento ou da sensibilidade de uma pessoa, um grupo etc.; 2) Maneira de agir ou reagir própria de uma pessoa”. Acesso em: 12 de dezembro de 2010.

como desejável, apetecível ou prazeroso”. Como visto, a nossa concepção do valor é histórica e cultural. Todavia, pensa-se, a questão psicológica não pode ser descartada, porque ela se manifesta nos juízos de valor, já que os humanos, apesar de compartilharem uma natureza e uma fisiologia comuns, operam seus juízos de maneira diferente, nos termos acima postos.

Os juízos de valor, como visto, recaem sobre as coisas e os atos humanos, os quais, antes, já foram objeto de um juízo de realidade. Dessa forma, o juízo de valor é uma espécie de segundo juízo, o qual é levando a efeito após o juízo de realidade. Essa idéia de seqüência é importante do ponto de vista teórico. Avaliar como ocorrem na prática demandaria um exame psicológico, o que, decerto, não é objeto desse trabalho.

Em tais termos, ao empreender a avaliação ou juízo de valor, o sujeito irá concentrar-se nas características ou propriedades conhecidas do objeto, seja ele um objeto material, ideal ou metafísico. Quanto a estes últimos, vimos que não podem ser conhecidos à maneira dos objetos materiais e ideais, porque não estão presentes no mundo dos fenômenos, contudo podem ser objeto de especulação, não somente quanto à sua existência, mas também quanto às suas próprias características e propriedades, as quais podem ser imaginadas. Assim, desde que possível, quanto a esses objetos, um juízo de realidade, ainda que um juízo próprio e peculiar, em comparação com aquele que é realizado sobre os objetos fenomênicos, também é possível afirmar que os objetos metafísicos, portanto, também podem ser avaliados. Assim, pode-se especular acerca da existência de Deus e de seus atributos. Em seguida, pode-se, através da fé, tê-lo como existente no sentido e na extensão da especulação sobre ele feita, podendo tais atributos ser, sem qualquer dificuldade, valorados.

É importante se atentar para o fato de que as características dos objetos podem, conforme o interesse de quem o avalia, variar de positiva à negativa, e vice-versa, mesmo que não tenham sofrido qualquer alteração em sua constituição.

Entre os objetos naturais se deve distinguir aqueles que não sofreram a intervenção humana, daqueles que se apresentam modificados ou que foram fruto da criação do gênio humano.

Assim, se determinada característica de um objeto natural, que antes interessava a determinado grupo de indivíduos, deixa de se apresentar assim, aquele objeto será desprezado ou alterado pela criação humana. Por sua vez, os objetos criados pelo ser humano, como já foram concebidos com as características necessárias ao alcance das finalidades que interessam ao criador, características essas que, quando se tornam obsoletas ou simplesmente inservíveis, levam ao desprezo do objeto ou à sua redefinição.

Por essa razão é que, nos objetos culturais, características tidas como altamente funcionais, são reproduzidas e dão azo à criação de uma grande variedade de objetos semelhantes, nos quais se busca a imitação e o aperfeiçoamento.

Em tais termos, o resultado da valoração não tem o condão de modificar as características dos objetos, mas apenas de exaltar aquelas tidas como positivas aos interesses e depreciar aquelas qualificadas como negativas.

O resultado da valoração, portanto, também conduz à atribuição de adjetivos de sentido negativo e positivo. Esses adjetivos aderem aos objetos, distinguindo-os, separando-os, diferenciando-os.

As características depreciadas, desvalorizadas, quando podem ser alteradas, tendem nesse sentido, para que sejam eliminadas ou aperfeiçoadas, segundo os padrões valorativos. Por sua vez, aquelas que não podem ser corrigidas, tendem a ser completamente desprezadas, de maneira que os objetos que as detém são descartados.

2.6 A SUBJETIVIDADE CONDICIONADA PELA OBJETIVIDADE

O juízo de valor implica, com se tem dito, em um prévio juízo de realidade, ou seja, em um ato de conhecer para examinar, comparar, discernir e distinguir os objetos segundo sua aptidão para o alcance dos fins desejados. O juízo de realidade depende da capacidade de cada indivíduo de usar os sentidos e a razão, de maneira que envolve o físico e o mental. O físico envolve a saúde e a capacidade intelectual. O mental envolve a saúde, as idiossincrasias e o grau de instrução. O físico e o mental envolvem a carga psicossomática, os sentimentos, as percepções, os desejos, os interesses e as paixões.

Portanto, o ato de julgar é subjetivo, porque depende de muitas circunstâncias que envolvem o sujeito cognoscente, as quais podem alterar-lhe a capacidade de conhecer e também de avaliar.

Por outro lado, o ato de valorar também tem seu viés objetivo, porque o que move o indivíduo nesse ato são seus propósitos, os fins que busca atingir. Esses fins se, de um lado, são particulares, porque se desenvolvem de maneira diferente em cada indivíduo, de outro, são objetivamente condicionados, já que moldados pela cultura em que está inserto o sujeito.

Assim, o próprio substrato cultural é elemento condicionante das finalidades que buscam ser atingidas por grupos e indivíduos, de modo que estes, mesmo portadores de

elementos subjetivos e imersos em circunstâncias próprias e específicas, agem imbuídos dos valores presentes em sua cultura. Dessa forma, ao empreender um juízo de valor sobre os objetos, o sujeito, necessariamente, está condicionado pelos valores que seu intelecto carrega e que ele vai enxergar nas coisas valoradas. Por essas razões, através dos juízos de valor, o sujeito não somente cria e interpreta, mas também simplesmente reconhece nos objetos valores que lhe são preexistentes.

Tendo posto a cultura como elemento objetivo condicionante do ato de valorar, porque nela estão presentes todos os parâmetros de que o pensamento humano racional se utilizará para dimensionar a existência do mundo, a sua própria e o sentido de sua vida, necessária uma abordagem mais detida sobre ela. Para tanto, nos valeremos, aqui, do conhecimento já produzido por dois ramos específicos das ciências sociais, a antropologia social e a sociologia, porque sendo o mundo da cultura, antes de mais, refletor dos fins de uma sociedade, o conceito de cultura é central para os dois citados ramos do conhecimento humano.

Antes, porém, a análise da cultura na linguagem comum e na filosofia. A palavra cultura possui variados sentidos na linguagem ordinária. O termo pode designar que alguém é detentor de muito conhecimento, quando afirmamos, por exemplo, que alguém é culto. Em outro sentido, a palavra cultura exprime um traço identificador de um povo, como quando nos reportamos à cultura alemã e à cultura francesa, ou mesmo de um conjunto deles, quando dizemos que a cultura oriental é mais ligada ao espírito do que à matéria. Se, por outro lado, afirmarmos que a cultura hindu toma a natureza como o absoluto e alguns animais como símbolo sagrado, o termo cultura está designando algum aspecto particular da manifestação de um povo ou de um grupo.

Na lição de Chauí (2003, p. 244-245): “[...] vinda do verbo latino *colere*, que tem o sentido de ‘cultivar’, ‘criar’, ‘tomar conta’ e ‘cuidar’, cultura significava, na Antiguidade romana, o cuidado do homem com a natureza – donde *agricultura*. Tinha o sentido também de “cuidado dos homens com os deuses” – donde a palavra *culto* para se referir aos ritos religiosos -, e do ‘cuidado com a alma e o corpo das crianças’, com sua educação e formação – donde a palavra *puericultura* (em latim, *puer* significa “menino” e *puera*, “menina”). Nessa última acepção, *cultura* era o cultivo ou a educação do espírito das crianças para tornarem-se membros excelentes ou virtuosos da sociedade pelo aperfeiçoamento e refinamento das qualidades naturais (caráter, índole, temperamento). Com esse sentido, *cultura* correspondia ao que os gregos chamava de *paidéia*, a formação ou educação do corpo e do espírito dos membros da sociedade (de *paidéia* vem a nossa palavra *pedagogia*)”.

A palavra cultura, no entanto, sofreu diversas modificações em seu sentido ao longo dos séculos. A partir do iluminismo, o sentido dessa palavra passa a “significar os *resultados e as conseqüências* daquela formação ou educação dos seres humanos, resultados expressos em obras, feitos, ações e instituições” (CHAUI, 2003, p. 244-245). No seio da cultura política iluminista, estruturada em torno do Estado e do cidadão, cultura “torna-se sinônimo de civilização porque os pensadores julgavam que os resultados da formação-educação se manifestam com maior clareza e nitidez nas formas de organização da vida social e política ou na vida civil” (CHAUI, 2003, p. 244-245). A palavra civil, lembra a autora, “vem do latim *cives* (SIC), que quer dizer “cidadão”, de onde vem *civitas*, a cidade-Estado, donde *civilização*”. (CHAUI, 2003, p. 244-245)

Na filosofia, cultura é entendida como o produto de todo o fazer humano, ou seja, refere-se a tudo quanto construído pela atividade humana, seja material ou imaterial. Houve época em que o fazer humano não era distinto da natureza. Na Grécia antiga, o agir humano era visto como governado pelas mesmas leis da natureza (*physis*) e o fruto de sua atividade com ela se confundia. Todavia, atualmente o termo cultura se opõe, exatamente, à natureza, invocando tudo quando tenha sido construído sobre o dado, este representativo do elemento da natureza. Essa dualidade, se revela, inclusive, como já vimos com relação à explicação acerca do comportamento humano, como sendo meramente causal ou reflexo, governado pelas leis naturais ou, ao contrário, finalista, governado pela razão humana.

A antropologia divide-se em dois grandes ramos, a antropologia física ou biológica, que tem como objeto de estudo “a natureza física do homem, procurando conhecer suas origens e evolução, sua estrutura anatômica, seus processos fisiológicos e as diferentes características raciais das populações humanas, antigas e modernas” (MARCONI; PRESOTO, 2008, p. 4), e a antropologia cultural, cujo campo de atuação “abrange o estudo do homem como ser cultural, isto é, fazedor de cultura” (MARCONI; PRESOTO, 2008, p. 5). A antropologia cultural, portanto, “investiga as culturas humanas no tempo e no espaço, suas origens e desenvolvimento, suas semelhanças e diferenças” (MARCONI; PRESOTO, 2008, p. 23.)

De uma forma geral, na visão dos antropólogos, a cultura “constitui-se no conceito básico e central de sua ciência” (MARCONI; PRESOTO, 2008, p. 21). Para a antropologia, a cultura “pode ser analisada, ao mesmo tempo, sob vários enfoques: idéias (conhecimento e filosofia); crenças (religião e superstição); valores (ideologia e moral); normas (costumes e leis); atitudes (preconceito e respeito ao próximo); padrões de conduta (monogamia, tabu [...]).” (MARCONI; PRESOTO, 2008, p. 24). Se a filosofia analisa a cultura de forma mais geral,

olhando-a de longe e preocupando-se com um conceito total, a antropologia cultural apresenta visão mais próxima do agir humano, descendo as especificidades dos elementos que compõem a forma humana de expressar suas transformações, em si próprio, na natureza e no grupo. Segundo Marconi e Presoto (2008, p. 21), na antropologia hoje existem cerca de 160 definições de cultura: “para alguns, cultura é comportamento aprendido; para outros, não é comportamento, mas abstração do comportamento; e para um terceiro grupo, a cultura consiste em idéias”. Entrementes, prosseguem as autoras, “há os que consideram como cultura apenas os objetos imateriais, enquanto outros, ao contrário, aquilo que se refere ao material. Também se encontram estudiosos que entendem por cultura tanto as coisas materiais quanto as não materiais”.

A doutrina, entretanto, converge para a admissão de que cinco são os componentes básicos da cultura: os conhecimentos, as crenças, os valores, as normas e os símbolos. Essa visão da antropologia nos interessa bastante, porque nos ajuda a compreender que, muito além da subjetividade de qualquer indivíduo, formada pelos conhecimentos, crenças e valores individuais, ele, de forma condicionada (objetiva e mecânica), absorve esses mesmos elementos coletivamente construídos e cultivados.

Assim, um indivíduo com formação em ciências médicas, por exemplo, que acredite na reencarnação do espírito como um processo de evolução, que separe parte do seu tempo para obras de caridade e que se puna, severamente, quando dá primazia aos prazeres carnais, em detrimento dos espirituais, possui a sua individualidade e é capaz, sem dúvida, de empregar todo seu subjetivismo para empreender juízos de valor livres e independentes. Ao mesmo tempo, é inegável que esse mesmo indivíduo compartilha com todos do seu grupo o conhecimento comum que sua geração possui. Assim, portanto, ele recebe influência das crenças comuns, que possui, mesmo sem ter consciência disso, além dos valores cultivados pelo grupo, além de vivenciar e obedecer as normas socialmente estabelecidas, seja pela ética, pela moral de um segmento social, seja pelo Estado, através do direito.

Dessa forma, se os indivíduos possuem suas particularidades culturais, também possuem, talvez até de forma predominante, o componente cultural comum, inerente ao seu grupo, em determinada época. Por essa razão, a antropologia trabalha com os conceitos de traços, complexos e padrões culturais, para se referir e descrever, em graus crescentes de generalização, respectivamente, os elementos identificadores de uma cultura. Em tais termos, padrão cultural é um elemento marcante e generalizado de uma cultura, podendo ser observado na quase totalidade dos indivíduos que a compõem, ao passo que um traço, seria

um elemento geral mais fraco, encontrado em um número menor de indivíduos ou subgrupos, mas igualmente marcante, ao ponto de identificar uma cultura. Para Herskovits, citado por Marconi e Presoto (2008, p. 34), “[...] os contornos adquiridos pelos elementos de uma cultura, as coincidências dos padrões individuais de conduta, manifestos pelos membros de uma sociedade, que dão ao modo de vida essa coerência, continuidade e forma diferenciada”. No dizer de Marconi e Presoto (2008, p. 35):

[...] o padrão resulta do agrupamento de complexos culturais de um interesse ou tema central do qual deriva o seu significado. O padrão de comportamento consiste em uma norma comportamento, estabelecida pelos membros de determinada cultura. Essa norma é relativamente homogênea, aceita pela sociedade, e reflete as maneiras de pensar, agir e de sentir do grupo, assim como os objetos materiais correlatos. [...] O padrão cultural é, portanto, um comportamento generalizado, estandardizado e regularizado; ele estabelece o que é aceitável ou não na conduta de uma dada cultura. [...] O comportamento do indivíduo é influenciado pelos padrões da cultura em que vive. Embora cada pessoa tenha caráter exclusivo, devido às próprias experiências, os padrões culturais, de diferentes sociedades, produzem tipos distintos de personalidades, característicos dos membros dessas sociedades. O padrão forma-se pela repetição contínua. Quando muitas pessoas, em dada sociedade, agem da mesma forma ou modo, durante um largo período de tempo, desenvolve-se um padrão cultura.

Em tais termos, é através da cultura, tema central da antropologia, que este ramo do conhecimento alcança a compreensão de individualidade, de subjetividade, mas também a idéia de que esta é limitada, é condicionada pela cultura do grupo.

Outro ramo das ciências sociais, a sociologia, alcançou compreensão idêntica. Ressaltou a individualidade e a liberdade do sujeito, porém concluiu pela existência de um aspecto objetivo a permear toda a individualidade. Do contrário, a sociologia não poderia existir como ciência positiva, porque lhe faltaria um objeto a ser conhecido, a ser trabalhado e refletido. Esse conteúdo objetivo de que fala a sociologia é justamente o comportamento social, isto é, da sociedade enquanto uma espécie de organismo vivo, no qual todos os indivíduos, e cada um deles isoladamente, está inserido em um organismo que para além da simples somas dos seres humanos que o compõem, possui vida própria, esta constituída de elementos próprios e de uma dinâmica peculiar, os quais, por sua vez, podem ser objetivamente estudados. Esse modo de pensar, embora diferentemente expressado pelas mais importantes correntes da sociologia, é comum a todos eles.

Para Durkheim, o objeto da sociologia é o que chamou de “fato social”, que deveria ser estudado objetivamente, através dos métodos e processos já conhecidos e usados pelas ciências naturais. Para ele, citado por Garcia (2008, p. 61), “[...] é fato social toda maneira de agir, fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independentemente das manifestações individuais que possa ter”.

A idéia do fato social objetivo é bem delineada logo nas primeiras linhas de As Regras do Método Sociológico (DURKHEIM, 2006, p. 31), de maneira que imprescindível, apesar de longa, a citação abaixo:

Todos os indivíduos comem, bebem, dormem, raciocinam, e a sociedade tem todo o interesse em que essas funções se exerçam regularmente. Portanto, se esses fatos fossem sociais, a sociologia não teria objeto próprio, e seu domínio se confundiria com o da biologia e da psicologia. Porém, na realidade, há em toda sociedade um grupo determinado de fenômenos que se distinguem por caracteres definidos daqueles que as outras ciências da natureza estudam. **Quando desempenho minha tarefa de irmão, de marido ou de cidadão, quando executo os compromissos que assumi, eu cumpro deveres que estão definidos, fora de mim e de meus atos, no direito e nos costumes.** Ainda que eles estejam de acordo com meus sentimentos próprios e que eu sinta interiormente a realidade deles, esta não deixa de ser objetiva; pois não fui eu que os fiz, mas os recebi pela educação. Aliás, quantas vezes não nos ocorre ignorarmos o detalhe das obrigações que nos incumbem e precisarmos, para conhecê-las, consultar o Código e seus intérpretes autorizados! Do mesmo modo, as crenças e as práticas de sua vida religiosa, o fiel as encontrou inteiramente prontas ao nascer; se elas existiam antes dele, é que existem fora dele. O sistema de signos de que me sirvo para exprimir meu pensamento, o sistema de moedas que emprego para pagar minhas dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo em minhas relações comerciais, as práticas observadas em minha profissão, etc. funcionam independentemente do uso que faço deles. Que se tomem um a um todos os membros de que é composta a sociedade; o que precede poderá ser repetido a propósito de cada um deles. **Eis aí, portanto, maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam essa notável propriedade de existirem fora das consciências individuais.** (grifei)

Na teoria do “fato social”, Durkheim, sem negar a subjetividade e a liberdade do indivíduo, demonstra que o agir humano é condicionado pelos aspectos comuns e presentes em todo fato social. Para ele, o fato social possui três características que o explicam e definem: exterioridade, coercitividade e generalidade.

Uma das idéias mais importantes presentes no conceito de “fato social” de Durkheim é a de “consciente coletivo”, que seria “o conjunto das maneiras de agir, de pensar e de sentir,

comum à média dos membros de determinada sociedade e que compõe a herança própria dessa sociedade” (LAKATOS; MARCONI, 2006, p. 68-69). Segundo as autoras, “[...] essa herança persiste no tempo, transmitindo-se de geração para geração. As maneiras de agir, de pensar e de sentir são exteriores às pessoas, porque as precedem, transcendem e a elas sobrevivem” (LAKATOS; MARCONI, 2006, p. 68-69). Acerca da introjeção desse legado cultural, explanando a teoria de Durkheim, prosseguem as autoras dizendo que, “até mesmo quando essas leis e costumes estão de acordo com sentimentos que nos são próprios, e que nos levam a sentir, interiormente, sua realidade, esta não deixa de ser objetiva: não fomos nós que criamos essas leis e costumes, estes nos foram transmitidos através da educação” (LAKATOS; MARCONI, 2006, p. 68-69). Por fim, arrematam as citadas autoras: “essas características de anterioridade e posterioridade leva à conclusão de que os fatos sociais transcendem os indivíduos, e estão acima e fora deles, sendo, portanto, independente de suas vontades” (LAKATOS; MARCONI, 2006, p. 68-69).

Assim, na teoria do “fato social” de Durkheim, a exterioridade é esse conjunto de normas de conduta ou de pensamento condicionantes do comportamento humano e que estão fora do indivíduo, porque foram produzidos antes dele, perdurarão depois da morte dele e foram gerados pela sociedade e somente ela poderá alterá-los e transformá-los. A coercitividade seria a força que impõe os elementos da consciência coletiva aos indivíduos.

Finalmente, para Durkheim, a generalidade é a própria forma de existir do consciente coletivo, porque não seria a soma das consciências individuais, mas a consciência de um grupo, o que demonstraria, por outro lado, dessa forma: “[...] a existência de duas consciências, sendo que a segunda, a consciência individual, se manifesta através dos traços de caráter ou de temperamento e de acúmulo das experiências pessoais, o que permite uma relativa autonomia no uso e na adaptação das maneiras de agir, de pensar e de sentir”. (LAKATOS; MARCONI, 2006, p. 70)

Na visão de Anthony Giddens (2000, p. 36), a cultura, “[...] se refere ao modos de vida dos membros de uma sociedade ou de grupos pertencentes a essa sociedade; inclui o modo como se vestem, as suas formas de casamento e famílias, os seus padrões de trabalho, cerimônias religiosas e atividades de lazer”.

Em suma, os juízos de valor não são puramente subjetivos, frutos de uma espécie de autonomia absoluta do indivíduo, nem também puramente objetivos, ou seja, totalmente condicionados por circunstâncias, externas ou internas, sobre as quais o indivíduo não tem controle.

Nesse ponto, portanto, arrematamos nossa concepção acerca dos juízos de valor, entendendo-os como subjetivos, porque produto da cultura, produto do ser humano, não imune às suas circunstâncias psicológicas, mas muito mais objetivos, porque produto da cultura humana, histórica, grandemente condicionada pelas circunstâncias sociológicas, nos termos acima postos. Nas palavras de Garcia (1999, p. 33), “o centro nevrálgico da teoria durkheimiana é constituído pelo conceito de consciência coletiva, ‘irredutível e superior à dos indivíduos que compõem a sociedade’, entendida como um ‘todo, uno e diverso’, não explicável como ‘simples soma de indivíduos congregados para vivem em comunidade’”

Como produto do juízo de valor, o valor é também subjetivo, mas preponderantemente objetivo e essa dupla feição dos valores vai se refletir nos três grandes corpos de normas adiante consideradas, a ética, a moral e o direito.

2.7 VALOR É NORMA

A compreensão dos valores é inegavelmente subjetiva, porque cada pessoa adquire, de forma muito particular, uma visão acerca do sentido da vida e, portanto, de si mesmo, dos semelhantes, da natureza e de tudo que existe. Assim, com base nessa compreensão, cada ser formata e projeta seus ideais de vida e, pois, seus propósitos e finalidades, de modo que o julgamento quanto ao valor dos objetos é bastante individualizado.

Assim, cada indivíduo acredita existir certas qualidades nas coisas e os avalia positivamente. Esses valores, que não fazem parte das coisas, mas que estão apenas na mente do sujeito cognoscente, não somente encarnam-se no objeto avaliado, mas também permanecem no intelecto, guiando o raciocínio e o pensamento.

Deve ser notado que o valor encarnado pela coisa somente assim se apresenta aos olhos do sujeito cognoscente, pelo menos até que todo grupo, ou parte dele, alcancem a mesma compreensão acerca do objeto valorado.

Os valores também são objetivos, na medida em que todo o grupo, ou parte dele, alcancem uma compreensão semelhante acerca do sentido da vida, formatando o consciente coletivo de que falava Durkheim, compondo os complexos culturais, de que fala a antropologia, forjando, assim, o surgimento das tradições e moldando a cultura.

Esse complexo cultural, por sua vez, influencia o indivíduo que surge nas gerações seguintes, o qual, sendo parte do grupo, compartilha o consciente coletivo e vive as tradições,

até que alguns indivíduos, dentro da subjetividade inalienável do sujeito, ofereçam nova interpretação ao sentido da vida, interpretação que pode se espalhar para pequenos grupos e alcançar grande parcela deste, promovendo e redefinindo o próprio consciente coletivo.

Para antropologia, esse processo de mudança cultural começa com a inovação, que é sempre um ato de alguém, a partir de uma ligeira modificação no padrão de comportamento, ou através do lado criativo do homem, a partir de uma invenção ou descoberta. A inovação também pode vir da introdução de novos elementos culturais, provenientes de outras culturas. Segue-se a esse ato inovador a aceitação social, a qual, após um processo de eliminação seletiva, baseado e parametrizado pelas necessidades do grupo, vem a integração cultural, finalizando o processo de mudança.

Os fins são os objetivos que guiam os juízos de valores, fazendo parte deles. Os fins podem ser alterados, conforme mude a concepção acerca do sentido da vida.

A norma, contida no valor, é o mandamento que exsurge do juízo axiológico e que determina a qualidade em função do fim, compondo a unidade a que chamamos valor.

O valor, enfim, é adjetivo, é fim e é norma. O valor é mandamento, é normativo. O valor é, em uma última palavra, a conformidade do objeto com os fins para os quais o sujeito cognoscente deseja utilizá-lo.

A busca por um padrão ou consciência coletiva fundada na dignidade humana é o grande desafio que se apresenta neste século, de maneira que promover a síntese valorativa intercultural entre os povos do planeta, talvez, seja o que há de mais importante em tema de direitos humanos. Assim, a criação de uma consciência ética em direitos humanos, a nosso sentir, é mais importante até que a lei e as instituições, porque é dela que provirá todo o agir humano direcionado ao respeito do ser humano, o agir construtor das instituições políticas e do direito. E como se tem dito, a ONU parecer ser o melhor foro para promover essa dialética derradeira, dialética da dialética. Nações unidas para, a partir de suas experiências, apresentá-las perante o grande foro, ouvir as alheias e, dialeticamente, edificar um padrão fundado na dignidade.

Capítulo 3

Norma e Direito

3.1 A CONDUTA HUMANA É NORMATIVA

No presente capítulo, o foco estará voltado para os juízos de valor que recaem sobre condutas humanas. A ética, como se demonstrará doravante, não é apenas um campo da filosofia que, sob o ponto de vista normativo da conduta dos integrantes de uma sociedade, tem como objeto de estudo o comportamento humano. A ética também denomina um conjunto de regras sociais gerais, criado e aceito por determinado grupo, de maneira tal que ética tanto é o ramo da filosofia acima mencionado, como seu respectivo objeto de conhecimento.

As normas éticas constituem-se em instrumentos que indicam para a sociedade como deve ser o comportamento adotado por seus integrantes em variadas situações, com a finalidade de que o grupo atinja os fins a que se destina, quaisquer que sejam eles. Esse tipo de norma, dessa maneira, pressupõe prévio juízo de valor sobre o comportamento individual e social.

Em tais termos, a ética enquanto norma, é o mandamento necessário que recai sobre a conduta humana, qualificando-lhe e determinando-lhe a direção, a fim de que os objetivos perseguidos pela coletividade sejam alcançados. Todavia, a ética, enquanto estudo do comportamento humano, é a reflexão ou juízo sobre as condutas, de maneira a qualificá-las como positivas ou negativas, ou seja, segundo sua aptidão para atingir os fins sociais aspirados. O resultado desse juízo é a norma necessária contida na conduta qualificada como positiva.

Em suma, a ética tanto representa o conjunto dessas normas, quanto o produto do juízo de valor sobre as condutas ou juízos éticos, o qual abrange a qualificação da conduta, os fins referenciais e a norma. A ética, portanto, possui um viés teórico, que se debruça acerca da formação dessas normas, do seu conteúdo, porém é seu aspecto prático o que sobreleva, porque as normas éticas exigem a vivência delas, e essa vivência que a justifica e, ao mesmo tempo, a constrói. Em seu lado prático, assim, a ética é intersubjetiva, porque é regra de convivência, e mais, é regra destinada à consecução dos fins máximos dessa coletividade, sejam eles quais forem. Então a ética está na base do agir humano, normativo por excelência, desde que sempre referenciado por valores, valores que tem, imanente, como visto, a normatividade. A relação entre o valor e a ética, será adiante exposta.

3.2. A ÉTICA COMO NORMA DE CONDUTA

Como vimos, todos os atos humanos são finalísticos. É através de seu agir que o indivíduo sai em busca da concretização de seus ideais de vida, é através de seus atos que ele molda sua vida e busca dar-lhe um sentido. Enfim, o indivíduo persegue seus interesses, valendo-se dos meios necessários e possíveis.

Ao conduzir-se, o indivíduo interage e esses atos de interação com os demais membros da sociedade em que vive e atua alcançam relevância para o grupo, porque podem ser conflitantes com os interesses comunitários, com os interesses de determinados segmentos, ou com os interesses de outros indivíduos, isoladamente.

w Dessa forma, imperiosa a fixação de normas de convivência, para que os atos dos indivíduos, tanto quanto possível, sejam orientados e somados para a consecução dos interesses de cada um, mas antes de tudo, para que sejam atingidos os interesses comuns a todos. Nas palavras de Judith A. Boss (1998, p. 12), “[...] como adultos, nós começamos a pensar mais sobre questões de ética social e política social que afetam a comunidade em geral. Qual é a maneira mais justa de distribuir recursos escassos, como a tecnologia de cuidados de saúde? [...] Qual é a nossa obrigação para com as pessoas menos privilegiadas da nossa sociedade? Qual é a nossa obrigação como uma nação rica com relação às nações mais pobres do mundo?²¹”. (livre tradução)

A necessidade dessas regras de convivência deu origem a diversos sistemas normativos, porque “toda sociedade exige de seus membros uma conduta adequada aos interesses comuns; e o meio de que se serve para consegui-lo são as normas” (NÓBREGA, 1969, p. 21).

Esses sistemas, ao disporem de normas conformadoras das condutas humanas operam, formalmente, sob um tríptico aparato formal, por que são estruturadas na forma de um dever ser, recaem sobre condutas e têm como finalidade o alcance de um ou mais objetivos. No dizer de Nóbrega (1969, p. 21), “as normas são dispositivos de segurança, que disciplinam, orientam as atividades, fazendo que se desenvolvam de forma normal e pelo modo mais

²¹ “As adults, we start thinking more about issues of social ethics and social policy that affect the wider community. What is the most just way to distribute scarce resources, such as health care technology? [...] What’s is our obligation toward the less-privileged people in our society? What is our obligation as a rich nation toward the poorer nations of the world?”

eficiente”. O objetivo a ser atingido, que é fruto do juízo de valor, proporciona, em torno de si, a criação de “uma rede protetora de normas, um sistema normativo, que regulariza a satisfação desses interesses (NÓBREGA, 1969, p. 21)”.

Essas normas possuem graus de complexidade variados e também origem diversa, formando diferentes sistemas normativos. A ética, a moral e o direito são os três sistemas normativos sociais. Através de suas regras e princípios, as condutas humanas são orientadas, limitadas e punidas, com o objetivo primordial de conformar o agir individual, sempre dirigido à consecução de interesses particulares imediatos, aos interesses comuns da sociedade.

Em comum, esses sistemas normativos possuem uma estrutura formal, composta por uma hipótese e uma consequência, ou seja, pela previsão hipotética e abstrata de um fato que, quando verificado na prática, gera uma consequência. Essa consequência é o elemento dissuasório da norma. A norma, portanto, além de evidenciar quais comportamentos devem ser evitados, traz a consequência negativa para aqueles que dele não se abstiverem, compondo um sistema de desestímulo à prática das condutas contrárias à norma.

Como os atos humanos, portanto, as normas também são finalísticas e elas visam, em princípio, conduzir a comunidade a certo objetivo. Como já exposto antes, o ser humano é histórico e seus valores mudam não somente no tempo, mas também no espaço e de acordo com as peculiaridades de cada cultura. Todavia, como também já ficou fixado antes, o universo, apesar de em constante transformação e da dualidade com que se apresenta ao olhar humano, é unido por uma unidade fundamental que lhe dá sentido. Muitas foram as teorias que identificaram a unidade com um objeto metafísico, como Deus, o “ser em si”, o “espírito universal da história”. O certo é que sempre mantemos a crença nessa unidade e no que a une, como referência cultural necessária. Nesse trabalho, até agora, tem ficado mantida a existência dessa unidade, porém não explícito qual seja esse elemento unificador.

Linhas atrás, restou assentando que podemos conhecer uma sociedade, descortinando-lhe o sentido da vida e, pois, seus valores e sua ética, examinando-lhe o modo de produção dos meios de subsistência, a sua estrutura política, a sua estrutura social e o modo como ela se relaciona com o absoluto. Também restou posto que, em algum momento da história, um desses aspectos poderá preponderar sobre todos os demais, redefinindo os valores, a ética e desafiando a reflexão do estudioso.

Com relação às normas éticas, elas abrangem todos os quatro aspectos acima, porque são normas dirigidas à sociedade e seus fins totais. Dessa forma, investigar quais valores são

prioritários ao conjunto de normas éticas é tarefa demasiado complexa, a qual, como dito, não nos propomos. Todavia, tentar descobrir qual a unidade está presente nesse sistema, é tarefa a que não podemos nos furtar, porque inerente à própria compreensão da ética.

Dessa forma, levando-se em conta que o sistema ético é composto de normas de conduta social, ou seja, criado como instrumento para servir à determinada sociedade e seus fins, quaisquer que sejam eles, a norma ética sempre deverá tender para a busca de um ambiente que proporcione à sociedade o êxito, mas não só, que a encaminhe para a sua auto-preservação, tanto dela como um todo, como de cada um de seus integrantes, porque do contrário nenhum outro fim é possível.

Com base nessa assertiva, é que se conclui no sentido de que o fim último de todo sistema normativo ético não poderá ser outro a não ser a busca da auto-preservação do substrato sobre o qual a norma recai e também de onde ela promana. Entretanto, surge a indagação: que normas, que valores devem estar na base do sistema para que esse objetivo seja alcançado?

Se a norma ética é meramente forma, mas se a ética, enquanto produto do juízo ético, é substância e forma, já que valor e norma, mas não só, é também o estado resultado do objetivo referência, repito a pergunta: que valores são necessários para a consecução do objetivo primordial do sistema normativo ético?

A resposta para esta pergunta, depois de tudo quanto já dito até aqui, não pode ser outra, senão aquela que indica que muitos foram esses valores, a depender da cultura humana, de modo que a resposta à pergunta bruta, depende da análise da história humana. Todavia, perguntar, hoje, qual é esse valor ou valores, é pergunta que admite a tentativa da procura.

O certo, entretanto, é que toda conduta humana não é somente finalista, é também normativa, porque toda conduta é passível do juízo ético, o qual, por sua vez, somente é possível mediante a referência da finalidade, finalidade que só se alcança, qualquer que seja, a partir da norma que recai sobre a conduta, norma que emerge do juízo de valor, ou, já que tratamos de conduta, do juízo ético.

3.3 A ÉTICA E A MORAL

A palavra ética e a palavra moral são polissêmicas. Há momentos, em que ética e moral são tratados como sinônimos, porém há quem entenda que a ética abrange a moral e também há quem entenda o contrário. Para alguns, a ética é tida como um sistema de normas, portanto como um objeto cultural; para outros, ela apresenta-se como um fundamento da moral. A palavra ética também é utilizada para se referir a uma disciplina da filosofia, encarregada de valorar as condutas humanas em boas e más, bem como de ser responsável pela busca da felicidade humana. A moral já foi tratada como uma espécie de ética individual, mas também no mesmo sentido com que se utilizou a palavra ética, nos termos acima postos. Há ainda os que pregam a autonomia da ética como ciência, desvinculada, portanto, da filosofia e cujo objeto seria o estudo do comportamento humano como um fato social (VAZQUEZ, 2008, p. 23).

Para seguir adiante, é importante fixar o que, aqui, se entende por ética e moral, conceitos essenciais para o presente estudo. Para tal tarefa, inicialmente, uma investigação acerca da etimologia dos termos. Em seguida, uma abordagem a respeito do entendimento de alguns autores que trabalharam o tema na filosofia e também na filosofia do direito.

Começemos com a ética. Essa palavra vem da língua grega: “ethos”. Chauí (2003, p. 310) nos adverte, contudo, o seguinte: “Na língua grega existem duas vogais para pronunciar e grafar nossa vogal *e*: uma vogal breve, chamada *épsilon*, e uma vogal longa, chamada *eta*”. Segundo essa autora, essa diferenciação é relevante, porque “*Éthos*, escrita com a vogal longa, significa costume; porém, se escrita com a vogal breve, *éthos*, significa caráter, índole natural, temperamento, conjunto das disposições físicas e psíquicas de uma pessoa” (2003, p. 310). Nas palavras de Dallari (2003),²² “[...] lendo Aristóteles, vamos perceber uma coisa a mais, que é fundamental: é o costume informado por valores, o costume que se adota porque há valores implícitos naquele comportamento. Então isso é o “*Éthos*”: um comportamento que se adota, e que se repete, que se consagra pelo tempo e se transforma em costume.” Prosseguindo, arremata o citado autor: “Isto é muito importante, é a maneira como se forma a ética: a partir da realidade. São os comportamentos, a prática, mas é uma prática informada por valores [...]”

²² Trecho de palestra proferida por Dalmo de Abreu Dallari, na fundação ABRINQ, em 2003. Disponível em: <<https://gestao.dnit.gov.br/...etica/.../EticaDalmo%20de%20Abreu%20Dallari.pdf>>. Acesso em: 30 de junho de 2010.

Na origem, portanto, ética tem uma acepção ampla, significando costumes, ou seja, práticas relativas a todo um grupo social, mas também um sentido restrito, indicando uma espécie de potencial comportamental que pode ser assumido por um indivíduo do grupo, tendente a práticas positivas, quando tratar-se de indivíduo virtuoso, e a práticas negativas, quando dado a vícios.

Assim, na origem, quando se refere a costumes, que são práticas consagradas socialmente e, assim, tidas como aceitáveis, desejadas e ideais, o *Éthos* designa uma espécie de comportamento ideal para o grupo. Quando, ao contrário, o *éthos* se refere ao indivíduo e seu caráter virtuoso ou vicioso, o termo está sinalizando, em última análise, se aquele indivíduo é um adepto, contribuiu ou é um cultor dos costumes do grupo, ou não. Se sim, ele é bem vindo, se não, marginalizado.

O termo moral, por sua vez, vem do latim, “*mos* e plural *mores*, significa costume, valores e virtudes, legado da tradição (*mores maiorum* [SIC], diziam os romanos na veneração aos ancestrais, costumes e virtudes dos maiores, dos antepassados).” (MARCHIONNI, 2008, p. 29)

Comparando os dois termos em sua origem, observa-se que ambos coincidem na acepção ampla, indicando costume, tradição, remetendo à idéia do comportamento ideal cristalizado pelo grupo, aquele tido por necessário à consecução dos seus fins.

Dessa maneira, conciliando os dois termos, a fim de se evitar contradições e imprecisões, poder-se-ia falar em moral social, como sinônimo de *Ethos*, e moral individual, como sinônimo de *éthos*. Em outro giro verbal: a moral social seria relativa aos costumes praticados e tidos como positivos, no âmbito de uma comunidade ou grupo social, ao passo que moral individual seria relacionada aos costumes especificamente praticados por indivíduos ou grupos menores, estes entendidos como integrantes da totalidade da comunidade.

Ainda quanto a este tema, interessante a observação de Marchionni (2008, p. 30-31), no sentido de que o termo moral, a partir do iluminismo, ganhou um sentido negativo, significando práticas alienadas e contrárias à liberdade plena, porque fundadas em dogmas irracionais ou em doutrinas fundamentalistas e provenientes de autoridades éticas sem legitimidade. Para ele (2008, p. 30-31), “a distinção entre ética e moral apareceu a partir de 1700-1800 com o iluminismo, que afirmou o Homem como artífice de si e da sociedade, sem necessidade de um Ser Supremo”. Dessa forma, prossegue o autor “recusando a Religião como superstição e magia, o Iluminismo recusou também os termos usados na Religião, entre

estes *Moral e Bem-Mal*” (MARCHIONNI, 2008, p. 30-31). Como o iluminismo, enquanto movimento cultural, pregava o abandono de tudo quanto não se ajustasse à concepção de ciência nele formulada, proclamando a autonomia absoluta da razão, sendo esse mesmo um dos fundamentos da liberdade humana, seus teóricos, “querendo devolver ao Homem a iniciativa que os mitos religiosos atribuíam a Deus, [...] declarou que o homem é livre e autônomo nas escolhas morais [...]” (MARCHIONNI, 2008, p. 30-31). Como consequência, desse modo de pensar, “o Iluminismo estabeleceu, assim, que as *escolhas livres* do Homem se chamariam *Ética*, as *imposições* da Religião se chamariam *Moral*”. (MARCHIONNI, 2008, p. 30-31).

Na filosofia do direito, na lição de Gustav Radbruc (1974, p. 98), a ética seria um valor a ser atingido pelo sistema normativo moral, da mesma forma que a justiça seria a aspiração máxima do direito: “Assim como o Verbo da justiça se faz carne no direito, assim o Verbo da ética se faz carne através da moral – isto é, na realidade psicológica dos factos da consciência – convertendo-se ambos em realidades culturais”. Para esse autor, somente a moral apresenta-se como um sistema de normas, assim como o direito, limitando-se a ética, portanto, assim como a justiça, a ser o fim a ser alcançado, respectivamente, pelos sistemas de normas morais e jurídicas (1974, p. 98). Em tais termos, segundo ele, a ética não é apresentada como uma ciência que se ocupa do comportamento moral do homem, nem como um sistema dessas normas, mas como pura finalidade (puro valor, na concepção desse autor): “comparáveis entre si, portanto só o poderão ser, ou os dois conceitos congêneres de valor: justiça, ética – ou os dois conceitos culturais também congêneres: direito e moral (costumes)” (1974, p. 98).

De outro lado, na ótica de Del Vecchio (1979, p. 355-359), a ética seria um sistema normativo mais amplo, portanto objeto cultural, o qual abrangeria os dois sistemas normativos essenciais, a moral e o direito. Para esse autor, podem ser observados na sociedade vários sistemas normativos reguladores da conduta humana, porém, por necessidade lógica, todos eles devem guardar coerência entre si, razão pela qual todos esses sistemas são presididos por uma espécie de princípio fundamental, reitor e ordenador. Esse princípio é o princípio ético. Ainda na lição de Del Vecchio (1979, p. 355-359), a deontologia intrínseca ao princípio ético pode ser vista a partir de dois ângulos diversos: a partir do referencial do sujeito da conduta, quando se avalia as várias opções de agir a ele ofertadas e a ele possíveis e a partir da consideração da conduta do sujeito com relação aos demais integrantes da sociedade. Sob o primeiro ângulo, a norma ética comporia um sistema normativo do sujeito, o sistema moral.

Sob a segunda perspectiva, a norma ética teceria um sistema normativo intersubjetivo, o direito.

Dessa maneira, na visão de Del Vecchio (1979, p. 355-359), o sistema moral, assim, nasce da apreciação individual que cada indivíduo faz acerca do seu agir, tendo como parâmetro normativo as normas éticas gerais. Trata-se, portanto, de regras sobrevindas a partir de um juízo subjetivo. O sistema de direito, por sua vez, nasce da apreciação da conduta do sujeito a partir não de sua visão particular, mas a partir da visão do grupo que considera a conduta no plano da intersubjetividade. Trata-se, portanto de regras sobrevindas a partir de um juízo objetivo. Ambos os sistemas tem sua fonte normativa nos princípios éticos.

Pela importância do tema, abaixo as palavras desse filósofo do direito (DEL VECCHIO, 1979, p. 355):

Qualquer princípio ético se desdobra em duas ordens de valoração, porque os actos que se trata de valorar podem ser considerados por dois aspectos distintos. Em primeiro lugar, os actos humanos poderão ser considerados relativamente ao sujeito activo deles. Entre as várias acções praticáveis por este, uma só será conforme ao requerido pelo princípio e todas as outras excluídas, por não serem compatíveis com a primeira, no mesmo sujeito. Como é evidente, a escolha das acções a praticar e a exclusão das outras que serem fisicamente possíveis no lugar das escolhidas, efectua-se no campo subjectivo. Aplicado nesta forma o princípio ético, este estabelece uma ordem de necessidade, positiva ou negativa, que é precisamente o dever (moral). A antítese dá-se, no caso, entre aquilo que se deve fazer e aquilo que não se deve fazer. Porém, ambos estes termos se referem ao mesmo sujeito. Podemos, porém, considerar por outro aspecto as acções humanas. Qualquer acção poderá também ser comparada com outras acções possíveis do mesmo sujeito, como vimos; mas pode igualmente ser confrontada com as acções *dos outros sujeitos*. Neste caso, o confronto efectua-se à luz de uma consideração *objectiva* do operar. E, por isso, em correspondência com a natureza diversa dos termos desta outra relação, variará também a forma das normas da conduta. Desenha-se agora com outro perfil a relação de incompatibilidade entre acção e acção, diferente da valoração moral. Ao passe que, para a apreciação moral, a interferência é considerada subjectivamente, aqui é determina objectivamente: à acção já não se contrapõe uma omissão do próprio sujeito, mas um justo *impedimento* posto à acção por parte dos outros sujeitos. A delimitação da esfera de actuação está, neste caso, referida à actividade de vários sujeitos. E afirmarmos que, neste sentido objectivo, uma dada acção se conforma com o princípio ético, afirmaremos simultaneamente que *da parte dos outros* não deverá vir nenhuma acção incompatível com ela. O permitido a determinado sujeito não deve ser impedido por outro sujeito. Desta sorte, o princípio ética tende a instituir uma *coordenação objectiva* do operar, manifestando-se por uma série correlativa de *possibilidades* e de *impossibilidades* de conteúdo com respeito a vários sujeitos. Esta coordenação subjectiva é o campo do Direito.

Feitas estas reflexões, o momento é de se definir, aqui, o que se entende por ética, por moral e qual a relação entre ambos.

Falar de ética é falar de costumes, de maneira que, nesta perspectiva, a concepção de ética encontra-se presente na idéia do *Éthos* grego. Os costumes, por sua vez, apresentam-se como o conjunto de práticas ou comportamentos observados em dada sociedade e que estão incorporados à cultura respectiva. Costume, portanto, refere-se a comportamento humano.

O costume, assim, pode ser investigado e estudado sob diversos pontos de vista, ou seja, como fato social, como fonte do direito ou como produto cultural, de tal sorte que o costume pode ser objeto da sociologia, do direito, da antropologia.

Dessa maneira, quando se afirma, aqui, que tratar de ética é tratar de costume, diz-se que é tratar do costume sob o ponto de vista normativo, porque a ética é o ramo da filosofia que avaliará o costume tentando identificar nele os valores reitores, os fins perseguidos e a coerência entre estes e as condutas humanas e resultados respectivos. A ética, portanto, empreende uma reflexão acerca dos costumes sob o ponto de vista valorativo, daí porque seu ambiente de estudo é a filosofia. Como os valores, por sua vez, pertencem ao mundo do “dever ser”, não ao mundo do “ser”, já que emergem de juízos de valor, não de juízos de realidade, a ética analisa os costumes sob o ponto de vista normativo, valorando-os e qualificando-os como positivos ou negativos, conseqüentemente, como permitidos ou aceitos e não permitidos ou não aceitos.

A moral, por sua vez, deve ser vista como o *éthos* gregos, nos termos acima postos, no sentido de se referir ao comportamento individual ou de pequenos grupos. Ética e moral, em nossa visão, relacionam-se como o todo e suas partes.

Em suma, a ética é um conjunto de normas extraídas dos costumes de um povo, reconhecidas pelo próprio povo como essenciais para se atingir certos fins. No dizer de Comparato (2008, p. 23), “o sistema ético em vigor na sociedade exerce sempre a função de organizar ou ordenar a sociedade, em vista de uma finalidade geral”.

A sociedade depura as práticas sociais, banindo aquelas que não conduzem a sociedade aos fins por ela desejados e aceitando aquelas que assim se apresentam. Em última análise, portanto, os costumes já seriam práticas depuradas, de sorte que deveria haver uma coincidência entre as normas éticas e os costumes. Todavia, como as normas éticas são estruturas formais pertencentes ao mundo do dever ser, e os costumes são fatos observáveis através de juízos de realidade, entendemos correto dizer que os costumes não correspondem,

exatamente, à ética, enquanto conjunto de normas, mas devem. É por isso que a dinâmica dos valores proporciona a alteração dos costumes.

Como ramo do conhecimento, a ética, através dos juízos éticos, estuda esse conjunto das normas gerais, a que chamamos de normas éticas, e seus subconjuntos de normas setoriais, a que chamamos de normas morais.

Para finalizar esse tópico, importante enfrentar ainda uma questão: em que medida a ética se relaciona com a economia, a política e a religião? Já se afirmou antes, linhas atrás, que a ética é objeto de estudo da filosofia, porque se trata de uma reflexão sobre o comportamento do homem em sociedade sob o enfoque axiológico. Todavia, e exatamente por operar sob o prisma dos valores, é que a ética se lança sobre a economia, a política e a religião. Se toda conduta humana é teleológica, é a ética que vai investigar que valores estão na base dos ideais reitores desse agir e, nessa busca, poderá encontrar objetivos relacionados à economia, à política e à religião, finalidades estas que se apresentarão como o fundamento de uma ética ou de uma moral.

Essa investigação revelará a que distância determinado grupo com fortes ideais relacionados à busca pela riqueza, por exemplo, está de ideais fundados em valores relacionados à dignidade da pessoa humana. Nessa conclusão, entendemos nós, está um importante fundamento a ser considerado pelo encontro de culturas, pelo encontro das nações unidas do planeta, em busca da descoberta da dignidade humana.

Em tais termos, entende-se aqui que, do ponto de vista da normatividade social ou extrajurídica, não há que se falar em ética ou moral para economia, outra para a religião, outra para a política. A ética é uma só²³. A moral é setorizada. Pode-se falar em normas éticas fundadas em ideais de vida religiosos, marcada por valores religiosos, como também em uma moral religiosa. No primeiro caso, os ideais religiosos são tão expressivos, que permeiam os costumes de uma sociedade inteira. No segundo caso, no da moral, os ideais são localizados, podendo ser analisados de forma isolada em um grupo social.

Contudo, não se deve confundir a ética e a moral fundada em ideais relacionados à economia, por exemplo, com a deontologia da profissão de economista, já que aí, estar-se-á tratando, especificamente, de normas fundadas em ideais de boa convivência entre profissionais, bem como entre estes e a comunidade, nada tendo a ver com economia. Também não se deve confundir a ética e a moral fundada em ideais relacionados à produção de riqueza com as normas técnicas de economia, como, por exemplo, aquelas que explicam a

²³ Comparato (2008, p. 18) também dá ampla abrangência ao sistema de normas éticas, porém vê a religião como subsistema ético tanto quanto a moral e o direito.

relação existente entre a taxa básica de juros e os níveis de inflação. Este tipo de norma é causal, não pertencendo ao mundo do dever ser, próprio das normas que tutelam o comportamento humano com vistas a ideais sociais de convivência.

3.4 ORIGEM DAS NORMAS ÉTICAS

As normas éticas brotam no seio da sociedade, mas não são produzidas, particularmente, por nenhuma instituição social. São normas que têm origem na tradição, nos costumes e nas práticas sociais e são elas que revelam, da forma mais pura e fiel possível, o ideal de vida da comunidade, pois as normas éticas encarnam a noção que se tem do sentido da vida.

A ética, enquanto conjunto normativo, portanto, incorpora as qualidades das condutas tidas como valiosas e utiliza essa dimensão do consciente coletivo para tecer as normas de conduta e proteger os fins e bens sociais compatíveis com o ideal de vida e tudo quanto seja necessário para atingi-lo. Condutas e fins, eis o objeto dessas normas.

Na visão de Goffredo Telles Júnior (2004, p. 252), “[...] em cada caso concreto de sociedade política, a idéia da ordem ética, assim como a idéia da ordem jurídica, é sempre a idéia de uma determinada forma de ordem ética ou de ordem jurídica, isto é, de uma determinada organização social.” Prossegue o citado autor: “[...] na consciência daqueles que se agrupam em sociedade, há sempre a representação de uma certa ordem ética, que os mesmos desejam ver realizada e dentro da qual querem viver”. E assim querem viver, por óbvio, porque a entendem como a melhor forma de construir o mundo futuro, a partir da cosmovisão que se tem. Nesse ponto, como os valores, a ética é referenciada, portanto presa no espaço-tempo, que é onde se desenvolve a vida humana.

A estrutura das normas éticas é semelhante à estrutura de uma norma jurídica, sendo formada pelo imperativo do dever ser e acompanhada de uma sanção respectiva: “Toda norma ética expressa um juízo de valor, ao qual se liga uma sanção, isto é, uma forma de garantir se a conduta que, em função daquele juízo, é declarada permitida, determinada ou proibida” (REALE, 1991, p. 35).

As normas éticas não são escritas, de modo que são conhecidas pela comunidade através dos padrões e complexos culturais, em uma visão da antropologia, do consciente coletivo, em uma visão sociológica.

3.5 JUÍZO ÉTICO

Quando abordamos a teoria dos valores, enfocamos os juízos de valor que são feitos sobre coisas. Naquela oportunidade, concluímos que o juízo de valor é sempre finalístico, porque visava avaliar se os objetos seriam, ou não, aptos a conduzir a quem deles se utilizasse aos fins almejados.

Com relação aos juízos de valor sobre condutas, os chamados juízos éticos, dá-se o mesmo.

Da mesma forma como ocorre com relação aos juízos de valor sobre coisas, também nesse caso o valor não se confunde com as qualidades ou vícios que se possa atribuir à conduta valorada. O juízo ético nos indica que certa conduta é, ou não, valiosa, exaltando, ou depreciando, as qualidades ou os vícios que possua. O valor também não se confunde com a virtude (aretê), que é a qualidade daquele que produz condutas tidas como valiosas.

As qualidades ou defeitos das condutas dizem respeito à sua maior, menor ou nenhuma capacidade de conduzir o grupo à consecução dos seus ideais. Dessa forma, os ideais do grupo, o sentido que a vida tenha para o grupo e que vai definir os fins que se deseja alcançar. O juízo de valor, ao aprovar, ou desaprovar a conduta, irá realçar essas qualidades e defeitos. As condutas aceitas tenderão a ser reproduzidas, copiadas e aperfeiçoadas, mas as desaprovadas tenderão ao desaparecimento ou à marginalização.

No sistema de normas éticas, esse juízo de valor é coletivo, de modo que feito através dos valores também coletivos, ambos presentes no complexo cultural do grupo, para se trazer um conceito da antropologia, ou no consciente coletivo, para se utilizar de um conceito da sociologia.

Trata-se de um processo social e de formação cultural de um grupo, através do qual vão sendo desprezadas todas as condutas perniciosas aos interesses do grupo, bem como desprezados e banidos aqueles que nela insistirem.

Não é o propósito aqui investigar, do ponto de vista sociológico ou antropológico, como, em determinado grupo, os fins primordiais são decididos e escolhidos e, a partir deles, são construídos os valores. O que importa é assentar que, da escolha dos fins, surge a referência que possibilita o juízo ético sobre a conduta, criando a norma. A ética, assim, é o conjunto da qualidade da conduta, referenciada pelo fim, a norma para atingi-lo e ele próprio, o fim.

Para a antropologia, esse processo todo implica na formação da própria cultura. Para a sociologia, trata-se do próprio motor impulsionador da dinâmica social, com sua estrutura, cultura, instituições, formas de controle e movimentos.

Encerrando esta parte, ainda uma palavra. A nossa visão acerca dos juízos éticos, acerca, enfim, da própria ética, como produto cultural, nos termos em que delineada quando se tratou da teoria dos valores, enxerga com total naturalidade as considerações acerca do relativismo ou do absolutismo valorativo, ético ou moral, não entendendo que se deva fazer uma opção entre as duas correntes, daí a mitigação da questão aqui. Como visto antes, nem o subjetivismo relativista, nem o puro objetivismo absolutista, são suficientes para a construção de uma adequada teoria dos valores, da ética e da moral, porquanto, os juízos humanos nunca são plenamente subjetivos, embora guardem essa carga, nem completamente objetivos. Porém é nessa objetividade, na objetividade do consciente coletivo produtor da cultura e escritor da história, onde residem os valores fundamentais, formadores do sentido da vida, este doador e fonte da diversidade axiológica dele advinda. É no sentido da vida que se encontra, portanto, a unidade de toda a diversidade, de maneira que, nos termos do quanto até aqui exposto, se, de um lado, se admite a diversidade, aliás, se se funda a cultura na diversidade, de outro, todos estão unidos pelos valores componentes do sentido da vida, sendo este o guia para a solução do entrechoque de valores, na permanente dialética construtora e sintetizadora da cultura. Sem verdades absolutas, mas com muita diversidade, a cultura une todo o fazer humano em torno do sentido da vida, historicamente construído e, por que não, também desconstruído, porém nunca inerte, tal e qual as águas do rio de Heráclito.

3.6 A NORMA MORAL

Diferentemente da ética, a avaliação moral é baseada no ideal de vida individual ou de grupos mais restritos e específicos, que compartilham algo em comum, como uma religião, uma profissão, um ideal de obtenção de riqueza etc. Nesse caso, o ideal de vida de cada um é formado pelos valores encarnados pelo indivíduo ou por esses grupos menores. Para alguns, como visto, a moral é chamada de ética individual. Nas palavras de Boss (2004, p. 11), “at the

most basic level, ethics is concerned with us as individuals – out growth as virtuous people and our search for the good life²⁴”.

O sistema de regras de moral, portanto, é mais restrito do que o sistema de normas éticas, que abarca a coletividade, ou seja, a totalidade de grupos nela existentes. Conquanto mais restrito, a moral deriva da ética e deve obediência aos fundamentos dela. Dessa forma, ainda que setORIZADA, a moral é condicionada e não terá qualquer legitimidade, a não ser nos fundamentos éticos.

Em tais termos, a quebra das regras éticas pelas regras morais, subconjunto daquela, conduz à própria imoralidade.

A estrutura formal das regras morais é semelhante à estrutura das normas éticas, ou seja, pode ser representada pela fórmula do dever ser: se F é, C dever ser, onde F é um fato e C uma consequência.

A auto-avaliação é constante e permite ao indivíduo saber se está se encaminhando rumo aos seus próprios ideais. Os ideais de cada um constituem-se na síntese dos valores eleitos e encarnados pelo indivíduo. Entretanto, esta auto-avaliação do sujeito moral não é referenciada apenas pelos seus próprios ideais, antes deve ser pautada na moral do grupo e pela ética, com seus ideais gerais e normas sociais, geradas para o benefício de toda a coletividade.

Os ideais individuais, por sua vez, também são um subconjunto dos ideais coletivos, porque são deles retirados. As regras morais deveriam, assim, ser perfeitamente, e de forma automática, compatíveis com as regras do sistema ético, já que são derivadas dele. Porém, os ideais coletivos podem ser mal interpretados pelo indivíduo ou pelo grupo, que formará seus ideais individuais de forma distorcida ou deformada. Além de tudo, poderá haver mesmo incompatibilidade entre os ideais de um grupo e os ideais da sociedade.

Por fim, importante frisar que um indivíduo integrante de vários grupos distintos pode manifestar comportamentos moralmente muito diferentes, caso existam diferenças significativas entre o modo de pensar deles, tudo dependendo do ideal de vida e dos fins de cada grupo. A coerência desse indivíduo é possível, desde que pertença a grupos que não possuam incompatibilidades entre si nem com os interesses coletivos. Em uma sociedade hipercomplexa, essa situação ideal é rara. Essa constatação, no entanto, não é exatamente o

²⁴ “No nível mais básico, a ética está preocupada conosco, como indivíduos - um crescimento como povo virtuoso, dentro da busca pela vida ideal.” (livre tradução)

maior problema da ordem, do interesse coletivo e do respeito ao ser humano. O maior problema é a falta de visão dessa situação de incoerência.

Por essa razão, não parece que a atomização da moral seja, de fato, o elemento perturbador da ética²⁵. Não creio em niilismo ou em uma “era do vazio”. Pelo contrário, esse fenômeno do pensamento individual é próprio do ser humano e também é o que dá sentido à moral. A questão funda-se na crescente complexidade social e na falta de capacidade de visão acerca da necessidade do grupo de perseguição do ideal ético formal fundamental, a manutenção do próprio grupo e o alcance do bem comum. Então, a raiz do problema estaria na incapacidade do ser humano de vislumbrar a própria autodestruição, bem como na falta de aptidão do indivíduo de, dentro da sua subjetividade, dar-se conta da compatibilidade que seus ideais e ações devem manter com esse fundamento formal da ética.

A ética é uma só, no mesmo tempo e na mesma cultura, embora a maioria dos indivíduos aja segundo seus próprios interesses.

3.7 O DIREITO

O direito é o terceiro sistema de normas, o das chamadas normas jurídicas, cuja origem é a mesma do sistema de normas éticas, qual seja, os ideais sociais da coletividade, mas cuja materialização ocorre através das normas postas pelo Estado. O direito, portanto, é composto de normas oficiais. Falar de fontes formais, contudo, é mais apropriado. Assim, o direito difere da ética porque a fonte de suas normas é formal. A lei é a fonte mais importante, mas também se apresentam nessa qualidade a jurisprudência, os princípios gerais de direito e os costumes.

Quanto a estes últimos, é correto dizer que se constituem na fonte produtora, por excelência, das normas éticas. Seriam eles também fontes do direito? Sim, os costumes são a fonte mais importante do direito também, uma vez que o próprio sistema jurídico advém da sociedade, de seus valores e, portanto, de seus costumes. Todavia, deve-se distinguir o

²⁵ “O niilismo designa o fenômeno espiritual ligado à morte de Deus e dos ideais suprasensíveis. É nele que se origina a crise atual da ética, nele que entram em gestações os novos valores da modernidade. [...] No seio mesmo desse vazio, deste enfraquecimento do sentido, quando os valores e os atos se revelam como não fundados, põe-se pois o problema dos princípios e dos fundamentos do novo. Como julgar? Como falar de falta, de normas éticas, de prescrições? A partir de onde? A ética, como todas as investigações contemporâneas, acha-se hoje abalada no próprio ponto de partida de seu exercício. O essencial (as bases) falta-nos hoje. O crepúsculo do sentido põe em questão o “dever-ser”, o imperativo e a própria obrigação.” (RUSS, Jacqueline. Pensamento Ético Contemporâneo. São Paulo, Paulus, 2006)

costume como fonte formal do direito e o costume como fonte material do direito. Como fonte formal, especialmente no sistema jurídico de origem romano-germânica, o costume tem importância reduzida, porque ele somente é legitimado como fonte quando reconhecido pelo Estado, através do Poder Judiciário. O relacionamento do costume com a lei é sempre de subordinação. Entretanto, seja no regime da “common law”, seja no de origem romano-germânica, o costume também aparece como fonte material do direito. Nesse caso, representa para o direito o mesmo que para a ética, ou seja, a própria matéria prima de onde emanam os valores e as normas, com a diferença de que, no direito de origem romano-germânica, essa influência deve ser, primordialmente, traduzida em leis estatais.

Entretanto, ao contrário do sistema ético, no sistema jurídico, não há uma correspondência biunívoca entre os costumes e suas normas, por dois motivos: primeiro, porque o direito somente cuidará de elaborar normas que digam respeito aos temas mais importantes para a sociedade; segundo, porque, nessa sua tarefa, pode não refletir os valores sociais com exatidão, seja porque deseja mudá-los, seja porque o aparato formal não compreendeu a essência desses valores, seja porque o direito resultado, em dado instante, está apenas a serviço de grupos, e não do interesse comum da sociedade.

Da mesma forma que a ética, o direito é um sistema que pretende abranger toda a coletividade, não somente indivíduos ou grupos, por isso diz-se que ele é heterônomo. Diferentemente das regras éticas e morais, todavia, as normas jurídicas de conduta são coercitivas, embora todas elas possuam suas correspondentes sanções.

As normas jurídicas, assim como as normas éticas, apresentam-se, pois, como a síntese do ideal coletivo e como um conjunto mínimo de regras que devem ser cumpridas para que sejam atingidos os fins coletivos. As normas jurídicas constituem-se na realização dos valores sociais.

Da mesma forma que a normas éticas, as normas jurídicas promanam dos ideais coletivos e do consciente coletivo. Todavia, diferentemente das normas éticas, nascidas espontaneamente, as regras jurídicas são institucionais e, pois, se originam a partir de mecanismos especialmente criados com essa finalidade. As instituições e os mecanismos, como os parlamentos e seus rituais legislativos, desde que democráticos, deveriam, através de suas normas, tanto quanto possível, exprimir os fins sociais. Essa correspondência nem sempre ocorre, podendo-se afirmar que, quanto mais uma norma se distancia dos ideais coletivos de autopreservação e desenvolvimento sociais, tanto mais se distancia do ideal de justiça, porque esta não pode ter outro conteúdo senão, primordialmente, estes dois.

Não há como se negar que, por vezes, nos termos em que advertia Trasímaco, em seu diálogo com Sócrates, logo nas primeiras páginas de República de Platão (1997, p. 25), o direito é o direito do mais forte²⁶, ou seja, daqueles que estão ocupando o poder, porém isso não quer dizer que as regras jurídicas, só por isso, sejam inteiramente divorciadas do ideário ético. Uma situação assim seria até possível, mas seu resultado seria a autodestruição do grupo:

Foste tão longe no conhecimento do justo e da justiça, do injusto e da injustiça, que ignoras que a justiça é, na realidade, um bem alheio, o interesse do mais forte e daquele que governa e a desvantagem daquele que obedece e serve; que a injustiça é o oposto e comanda os simples de espírito e os justos; que os indivíduos trabalham para o interesse do mais forte e fazem a sua felicidade servindo-o, mas de nenhuma maneira a deles mesmos. Aqui tens, ó muito simples Sócrates, como é necessário encarar o caso: o homem justo é em todos os lugares inferior ao injusto. [...] E, quando um e outro ocupam algum cargo, acontece que o justo, mesmo que não haja outro prejuízo, deixa, por negligência, que os seus negócios domésticos periclitem e não tira da função pública nenhum proveito, por causa da sua justiça. Além disso, incorre no ódio dos parentes e conhecidos, ao recusar servi-los em detrimento da justiça; quanto ao injusto, é exatamente o contrário.

O valor ético, ou simplesmente a ética, como elemento indicativo da direção das condutas humanas, a fim de que estas possam permitir uma ordem intersubjetiva e, assim, conduzir a sociedade à concreção de seus ideais, está presente nas normas éticas, morais e jurídicas.

Mesmo que, por vezes, se queira fechar os olhos para uma análise normativa sob o ponto de vista axiológico, os valores estarão presentes na norma jurídica, sejam eles coincidentes ou não com os valores éticos da sociedade.

Os ideais sociais, espelhados pela ética e, fielmente ou não, reproduzidos pelo direito, são históricos, porém possuem uma unidade baseada no interesse coletivo e no respeito ao ser humano, porque estes fundamentos, sob a perspectiva ética exposta, são essenciais para a manutenção de qualquer sociedade. Sem qualquer destes, o destino é a autodestruição. Por essas razões, essa síntese ética é também a síntese do sentido da justiça. Em tais termos, se a

²⁶ E cada governo faz as leis para seu próprio proveito: a democracia, leis democráticas; a tirania, leis tirânicas, e as outras a mesma coisa; estabelecidas estas leis, declaram justo, para os governados, o seu próprio interesse, e castigam quem o transgride como violador da lei, culpando-o de injustiça. Aqui tens, homem excelente, o que afirmo: em todas as cidades o justo é a mesma coisa, isto é, o que é vantajoso para o governo constituído; ora, este é o mais forte, de onde se segue, para um homem de bom raciocínio, que em todos os lugares o justo é a mesma coisa: o interesse do mais forte. (Platão. A República. Tradução Enrico Corvisieri. São Paulo, Nova Cultural, 1997, p. 14).

moral e o direito buscam seu fundamento na ética, o supremo fundamento desta, também haverá de corresponder à essência da moral e da justiça.

Essa visão do direito, está presente, praticamente, em todas as concepções conhecidas, do jusnaturalismo greco-romano, ao jusnaturalismo iluminista, do positivismo do século XIX ao pós positivismo do Século XX, da escola sociológica norte-americana à teoria pura de Kelsen.

Em cada uma dessas vertentes, muda a epistemologia jurídica, muda a metodologia, muda a forma de expressão, muda a hermenêutica jurídica, muda o papel das instituições, muda, enfim, a transigência com relação aos valores fundamentais do direito; mudam os próprios valores fundamentais do direito. Algo, contudo, não muda: o direito contém a norma necessária aos fins, ele atua sobre as condutas humanas, ele é cultural. A seguir, algumas visões epistemológicas do Direito.

3.8 EPISTEMOLOGIA JURÍDICA

Iniciemos pelo jusnaturalismo. Para essa corrente de pensamento, algumas, ou todas, as normas jurídicas são originadas de fontes que transcendem a vontade humana. A marca da fonte do direito, no jusnaturalismo, é existir independentemente do fazer humano, da obra humana, da cultura humana.

Não existe ou existiu apenas uma corrente jusnaturalista, mas diversas delas, algumas bastante diferentes entre si, porém todas com a marca do transcendentalismo da fonte suprema do direito, da norma jurídica. Antes de abordar algumas dessas correntes, importante três observações: a) certas correntes jusnaturalistas mais antigas ainda não diferenciavam o direito do conjunto de normas éticas e morais; b) mesmo para as correntes mais radicais, nem todas as normas jurídicas tem, ou teriam origem na fonte transcendental na qual se crê, mas parte delas, a mais importante parte delas; c) a posituação das normas de direito natural não desfigura a corrente jusnaturalista, antes a confirma e a fortalece; d) o direito natural é ideal e universal e se apresenta como sinônimo da justiça; e) o direito positivo somente se justifica se em harmonia com o direito natural.

Para Aristóteles, nos diz Bobbio (2006, p. 17), o direito natural, por ser transcendental a todo voluntarismo, “é aquele que tem em toda parte a mesma eficácia, enquanto o direito positivo tem eficácia apenas nas comunidades políticas singulares em que é posto”. Para

expressar essa idéia, o estagirita utiliza a metáfora do direito natural como o fogo, que queima em toda a parte. Ainda segundo Bobbio (2006, p. 17), na visão de Aristóteles, “o direito natural prescreve ações cujo valor não depende do juízo que sobre elas tenha o sujeito, mas existe independentemente do fato de parecerem boas a alguns ou más a outros”.

No direito romano, ensina Kelly (2010, p. 74-82), a concepção de direito natural era ligada à natureza das coisas. As normas eram justificadas e legitimadas, porque elaboradas segundo a natureza dos objetos de que tratavam e a compreensão acerca dessa natureza das coisas era aquela indicada pelo senso comum que se tinha. Segundo Kelly, quando os juristas romanos “falam que o direito natural ou a razão natural estão por trás de certa norma ou instituto jurídico, não estão falando do direito ou da razão de Deus, mas da natureza das coisas comuns, das coisas como elas são”.

Em Cícero, contudo, aparece o direito natural tendo como fonte a natureza, cujos princípios são acessíveis à razão humana, a qual, quando consegue captá-la, é tida como a reta razão, a razão que consegue traduzir em normas esses princípios fundamentais, os quais, em suma, tem origem em Deus, criador e ordenador da natureza. Na sua obra “De Legibus”, citada por Kelly (2010, p. 76), Cícero escreve: “[...] o direito é a mais alta razão, implantada na natureza, que manda o que deve ser feito e proíbe o oposto. Essa razão, quando firmemente fixada e totalmente desenvolvida na mente humana, é a Lei.” Em Cícero, o direito positivo somente se justifica quando elaborado segundo a reta razão, a razão que alcança os princípios supremos da natureza. Para ele, até mesmo contra o direito positivo ou na sua omissão, devem prevalecer os princípios de direito provenientes da reta razão: “O verdadeiro direito é a reta razão de acordo com a natureza, difundida entre todos os homens; constante e imutável, deve chamar os homens ao dever por seus preceitos e, por suas proibições, impedi-los de fazer o mal.” A seguir, Cícero pontifica acerca da força da lei natural e de sua relação com a lei positiva: “Privar-se dessa lei é impiedade, melhorá-la é ilícito, revogá-la é impossível; não podemos ser dela dispensados por ordem quer do Senado, quer da assembléia popular; [...] e Deus, seu criador, explanador e promulgador, será, por assim dizer, o único soberano e governador de todas as coisas”. Por fim, é importante deixar claro que, para Cícero (KELLY, 2010, 122-123), Deus representava “uma força inteiramente abstrata, separada das numerosas divindades locais era a unidade transcendental [...] era um elemento, uma causa, uma origem que jamais fora objeto de nenhuma teoria organizada, mas que fazia sentido num contexto” como o dele.

Na Alta Idade Média, a patrística compreendeu a lei natural como sendo a lei do Deus cristão. Em Santo Agostinho, o direito natural “é um rol de regras inflexíveis, não naturais no sentido de que não se vêem na natureza nem na sociedade, mas que são oriundas do desígnio divino” (MASCARO, 2010, 106). Para Santo Agostinho, as leis dos homens são injustas, mas devem ser obedecidas, porque toda autoridade dos homens vem de Deus. Na visão agostiniana, o homem não é capaz de alcançar a razão de divina e produzir um direito conforme, por isso ele é eterno pecador, suas leis injustas e seus juízes falhos, porém, em nome da ordem, é necessário obedecer as leis dos homens e seus julgados. Em Santo Agostinho, tem-se uma visão conservadora, a qual chega ao ponto de pregar a manutenção da ordem injusta acima da preocupação com a justiça, porque esta não é alcançável neste mundo (MASCARO, 2010, p. 107).

Na Baixa Idade Média, com São Tomás de Aquino, mantém-se a concepção agostiniana de uma “lei eterna”, transcendente, presente em Deus e inatingível pelos homens, porém surgem outra esfera de lei natural transcendente e que é revelada aos homens, a chamada “lei divina”. Em Santo Tomás, o homem é capaz de, pela fé, compreender a “lei divina”, revelada através das escrituras sagradas. Todavia, mesmo os homens sem fé, vivem sob a “lei eterna”, na medida em que, através da razão, podem alcançar o sentido da “lei natural”, revelada ao homem pela natureza, criada por Deus segundo a “lei eterna” (MASCARO, 2010, p. 112-113). Por fim, para São Tomás, há a lei dos homens, a qual não é, necessariamente injusta, como para Agostinho, mas, ao contrário, quando elaborada dentro dos princípios da lei natural, é justa.

Na modernidade, com Hobbes, partindo do seu mito (hipótese) do “estado da natureza”, representado pela luta de todos contra todos, o direito natural é entendido como sendo “as normas morais que incutem no ser humano o desejo de assegurar sua autoconservação e defesa por uma ordem político-social garantida por um poder coercitivo absoluto” (DINIZ, 2006, p. 40). Para Hobbes, opondo-se à teoria aristotélica, o homem não é um ser social (“zoon politikon”), de maneira tal que viver em sociedade é uma artificialidade, não um resultado natural. Por isso, o dever natural de paz e autoconservação, fundamento do seu direito natural, é originário do contrato social celebrado entre os homens para saírem do “estado da natureza” (MASCARO, 2010, p. 162-163). Viver em sociedade, para Hobbes, portanto, não é natural, é necessário e, dessa necessidade, a norma fundamental do seu direito natural: a autoconservação e a paz. Para compreender a lei natural, segundo esse filósofo, a

reta razão, porque é a única que entende o mundo como ele é, e esse mundo é como Hobbes o descreveu.

Outro contratualista dessa época, Locke, partindo de um mito (hipótese) diferente, acerca do “estado da natureza”, no qual o homem vive em paz, porque já consegue compreender, nesse estágio inicial, as leis da natureza, afirma que o contrato social, ao contrário de Hobbes, não visa criar a situação social necessária à autopreservação e à paz, mas manter, consolidar e garantir essa situação, já existente no “estado da natureza” (MASCARO, 2010, 178-179). Locke, assim, “separando um estado de natureza individual de um estado civil social, identifica o direito natural não com a sociedade, mas sim com o estado de natureza individual, pois a lei natural, como diretriz humana, aí se apresenta” (MASCARO, 2010, 178-179). O enfoque de Locke, então, está no indivíduo, sendo central na sua visão do direito natural o direito de propriedade, já que o homem é naturalmente livre e, portanto, senhor de sua força física e natural detentor do fruto do seu trabalho: “o grande direito natural que se levanta já no estado da natureza é o direito de propriedade. O eixo da filosofia do direito de Locke é a afirmação do direito como direito de garantia da propriedade individual” (MASCARO, 2010, 178-179).

No mito de Rousseau, acerca do “estado da natureza”, o homem é bom, mas um ser individual, não social por natureza, um ser que, exatamente em razão dessa condição, a sociedade corrompe, daí a necessidade da celebração de pactos sociais, para evitar os males advindos da vida compartilhada (DINIZ, 2006, p. 41). O homem, “nesse estado natural, possui o instinto de conservação próprio e o da comiseração ou repugnância natural a ver sofrer qualquer criatura. Desses dois instintos, decorrem as normas do direito natural” (DINIZ, 2006, p. 40). E as normas básicas do direito natural de Rousseau são: a) não se deve fazer mal a outrem, a não que isso seja imperativo de autoconservação; b) a autoconservação abarca a existência, o bem-estar e a qualidades intrínsecas ao homem, a liberdade e a igualdade entre todos. Em Rousseau, o contrato social não vem garantir os direitos naturais, mas estabelecer regras para a sociedade corrompida, regras que não podem ser fixadas por ninguém especificamente, porque todos são iguais e a ninguém devem subordinação, mas fixadas pelo corpo, pela comunidade, em seu próprio benefício (MASCARO, 2010, pp. 204-206).

Como um dos últimos iluministas, seguido a tradição de sua época, Kant também repudia a idéia aristotélica de que a natureza ensina, de que ela nos apresenta leis e princípios de onde devemos extrair o direito natural. Em Kant, o direito natural é aquele cuja obrigatoriedade é cognoscível pela pura razão (DINIZ, 2006, pp. 42-44). Para Kant, o mito

(hipótese) está no fato de que o ser humano, todo ele, por ser dotado de razão, é capaz de compreender o bem e o mal, o justo e o justo, de modo que, segundo sua metafísica transcendental, todo homem é capaz de formular, alcançar e agir conforme imperativos categóricos, donde brotam a lei moral, a lei natural. A lei natural, portanto, não está na utilidade, na finalidade (telos), nas conseqüências, no bem comum, na reta razão da natureza das coisas, mas na lei universal que brota do imperativo categórico, fruto do pensamento do homem racional e livre. Em Kant, entre moral e direito há diferença apenas formal, não material. Nos termos de sua filosofia jurídica, “sendo racional e livre, o homem é capaz de impor a si mesmo normas de conduta, designadas por normas éticas, válidas para todos os seres racionais, que, por sua racionalidade, são fins em si e não meios a serviço de outros” (DINIZ, 2006, p. 42). Em suma, “a obediência do homem à sua própria vontade livre e autônoma constitui, para Kant, a essência da moral e do direito natural” (DINIZ, 2006, p. 43).

No século seguinte, contudo, o direito natural se esvai nas codificações. Nas palavras de Kelly (2010, p. 439), se “esquadrinharmos o século XIX à procura de algum vestígio da crença no direito natural que sobreviveu desde o mundo antigo até bem depois da Reforma [...], acharemos difícil localizá-lo fora dos ensinamentos da Igreja católica institucional, a qual nunca abandonou a tradição aristotélico-tomista”.

Todavia, no século XX, alguns juristas retomaram a idéia de direito natural. Assim, além do direito natural da antiguidade, do medievo e da modernidade, outras teorias importantes foram construídas, como a de Del Vecchio, para quem, a fim de compatibilizar as concepções iluministas universais e ideais com os elementos históricos e sociais sobrelevados no século XIX, fundou o direito natural na teleologia da natureza humana, do fazer humano, de modo que, para ele, o direito natural representa “o reconhecimento das propriedades e exigências essenciais da pessoa humana” (DINIZ, 2006, pp. 45-46). Após a Segunda Guerra Mundial, o jusnaturalismo volta com Radbruch. Nas palavras de Mascaro (2010, p. 552), “segundo ele (Radbruch), as leis dos nazistas, que haviam ignorado o valor jurídico central de tratar de modo igual casos iguais embora diferenciassem os casos que não eram iguais, não ‘não participam de nenhum modo do caráter do direito; não eram apenas leis erradas, não eram leis de espécie alguma’”. São citados ainda como cultores do direito natural os jusfilósofos cristãos Jacques Maritain e Michell Villey, franceses e de tradição aristotélico-tomista.

Em oposição às linhas de pensamento fundadas no direito natural, estão aquelas baseadas no positivismo jurídico. Para essa corrente, que também possui muitas vertentes: a)

o direito é o direito institucional, posto pelo Estado; b) as fontes do direito positivo podem estar no direito natural, em documentos históricos, em códigos elaborados por outros povos, na instituições sociais, nos costumes, na ética, na moral, enfim, porém somente adquirem a condição jurídica quando referendados, oficialmente, pelo Estado; c) no choque entre a fonte do direito e o direito positivo, prevalece o direito positivado, oficial, em nome da segurança jurídica e da ordem, salvo nas correntes sociológicas do direito positivo, quando prevalece a fonte em detrimento da norma positivada.

Quatro são as correntes principais do positivismo jurídico: a sociológica, a do culturalismo jurídico, a dogmática racionalista e o positivismo ético ou pós-positivismo.

A marca do positivismo sociológico é enxergar como fonte das normas jurídicas, ou seja, do direito positivado os valores sociais, as normas sociais, as quais devem ser encontradas pelo método sociológico, como em Comte, Durkheim, Duguit, Gurvitch, Geny. Também fazem parte do positivismo sociológico o sociologismo jurídico norte-americano, com Holmes, Cardozo e Roscoe Pound. Também se inclui nessa vertente a ofensiva sociologista de Ehrlinch, a lógica experimental de Dewey e o realismo jurídico norte-americano de Gray, Llewellyn e Frank. Relewa anotar ainda o sociologismo jurídico escandinavo, o qual deve como adeptos Olivercrona e Alf Ross (DINIZ, 2006, p. 57-97).

No positivismo sociológico, a ênfase está nos fatos sociais que compõem o fenômeno jurídico, no fenômeno social, razão pela a norma oficial, a norma de Estado, tomada como sendo o próprio direito, cede frente aos fatos sociais relacionados ao poder da lei, sempre que está estiver, de alguma maneira, a contrariar as forças provenientes daquele.

Na outra grande corrente positivista, está o culturalismo jurídico, o qual tem como representantes maiores Gustav Radbruch e Miguel Reale. Para essa corrente, a ênfase não está somente no fenômeno jurídico tomado por um de seus elementos, quais sejam, os fatos, a norma e os valores. Não se dá ênfase aos fatos, como na corrente sociológica, nem à norma jurídica estatal, como no positivismo dogmático de Kelsen, nem aos valores da filosofia moral. No culturalismo, os três elementos são tomados em conjunto, no que Reale chama de ontognoseologia jurídica. Nessa visão, o direito positivo, fenômeno cultural, não dispensa, para sua compreensão a análise conjunta dos fatos e também dos valores, porque as normas não nascem apenas da vontade do legislador, elas nascem como produto do complexo cultural que é toda obra humana, a qual é factual e teleológica, guiada por valores. Os valores, a partir de uma visão teleológica e cultural do fazer humano, da obra humana, apresentam diversos

sentidos a serem seguidos. O direito positivo, quando elaborado nesse contexto cultural, adota, oficializando, um ou alguns desses sentidos indicados pelos valores.

O positivismo dogmático ou normativismo jurídico de Kelsen apresenta-se como a outra vertente do positivismo, a mais radical. Neste, há uma depuração metodológica. Kelsen não nega a complexidade do fenômeno jurídico, composto por fatos sociais e pela moral ou ética. Todavia, ele isola a ciência jurídica do fenômeno jurídico. No seu positivismo, não é objeto de estudo do jurista o fenômeno jurídico, mas apenas a norma jurídica, a norma estatal, daí ser chamado de positivismo dogmático. Com esse corte, Kelsen acaba banindo do direito todo tipo de objeto estranho à norma, como o fato do sociologismo, do psicologismo, do historicismo, da teoria política e os valores da filosofia ética. O direito, para Kelsen, não deve perguntar como o direito deve ser, mas apenas estudá-lo como ele é.

Por fim, a corrente do positivismo ético, a qual vem sendo chamada por alguns, estranhamente, como pós-positivismo. Desde que ainda têm como objeto do direito o direito estatal, ainda são positivistas (MASCARO, 2010, p. 357-359). Segundo essa visão, o direito não deve se circunscrever à norma, não deve ter como único objeto de estudo a norma, como em Kelsen. A norma não é asséptica, ela é impregnada de conteúdo moral e é a moral, a ética e seus valores que essa corrente deseja trazer de volta para dentro do direito, à maneira dos culturalistas. Nas palavras de Mascaro (2010, p. 357), “John Rawls, Ronald Dworkin, Robert Alexy e Jurgen Habermas, dentre tantos outros mais [...], cada qual a seu modo, criaram escolas para uma espécie de reintrodução da moral no fenômeno jurídico”.

3.9 O FIM DO DIREITO

Além de possuírem, em comum, a normatividade sobre a conduta humana, todas essas visões do direito também possuem o mesmo fim: a consecução da justiça.

Não é propósito aqui tratar do histórico, das diversas correntes, das muitas concepções de justiça. Todavia, é importante pontuar que a maioria das concepções e correntes opera dentro de paradigmas formais, edificam-se a partir de fórmulas normativas meramente formais, carentes de conteúdo, como se dentro de suas formas o conteúdo fosse o que menos importasse, porque poucos seriam os depositários desse conhecimento, poucos seriam os detentores do segredo da verdadeira justiça.

Para Aristóteles, a noção de bem está vinculada às virtudes. O sentido da vida, para Aristóteles, é a busca da felicidade, sendo que esta somente pode ser alcançada pelas virtudes. Estas, portanto, seriam espécies de qualidades que os indivíduos possuem e que os permite cultivar os valores e praticar os atos necessários para a o alcance da felicidade. Cada indivíduo possui sua própria noção de felicidade, por isso cultiva diferentes valores: uns buscam a felicidade na riqueza, outros na fama, outros no poder, outros na sabedoria. Aristóteles chama a atenção para o fato de que os valores são cambiantes e variam muito no tempo e no espaço, ou seja, de acordo com as circunstâncias de cada indivíduo e de cada sociedade. Todavia, além da busca individual da felicidade, há também a busca da felicidade geral, pois, dado que o homem não vive só, o bem comum deve ser igualmente perseguido. Na visão de Aristóteles, o bem comum não é a soma do bem individual, mas uma acomodação entre os interesses particulares e o interesse de todos. No bem comum, reside a justiça. Para acomodar o interesse de todos com o interesse de cada um, Aristóteles entende ser necessária a prática da equidade, de onde retira sua noção de justiça distributiva, justiça corretiva e justiça volitiva ou negocial.

Os romanos diziam que justa “é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o que é seu. seria dar a cada um o que é seu”. Santo Agostinho afirma que justo era obedecer as autoridades, porque toda ela vem de Deus e a cidade dos homens não conhece a verdadeira justiça. Para a filosofia jurídica cristã, os valores não são mutáveis, as virtudes não variam e o bem é um só, não havendo senão uma concepção de bem comum e justiça, aplicável a todo e qualquer povo, em qualquer tempo e lugar. Na visão de Santo Agostinho, a prática da virtude e a busca da felicidade somente são possíveis mediante a graça de Deus sobre os homens, ou seja, mediante a intervenção divina sobre cada indivíduo, porquanto, dada a pobreza do espírito humano, este não tem, por si, condições de alcançar o bem comum e a justiça. O homem, portanto, é destinado ao ascetismo e à vida submissa aos valores e virtudes cristãs. O poder temporal e os valores mundanos guiam o homem para a destruição, de modo que o livre arbítrio somente existe nos limites dos valores, virtudes e fins ditador por Deus e revelados ao homem. A Cidade de Deus, portanto, fundada “Lex Aeterna”, dada por Deus, é onde impera o bem e a justiça, e a Cidade dos Homens, fundada na “Lex Temporalis”, o lugar de guerras e de destruição.

Na filosofia tomista, apesar de materialmente fundada nos valores cristãos, há abertura maior para o exercício da razão prática na busca do bem comum. Santo Tomás, aderindo à filosofia aristotélica, segundo a qual os valores devem ser buscados com o intuito de se

alcançar a felicidade, sendo a virtude a qualidade humana que permite o êxito, delineou o bem comum como sendo o consenso acerca dos valores e das virtudes, bem como sendo o equilíbrio entre os interesses individuais e os coletivos. Para Tomás de Aquino, a justiça se realiza na concretização do bem comum. A diferença para com a doutrina do estagirita, reside no fato de que, apesar de também reconhecer a mutabilidade dos valores e, portanto, do próprio conceito de bem comum, entendeu que este somente pode ser alcançado a partir da obediência a lei de Deus. Em Tomás de Aquino, a lei dos homens é mutável e, nessa condição, pode permanecer justa, todavia ela deve se mover dentro do largo espectro de valores contidos nas leis naturais, mas, sobre tudo, na lei de Deus, a qual não pode contrariar.

Após o movimento cultural iluminista, a noção de bem comum, conquanto ainda encontrada apenas pela razão prática, deixa de representar o consenso do grupo acerca dos valores e das virtudes ideais para a busca da felicidade, tanto individual, quanto coletiva, calibradas pelo princípio da igualdade, e passa a ser identificado com a liberdade dos indivíduos para que, por si, de forma particular e individualizada, se guiem de acordo com seus interesses. O bem comum, agora, já não é representado pelo consenso sobre os valores e virtudes ideais, mas resultado natural das práticas individuais de cada integrante da sociedade. Assim, nem existe mais o estabelecimento do bem comum pelo consenso da comunidade fundado na ética ou no “ethos” social, nem o consenso fundado a partir dos valores cristão, como na idade média. Bem comum é garantir a liberdade, para que cada um viva e se expresse da forma como melhor lhe aprouver, o que garante a felicidade e, naturalmente, conduz à justiça. O bem comum não é a soma das vontades e dos interesses individuais, mas o resultado natural da ação livre do homem, que é bom por natureza e, apesar de constituir o Estado, através do contrato social, conserva os direitos que lhes são inerentes, de modo que a lei dos homens não mais encontra limites nos ditames divinos, mas nos direitos naturais dos seres humanos, dentre eles o da liberdade. Na visão aristotélica, o consenso em torno dos valores e das virtudes condiciona o homem, mas não na visão liberal iluminista.

Para Comte, a justiça estaria no uso da razão instrumental, utilitarista, dirigida ao progresso da ciência e da economia. Entre os liberais, surge a corrente utilitarista do direito. Nessa visão, devem ser cultivados os valores úteis aos objetivos visados pelos indivíduos, pelas sociedades. Somente os valores que se mostrarem úteis à consecução de resultados desejados, devem ser cultivados. Para essa corrente, não existem valores absolutos, nem valores especialmente reconhecidos como caros ao ser humano ou à sociedade, mas valores úteis a fins desejados. No utilitarismo de Bentham, o fim desejado deve ser sempre a busca

pelo prazer. Segundo ele, o ser humano é condicionado pelo prazer e pela dor, de modo que suas ações serão sempre destinadas a evitar a dor e encontrar o máximo de prazer possível, não só para si, mas para todos os integrantes do grupo. Prazer, nessa filosofia, não é identificado com a frivolidade ou os prazeres carnavais, mas tudo quanto leve o homem a um estado de satisfação. A doutrina de Bentham, por ter sido elaborada em um ambiente liberal e mercantilista, na qual os valores da liberdade, do individualismo, da propriedade, da segurança jurídica e da acumulação de bens e riqueza dominava a Europa, acabou sendo vinculada a esses resultados.

Kant, por sua vez, é também um filósofo que acredita na liberdade humana como valor absoluto. Na mesma medida de liberais como Rousseau e Voltaire, ele acredita na liberdade como direito natural do homem, mas vai além, e diz que o ser humano, dentro de sua liberdade, se agir a partir da regra do imperativo categórico, transforma-se em artífice do bem comum, porque será capaz de criar e se conduzir de acordo com normas universais. Para Kant, contudo, diferentemente dos demais liberais, a liberdade somente se justifica se o valor supremo e condutor de todo agir humano for o valor do ser humano, enquanto dotado de dignidade.

Para Marx, a justiça somente seria alcançada igualdade efetiva, a igualdade proclamada por Aristóteles e desvirtuada pelos iluministas e suas idéias em torno de uma sociedade individualista. Na visão de Rawls, um liberal, a justiça está na promoção da igualdade, mas não dentro de uma sociedade socialista, mas em uma sociedade liberal, onde as pessoas sejam livres para escolher a forma de viver, que sejam chamadas a promover as correções necessárias, as quais não serão feitas pelos indivíduos espontaneamente, como imaginaram os iluministas, nem como supôs Kant.

Os positivistas disseram que a justiça estava na lei e os pós-positivistas, a seu turno, nos valores éticos.

Houve um paraibano²⁷ que, cansado, ficou cético e disse que a justiça só poderia ser o horizonte na paisagem do direito, portanto, tarefa para Deuses, não para homens. Trasímaco disse que a justiça é sempre a justiça do mais forte e Platão concordou com ele, mas lhe pediu para pensar diferente, para procurar enxergar o mundo como ele deve ser, não como ele é.

Existem razões de sobra para ser cético, afinal, a justiça, antes do direito, passa pelo juízo ético, porque a norma jurídica é impregnada de valor, é tão normativa quanto o valor, a moral e a ética. As normas mais básicas ou fundamentais do direito são, antes de tudo,

²⁷ “A justiça é o horizonte na paisagem do direito”. NÓBREGA, Flóscolo da. Introdução ao Direito. João Pessoa, Linha D’água, 2007.

guiadas por valores, sendo a justiça, nada mais que a síntese valorativa do direito, mas, antes, da sociedade, através da ética, não obstante, também exista, individualmente, na moral de cada um. Por isso, se o direito se expressa através da forma normativa e a norma é um dos momentos do valor, se a justiça é fim do direito, portanto referência do valor e também criadora dele, nunca haverá justiça plena. Contudo, haverá dela um núcleo comum, aquele mesmo encontrado nas normas éticas, representado pelo sentido da vida, ou seja, pelo elemento unificador, monolítico, de onde promana toda diversidade. Encontrar a justiça, portanto, é encontrar o sentido da vida e, sobre ele, edificar o direito.

Por isso, a justiça de Aristóteles não é melhor do que a de Santo Agostinho, que não é melhor do que a de Kant nem a de Kelsen, que não é melhor do que a do tempo presente, porque somos frutos e filhos do nosso tempo e essa é a maior lição que a axiologia nos deixa.

Valor, virtude, interesse particular, bem comum e equidade, são pressupostos da justiça, a qual, portanto, deve ser encontrada de forma racional (juízos) por cada povo, por cada sociedade, apresentando-se como um desafio constante. Para axiologia que se apresenta, o ceticismo dá lugar à sede de justiça. Em um mundo plural, mas que, cada vez, torna-se menor, porque paulatinamente vai interligando-se, reunir as nações, os povos, ou como se queira, os Estados, na busca dessa síntese valorativa construtiva, parecer ser o atual desafio da Humanidade.

PARTE II

Entre os Direitos Humanos e o Direito dos Direitos Humanos

Segundo afirma Aristóteles, no Capítulo III, Livro I, da Metafísica (ARISTÓTELES, 1984, p. 16), um dos primeiros filósofos e cientistas da Humanidade teria sido Tales de Mileto, que viveu por volta do século VI a.C. Filósofo, porque tentava explicar o mundo, a origem da vida, o princípio reitor do universo e tudo o que existe mediante o uso da razão e a partir da observação da natureza, não a partir da criação de seres e estórias fantásticas, como na mitologia. Cientista, porque antes dos métodos racionais de Platão e Aristóteles, filosofia e ciência se confundiam.

Dizem que, de tanto observar os fenômenos da natureza, como as águas dos rios, das chuvas, dos lagos, bem como os animais, os seres humanos e, sobretudo, o céu e as estrelas, um dia, caiu num buraco²⁸.

Também conta a história da filosofia que, bem depois de Tales, cerca de um milênio e meio após, quando a filosofia já não se confundia com a ciência, mas com a religião, um pensador, que depois virou santo, o Santo Tomás de Aquino, vivia se perguntando o tempo todo: *que cosa es Dios?* (Santidrian, 1991, p. 11)

Finalmente, a história da filosofia nos diz que, pouco depois, um prussiano pequenino e solitário, que viveu no século XVIII, sem companheira e sem filhos, que nunca saía de sua cidade e que dedicou sua vida inteira a estudar, pesquisar e meditar sobre as mesmas coisas que Tales e Santo Tomás, afirmou que nunca poderemos saber se a alma é imortal, se Deus existe nem se o mundo teve, ou não, um começo. Para ele, não somos capazes de saber se Santo Tomás vive, ou não, uma vida de santo ao lado de Deus, mas apenas o motivo pelo qual Tales caíra no tal buraco. Conta a tradição filosófica que Kant era tão disciplinado que seus vizinhos diziam que se podia, até mesmo, acertar as horas do relógio a partir dos hábitos dele, porque sempre saía e chegava em casa à mesma hora. (MORENTE, 1980, p. 229-263)

Sem a certeza de Deus, sem a certeza de uma vida após a morte e sem o poder de desvendar a origem do mundo e de tudo que existe, restou ao homem o poder da pura razão, expressão maior de sua Humanidade. Restou ao homem, então, descobrir e construir o que lhe fosse possível, para que, com os recursos terrenos e disponíveis, pudesse viver mais e melhor.

Capítulo 1

Dignidade da Pessoa Humana

1.1 DESAFIO DA HUMANIDADE

Diz a tradição filosófica que Comte, à maneira de Robespierre, no auge do grande “terreur” da fase final da Revolução Francesa, em nome da razão, chegou a fundar uma nova religião, na qual substituíu o Deus cristão pela Humanidade. Pretendeu ele reformar a sociedade e as instituições e até sugeriu um calendário com o nome de grandes pensadores.

²⁸ Sobre a biografia de Tales de Mileto consultar, Os Pré Socráticos, Coleção os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1996, STÖRIG, Has Joachim, História Geral da Filosofia, Petrópolis, Vozes, 2009, além do sítio <<http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/tales-de-mileto/tales-de-mileto-1.php>>. Acesso em: 22 de junho de 2010.

Segundo Hobsbawm (1982, p. 277), “a descrença em Deus tornou-se relativamente fácil em meados do século XIX, [...] já que muitas das idéias passíveis de verificação das escrituras judaico-cristãs haviam sido minadas ou mesmo desmentidas pelas ciências sociais históricas, e sobretudo naturais”. Prosseguindo, afirma o citado autor (1982, p. 277): “se Lyell (1797-1875) e Darwin estavam certos, então o livro da Gênese estava simplesmente errado no seu sentido literal; e os oponentes intelectuais de Darwin e Lyell estavam visivelmente em debandada”. Não foi por outra razão que, como visto, no século XIX, o direito natural foi, praticamente, eclipsado, dando lugar ao positivismo jurídico, cujo início fora marcado pelo empirismo exegeta da Escola da Exegese, na França, dos pandectistas alemães e da escola analítica de Austin, na Inglaterra.

No século XX, o homem chegou ao auge de seu pensamento puramente individualista, utilitarista, materialista. Os Estados precisam produzir, vender e enriquecer para ter poder e dominar todas as outras. Os indivíduos deveriam enriquecer para gozar dos confortos materiais da fantástica sociedade de consumo. Nas palavras de Hobsbawm (1982, p. 16), “o triunfo global do capitalismo é o tema mais importante da história nas décadas que sucederam 1848”. Para ele, o capitalismo (1982, p. 16) “foi o triunfo de uma sociedade que acreditou que o crescimento econômico repousava na competição da livre iniciativa privada, no sucesso de comprar tudo no mercado mais barato (inclusive trabalho) e vender no mais caro”.

Apesar de longa, bastante emblemática a passagem abaixo, através da qual o escritor inglês Douglas Adams inicia seu sarcástico Guia do Mochileiro das Galáxias (2004, p. 6):

Muito além, nos confins inexplorados da região mais brega da Borda Ocidental desta Galáxia, há um pequeno sol amarelo e esquecido. Girando em torno deste sol, a uma distância de cerca de 148 milhões de quilômetros, há um planetinha verde-azulado absolutamente insignificante, cujas formas de vida, descendentes de primatas, são tão extraordinariamente primitivas que ainda acham que relógios digitais são uma grande idéia. Este planeta tem – ou melhor, tinha – o seguinte problema: a maioria de seus habitantes estava quase sempre infeliz. Foram sugeridas muitas soluções para esse problema, mas a maior parte delas dizia respeito basicamente à movimentação de pequenos pedaços de papel colorido com números impressos, o que é curioso, já que no geral não eram os tais pedaços de papel colorido que se sentiam infelizes. E assim o problema continuava sem solução. Muitas pessoas eram más, e a maioria delas era muito infeliz,

mesmo as que tinham relógios digitais. Um número cada vez maior de pessoas acreditava que havia sido um erro terrível da espécie descer das árvores. Algumas diziam que até mesmo subir nas árvores tinha sido uma péssima idéia, e que ninguém jamais deveria ter saído do mar. E, então, uma quinta-feira, quase dois mil anos depois que um homem foi pregado num pedaço de madeira por ter dito que seria ótimo se as pessoas fossem legais umas com as outras para variar, uma garota, sozinha numa pequena lanchonete em Rickmansworth, de repente compreendeu o que tinha dado errado todo esse tempo e finalmente descobriu como o mundo poderia se tornar um lugar bom e feliz. Desta vez estava tudo certo, ia funcionar, e ninguém teria que ser pregado em coisa nenhuma. Infelizmente, porém, antes que ela pudesse telefonar para alguém e contar sua descoberta, aconteceu uma catástrofe terrível e idiota e a idéia perdeu-se para todo o sempre.

Na mitologia grega, e também na egípcia, a esfinge é um ser mitológico, com corpo de falcão na cultura grega, com corpo de leão, na egípcia, porém ambas com cabeça humana. A esfinge lança aos homens perguntas ou enigmas. Se não for capaz de decifrá-los, os homens são devorados pela esfinge, que sentencia logo antes de lançar seu desafio: decifra-me ou te devoro. No teatro de Sófocles, em Édipo Rei, a esfinge faz a Édipo três perguntas: que criatura pela manhã tem quatro pés, ao meio-dia tem dois, e à tarde tem três?

Para Joseph Campbell, em seu *O Poder do Mito* (1988, p.166), “na história de Édipo, a Esfinge não é a Esfinge egípcia, mas uma forma feminina, com asas de pássaro, corpo de animal e busto, pescoço e rosto de mulher”. Para esse autor, “o que ela representa é o destino de todo ser vivente. [...] O enigma da Esfinge é a imagem da própria vida através do tempo: infância, maturidade, velhice, morte”.

Segundo D. Salis, “esfinge é uma palavra do egípcio arcaico, e significa ‘apertar a garganta até sufocar ou mesmo asfixiar.’” Na visão desse autor, o verdadeiro enigma da esfinge representa a própria angústia do homem em relação à si próprio e sua relação com o universo. Nas palavras do autor, a inquietação do homem traduz-se “no desejo natural cósmico de se ter direito a vida - e como tal poder exercê-lo com dignidade”.

Para Viktor D. Salis (2003, p. 17), o grande desafio da Humanidade, há milênios, encontra-se na resposta a estas quatro perguntas, as quais se constituem no verdadeiro enigma da esfinge: “Quem és tu? Que fazes aqui? De onde vieste? Para onde vais?”

Em tais termos, em busca do sentido de sua existência, o ser humano segue fazendo suas perguntas e, ele próprio, formulando suas respostas, as quais vão indicando a direção a seguir. Nessa trajetória, os valores vão sendo construídos. Os valores vão sendo objetivados através da cultura. O ato humano, finalista e referenciado, constrói o edifício cultural. Algumas vezes, Deus encontra mais espaço, em outras, a busca pela riqueza material se evidencia. Fé, razão, sentimento? Diz-se que quem tem total liberdade para ir a qualquer lugar, mas não sabe aonde ir, qualquer lugar que se vá é lugar nenhum.

Encontrar seu rumo, eis o destino da liberdade humana, a qual, segundo Sartre (1970, p. 6), era uma espécie de destino ao qual o homem estava condenado: “ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens.” E prossegue Sartre em sua famosa conferência “O Existencialismo é um Humanismo”, proferida em 1946 (1970, p. 9): “[...] não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Por outro lado, se Deus não existe, não encontramos, já prontos, valores ou ordens que possam legitimar a nossa conduta”. Por fim, sentencia Sartre (1970, p. 9): “Assim, não teremos nem atrás de nós, nem na nossa frente, no reino luminoso dos valores, nenhuma justificativa e nenhuma desculpa. Estamos sós, sem desculpas. É o que posso expressar dizendo que o homem está condenado a ser livre.”

Se a busca do sentido da vida é o motor criador das bases de toda cultura e se essa base fornece os valores para o agir humano, a própria vida, a própria busca, o próprio agir, antes de tudo, parece clamar por liberdade, sem a qual não há dinâmica cultural, nada se constrói, não há vida. A liberdade do homem é, assim, inegociável. Quando se trata da liberdade, vejo sentido na “reta razão” e “na natureza das coisas” dos clássicos gregos e dos romanos, vejo sentido na liberdade pecaminosa de Agostinho, vejo brilho na lógica e no silogismo teocêntrico de Aquino, no “estado da natureza” dos iluministas, na metafísica dos costumes de Kant, na dialética material de Marx, no ateísmo de Comte, até mesmo no delírio de Hitler²⁹, porque todos foram livres para pregar e construir. A liberdade é o fundamento. Todavia, a liberdade precisa de referências, do contrário destrói, mata, aprisiona o outro. Até em seu mais candente delírio, na fase do Grande Terror, no fim da Revolução Francesa, bradou

²⁹ Em seu livro “Mein Kampf”, Hitler apóia em Deus seus sentimentos contra os judeus: “Se o judeu, com o auxílio do seu credo marxista, conquistar as nações do mundo, a sua coroa de vitórias será a coroa mortuária da raça humana e, então, o planeta vazio de homens, mais uma vez, como há milhões de anos, errará pelo éter. A natureza sempre se vingará inexoravelmente de todas as usurpações contra o seu domínio. Por isso, acredito agora que ajo de acordo com as prescrições do Criador Onipotente. Lutando contra o judaísmo, estou realizando a obra de Deus.” O texto integral desse livro está disponível em: <<http://radioislam.org/historia/hitler/mkampf/por/por.htm>>. Acesso em: 09 de fevereiro de 2011.

Robespierre: “o terror precisa da virtude”. A liberdade precisa da referência da dignidade humana. Será a dignidade, como referência fundamental, tão mitológica quanto o “ápeiron” de Anaximandro, “o motor e móvel” Aristotélico, o “bem em si” platônico, o Deus cristão de Agostinho e Aquino, o “espírito universal” de Hegel, a “ciência” dos modernos, a norma fundamental de Kelsen?

Ou ao contrário, podemos construí-la de maneira universal, sem sermos jusnaturalistas (de qualquer espécie) nem ditadores culturais? Será que as nações podem ser unidas em torno desse objetivo de maneira efetiva?

1.2 A DIGNIDADE NÃO É UM VALOR

Do ponto de vista estritamente lógico-formal, é possível dizer-se que ser digno implica no seguinte: primeiro, que o ser reconhecido como digno possui atributos que o diferenciam, positivamente, de outro ou outros, com os quais foi comparado; segundo, que esse ser é merecedor de algo. Ser digno, portanto, é ter uma qualidade ou atributo especial que implique no merecimento de algo. Quem é reconhecidamente digno, assim, possui dignidade, podendo, em razão dessa condição, reivindicar tudo quanto seja, por conta de sua dignidade, merecedor.

Como visto anteriormente, um juízo de valor é aquele que é feito sobre um objeto após ele ser conhecido. O juízo de valor não visa conhecer as características e circunstâncias do objeto, mas avaliá-las, para que se possa saber se elas são positivas ou negativas. Também foi visto que os juízos de valor são sempre juízos referenciados, porque feitos em função dos fins almejados pelo sujeito da avaliação.

Os juízos de valor positivos geram as qualidades, já os juízos de valor negativos geram os defeitos. Tanto as qualidades, quanto os defeitos, são designados por adjetivos, como belo, feio, honesto, desonesto, forte, fraco, veloz, lento e, evidentemente, digno ou indigno.

A dignidade, dessa maneira, agora do ponto de vista substancial, é o estado daquele que possui a qualidade de digno, porque possui características positivamente avaliadas, mas não só, características diferenciadoras que tornam esse objeto do juízo de valor merecedor de algo.

Em tais termos, a avaliação do que é digno depende, fundamentalmente, da capacidade de conhecer do sujeito do juízo de realidade e dos propósitos ou finalidades do sujeito do juízo de valor. A idéia de sentido da vida de que o sujeito do juízo é portador, apresenta-se,

dessa maneira, como marcante para a avaliação da dignidade e também daquilo que é merecedor quem a possui.

A partir da perspectiva axiológica contida neste trabalho, a dignidade, em essência, não é um valor, é um estado. O valor, portanto, é o conjunto formado pelas normas, pelas qualidades das condutas necessárias a atingir o fim e pelo próprio fim, no caso, o estado de quem tem dignidade. O valor, nesse sentido, é a própria ética, e a norma contida no conjunto, a norma ética. Assim, do ponto de vista axiológico, do ponto de vista ético, não existe o valor da dignidade, existe uma ética da dignidade, onde as qualidades e a norma, esta meramente formal, devem se concretizar para alcançar o fim, o substantivo.

Do ponto de vista epistemológico, segundo o quanto exposto neste trabalho, a dignidade humana, enquanto estado contido em um valor ético, ou como se queira, na própria ética da dignidade, tal e qual as normas éticas e morais, possuem uma dimensão objetiva e também uma dimensão subjetiva, esta se alimentando daquela, mas também a transformando, através do paulatino, demorado e infundável agir humano, ser histórico e cultural.

Por fim, deve ser lembrado que, para grande parte da doutrina, a dignidade da pessoa humana é um valor³⁰ a ser perseguido e se constitui no grande fundamento dos direitos humanos, os quais, assim, devem estabelecer normas dirigidas ao seu atendimento ou consecução. O valor, entretanto, é visto, do ponto de vista ontológico, apenas como objeto ideal a dar direção e sentido aos direitos humanos, o que o coloca em uma posição puramente abstrata.

1.3 A DIGNIDADE E O SENTIDO DA VIDA

O ser humano, do ponto de visto histórico e cultural, é um ser em permanente construção e, como tudo que se constrói sofre modificações, parte-se, aqui, da idéia de que o ser humano também está em permanente mutação.

Do ponto de vista físico, ou seja, do seu corpo, com toda sua estrutura orgânica sistematicamente disposta e fisiologicamente ajustada, o ser humano, crê-se, apresenta-se

³⁰ Nesse sentido: PIOVESAN, Flávia, Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional. 10. ed. São Paulo, Saraiva, 2008, pp. 112/113; MARMELSTEIN, George. Curso de Direitos Fundamentais. São Paulo, Atlas, 2008; SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição de 1988. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002. BOBBIO, Norberto. A Era dos Direitos. São Paulo: Campus, 2004.

pronto e acabado. Todavia, parece ser hoje firmada a idéia científica de que o homem, mesmo fisicamente, é um ser em constante evolução, sendo proveniente de uma ancestralidade símia e detentor de um futuro incerto, em relação ao qual parece impossível, até mesmo, uma simples projeção acerca das mutações que ele ainda poderá experimentar em sua jornada. A dominação das técnicas de reprodução humana e de engenharia genética avança a cada dia, o que nos oferece um indício de que essas transformações, efetivamente, virão. Não se deve esquecer que o próprio homem participa desse processo de evolução física e, que, portanto, ele não apenas é objeto dele, mas também seu agente, seja utilizando uma nova técnica para caçar, como nos primórdios, seja decodificando o genoma humano, como nos dias atuais.

Do ponto de vista cultural político e social, entretanto, o estado de construção do ser humano, bem como suas muitas transformações, são muito mais evidentes.

Assim, se o juízo de valor depende do prévio juízo de realidade, se ele está condicionado pelo sentido da vida humana com toda sua carga axiológica e também pelos fins dos seres humanos, é possível concluir-se que o fundamento da dignidade humana somente pode ser analisado de maneira referenciada, tanto no tempo, quanto no espaço, ou seja, em cada cultura. Como visto, a dignidade, sendo um fim, é também uma referência. Não obstante, como também tem sido posto aqui, do ponto de vista cultural, fins geram outros fins que o justifiquem e que o pressupõem, em um movimento dinâmico. Por isso, a dignidade tem seus pressupostos nas qualidades das condutas e nas normas necessárias a gerá-la. A qualidade da conduta, por sua vez, tem também suas referências em outros fins. O estado de paz é pressuposto necessário para o estado da dignidade. O estado da dignidade é pressuposto para o estado da justiça. Cada um desses resultados, por sua vez, somente é alcançado mediante condutas aptas, cuja necessidade para o fim faz a norma. A dignidade, como referência, dessa maneira, por ser cultural, é mutável.

O que parece imutável é o fato de o ser humano ser dotado de dignidade, porque esta, em si, depende apenas da diferenciação que se faça dele com relação a outros seres ou animais. Conquanto possam existir culturas que enxerguem semelhança entre o animal homem e algum outro, o primeiro será sempre diferenciado, ainda que o animal seja tido como superior ou mais digno (RABENHORST, 2010, p. 27). Então, mesmo em uma sociedade assim, haveria diferenciação e a noção de dignidade. A questão, pois, não é tanto a presença da dignidade, mas quais as características se enxergam no homem que o torna digno de algo.

Fazendo um apanhado histórico pelas culturas do mundo antigo (especialmente a grega), do mundo europeu medieval, do mundo europeu da modernidade, das sociedades

ocidentais do século XIX, bem como pela sociedade global do século XX, é possível vislumbrar, a partir da consideração de alguns momentos específicos dessas culturas, a visão que o ser humano teve de si mesmo. A partir da análise dessa visão, pode-se reconstituir o fundamento da dignidade da pessoa humana presente em cada um deles.

Como visto, na antiguidade clássica, nos albores da filosofia, os primeiros filósofos, que foram também os primeiros cientistas, partiam do pressuposto de que o universo (o cosmos) consistia em um complexo natural, ordenado e harmônico, regido por leis fixas e racionais, no qual estava inserido o homem, dele fazendo parte como elemento integrante. O elemento primordial ou o absoluto no cosmos (arché) não era nenhum ser sobrenatural, mas um elemento da própria natureza, como a água, o fogo, a terra ou ar. Mesmo quando Anaximandro se refere a esse elemento como o “apeíron”, ele não o define como um ser ou um elemento divino, mas essencialmente natural. Esse elemento primordial, além de ser a origem de tudo quanto existe, também, com base no princípio da causalidade, funcionava como uma espécie de elemento unificador, gerador de todas as coisas.

Uma tentativa de compreensão do homem, a partir de uma visão não mítica, mas racional, aparece em Aristóteles. Esse filósofo também apresenta uma concepção de mundo baseada em uma observação da natureza, à maneira dos filósofos pré-socráticos, contudo engendra sua teoria somando a observação com o raciocínio lógico, a partir de silogismos alcançados pelo emprego do método discursivo dedutivo e indutivo. A visão do estagirita baseia-se em duas teorias fundamentais, a teoria da causalidade universal e a teoria da substância ordenadora (REALE; ANTISERI, 1990, p. 178-191).

Trata-se de uma visão de mundo, tal e qual a dos pré-socráticos, na qual a própria natureza representa o absoluto, a arché, na forma de uma causa primeira, que é a causa eficiente de tudo quanto existe, e de uma substância ordenadora, que é a causa final do universo, no qual está contido o homem, como parte desse fluxo de causas e efeitos.

Na filosofia de Aristóteles, o ser humano surge como um animal racional, superior a todos os demais seres, porém governado pelos mesmos fluxos de causa e efeito que estes, portanto, em última análise, subordinado ao todo, à própria natureza. O corpo humano, segundo esse filósofo, seria dotado de uma energia interna, a que ele chamou de alma. No homem, é a alma a energia que permite o raciocínio. Todavia, os animais irracionais também teriam alma, só que uma alma mais restrita. Aristóteles dizia que existiam três tipos de alma: a vegetativa, que é uma energia interna que alimenta o corpo e que permite aos seres crescer e se reproduzir, a alma sensitiva, que permite aos seres o movimento, dotando-os da capacidade

de sentir e reagir ao mundo externo e, por fim, a alma intelectiva, que permite o uso da razão e o raciocínio. As plantas seriam os seres dotados de alma vegetativa, os animais os seres dotados de alma vegetativa e de alma sensitiva e, os seres humanos, de todos os três tipos.

Os seres animados se diferenciam dos seres inanimados porque possuem um princípio que lhes dá a vida. E esse princípio é a alma. [...] As plantas possuem só alma vegetativa, os animais a vegetativa e a sensitiva, ao passo que os homens a vegetativa, a sensitiva e a racional. Para possuir a alma racional, o homem deve possuir as outras duas; da mesma forma, para possuir a alma sensitiva, o animal deve possuir a vegetativa; no entanto, é possível possuir a alma vegetativa sem possuir as almas sucessivas. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 197-198)

Essa visão de mundo, portanto, diferenciava o ser humano dos vegetais e dos animais em função de sua capacidade de pensar. Dessa forma, se, de um lado, distinguia o ser humano, pondo-o em uma posição elevada e superior, de outro, os igualava na qualidade de seres unidos pelo mesmo fluxo de causas e efeitos, todos subordinados à mesma causa primordial e a mesma substância ordenadora.

No século XIII, Santo Tomás de Aquino, aproveitando muito das idéias de Aristóteles, afirmou ser Deus a causa primeira ou o princípio motor de todas as coisas, e o amor divino a substância ordenadora do universo. Além disso, para ele, o homem se diferenciava dos demais seres em razão de ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, além de ter sido encarregado de governar o mundo e tudo quanto nele existisse, exercendo sua supremacia. Com essa visão, Santo Tomás, de um lado, insere o homem como criatura de Deus, igualando aos demais seres, porém o diferencia em razão de este haver sido criado à própria imagem e semelhança do Criador.

Com o movimento renascentista, aos poucos, vai sendo deixada para trás a visão teocêntrica do mundo. A partir do movimento cultural iluminista, prega-se na filosofia a rejeição completa de todo o modo de pensar medieval, fundado na autoridade, no dogma e na existência de Deus. A liberdade do homem é proclamada e, doravante, além de voltar ao centro do mundo, o homem e sua racionalidade é agora livre para pensar e agir como quiser. O que diferencia o homem agora não é somente sua capacidade de pensar e usar a razão, mas a sua liberdade. O homem é um ser livre. Além de livre, a razão, provava-se, é capaz de alcançar todo o conhecimento.

Kant, contudo, no final do século XVIII, comprovou o poder limitado da razão. O ser humano descia um degrau em sua distinção em relação aos demais seres, porém ainda continuava livre e racional. Essa limitação, entretanto, fora transformada em força, porque, se de um lado, Kant freou o ímpeto humano de conhecer, de outro proporcionou as bases seguras para o desenvolvimento da ciência, não somente como conhecimento racional, mas como conhecimento verdadeiro, capaz de elaborar leis universais. Foi quanto bastou para Comte elevar o poder da ciência a patamares absolutos, a ponto de pleitear para ela o status de religião, firme na idéia de progresso e desenvolvimento. O homem agora era livre e, mais do que racional, era capaz de explicar e dominar todo o mundo através da ciência (MORENTE, 1980, p. 229-263).

No século XX, o homem atingiu o ápice de seu entusiasmo científico e desenvolvimentista. Acreditando no poder da ciência, o homem objetivou a vida. Acreditando no desenvolvimento, através do capitalismo, o homem desenvolveu ao máximo seu modo de produzir riqueza econômica, não importando o que isso custasse, afinal, sua dignidade consistia em ser livre para se desenvolver e progredir, no que dependia, fundamentalmente, da riqueza produzida.

Assim, a Humanidade entra no século XX distinguindo-se de todos os demais seres vivos pela sua soberania, a qual somente se afirmaria e confirmaria com o domínio sobre toda a natureza, através da ciência e do desenvolvimento, o que pressupunha a riqueza econômica. Quanto mais rico, culto, tanto mais digno e superior. Mas digno de quê, afinal?

1.4 O SENTIDO DA VIDA E A DIGNIDADE

Valorar para distinguir, valorar para conferir dignidade, conferir dignidade para tornar alguém merecedor de algo.

A dignidade da pessoa humana, porque baseada naquilo que o diferencia de todos os demais seres conhecidos do seu universo, é a mais alta das distinções feitas pelo homem. Mas não só. A dignidade humana encerra um juízo circular, porque tem como fonte o próprio sujeito do juízo.

O homem exerce seu juízo de realidade sobre o homem, tentando conhecer-se a si mesmo. Em seguida, após diferenciá-lo (ou diferenciar-se) dos demais seres, exerce sobre

esse objeto seu juízo de valor, identificando-lhe as qualidades e os defeitos a partir dos fins perseguidos pelo conjunto.

A dignidade, portanto, emerge desse juízo circular do homem sobre si mesmo, sendo um instante de autoconsciência do próprio sujeito do juízo. Desde que o ser humano, finalmente, se convenceu de que não tem a aptidão para conhecer Deus, esse juízo de realidade e de valor sobre si é, indiscutivelmente, o mais importante que ele pode aspirar. Por essa razão, a dignidade da pessoa humana deverá nos dizer que o ser humano é merecedor daquilo que ele, o homem, pode ofertar de melhor.

Não há outra conclusão possível, pois nada poderá ser mais importante para o ser humano do que ele próprio. Entretanto, o que há de melhor a ser oferecido?

Como se vem alinhavando nesta pesquisa, não é do propósito dela indicar os atributos componentes do estado de dignidade. Não é objetivo deste trabalho encontrar o sentido da vida ideal, a constelação axiológica perfeita, nem descrever o estado do ser humano verdadeiramente dignificado. Assim ocorre, porque, tomando o valor como elemento fundamental de toda a cultura e considerando a dignidade produto cultural, o máximo que se pode, segundo o que aqui se entende, é descrever estados de dignidade reinantes no espaço-tempo considerado para a análise, bem como aspirar, dentro do tempo presente, a consecução generalizada de valores restritos a certos grupos ou a síntese de novo. Entretanto, uma advertência, nessa quadra, é não somente possível, mas também recomendada: somente se pode dar aquilo que se tem. E o que se tem de mais valioso dignifica o homem.

Em tais termos, novamente percorrendo alguns dos momentos da história da Humanidade, em busca do sentido da dignidade em cada época, pergunta-se: o que poderia ser oferecido de melhor na sociedade grega? Para alcançar essa resposta, decerto, deve-se investigar que qualidades humanas eram valorizadas ali. Porém, para responder a esta segunda pergunta, teremos que perscrutar o que buscavam os homens em tal sociedade, que cosmovisão possuíam.

Através da visão marxista, diz-se que, quando se deseja compreender o modo de vida de uma sociedade, deve-se começar observando a maneira pela qual os seus integrantes produzem os meios de subsistência (AQUINO, 2003, p. 231). Para esses autores, o modo de produção será determinante na estruturação das relações sociais, na forma de interação com a natureza e na organização política.

Essa visão pode ser adequada para entender o sentido da vida no século XIX, no século XX e no início do presente, porquanto o modo de produção de riqueza, nesses séculos, sem

dúvida, se sobrepõe ao relacionamento do homem com o absoluto, condiciona às instituições políticas e define, na maior parte do mundo, a organização social. Por essas razões, ela não é apta para determinar esse sentido em todo e qualquer tempo da história da Humanidade. Por exemplo, no medievo, a concepção a respeito do absoluto estava muito mais evidenciada como fundamento da vida. Dessa maneira, acredita-se aqui, o sentido da vida humana pode, atualmente, deveras, ser-nos revelado pela forma como dada sociedade produz os meios de subsistência, mas não só. Essa constatação, entretanto, não implica que deva ser ignorada a forma como a sociedade atual se relaciona com o absoluto, pela maneira como ela se estrutura socialmente e pelo modo como o poder é nela alcançado, dividido e exercido. Essas manifestações culturais, contudo, são menos relevantes holisticamente.

Na antiguidade, a região da Grécia continental, onde estava localizada Atenas, na área central, e Esparta, na área peninsular, era geograficamente caracterizada “pela predominância de montanhas, no interior, e pelas costas extremamente recortadas, formando golfos e baías. [...] As planícies ocupam somente um quinto do seu território” (AQUINO, 2003, p. 245). Segundo esses autores, essa geografia, aliada à presença de solos muito pouco férteis, determinou o domínio da pecuária (suína, caprina e ovina) sobre a agricultura, esta praticada nas planícies e nos vales. Entre os séculos VIII a.C. e VI a.C., Época Arcaica, a necessidade de busca de solos mais férteis impulsionou os gregos, através de viagens marítimas, em busca de outras regiões. Era o início da colonização grega pela região da Ásia Menor (Grécia Asiática), do sul da Península Itálica e da Ilha da Sicília (Magna Grécia), das ilhas do Egeu (Grécia Insular). (AQUINO, 2003, p. 261). Essa expansão marítima permitiu o desenvolvimento da agricultura e o incremento das trocas, tendo desenvolvido enormemente o comércio e o crescimento das cidades. Todavia, também implicou na resistência dos povos colonizados, o que redundou em guerras e, destas batalhas, provieram muitos escravos. Havia também escravos originários da escravidão por dívidas. (AQUINO, 2003, p. 272)

Especificamente em Atenas, como decorrência desse quadro no modo de produção, se observava três classes sociais: a dos eupátridas, formada pelos proprietários das melhores e maiores terras, além do gado; a dos geomores, formada por pequenos proprietários de terras e camponeses; a classe dos artesãos, que vivia nas cidades. Havia ainda os metecos, que eram estrangeiros, livres e se dedicavam ao comércio, e os escravos. Somente os eupátridas, geomores e artesão possuíam direitos políticos, porém somente os primeiros podiam ocupar os altos cargos. Os metecos e os escravos não possuíam direitos políticos. (AQUINO, 2003, p. 272)

Diante desse quadro econômico, social e político, acima desenhado de forma bastante simplificada, é de se perguntar: a) quais eram os fins primordiais dessa sociedade? b) e os indivíduos, o que buscavam? As respostas para estas perguntas nos dão as pistas sobre o que de melhor havia para se conquistar e se oferecer, estando aí a chave para se entender do que era digno o ser humano.

Pode-se dizer que, em determinado instante, o esforço maior do povo grego estivesse vinculado às batalhas travadas como decorrência da busca pela conquista de novas colônias e, para tanto, deveria contar com a força dos escravos para trabalhar na extração de prata e na agricultura, enquanto os eupátridas e os geomores partiam para as campanhas militares. Essa estrutura social, então, tenderia a ser mantida e a divisão de poder idem.

Um indivíduo pertencente à classe dos artesãos, por exemplo, talvez propugnasse pela criação de trabalho assalariado. Já os metecos talvez pretendessem obter cidadania e participação nas decisões políticas.

Para o povo grego, a finalidade maior seria a manutenção de níveis confortáveis de produção, o que dependeria das vitórias nas batalhas que empreendia. Em um sistema assim estruturado, seria possível oferecer liberdade e igualdade de oportunidade aos escravos?

Em uma passagem muito emblemática de sua obra, Aristóteles respondeu à questão da seguinte forma:

As propriedades são uma reunião de instrumentos e o escravo é uma propriedade instrumental animada [...]. Se cada instrumento pudesse executar por si próprio a vontade e o pensamento do dono [...] os senhores não teriam necessidade de escravo [...]. Todos aqueles que nada têm de melhor para nos oferecer que o uso do seu corpo e dos seus membros são condenados pela Natureza à escravidão. É melhor para eles servir que serem abandonados a si próprios. Numa palavra, é naturalmente escravo quem tem razão tão pouca alma e tão poucos meios que deve resolver-se a depender de outrem [...] **o uso dos escravos e dos animais é aproximadamente o mesmo.** (grifei) (ARISTÓTELES, 2004, p. 151)

Na Idade Média, por volta do século XII, a Europa ocidental vivia em pleno feudalismo, época marcada pelo modo de produção de subsistência baseado, preponderantemente, na exploração da terra, pela existência de uma sociedade hierarquizada, tendo, no ápice, o

proprietário da terra e, na base, o servo ou, em latim, *servius*, que designava escravos. Entre o proprietário da terra e os servos, existiam cadeias de vassalos, que eram uma espécie de arrendatários das terras, as quais, em sua grande maioria, pertenciam um rei ou a Igreja. Cada arrendatário era vassalo de um senhor (suserano), o qual, por sua vez, poderia ser vassalo de outro senhor, até que um senhor seria vassalo do proprietário da terra. Todos estes, no entanto, eram senhores dos servos, a massa de trabalhadores. Do ponto de vista político, apesar de existir um rei, o poder não se concentrava nele, antes era fragmentado em cada porção de terra, o feudo, a qual era comandada por um senhor, provavelmente vassalo. A figura do Estado, tal como se conhecia na antiguidade, havia desaparecido. Entretanto, havia a presença da Igreja Católica, que possuía autoridade eclesiástica e política.

Nessa época, a subsistência vinha dos produtos extraídos da terra e a riqueza era medida pela quantidade de terras que se tinha. Os detentores da maior parte da riqueza exerciam o poder político, do qual eram excluídos além dos servos, por serem considerados inferiores, aqueles que não aceitavam a religião cristã e, por conseguinte, a autoridade eclesiástica da Igreja Católica, como os judeus e os heréticos (AQUINO, 2003, p. 542).

Dessa forma, para um servo, viver para manter a riqueza do senhor feudal em troca da própria subsistência, bem como morrer na fé cristã para alcançar a vida eterna ao lado de outro Senhor, o Todo Poderoso, o Pai, aquele que o igualaria ao senhor feudal e o livraria daquela vida miserável, fazia todo o sentido. Para o senhor feudal, contar com a força de trabalho dos servos, para poder manter sua riqueza e, assim, poder dedicar-se às armas, e ainda receber o beneplácito da Igreja Católica que o legitimaria, “assim na terra como no céu”, garantindo-lhe um lugar ao lado do Senhor, era bastante confortável. Nada mais justo, então, que compartilhar com a Igreja o maior símbolo de riqueza e poder da época: as terras.

O espírito dessa época foi bem retratado por Santo Tomás de Aquino, para quem o homem constitui-se em um elo de ligação entre o mundo espiritual (um mundo hipostasiado), habitado por Deus e por anjos, e o mundo terreno, habitado pelo homem e pelos demais seres. O homem seria esse elo de ligação, em razão de sua natureza dúplice, formada pela alma, que possui uma natureza espiritual, daí a possibilidade da interação com o mundo espiritual, e pelo corpo material, que o prende ao mundo terreno. Para ele a finalidade maior do ser humano é aperfeiçoar-se como espírito, o que somente pode ser feito em Deus e, sendo a Igreja uma instituição dotada de um desiderato sobrenatural, é nela que o homem encontra o meio para cumprir essa sua missão. (MATTOS, 1996, p. 5)

Que liberdade os servos poderiam ter nessa sociedade? Que oportunidades poderiam ser dadas aos servos para compreender a doutrina cristã e adquirirem suas próprias terras ou seus próprios contratos de vassalagem. Que outras preocupações teriam os vassalalhos, a não ser a de manter seus laços feudais com seus suseranos e a de gozar as benesses de uma vida farta e sem o trabalho na agricultura? Ora, Deus, além de todos os representantes da Igreja, e até os filósofos, contribuía para que nada pudesse ser modificado. Nesse ponto, vale transcrever uma passagem da obra *A História do Povo Inglês* (1970), de Arthur Leslie Morton, citada por Aquino, Denise e Oscar (2003, p. 537):

Um escritor saxão, Aelfric, o Gramático, no seu *Colloquium*, deixa-nos entrever um pouco da vida do servo:

- Que dizes tu, lavrador, como fazes o teu trabalho? – pergunta o professor.
- Eu, senhor, trabalho arduamente. De madrugada vou levar os bois para o campo e os atrelo ao arado; por mais rigoroso que seja o inverno, não me atrevo a ficar em casa, com receio do meu senhor; e, depois de amarrar a relha e a sega ao arado, tenho de lavrar um acre de terra ou mais diariamente.
- E que fazes mais durante o dia?
- Muita coisa mais: encher os cochos, dar água aos bois e levar o esterco fora.
- É trabalho pesado?
- É, sim, é pesado porque não sou livre.

A possibilidade de alguma liberdade para os servos somente se desenhou no horizonte quando, na Baixa Idade Média, o desenvolvimento do comércio indicava que era importante remunerar os camponeses, para que eles pudessem participar da dinâmica econômica dos nascentes mercados. Todavia, inicialmente, se nem todos os senhores aderiram a essa idéia, a maior resistência veio mesmo foi da Igreja, ou seja, de Deus: “numa época em que a maioria dos senhores havia compreendido que era melhor, para seus próprios interesses, dar liberdade ao servo e contratar trabalhadores livres, com remuneração diária, a Igreja ainda se manifestava contra a emancipação” (HUBERMAN, 1986, p. 47). Quem poderia ser contra?

A partir da retomada do comércio na Baixa Idade Média, baseado no sistema de troca desenvolvido em mercados cada vez mais diversificados, envolvendo praças cada vez mais distantes no espaço, a Europa ocidental fundou todo um estilo de vida baseado na busca do

poder das nações através da conquista de mercados. Essa base seria determinante, dali em diante, para a ocorrência dos principais fatos históricos da Humanidade: as cruzadas, as revoluções liberais do século XVIII, as guerras napoleônicas, a revolução industrial, as lutas sociais do século XIX, a revolução comunista russa do século XIX, as duas guerras mundiais do século XX. Nas palavras de Hunt & Shermann (1996, p. 25), “vários historiadores tomam o desenvolvimento do comércio como a principal causa da desintegração da sociedade medieval, particularmente do seu regime de trocas e de seus costumes. A importância do comércio não pode ser colocada em dúvida”. Em seguida, destacando o florescimento das cidades em torno da atividade mercantil, arremata o autor: “Desde o início da Idade Média, muitas regiões da Europa mantiveram um comércio de longa distância. Este comércio adquiriu uma importância considerável no sul da Europa, nos mares do mediterrâneo e Adriático, e no norte da Europa, no mar do Norte e no mar Báltico.”

No Século XVI, o homem parecia querer recolocar o ser humano no centro do mundo, com seu renascimento cultural. No campo econômico, lançou-se à primeira globalização, à conquista dos mares. Na década de 1480, Cristóvão Colombo roga à Rainha Isabel que lhe defira o pedido navegar pelo Oeste rumo às Índias: “Nobre e poderosa princesa cristã, rainha de Espanha e das Ilhas do Mar: existe nas Índias um príncipe a que dão o nome de Grande Cã. Tanto ele, como os seus ancestrais, já referidos por Messer Marco Polo, enviaram embaixada a Roma, procurando mestres da nossa Santa Fé, capazes de doutrinarem o seu povo no respeito a Cristo e à Santíssima Trindade. Poderei eu alcançar por oeste o reino do Grande Cã e induzi-lo, como primeiro acto de fé, a subsidiar uma cruzada pela libertação do Santo Sepulcro. Considerai, nobre princesa cristã, o que este vosso súbdito e modesto navegador vos propõe”.³¹

No século XVIII, fundou-se um movimento cultural que rompia, definitivamente, com todo o passado medieval dogmático, fundado na autoridade da Igreja e na obediência da fé. Todo poder ao homem, à razão, à ciência. Era o iluminismo. No século XIX, chegou-se a proclamar a morte de Deus e a fundar uma nova religião: a Ciência. No campo econômico, estava tomado de encantamento pelo poder da razão e da técnica. Fez a revolução industrial e partiu para a conquista da Ásia e da África em busca de mercados para expandir sua riqueza: “Em 1800, os europeus praticamente não haviam ultrapassado as terras mais próximas ao litoral africano. No princípio do século XX, após um século orgiaco de ocupação de terra e delimitação de impérios, controlavam cerca de 10 milhões de milhar quadradas, ou seja,

³¹ Esse texto pode está disponível em: <<http://www.vidaslusofonas.pt/cristovao%20colombo.htm>>. Acessado em: 12 de dezembro de 2010.

aproximadamente 93% do continente. Esse estupro de proporções gigantescas foi cometido para satisfazer a cobiça das potências européias que disputavam os abundantes recursos minerais e agrícolas do Continente Negro” (HUNT; SERHMAN, 1996, p. 151). No século XX, em razão das disputas imperialistas por mercados, o homem fez duas guerras mundiais, matou cerca de 60 milhões de pessoas, banalizou a vida humana. Em meio a hecatombe das guerras motivadas por riqueza, onde o homem havia sido reduzido a soldado e maquinaria de indústria, Antoine Roquentin, um historiador letrado e viajado, personagem de Sartre em *A Náusea*, de 1938, escrevendo em seu diário, sentencia: “Sou livre, mas já não tenho nenhuma razão para viver”.

Ocupado em acumular riqueza, que liberdade e oportunidade poderiam ser dadas aos índios americanos nos anos 1500, aos súditos de Luís XVI, aos trabalhadores da nascente indústria inglesa, aos camponeses russos sob o regime czarista, aos povos colonizados da África e Ásia, nos séculos imperialistas XIX e XX?

Somos todos seres humanos, portanto dignos. Até mesmo os índios americanos, graças a Bartolomé de Las Casas (ISHAY, 2006, p. 137), foram tidos como humanos, portanto dignos. Porém, diante dos fins em que estavam ocupados os homens desses tempos, o que eles teriam para ofertar aos que estavam privados de sua liberdade, nem tinham qualquer oportunidade?

Voltemos às perguntas de Kant: a) o mundo teve, ou não, um começo, ou seja, ele foi criado ou sempre existiu? b) qual a causa primeira do universo? c) a alma humana é mortal ou, contrário, imortal e eterna? d) os seres humanos são livres, ou seus atos são totalmente determinados pelas leis da natureza?

Respondendo a estas questões de forma muito objetiva e convicta, os alemães, no século XX, pensaram: a) o absoluto é o Deus cristão; b) para sermos ricos, precisamos conquistar mercados, principalmente as colônias africanas e asiáticas apropriadas indevidamente por franceses e ingleses. Como conseguir esse objetivo? Somente a morte seria a solução. A guerra em busca de poder, a aniquilação dos que tinham matado o filho de Deus. A morte estava por toda a parte, a vida foi banalizada.

Muitos Estados europeus de hoje são semelhantes a pirâmides que se sustentam sobre o seu vértice. As suas possessões na Europa são ridículas comparativamente com a sua pesada carga de colônias, comércio estrangeiro, etc. Poder-se-ia dizer: ponto na Europa e base em todo o mundo. Inversa é a situação dos Estados Unidos, cuja base está sobre o seu próprio continente e cujo ápice é o seu ponto de contato com o resto do globo. Daí a

grande força interna daquele Estado e a fraqueza da maioria das potências colonizadoras européias. [...] Por isso, a única esperança de realizar a Alemanha uma política territorial sadia está na aquisição de novas terras na própria Europa. As colônias são inúteis para esse fim, por parecerem impróprias para o estabelecimento de europeus em grande número. Entretanto, no século dezanove, já não era mais possível adquirir, por métodos pacíficos, tais territórios para efeitos de colonização. Uma política de colonização dessa espécie só poderia ser realizada por meio de uma luta áspera, que seria mais razoável se aplicada na obtenção de território no continente, próximo da pátria, de preferência a quaisquer regiões fora da Europa.[...] Se os judeus fossem os habitantes exclusivos do Mundo não só morreriam sufocados em sujeira e porcaria como tentariam vencer-se e exterminar-se mutuamente, contanto que a indiscutível falta de espírito de sacrifício, expresso na sua covardia, fizesse, aqui também, da luta uma comédia. [...] Sua vida só se limita a esta terra, e seu espírito conservou-se tão estranho ao verdadeiro Cristianismo quanto a sua mentalidade o foi, há dois mil anos, ao grande fundador da nova doutrina. Verdade é que este não ocultava seus sentimentos relativos ao povo judeu; em certa emergência pegou até no chicote para enxotar do templo de Deus este adversário de todo espírito de humanidade que, outrora, como sempre, na religião, só discernia um veículo para facilitar sua própria existência financeira. Por isso mesmo, aliás, é que Cristo foi crucificado, enquanto nosso atual cristianismo partidário se rebaixa a mendigar votos judeus nas eleições, procurando ajeitar combinações políticas com partidos de judeus ateístas e tudo isso em detrimento do próprio caráter nacional. (HITLER, Adolf. “Mein Kampf”³²)

Depois das duas grandes guerras, com o holocausto, com Hiroshima e Nagasaki, não parecia haver restado um mínimo de dignidade sobre a Humanidade. Mesmo quem tinha liberdade, oportunidade de desenvolvimento, bem como respeito físico e moral, parecia ter perdido toda a referência a respeito do sentido da vida. Qual eram, agora, os fins a serem perseguidos?

³² O texto integral desse livro está disponível em: <<http://radioislam.org/historia/hitler/mkampf/por/por.htm>>. Acesso em: 09 de fevereiro de 2011.

Um formador de opinião importante nos EUA, o jornalista Thomas Friedman, vencedor, por três vezes do afamado prêmio Pulitzer, em seu livro *The World is Flat* (O Mundo é Plano, p. 454), dá a exata dimensão do sentido da vida para um norte-americano do século XXI:

Nós, americanos, teremos que trabalhar mais arduamente, correr mais depressa e nos tornar mais inteligentes para ter certeza de que conseguiremos nosso quinhão. Mas não subestimemos nossas forças nem a inovação que poderá explodir no mundo plano, quando realmente ligarmos todos os centro de conhecimento. Neste mundo aplainado, o atributo mais importante que se pode possuir é a imaginação criativa – a capacidade de ser o primeiro do quarteirão a compreender de que modo todos esses instrumentos de capacitação podem ser reunidos de maneira novas e excitantes para criar produtos, comunidades, oportunidade e lucros. Esse sempre foi a força dos Estados Unidos, porque este país foi, e por enquanto ainda é, a maior máquina produtora de sonhos do mundo.

O mundo teria se tornado mais justo? A dignidade humana teria passado, no mundo plano, realmente, para uma perspectiva universal? Que dignidade podemos oferecer aos habitantes dos países que sustentam as máquinas industriais produtoras de riqueza neo-imperialistas? A liberdade para todos, a igualdade entre todos e a paz no mundo, ou seja, aqueles mesmos ideais proclamados pelos filósofos iluministas, anunciados pelos jusnaturalistas do século XVIII, escrito em tintas fortes nos documentos revolucionários e emancipatórios dos anos mil e setecentos, deveriam ser novamente invocados, desta vez pela ONU, quando da elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos, ou seja, ser todos chamados para guiar a Humanidade? O que teria dado errado? Qual a razão da não efetividade do quanto se proclamara antes?

1.5 A CONSTRUÇÃO DA DIGNIDADE

No mundo da cultura, todo fazer é finalístico, portanto orientado, referenciado e, sobretudo, móvel ou mutante no espaço-tempo. Além disso, todo fazer é normativo, porque

não há fins que não reclamem o instrumental necessário para alcançá-lo. O fim é um estado, fruto da transformação de outros estados que lhe precederam.

Platão via o fim como produto da dialética construtiva, amalgamada pelas idéias dos que se relacionavam, se comunicavam, interagiam e, juntos, construíam o resultado. Aristóteles via o fim como produto lógico do seu silogismo. Em Hegel (STÖRING, 2009, p. 398-402), o fim é fruto da aniquilação dos contrários [(“em-si” (tese), “para-si” (antítese) e “em-si-e-para-si” (síntese)], os quais morrem e, nessa dialética dos opostos, motor da própria história, dão lugar ao novo.

Contudo, independentemente da forma como se compreenda a dinâmica do desenrolar da construção da história, do fazer humano e, portanto, da construção da cultura, a dignidade, segundo a visão que se expõe aqui, é sempre produto cultural, construído como fim, dentro dessa dinâmica, por cada povo, cada sociedade, em cada tempo. A dignidade é elemento cultural, portanto, espaço-temporal, histórico e, por isso, deve ser construída sempre. O construído, não custa lembrar, só pode ser feito com material disponível e o que se dispõe está representado na consciência coletiva, na consciência social antes referida, a qual, ao longo da história, teve muitos nomes e interpretações, como os “elementos da natureza” dos pré-socráticos, o “ápeiron” de Anaximandro, o “ser em si” de Platão, o “motor e móvel” de Aristóteles, o “uno” de Plotino, o “Deus” da filosofia cristã, o “númeno” de Kant, o “espírito universal” de Hegel, a “alma do mundo” do hinduísmo, “a ciência e a riqueza” dos imperialistas, enfim, todos representando, a seu modo, a universalidade presente em toda a diversidade.

Em tais termos, não há definição possível para a dignidade, a não ser em dado tempo e lugar, devendo-se sempre ter a consciência de sua mutação e constante alteração, como no movimento universal de Heráclito de Éfeso: “ninguém entra duas vezes no mesmo rio”.

O valor, vimos, é meio, é referência e é normativo. A ética, vimos, é o valor relativo às condutas humanas, sendo, da mesma forma que ele: meio, norma e referência.

A ética trabalha com diferentes referências, tão variadas quantas possam ser as criações do gênio humano. Entrementes, a ética deve, antes de tudo, tomar como ponto de partida as referências da autopreservação da sociedade e, por conseguinte, do próprio homem e essas são as duas únicas substâncias que, aqui, se põem dentro do valor e da ética, porque, produto da cultura, do fazer humano, simplesmente não existe sem ele, o qual, por sua vez, não existe sozinho: “zoon politikon”, dizia Aristóteles.

A dignidade, como estado, será sempre um fim da ética, será sempre uma referência para ela, forte ou fraca, daí a idéia kantiana de que todo homem, aliás todo ser racional, como fim em si mesmo, possui um valor não relativo (como é, p. ex., um preço), mas intrínseco, ou seja, a dignidade (ABBAGNANO, 1998, p. 276). E não foi por outra razão que a metafísica de Kant se afastou do campo das perguntas acerca da origem do mundo, da imortalidade da alma, da existência de Deus, e se encaminhou para a metafísica dos costumes, para a ética, de onde saiu o já citado imperativo categórico, a fonte de toda sua ética, a fonte da dignidade humana. Nas palavras do próprio Kant (2001, p. 646): “Quero presentemente deixar de lado o sucesso que tem a razão pura do ponto de vista especulativo e ocupar-me apenas dos problemas, cuja solução exprime o seu fim último, quer possa ou não alcançá-lo, e relativamente ao qual todos os outros fins possuem apenas o valor de simples meios. Estes fins supremos, por sua vez, segundo a natureza da razão, devem ter unidade para fazer progredir em comum aquele interesse da Humanidade que não se encontra subordinado a nenhum outro superior”. A seguir, rejeitando as antigas especulações metafísicas, conclui: (KANT, 2001, p. 648) “Por conseguinte, o equipamento da razão, no trabalho que se pode chamar filosofia pura, está de fato orientado apenas para os três problemas enunciados. Mas estes mesmos têm, por sua vez, um fim mais remoto, a saber, *o que se deve fazer* se a vontade é livre, se há um Deus e uma vida futura. Ora, como isto diz respeito à nossa conduta relativamente ao fim supremo, o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão, consiste somente no que é moral”.

Quanto mais a ética se aproximar do sentido da autopreservação social, mais se aproximará da referência da dignidade e a construção desta mais se apresentará satisfatória ao ser humano, quanto mais a autopreservação de que proveio for baseada na organização não violenta e não opressora, que liberte do medo e da necessidade, que liberte o espírito para pensar, falar e crer.

A autopreservação é uma visão iluminista, presente em Hobbes, Locke e, mais profundamente, em Rousseau. A liberdade idem. A síntese das quatro liberdades é, portanto, genuinamente ocidental e setecentista.

Somos ainda, portanto, modernos, no mais estrito sentido desse termo.

Novamente, a pergunta: o que deu errado no século XIX, no século XX, no século XXI?

A dignidade em permanente construção, é o que, pelo menos, deve-se tentar. A dignidade só não deve ser perdida nem reduzida a mínimos existenciais, a mínimos éticos, a

mínimos de segurança, de liberdade, de participação na produção da riqueza, a mínimos democráticos, a mínimos de igualdade.

A dignidade, repita-se, somente pode ser construída com o que se tem, porém não com o mínimo do que se tenha. Este, dessa maneira, se não deve ser rejeitado, nunca poderá satisfazer, aliás esse movimento adiante e não intermitente é ínsito ao processo criador e realizador da dignidade, que, como ética, se apresenta como discurso, luta e concreção, ou seja, a dignidade é adjetivo para o ser humano e suas atitudes, é verbo na norma para sua realização é substantivo a ser alcançado.

Em tais termos, a partir dessa visão da dignidade substantiva, como referência do agir, diretora da norma ética contida no juízo ético, mas também como produtora de novos valores sociais aptos a retroalimentarem-na, é que a visão da dignidade como produto do consciente coletivo, como produto da unidade constante em toda a diversidade social, deve ser trabalhada no plano teórico, o qual identifica virtudes e aponta vicissitudes, no plano prático-normativo ético e moral, bem como no plano educacional e político, a partir dos movimentos sociais, da educação e do agir estatal e internacional institucional, materializado no processo legiferante, executor de políticas públicas e na atividade jurisdicional.

Esse sonho da dignidade plena é criticado por muitos. Em 1948, o filósofo liberal italiano Benedetto Croce, convidado para a celebração do texto da DUDH da ONU, declarou-se inepto para tanto, tendo, em resposta ao convite, escrito o seguinte³³:

a) Os “direitos do homem” são irrealis. Sua impotência é manifesta. A Constituição Francesa ou seus preâmbulos proclamam o direito ao trabalho, há na França um milhão e meio de desempregados, que nem por isso estão mais avançados. E terem inserido na Carta pretensamente universal das Nações Unidas direitos a participar dos negócios públicos, das eleições livres, dos lazeres, da cultura assim como da abastança, digamos que no Camboja ou no Sahel, e em três-quartos dos países do globo, essas fórmulas são indecentes. O erro deles é prometer demais: a vida, a cultura, a saúde igual para todos: um transplante do coração para todo cardíaco? Haveria, só com o direito de todo francês “à saúde”, com o que esvaziar o orçamento total do Estado francês, e cem mil vezes mais. O dissidente soviético Bossowski maravilhou-se ao ver proclamado nos Estados Unidos o “direito à

³³ Essa passagem foi extraída do livro *O Direito e os Direitos Humanos*, de autoria de Michel Villey, publicado no Brasil pela Martins Fontes, edição de 2007, pp. 5-6.

felicidade”. O que pensar, perguntava ele, se a felicidade do Senhor X...for matar a mulher dele? [...]

Croce nunca esteve tão certo, desde que se pense, exclusivamente, a partir dos valores que, na primeira metade do século XX, dominavam a sociedade, a partir dos valores que, hoje, a dominam. Croce também está certo, no sentido de que não é uma declaração que fará com que surja a democracia no Sudão ou no Iraque.

A questão é que a dignidade, como produto cultural, se constrói, mesmo que, para tanto, se necessite da síntese criadora de Hegel, a partir da destruição de velhos valores.

Na ética dos direitos humanos, enfim, está todo o instrumental para a mudança: a qualidade da conduta, a norma e a referência, o estado a ser alcançado. No direito, a força necessária. Sem o desenvolvimento da ética dos direitos humanos, contudo, não há o direito dos direitos humanos. E a ética, construímo-la todos dias, através do fazer humano referenciado.

Capítulo 2

Direitos Humanos

2.1 SENTIDO DA EXPRESSÃO

De que falamos quando discutimos direitos humanos? Essa expressão indica um ramo do Direito, como o Direito Constitucional, o Direito Administrativo, o Direito Processual Civil, ou, ao contrário, refere-se a ramo do conhecimento independente do Direito, ciência social aplicada?

Se dissermos que os direitos humanos são um ramo do conhecimento jurídico, imediatamente, restringimos sua fenomenologia e fixamos suas fronteiras epistemológicas. Primeiramente, damos-lhe um objeto de conhecimento próprio do Direito, a norma jurídica. Em seguida, aprisionamo-lo no mundo dos chamados operadores do direito, composto por professores de Direito, advogados, representantes do Ministério Público, magistrados. Assim, ao denominar uma disciplina como ramo do conhecimento jurídico, dá-se a ela linguagem e metodologia próprias, a linguagem e a metodologia do Direito, bem como subordinamo-la a regras gerais de direito, como os princípios gerais, as formas gerais e as técnicas de interpretação de sua linguagem e de sua forma.

Em caso de se fazer a opção pelos direitos humanos enquanto ramo da ciência do Direito, eles passam a ser tratados em linguagem ininteligível ao homem comum, além de constituídos por uma lógica interna igualmente incompreensível a ele. Se fosse assim, os direitos humanos tornar-se-iam monopólio dos operadores do direito, cuja maioria trabalharia os direitos humanos a partir do método dedutivo, fundando em dogmas intransponíveis ou universais, limitando-se à exegese dos textos normativos mal redigidos e a partir de técnicas de interpretação falhas ou mal compreendidas, ou pior, sem técnica alguma. No final, o cidadão não saberia o que é nem para que servem os direitos humanos. Talvez imaginasse que servem para defender direitos de bandidos.

Assim, contudo, não ocorre (ou não deveria). Deveras, a expressão direitos humanos indica uma disciplina jurídica e, naturalmente, o substrato fático componente dessa disciplina, o qual também pode ser objeto da Sociologia Jurídica, da História do Direito, da Filosofia Jurídica, da Ciência Política. A expressão direitos humanos, entretanto, ainda vai além e diz respeito também ao substrato fático componente de outros ramos do saber estranhos ao direito, como a Sociologia, a Antropologia, a Economia, a História. Por substrato fático, para o direito, entenda-se a realidade social objeto de determinado regramento jurídico, realidade esta com todas as suas circunstâncias políticas e econômicas. O Direito Administrativo ocupa-se das normas que disciplinam a administração pública, o Direito Tributário sobre o fenômeno político e financeiro da tributação, o Direito Financeiro sobre finanças e contabilidade pública, o Direito Civil sobre aspectos importantes da vida privada, como a família, a propriedade e os negócios jurídicos.

Direitos humanos, enquanto substrato fático da disciplina jurídica, diz respeito a todas as situações sociais relacionadas à busca pela dignidade humana, seja no âmbito da administração pública, no âmbito da tributação, das finanças públicas, das relações internacionais ou dos assuntos privados, como a família, os negócios jurídicos ou mesmo a propriedade, aliás direito que foi consagrado nos principais documentos históricos sobre direitos humanos, como a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, a Declaração do Povo Trabalhador e Explorado, a Declaração Universal do Direitos Humanos, bem como no catálogo de direitos fundamentais da atual Constituição.

Em tais termos, quando pensamos o Direito Administrativo, observamos que o seu substrato fático é muito específico, dele devendo-se ocupar os técnicos e os estudiosos da administração e, mais especificamente, da administração pública, o mesmo ocorrendo com a tributação, as finanças públicas, o sistema de previdência etc. Os direitos humanos, ao

contrário, não se detém em alguma esfera do saber técnico, uma vez que transita por todas elas, buscando compreender as conseqüências das respectivas dinâmicas sobre as condições de vida do indivíduo, do ser humano.

Por essas razões, os direitos humanos, enquanto ramo do saber que pensa, que investiga, que tenta entender e que questiona, sob o prisma da dignidade, acerca das condições em que vive cada indivíduo, ou grupos, no tocante aos aspectos mais básicos da sua (co) existência como integrante de uma comunidade, atraem a atenção de pessoas vinculadas a ramos diferentes do saber, especialmente os mais gerais, como a Sociologia, a Antropologia, a História, a Teologia, a Filosofia e a Economia, além de ramos do conhecimento que sequer fazem parte das chamadas ciências sociais, como a Medicina, a Engenharia e a Tecnologia da Informação.

Assim, entende-se, aqui, mais adequado que a disciplina jurídica seja designada por direito dos direitos humanos, não somente por uma questão semântica, mas, principalmente, pela necessidade de se demarcar as fronteiras epistemológicas de um e outro ramo do conhecimento e, assim, evitar confusão de idéias, além de falsos problemas e falsas soluções. Assim, o pensador do Direito pensará os direitos humanos de acordo com metodologia de sua ciência, o mesmo devendo ocorrer com o sociólogo, o antropólogo, o historiador.

2.2 DIREITO DOS DIREITOS HUMANOS

O direito dos direitos humanos é o ramo do conhecimento relacionado com as questões da validade e legitimidade das normas sobre direitos humanos, seu relacionamento com outros ramos do direito, seus princípios, sua hermenêutica, sua aplicação e sua efetividade, tudo a partir de metodologia específica.

O historiador, o sociólogo, o economista, o antropólogo, o teólogo, todos eles, a partir de sua metodologia, têm a oportunidade de deter-se sobre os direitos humanos, os quais podem (devem) entremear seu objeto de estudo.

Mas, se os direitos humanos, em sua acepção ampla, não designam ramo do conhecimento algum, servindo apenas para indicar o substrato fático dos múltiplos ramos do saber humano que os comportem, que fatos seriam esses? Para essa resposta, o quanto dito no capítulo anterior: a condição de dignidade do ser humano no contexto da dinâmica da vida social.

Esta resposta nos dá abertura para nominar o mais importante ramo do saber humano que se debruça sobre essas mencionadas condições sociais: a ética dos direitos humanos. Mais importante, porque, sendo a ética, como já assentado acima, a expressão ou representação das qualidades, das normas e dos fins supremos de uma sociedade, a ética dos direitos humanos, que tem por referência, por finalidade, os próprios direitos humanos, ou seja, essas condições de dignidade, é o mais importante olhar que sobre eles recai, porque a ética forma e permeia todos as consciências, toda a atitude, todo ramo do saber, enfim, todo fazer, toda cultura humana.

A ética dos direitos humanos, assim, faz com que esses diversos olhares, necessariamente, se entrecruzem na busca de uma sociedade imbuída do valor da dignidade da pessoa humana.

Em tais termos, finalmente, pode-se dizer, então, que a grande missão da reflexão sobre os direitos humanos é criar uma ética dos direitos humanos, a qual acabará alimentando todas as consciências, todo agir, toda a cultura, inclusive o direito dos direitos humanos e, por consequência, otimizando os mecanismos de fortalecimento e efetivação desse direito.

2.3 A NORMA ÉTICA E A NORMA JURÍDICA

Quando lemos na literatura de Sófocles acerca da necessidade de Antígona de enterrar seu irmão segundo suas tradições religiosas, estamos diante da dignidade humana, porém estamos diante de uma questão de direitos humanos sob a perspectiva da ética. Quando Sófocles aborda o édito do Rei Creonte, contendo uma norma proibindo Antígona ou qualquer outra pessoa de enterrar Etéocles, estamos tratando de direito dos direitos humanos. No primeiro caso, está em questão uma norma ética, no segundo, uma norma jurídica. Ambas as normas, contudo, são analisadas sob o prisma dos direitos humanos, qual seja, sob o prisma da dignidade da pessoa humana³⁴.

Na primeira norma, na ética, cumprir a tradição significa a realização dos valores que constituem o indivíduo, razão pela qual, tolhê-lo da prática implica na aniquilação do valor e, portanto, na violência à liberdade que atenta contra a dignidade.

³⁴ Na antiguidade, não era clara a separação entre direito e moral, o que não impede, a nosso sentir, a imagem acima criada.

Da mesma forma, quando a turba, nas ruas de Paris, em 1789, exige do Rei Luis XVI, providências políticas para contornar a ruína econômica e financeira em que se encontrava a nação, na qual o terceiro estado passava fome, mas a nobreza e os clérigos se regalavam na fartura e no fausto, surge uma questão de dignidade da pessoa humana, clamando pela igualdade de condições. Trata-se de questão ética, segundo a qual não deve ser admitido inflingir ao povo pesados impostos, não dar-lhe voz na administração do reino, porque as normas éticas segundo as quais o povo, antes de tudo, deve reverenciar seu rei, porque ele é a expressão da vontade divina, já não tinham mais a aceitação social da maior parte dos integrantes daquela sociedade, o terceiro estado. A razão para isso? A mudança profunda de valores trazida pelo movimento cultural iluminista. Todavia, quando o Conselho de Estado arroga-se o poder da nação e escreve a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, está trazendo esses valores e essas normas éticas para dentro do direito, está transformando esses valores e essas normas em normas jurídicas. Agora, estamos diante de uma questão propriamente jurídica, de direito.

Em tais termos, ao pensar na origem dos direitos humanos, pensamos na origem dos valores representativos da dignidade da pessoa humana.

Quanto à origem dos valores, estes emanam do fazer humano, da cultura, das obras humanas. Cada sociedade, em cada tempo, elege suas prioridades, seus objetivos, e o faz pensando em um futuro melhor, nem sempre tendo a consciência de que age marcada por todo o seu passado, por toda sua ancestralidade cultural, seu histórico, ou seja, pelas tradições e pelos costumes. E na visão de Joaquín Herrera Flores (2009, p. 69), “todos somos animais culturais que reagem frente a seu mundo, construindo suas formas econômicas, suas formas religiosas, suas formas políticas, suas formas jurídicas, suas formas estéticas”.

Dessa forma, à primeira vista, a gênese valorativa apresenta-se como incerta, porque nem sempre é possível prever as tendências do agir humano, da cultura humana, em cada lugar, em cada sociedade. Todavia, não se pode perder de vista que toda criação humana, todo produto do gênio humano, por mais criatividade que encerre, por maiores que sejam as possíveis transformações sociais, estará sempre limitada à condição humana, à condição de um ser intenso, mas finito, virtuoso, mas cheio de necessidades, capaz de usar a razão, mas não imune às paixões.

As normas éticas brotam na sociedade para proteger os valores, o que ocorre naturalmente através da dinâmica social.

As normas jurídicas, por sua vez, são a expressão formal da sociedade politicamente organizada, são as normas oficiais, cuja fonte imediata é sempre a sociedade, já que objeto cultural, fruto do fazer humano, mas cuja fonte mediata, de acordo com diferentes cosmovisões, varia enormemente: da natureza das coisas a Deus, das instituições sociais ao consciente coletivo.

Os direitos humanos, enfim, são objeto de normas éticas e de normas jurídicas. No primeiro caso, temos a ética dos direitos humanos, no segundo, o direito dos direitos humanos.

2.4 EPISTEMOLOGIA DO DIREITO DOS DIREITOS HUMANOS

A respeito da relação entre direitos humanos e o direito dos direitos humanos, existem várias escolas, cada qual com diferentes vertentes, sendo impossível nominá-las todas. Todavia, é possível apresentar os traços gerais das principais correntes de pensamento, realçando os pontos comuns e pontuando suas principais diferenças.

Para tanto, valeremo-nos, como guia, do interessante estudo, publicado por Marie-Bénédicte Dembour, professora de Direito e Antropologia na Universidade Sussex, Inglaterra, intitulado “What Are Human Rights? Four Schools of Thought”. O estudo referido foi publicado na forma de artigo científico, em 2010, no Volume n.º 32 (pp. 1-20), da “Human Rights Quarterly”, publicação norte-americana da The Johns Hopkins University Press.

Após advertir que as quatro escolas de direitos humanos classificadas não esgotam as manifestações culturais a respeito do tema, bem como que muitos pensadores mesclam elementos de mais de uma escola, a autora afirma que a classificação tem finalidade apenas didática, muito embora consiga, com relativo sucesso, traçar o perfil das principais vertentes do pensamento na área. Concordando com a advertência e tendo apreciado a forma e os elementos da classificação, entendeu-se importante trazê-la para esta pesquisa, até porque há, nesse tema, carência de estudos que sistematizem e organizem as formas de pensar mais freqüentemente manifestadas e aceitas.

Segundo a citada autora, quatro são as principais correntes de pensamento a respeito da relação entre o direito e os direitos humanos: a) a escola dos DH como direito natural; b) a escola dos DH como consenso; c) a escola dos DH como protesto; d) a escola dos DH como discurso.

Para a escola dos DH como direito natural, estes são prerrogativas que cada um possui apenas pelo fato de ser humano. Para a maioria dos pensadores desta escola, essas prerrogativas são absolutas e foram dadas ao homem por algo que lhe é transcendental, como Deus, a natureza, a reta razão ou razão universal. Por força dessa origem transcendental, essas prerrogativas que compõem os direitos humanos são universais, de maneira que independem do reconhecimento social ou de sua conversão em lei, ou seja, em direito dos direitos humanos, muito embora esse reconhecimento seja desejável, para fins de fortalecê-los. A escola natural, segundo Dembour, representa o pensamento ortodoxo em matéria de DH.

Na visão da escola dos DH como consenso, estes representam valores que são frutos de deliberações políticas em uma sociedade liberal e democrática. Essa escola tende a rejeitar qualquer origem transcendental das prerrogativas inerentes aos DH, de sorte que, para ela, os direitos humanos nascem a partir do consenso social. Para esta corrente, os DH não são universais, mas podem vir a sê-lo, desde que todas as comunidades do planeta se convençam de que eles constituem-se na melhor escolha política e legal para conduzir a comunidade. Os adeptos dessa forma de pensar enfatizam os limites dos direitos humanos, cuja realização ou concretização deve se adequar às possibilidades políticas e financeiras do Estado. Por fim, como traços gerais, Dembour afirma que os partidários dessa concepção não vêem os DH como essenciais para a ética necessária à vida social.

A terceira é a escola de protesto, para quem os DH representam luta contra as injustiças perpetradas e em favor do clamor dos pobres, desprivilegiados e oprimidos. Para esta corrente, os DH são afirmações e aspirações, cuja realização e busca deve ser, incansavelmente, empreendida em favor de quem precisa. Os partidários desse pensamento não se preocupam se os direitos humanos constituem prerrogativas, sendo o que importa é a luta pela dignidade, enquanto houver algum tipo de injustiça. Quanto à origem, não há muito interesse nesse tema, porque é a luta social cotidiana e perene, em busca da concretização da remoção das injustiças, o que realmente importa. Com relação ao reconhecimento dos DH através de leis, ou seja, do direito, essa escola não a rejeita, porém vê com ceticismo a formalização proporcionada pelo direito, porque entende que se trata apenas, no mais das vezes, de meros procedimentos jurídicos-políticos levados a termos pelas elites e que não correspondem ao verdadeiro papel dos direitos humanos, já que não lhe garantem a concreção nem eliminam as verdadeiras injustiças.

A última escola, na visão da autora sob comento, é a que vê os direitos humanos como mero discurso, os quais existem apenas porque as pessoas falam sobre isso. Os partidários

dessa escola não acreditam que os direitos humanos tenham qualquer origem transcendental nem que eles sejam a melhor ou a única solução para as injustiças sociais, muito embora tenham consciência do poder dessa linguagem dos direitos humanos para a afirmação política das minorias e dos necessitados, razão pela qual acreditam na importância dos DH. Os que professam nesta corrente temem o imperialismo dos direitos humanos baseado em uma ética individualista, mas acreditam que esse discurso, quando ajustado para uma concepção ética comunitarista, é relevante em nossa época, apesar de que, apenas ocasionalmente, tenha alcançado resultados positivos. Essa escola acredita que projetos superiores de emancipação podem ser pensados e postos em prática.

A escola do direito natural vê os direitos humanos como prerrogativas individuais, que podem ser reclamadas sempre que desrespeitadas, pelo Estado ou pelo particular. Muito diferentemente, a escola do protesto enxerga os direitos humanos como luta pela afirmação da dignidade daqueles que não a têm ou a perderam; nessa visão, a luta deve ser de todos em favor de quem precisa; rejeita-se, peremptoriamente, a postura da escola natural, que enxerga no indivíduo, cujas prerrogativas estejam sendo respeitadas, um sujeito inerte, que, se se importa com os pobres, desvalidos e oprimidos, não se engaja na luta pela remoção dessas injustiças. A escola do consenso vê os direitos humanos como reitores das políticas públicas possíveis, para cuja construção, consecução e efetivação, todos devem contribuir como membros do corpo político do Estado. Por fim, a escola do discurso é cética e acha que os direitos humanos são o que se falar que eles são.

Para a escola do direito natural, os direitos humanos são considerados efetivos a partir do gozo individual das prerrogativas que ele assegura, garantido pelo direito dos direitos humanos, se isso for necessário. Já na visão da escola deliberativa ou do consenso, os direitos humanos são realizáveis através de políticas públicas estatais, fixadas através do direito dos direitos humanos. Na concepção da escola do protesto, os direitos humanos somente se efetivam através da permanente luta social e a sua cristalização através do direito dos direitos humanos é um risco, porque pode levar à deformação do verdadeiro propósito dos direitos humanos, que é efetivação da dignidade. Finalmente, para a escola do discurso, não é nenhuma surpresa a falência do sistema de direitos humanos, porque são apenas linguagem.

No final do seu artigo, Dembour cita alguns representantes de cada uma das escolas analisadas: a) escola do direito natural: Alan Gerwith, Jack Donnelly, Michael Perry, Mark Goodale; b) escola do consenso: Jürgen Habermas, Michael Ignatieff, Tom Campbell, Sally

Merry; c) escola do protesto: Jacques Derrida, Neil Stammers, Upendra Baxi, June C. Nash; d) escola do discurso: Alasdair MacIntyre, Wendy Brown, Makau Mutua, Shannon Speed.

Tomando parte entre os representantes da escola do discurso, parece se encontrar Richard Rorty, citado por Emílio Garcia Mendez, da Universidade de Buenos Aires, em artigo escrito na Revista Internacional de Direitos Humanos, Volume 9, publicada em dezembro de 2008, sob o título “Origem, Sentido e Futuro dos Direitos Humanos: Reflexões para uma Nova Agenda”: “Meu argumento básico é que o mundo mudou e que o fenômeno dos direitos humanos torna irrelevante e anacrônico o fundacionalismo em matéria de direitos humanos.”

Entre os representantes da escola de protesto, acrescentaria aqui o saudoso e já acima referido professor do mestrado e do programa de doutorado “Direitos Humanos e Desenvolvimento” da Universidade Pablo de Olavide, Sevilha, Espanha, Joaquín Herrera Flores, o qual apresenta, em sua Teoria Crítica dos Direitos Humanos, os direitos humanos como produto cultural, mas apresenta uma visão iconoclasta dessa própria concepção bem como das mais tradicionais, através da apresentação do que chamou “os seis paradoxos da concepção tradicional de direitos humanos”. Para Flores (2009, p. 213), os direitos humanos somente podem ser concebidos como um “processo de luta pela dignidade humana”, dignidade que, segundo ele, “se baseia na luta contra o acesso desigual aos bens que veio imposta pelos processos de divisão capitalista do fazer”, dignidade, prossegue o autor, “que se baseia, enfim, na construção de espaços e formas organizativas assimétricas a respeito daquelas que são funcionais ao sistema de relações ‘cataléxico-cataléptico’ do capital”.

Na visão deste excelente teórico (FLORES, 2009, p. 72-76), os seis paradoxos da concepção tradicional dos direitos humanos são os seguintes: 1) o paradoxo do lugar comum, o qual, segundo o autor sob comentário, tem como representante de referência Norberto Bobbio, na Era dos Direitos, quando prega que os direitos humanos não necessitam fundamentação, mas aplicação, o que nega a todos o direito de pensar de fazer novas análises conceituais de acordo com os variados contextos sociais e ideológicos; essa visão seria algo como idéias do tipo das que pregam o fim da História, como fez o cientista político norte-americano Francis Fukuyama; 2) o paradoxo da “condição humana”, pregado por Hannah Arendt, em obra com esse título; para Flores, um tal pensamento, fundado em uma certa natureza humana abstrata e constante no tempo e no espaço, na qual os direitos humanos são ínsitos, imemoriais, congênitos, e vão se desenvolvendo de geração em geração, induz à passividade da espera pelas condições históricas ideais; a metáfora das gerações de direitos, para esse autor, não seria, portanto, algo neutro, inocente, criado para propósitos puramente pedagógicos; ao

contrário, essa idéia de gerações tem a ver com a concepção universal dos direitos humanos, “tem muito a ver com [...] a teoria de Arendt de uma condição humana universal e eterna que se desenvolve geracionalmente, superando continuamente as fases anteriores como se já estivessem definitivamente fundamentadas e efetivadas”. 3) o paradoxo do “duplo critério”, segundo o qual, nas palavras do próprio autor, através dele “se medem – e se atua sobre – os feitos históricos e políticos a partir da concepção hegemônica do mundo, que se apresenta como um fenômeno natural e, portanto, imodificável, universal e isento de qualquer tipo de responsabilidade pelas conseqüências de sua aplicação”; nesse tipo de pensamento, os filhos do tempo são absolvidos de seus atos por estarem imbuídos do espírito universal da história, para se citar uma expressão “hegeliana”, mas nada é dito sobre aqueles, que sob esse mesmo espírito do tempo, são as vítimas; Flores aponta como representante desse paradoxo a obra o Choque de Civilizações, de Samuel Huntington; na visão de Flores, eliminar esse paradoxo, faz com que o ativista dos direitos humanos, dos direitos humanos pensados como processo de luta, nunca se deixem capturar pela visão hegemônica de seu tempo; 4) o paradoxo dos “direitos e o mercado capitalista com pretensão de autorregulação”, nos termos do qual se pretende que os direitos humanos floresça em um ambiente dominado pelo interesse maior do capital, no qual não há preocupação com distribuição equânime de bens e serviços, a não ser que isto interesse ao próprio capital, não à dignidade humana; a frase emblemática para este paradoxo é atribuída por Flores a Friedrich Hayek, economista austríaco morto em 1992: “se os fatos contradizem a teoria, pior para os fatos”; em vez dessa frase, Flores propõe a seguinte: “se os direitos contradizem a teoria, pior para a teoria” e sugere que não sejam contrapostos modelos ideais à realidade concreta das pessoas, de modo que é preciso partir para a coerência entre teoria e prática, o que, como é de se esperar de um representante da escola do protesto como Flores, deve ser feito através das lutas sociais; 5) o paradoxo dos “direitos e dos bens”, o qual significa, nas palavras do próprio autor, o seguinte: “quando se estabelece uma distinção absoluta entre os direitos e os bens, corremos o risco de cair em formalismos abstratos”, formalismos estes que, segundo flores são: a) “adiem, ‘sine die’, o cumprimento dos objetivos de toda norma jurídica; b) a norma jurídica aparece como um ‘fim em si mesma’; c) terminemos em uma reflexão especulatória e/ou reflexiva do jurídico; o representante deste paradoxo seria ninguém menos que o próprio Jürgen Habermas, na obra ‘Facticidad y Validez’, cujo pensamento citado conduz ao estabelecimento de uma inaceitável divisão entre o mundo das normas e o mundo das práticas sociais, das lutas pregadas pela escola de protestos; essa separação, essa divisão retira a capacidade de indignação frente às

injustiças, a qual precisa ser recuperada, sob pena de perdermos a idéia e a referência do que vem a ser a dignidade humana; nas palavras do autor: “se deixarmos de lado a análise dos processos axiológicos e sócio-econômicos que obstaculizam a luta por uma acesso igualitário e não hierarquizado aos bens [...] como saberemos quando uma norma jurídica é emancipadora ou reguladora?; 6) o paradoxo dos “direitos como produtos ideológicos”, o último, ficou guardado por Flores para representar a concepção ocidental dos direitos humanos universais, ocidente; o pensador paradigma desta concepção, na visão de Flores, é o norte-americano John Rawls, na obra Uma Teoria da Justiça; essa idéia dos direitos humanos, diz o autor dos seis paradoxos, entorpece as consciências e impede de enxergar os direitos humanos como produto cultural, fazendo-se com que se desconheça seu processo de construção, que se ignore seus necessários processos de luta e que se aliene a visão do futuro para o qual caminham; nas palavras de Flores: “ao adotar esta posição absolutista/universalista, se corre o risco de aceitá-la como a única racionalidade existente e desprezar todas as demais como irracionais e bárbaras”.

Com relação às escolas de pensamento agrupadas por Dembour, como enxerga-se, aqui, os direitos humanos e os direitos dos direitos humanos como produto cultural do fazer humano, do homem político, do homem religioso, do homem econômico, do homem pensante, do homem ativista, a visão que se tem é que cada escola tem sua contribuição e, todas elas, juntas ou separadas, dialeticamente construindo novas idéias, devem caminhar rumo à consciência da dignidade humana, rumo à consciência da ética dos direitos humanos, que é o que, afinal, será capaz de produzir e alcançar o estado da dignidade. Mesmo a escola do direito natural, a nosso ver, não nega o culturalismo, porque crença e fé é uma manifestação cultural, a qual, é bem verdade, é resistente à mudança e, por vezes, destituída de uma visão crítica, mas que pode atuar, a partir de seus valores, de maneira positiva na edificação da consciência ética. A escola do protesto é essencial na abertura da visão crítica, na criação da postura reflexiva, no olhar iconoclasta e na promoção da dialética construtiva. A escola do consenso atuará no mundo institucional, do império da lei, da crença em dias melhores, enfim, no mundo moderno. Finalmente, a escola do discurso estará sempre alertando para os falsos estágios de comodidade e conforto teórico, bem como instigando novas formas de se pensar e de se dizer a dignidade, os direitos humanos.

Tem-se repetido aqui que a dignidade é referencial da ética dos direitos humanos, da normatividade ética e também jurídica que é produto de um tempo e um lugar, que advém da unidade presente na sociedade, aqui apontada como o consciente coletivo e que, por não

dispensar a dialética da construção, funda-se no adjetivo, no verbo e no substantivo, ou seja, na virtude, na norma que é a luta e no alcance dos fins que se almeja. Não se tratou, neste trabalho, das condições da dignidade, das virtudes ideais nem das normas perfeitas, porque se entende que não existem modos de pensar equivocados, a não ser que atentem contra a existência do próprio homem, do próprio coletivo, e que cada tempo deverá descobrir o que quer, como quer e porque o quer.

Quanto aos paradoxos de Joaquín Herrera Flores, eles são de uma criatividade que ilumina qualquer cultor dos direitos. Deles, diz-se aqui, aproveita-se tudo, porém adverte-se que se deve lançar sobre eles o mesmo olhar crítico que esse autor tanto prega. Dos paradoxos de Flores não se nega, aqui, nenhum deles, antes todos são considerados ingredientes essenciais no debate acerca da virtude, da luta e do encontro da verdadeira dignidade humana. Eles, como as escolas de Dembour, conseguem sintetizar muitas boas idéias, as quais, contudo, tinham defeitos, defeitos que estão sendo encontrados, mas que, absolutamente, e aí vai a crítica, não foram urdidadas adrede destinadas a entorpecer, a turvar, a boicotar a Humanidade. Em cada momento, por pior que depois tenha sido, sempre se agiu imbuído dos valores do seu tempo, vítimas e oprimidos.

Felizmente, o mundo, o universo, o uno, a unidade criadora é eterna, imorredoura, mas não o homem, e é exatamente por isso que hoje certos, amanhã errados, mas todos vivendo os valores do seu tempo, sendo o importante a construção da consciência da dignidade, dos direitos humanos, desse tempo, de tantos outros que virão e os quais nossa mente não tem a menor noção de como serão.

2.5 À GUIZA DE REDUÇÃO

Do quanto visto e reduzindo um pouco mais a problemática em análise, pode-se concluir que, quanto à origem, em suma, com exceção dos céticos da escola do discurso, duas são as grandes correntes.

Os partidários da existência de um direito natural, em suas mais variadas vertentes, acreditam, todos eles, que existem certas normas, obviamente aí deve ser lido, certos valores, que devem ser protegidos pelo direito ainda que não exista qualquer norma oficialmente reconhecida que assim o faça. Foi visto também que, além disso, esses tais valores

reconhecidos como de proteção obrigatória, acaso confrontados com normas estatais, retiram destas a legitimidade.

Os direitos humanos, entendidos como o conjunto de normas, éticas ou jurídicas, protetoras e promotoras do valor máximo da dignidade da pessoa humana, assim, deve submeter-se, segundo essa corrente, inteiramente, ao direito natural, porque é neste que estão inscritos os valores essenciais a serem protegidos pelas normas éticas e pelo direito dos direitos humanos.

Disso resulta duas conseqüências, os partidários da origem natural dos direitos humanos acreditam na existência de valores absolutos, vigentes em qualquer época, em qualquer sociedade e em quaisquer condições, bem como no equívoco que sobre eles pode ser cometido, tanto por uma sociedade inteira, no caso de sistema éticos não alinhados com aquilo que se entende pelo direito natural dos direitos humanos, quanto no equívoco do sistema jurídico de normas oficiais, no mesmo sentido.

A questão do caráter absoluto desses valores traz consigo o desafio de construir uma ética universal e um direito dos direitos humanos também universal, desafio bastante audacioso em face da diversidade cultural da Humanidade.

A questão da sobreposição do direito natural sobre sistemas normativos éticos e jurídicos, implica da eleição de uma espécie nova de ilegalidade universal, a partir do prisma do direito natural.

Para a outra grande corrente, os direitos humanos não teriam origem no direito natural, mas no consenso social. Os direitos humanos, portanto, seriam o espelho daquilo que determinada sociedade, em determinada época, entende por dignidade da pessoa humana e, portanto, dos valores que compõem os chamados direitos humanos. Nessa concepção, os direitos humanos seriam sinônimos de ética dos direitos humanos, porque sendo as normas éticas são as normas consensuais mais profundos de uma sociedade, elas coincidiriam com os direitos humanos.

O direito oficial, portanto, nesse caso, teria que submeter-se às normas éticas, teria que espelhar o “ethos” social em relação à compreensão de direitos humanos, caso contrário também não possuiriam legitimidade quanto ao seu conteúdo.

Esse modo de pensar, se supera os problemas gerados pela universalidade dos direitos humanos, cria outro, o do relativismo deles, tornando-os mais fracos e mercê de culturas que possuem valores éticos inaceitavelmente dissociados frente a um “ethos” humano majoritário.

Dentro desse grupo, há os que pensam nos direitos humanos como consenso, mas não como consenso ético, mas como consenso político jurídico, defendendo que os direitos humanos são fruto do consenso traduzido em normas oficiais.

Nessa posição, o relativismo não somente persiste como recrudesce, porque se aceita, inclusive, direitos humanos fundados em normas jurídicas elaboradas até mesmo contra a ética da sociedade a qual eles são destinados.

Nenhuma dessas correntes, contudo, parece ser satisfatória em si. Por isso adota-se, aqui, a visão na qual os direitos humanos não se apresentam como prerrogativas, como clamores e afirmações nem como políticas públicas. Adere-se, neste trabalho, à concepção de que os direitos humanos englobam as ações, as normas e os resultados necessários para se garantir a todos o que se mereça segundo a concepção de dignidade humana presente culturalmente. A partir da visão ética que tem como princípio fundamental a autopreservação da sociedade e do ser humano, os direitos humanos funcionam como referência para todo agir. Sendo culturais, contém em si a nota da relatividade, mas desde que não possam contrariar os mandamentos éticos supremos, já não podem ignorar as atitudes destrutivas do homem e de sua sociedade, muito embora sejam estas atitudes o que leva ao ceticismo dos partidários da escola do discurso, à prática da escola do protesto, às políticas públicas eficazes da escola do consenso e à ortodoxia da escola naturalista.

É por essas razões que, nos termos em que vimos expondo, acredita-se a melhor expressão dos direitos humanos é através da ética, consciência a permear a coletividade e influenciar não apenas o direito, mas todos os ramos do saber, bem como do fazer humano. Essa construção não prescinde da ortodoxia dos naturalistas, do consenso político da escola deliberativa, das lutas da escola de protestos nem do ceticismo dos que acreditam que os direitos humanos são palavras. Essa ética que se deseja construir traz em si o germe da luta e da realização, quando prega os direitos humanos como resultado.

As correntes todas podem discutir a universalidade, podem discutir a legitimidade do sistema jurídico, podem discutir o conteúdo da dignidade, podem discutir o próprio conteúdo dos direitos humanos e isso nunca poderá ser mudado, porque a produção cultural é necessariamente dialética. Sem saber ou se dar conta, a ética dos direitos humanos vai sendo construída, paulatinamente, por todos.

Por fim, uma advertência: os direitos humanos pensados a partir da ética têm, necessariamente, uma base fundamental que lhe é externa, a educação. Não poderia ser

diferente, pois, como produto cultural, que sintetiza todas as formas de pensar, exige que os interlocutores tenham elementos ou instrumentos para construir o objeto cultural: educação.

Capítulo 3

Direito dos Direitos Humanos

3.1 OBJETO DO DIREITO DOS DIREITOS HUMANOS

Conforme delimitado no capítulo anterior, o direito dos direitos humanos é o ramo do conhecimento jurídico relacionado com as questões dos fundamentos, da validade, da legitimidade, da justiça das normas sobre direitos humanos (filosofia do direito), bem como da sistematização do conhecimento acerca do processo de criação normativa, seu relacionamento com outros ramos do direito, seus princípios, sua hermenêutica, sua aplicação (ciência do direito ou dogmática jurídica), tudo a partir de metodologia específica.

Como qualquer ramo do conhecimento jurídico, portanto, também este tem como objeto de seu estudo o fenômeno jurídico, cuja tessitura é problema dos mais árduos em filosofia do direito. O objeto da ciência jurídica é discutido em tintas bastante discrepantes, variando do puro positivismo normativo ao sociologismo jurídico. No tocante ao direito dos direitos humanos e aos próprios direitos humanos, a problemática se repete e ganha cores, desde que, como visto, a expressão direitos humanos é composta de uma fenomenologia ainda mais ampla do que a do direito dos direitos humanos. Ambas as questões epistemológicas foram discutidas nos capítulos precedentes, aos quais se faz, aqui, a remissão

De qualquer forma, a norma jurídica é elemento indispensável e sempre presente em qualquer visão que se tenha do objeto do conhecimento jurídico, de maneira que é sobre ela que se propõe, aqui, a tratar, todavia, especificamente da norma jurídica do direito dos direitos humanos.

O aspecto da norma jurídica a ser abordado para fins desta pesquisa não é o relativo à sua estrutura, às suas características enquanto norma de direito, em contraposição às normas éticas ou morais, nem à sua interpretação, muito embora este último aspecto possa ser tangenciado em algum momento. O ponto que nos toca e que reputamos essencial é o estudo da norma jurídica do direito dos direitos humanos no tocante às suas fontes, porque é este o aspecto fundamental para realçar a sua grande nota, o caráter internacional.

As normas que versam sobre direitos humanos, sim, são todas internacionais, produtos do processo legiferante entre Estados, o que as divisa, nesse ponto, radicalmente das normas internas que têm como objeto as mesmas questões relacionadas à dignidade humana.

Carl Wellman, professor da Washington University e Presidente Honorário da International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy, em artigo intitulado “Solidarity, the Individual and Human Rights”, publicado em agosto de 2000, no Volume n.º 22, p. 639-657, da Human Rights Quarterly, lembra-nos que, em 1977, durante a décima sessão de estudos do Instituto Internacional de Direitos Humanos, instituição localizada em Estrasburgo, França, criada por um dos redatores da DUDH, René Cassin, Karel Vasak, em uma breve exposição, apresentou uma classificação dos direitos humanos, feita com base em gerações ou dimensões, que ficaria conhecida em todo mundo.

Nas palavras do citado autor, a classificação de Vasak foi posta nos seguintes termos: a) “The first generation of human rights included primarily those defined in the International Covenant on Civil and Political Rights³⁵ (ICCPR)”; seriam os direitos civis e políticos, aí compreendidos o direito de sufrágio, o direito de tomar parte nas estruturas políticas de Estado, o direito de fiscalizar a atuação estatal e as liberdades públicas, nos termos do pacto aprovado no âmbito da ONU, em 1966; b) “The second generation consisted mainly of the human rights specified in the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights³⁶ (ICESCR)”; nessa geração estariam os direitos sociais e econômicos, tal e qual postos pela ONU, ao aprovar o pacto de 1966, neles incluídos os direitos à educação, à saúde, à segurança, dentre outros.

Todavia, lembra Vasak, citado por Carl Wellman, até hoje não há um pacto, um tratado ou outra fonte normativa que tenha positivado os direitos de terceira geração, de maneira que o autor da famosa classificação sugeriu que eles fossem elaborados sobre as bases da solidariedade, da cooperação, da autodeterminação dos povos. Nas palavras de Wellman: “Apesar de um terceiro pacto haver sido considerado até 1981, Vasak argumentou que vários dos novos direitos humanos, tais como o direito ao desenvolvimento, ao meio ambiente saudável, à paz, já estavam começando a surgir no Direito Internacional. Ele sugeriu que estas

³⁵ “A primeira geração dos direitos humanos é composta, principalmente, por aqueles definidos no Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos.” (livre tradução)

³⁶ “A segunda geração é composta, principalmente, dos direitos humanos especificados no Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais.” (livre tradução)

três gerações de direito humanos correspondessem, respectivamente, aos três ideais proclamados na Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade³⁷.”

A classificação acima ajuda a delimitar o campo das normas que tratam da dignidade da pessoa humana, na medida que a relaciona (a dignidade) com os direitos civis e político, os direitos sociais e econômicos e os direitos pautados na solidariedade, na cooperação de todos e entre todos.

Todavia, algumas dessas normas são produzidas na esfera internacional, outras nas esferas domésticas dos Estados.

Para as normas que tem como objeto do seu dever ser a concreção da dignidade da pessoa humana, mas que têm sua gênese no ambiente doméstico dos Estados, na visão que se adota nesta pesquisa, dá-se o nome de normas de direitos fundamentais. Por outro lado, quando tais normas têm sua produção em âmbito internacional, dá-se o nome de direito dos direitos humanos.

A justificação para esta opção não fica apenas no campo da preferência terminológica, antes encontra sua razão na enorme diferença entre o fenômeno jurídico do Direito Internacional e do direito interno. Por fenômeno jurídico, entenda-se, aqui, uma alusão ao fenômeno como objeto da ciência do direito ou da filosofia do direito, ou seja, como a manifestação do fato considerado jurídico, composto das normas jurídicas, seus mecanismos de criação, de interpretação e aplicação (DINIZ, 2006, p. 218).

O Direito Internacional nasce e se aplica em uma sociedade descentralizada, hiperplural e hipercomplexa, formatada ainda sob os princípios de 1648, da “Paz da Westphalia”, ou seja, fundada na soberania estatal governada pelas razões de Estado, cujas instituições caminham mais no passo dos interesses econômicos dos Estados dominantes, do que sobre os trilhos do “rule of law”, nos moldes concebidos pela modernidade. Nas palavras de Jorge Luís Mialhe (2009, p. 4), “[...] a sociedade internacional pode ser compreendida como um grupo de comunidades políticas independentes que, longe de formarem um sistema de comportamento único, buscam por meio do diálogo e do consenso de regras e instituições, organizar suas relações”, relações estas que, segundo esse autor, são travadas nos termos dos interesses de cada qual e que são discutidas, acomodadas e, sobretudo, normalizadas através de “acordos, pactos e princípios”.

³⁷ “Although no third covenant was under consideration until 1981, Vasak argued that several new human rights, such as the rights to development, to a healthy environment, and to peace, were already beginning to emerge in international law. He suggested that these three generations of human rights corresponded respectively to the three ideals proclaimed in the French revolution: liberty, equality and fraternity.”

A sociedade internacional, onde se desenvolve o fenômeno jurídico do direito dos direitos humanos, não conta, assim, com a estrutura lógica das sociedades que giram em torno de um Estado, politicamente esquematizado, criado para ser previsível e pautado sob padrões jurídicos uniformes. Dessa maneira, no plano doméstico, o direito floresce, nos Estados democráticos de direito, os quais representam a grande maioria dos 192 países associados da ONU, sob a batuta constitucional e, bem ou mal, sob o império da soberania do Poder Público.

No plano da sociedade internacional, ante a ausência de um governo mundial, a relação interestatal é horizontal, onde a soberania se manifesta, pelo menos no plano ideal, como forças iguais, ao contrário da ordem interna, onde ela se manifesta de maneira vertical, sobranceira e incontestável. Nas palavras de Francisco Rezek (1998, p. 1), “[...] no plano interno, a autoridade superior e o braço forte do Estado garantem a vigência da ordem jurídica, subordinando compulsoriamente as proposições minoritárias à vontade da maioria [...]”. Todavia, no plano internacional, prossegue o autor “não existe autoridade superior nem milícia permanente. Os Estados se organizam horizontalmente, e prontificam-se a proceder de acordo com normas jurídicas na exata medida em que estas tenham constituído objeto de seu consentimento”.

É por essas razões que, do ponto de vista nomogênico, é imensa a diferença entre os direitos humanos e os direitos fundamentais, já que aquele é criado, diretamente, pelos seus próprios destinatários, através de mecanismos que expressam a mais perfeita forma do voluntarismo político, já os direitos fundamentais são criados através de instituições de Estado soberanas, onde os destinatários, via de regra, estão apenas representados, sendo, em razão disso, uma das marcas da norma jurídica interna a heteronomia, ao passo que a norma internacional, tal e qual as normas éticas e morais, guarda a marca da autonomia, no sentido de serem criadas, como dito, por seus próprios, destinatários.

A sociedade internacional, cujos atores principais ainda são os Estados, é fundada em princípios de coordenação entre os jogadores, de não subordinação e, sobretudo com relação aos sistema jurídico, sob bases não hierárquicas, já que não há uma pirâmide normativa claramente desenhada, muito embora possa se falar em normas internacionais fracas e fortes. Nas palavras de Rezek (1998, p. 2), “não há hierarquia entre as normas de direito internacional público”.

Em tais termos, se direitos humanos e direitos fundamentais coincidem por terem como objeto de suas normas a dignidade da pessoa humana, esta traduzida, do ponto de vista

estritamente teórico, por Karel Vasak, como sendo relacionada aos direitos civis e políticos, aos direitos sociais e econômicos e aos direitos plasmados pelo fundamento da solidariedade, da cooperação e da autodeterminação, sob o prisma de sua fenomenologia, eles diferem radicalmente: o direito dos direitos humanos, expressos através do Direito Internacional, os direitos fundamentais, do direito doméstico. Não fosse assim e os direitos humanos seriam apenas um capítulo do Direito Constitucional, o que, definitivamente, não ocorre.

Assim, reafirmando, a justificação para esta diferenciação terminológica não está situada apenas no campo da mera preferência, da mera retórica ou na tentativa de escrever um discurso próprio ou diferente para os direitos humanos. Como dito, a separação entre direitos humanos e direitos fundamentais, antes, encontra sua razão na indiscutível diferença entre o fenômeno jurídico do Direito Internacional e do direito interno.

No plano doutrinário, ainda há certa confusão e insegurança acerca desse tema. Como nos lembra André de Carvalho Ramos (2005, p. 21), “na doutrina e no direito positivo (interno e internacional), há ampla utilização de diversos termos e expressões para traduzir o conceito dos chamados direitos humanos [...]”. Essa instabilidade, segundo Pere Luño, citado por Ramos (2005, p. 22), acaba gerando confusão e dificuldade para se saber o que, realmente, são os direitos humanos.

Por tudo quanto exposto, é que a diferenciação é imprescindível e a opção adotada neste trabalho se confirma pela própria tendência evolutiva da linguagem expressa nos principais documentos internacionais e nacionais acerca dos direitos humanos e dos direitos fundamentais.

A Carta da ONU (1945), por exemplo, utiliza ambos os termos, referindo-se quatro vezes a “direitos humanos” e uma vez a “direitos fundamentais”. Na Carta da OEA (1948), “direitos humanos” são mencionados nove vezes e “direitos fundamentais”, duas. Nesse documento, não há menção à expressão “direitos do homem”. A Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, de 1948, usa a expressão “direitos do homem”, mas também “direitos fundamentais”. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, utiliza uma vez a expressão “direitos humanos”, duas vezes a expressão “direitos fundamentais” e três vezes a expressão “direitos do homem”.

No âmbito doméstico, a Constituição do Brasil de 1988 utiliza seis vezes a expressão “direitos humanos”, uma vez a expressão “direitos fundamentais” e nenhuma vez “direitos do homem”. Nesse ponto, é importante ressaltar que, em todas as seis vezes que a Constituição faz uso da expressão “direitos humanos”, ela se reporta ao Direito Internacional: 1) no art. 4.º,

quando diz que “A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios: [...] II - prevalência dos direitos humanos;”; 2) no § 3º do art. 5.º, inserido pelo EC n.º 45/04, quando diz que “os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos que forem aprovados, em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, serão equivalentes às emendas constitucionais.”; 3) duas vezes no § 5º do artigo 109, incluído pela EC n.º 45/04, quando trata novel sistema de federalização e deslocamento de competências: “Nas hipóteses de grave violação de direitos humanos, o Procurador-Geral da República, com a finalidade de assegurar o cumprimento de obrigações decorrentes de tratados internacionais de direitos humanos dos quais o Brasil seja parte, poderá suscitar, perante o Superior Tribunal de Justiça, em qualquer fase do inquérito ou processo, incidente de deslocamento de competência para a Justiça Federal; 4) no inciso V-A do artigo 109, ao tratar da federalização de crimes originariamente de competência da Justiça Estadual, quando diz que “as causas relativas a direitos humanos a que se refere o § 5º deste artigo” são de competência da Justiça Federal, valendo lembrar que a federalização foi instrumento também criado pela EC n.º 45/04 para diminuir as hipóteses de demandas contra o Brasil perante a Comissão e a Corte Interamericana de Direitos Humanos, portanto, tema de direito internacional; 5) finalmente, no art. 7.º do ADCT, quando diz que “O Brasil propugnará pela formação de um tribunal internacional dos direitos humanos.”

Todavia, quando quer se reportar, exclusivamente, ao direito doméstico, a nossa Constituição abre o Título II, nomeado de Direitos e Garantias Fundamentais e formado por cinco capítulos: 1) Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos; 2) Dos Direitos Sociais; 3) Da Nacionalidade; 4) Dos Direitos Políticos; 5) Dos Partidos Políticos. A expressão “direitos fundamentais”, assim, aparece na Constituição apenas duas vezes, uma no citado Título II e outro no corpo do artigo 17, inserto no Capítulo V do Título II: “É livre a criação, fusão, incorporação e extinção de partidos políticos, resguardados a soberania nacional, o regime democrático, o pluripartidarismo, os direitos fundamentais da pessoa humana e observados os seguintes preceitos [...]”.

Dessa maneira, se, nos primeiros documentos internacionais, as expressões “direitos humanos”, “direitos fundamentais” e “direitos do homem” eram utilizadas indistintamente, de forma até aleatória, com o desenvolvimento da teoria em torno dos direitos humanos, paulatinamente, foi se desenvolvendo a diferenciação e a demarcação do âmbito de atuação de cada uma delas. E isso não se prova apenas pela linguagem do nosso legislador constituinte,

antes essa tendência, chamemo-la assim, já que ainda encontra divergência na doutrina, está expressa nos principais documentos internacionais de direitos humanos. Vejamos.

Na Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos, de 1981, a expressão “direitos humanos” aparece catorze vezes e as expressões “direitos fundamentais” e “direitos do homem”, nenhuma. Na Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, de 27 de julho de 1981, a expressão “direitos humanos” aparece vinte e sete vezes, a expressão “direitos fundamentais” duas vezes e, por sua vez, “direitos do homem” não aparece em lugar algum. Na Convenção Americana sobre Direitos Humanos, Pacto de São José da Costa Rica, de 22 de novembro de 1969, a expressão “direitos humanos” aparece também vinte e sete vezes, a expressão “direitos fundamentais” apenas uma vez, não havendo qualquer menção à “direitos do homem”. Finalmente, no mais importante documento internacional de direitos humanos, desde a Declaração Universal dos Direitos de 1948 e dos dois Pactos de 1966, a Declaração e Programa de Ação de Viena, de 25 de julho de 1993, a expressão “direitos humanos” aparece nada menos do que quatrocentas e onze vezes contra nenhuma menção a “direitos fundamentais” ou “direitos do homem”.

Posta a questão, o importante, agora, é analisar como se expressa, no Direito Internacional, por certo, o direito dos direitos humanos.

3.2 O DIREITO DOS DIREITOS HUMANOS E OS DIREITOS HUMANOS

As principais fontes do Direito Internacional são os tratados, os costumes e os princípios gerais do direito. Não é a intenção descrevê-las, abordando-as sob o ponto de vista da dogmática jurídica, nem sobre elas fazer juízo crítico, sob o prisma da filosofia ou da sociologia jurídica.

Entrementes, poucas palavras sobre cada uma são necessárias para demonstrar a importância dos valores nas suas respectivas construções, como produtos culturais que são, aliás produtos culturais muito especiais, porque forjados, no literal sentido que esta palavra tem, isto é, sem qualquer ironia, embora esta, se for acrescentada, enriquecerá a abordagem, a partir do grande caldeirão axiológico de todos nós, “we, the people”, para citar a frase inaugural das Nações Unidas.

Como visto, os valores são a base de toda produção cultural, como átomos a formar moléculas que se agrupam e dão formas a corpos materiais. Os valores que recaem sobre

condutas, ou seja, os valores sociais compõem a ética, a moral e também o direito. Eles, os valores, portanto, frutos dos juízos de valor que avaliam qualidades e formulam normas com base em referências substantivas, dão origem à ética, à moral e ao direito, porque é dos valores que se extraem o conteúdo dessas normas, daí a grande diferença entre a formação do Direito Internacional e do direito doméstico, já que a constelação axiologia internacional é inesgotável. Nas palavras de Lage (2009, p. 24), “[...] nesse sentido, o relacionamento entre o valor e a norma é de primordial importância para a compreensão da noção de ordem jurídica internacional”. Concluindo seu raciocínio, prossegue o autor, “os valores exercem sua influência, assim, a partir de uma perspectiva informativa, pela qual moldam o conteúdo das normas, cujo objetivo é consagrar os anseios de um determinado grupo social”. Aliás se vem enfatizando aqui, é nesse sentido que valor e norma, ambos produtos culturais, devem ser compreendidos, e aqui partilhamos a idéia também com Stephen Toope, citada por Lage (2009, p. 24), como fruto de processos históricos e culturais, com a toda sua dimensão política, econômica, religiosa, filosófica.

Nesse contexto, surgem, no plano internacional, as diversas fontes do Direito Internacional e, portanto, do direitos dos direitos humanos, desde a convencionais, formais, oficiais e positivadas, como os tratados, os “gentleman’s agreement”, as declarações, os acordos, até as fontes costumeiras e os princípios gerais de direitos, os quais identificamos com o que chamamos de ética internacional ou consciência internacional de direitos humanos, a mais importante expressão não somente do direito dos direitos humanos, mas dos direitos humanos. Nas palavras de Rezek (1998, p. 120), os costumes são a expressão de uma “prática geral aceita como sendo direito” e o os princípios gerais, normas “aceitas por todas as nações “in foro domestico”, tais como certos princípios de processo, o princípio da boa fé, e o princípio da “res judicata”.

Os costumes e os princípios gerais surgem, assim, espontaneamente, a partir da dinâmica entre os atores da sociedade internacional, hoje, para alguns, já bem ampliada, contando, além dos Estados e organismos internacionais governamentais, também com outros personagens, como as sociedades empresariais multinacionais, os organismos internacionais não governamentais, personalidades, universidades de grande projeção, dentre outros, os quais comporiam uma espécie de subconjunto da sociedade internacional, a chamada “comunidade internacional”, a qual, se não tem prerrogativa para celebrar tratados, decerto, influenciam, e decisivamente, na construção dos valores internacionais e, portanto,

indiretamente, nos costumes que são fontes do direito, nos princípios e nos tratados internacionais, desde que todos eles, como visto, são formados do barro dos valores.

Os tratados e declarações, por sua vez, têm uma nomogênese formal, porque são eles fontes positivadas do direito.

No dia 24 de maio de 1969, trinta e dois países se reuniram em Viena, na Áustria, e celebraram um tratado sobre tratados, conhecido por Convenção de Viena sobre Direito dos Tratados³⁸, o qual entrou em vigor, no plano internacional, no dia 27 de janeiro de 1980 e teve como objetivo, não apenas reconhecer outras fontes do Direito Internacional (preâmbulo, art. 38, art. 53), mas estabelecer todo o procedimento necessário para a formalização de tratados, bem como fornecer regras de aplicação e de hermenêutica jurídica, além de fundamentos para a criação desta que é a principal fonte do Direito Internacional. Segundo a Convenção, em uma tentativa de acabar com a diplomacia secreta e com o desprezo pelos pactos e acordos formalizados, especialmente no tocante àqueles com objetivo de paz, os tratados são normas fundadas nos “princípios do livre consentimento e da boa-fé”, bem como na “regra *pacta sunt servanda*”, todos universalmente reconhecidos, o que faz com que este tratado seja fundado em costumes internacionais.

Nesta parte, importante ainda pontuar que, além da noção de costumes, de princípios gerais e de tratados, há ainda a idéia de “jus cogens”, como sendo espécie de norma internacional não escrita e de ordem pública, cuja imperatividade seria indiscutível e inderrogável. Nos termos da Convenção de Viena, “jus cogens” é “uma norma imperativa de direito internacional geral, é uma norma aceita e reconhecida pela comunidade internacional dos Estados no seu conjunto, como norma da qual nenhuma derrogação é permitida e que só pode ser modificada por nova norma de direito internacional geral da mesma natureza”.

A formação dos tratados, em razão dos procedimentos internacionais que lhe são previstos, dependem, para sua formação da reunião de Estados em torno do objetivo de se comprometerem, através de normas internacionais, com relação a certo tema, normas estas cuja validade, em princípio, fica condicionada às regras da Convenção de Viena. Diz-se em princípios, porque, imperando, no plano internacional, o voluntarismo, a adesão à citada convenção de Viena não é obrigatória e, mesmo os dela integrantes, poderão ignorá-la se assim entenderem que o seu acordo os obriga independentemente das regras nela estabelecidas.

³⁸ O texto da Convenção de Viena pode ser encontrado em: <<http://www2.mre.gov.br/dai/dtrat.htm>>. Acesso em: 23 de janeiro de 2011.

O papel da ONU na formação das fontes do Direito Internacional é essencial, tanto dos tratados, quanto dos costumes e dos “jus cogens”, porquanto se não há um parlamento mundial, já que a ONU, como visto, fora criada em um ambiente de Estados soberanos, que se relacionam em um plano horizontal, “westphaliano”, é ela quem melhor exerce o papel de aproximação dos povos, dos Estados, das nações em torno de temas relevantes para a Humanidade, especialmente em matérias de direitos humanos.

Para tanto, a ONU, através de seus órgãos internos (“Charter Based Bodies”) e também de seus órgãos satélites (“Treaty Based Bodies”), especialmente da Assembléia Geral, organiza encontros, conferências, realiza sessões, edita resoluções, faz recomendações, dentre outros atos que visam promover a dialética de valores entre os povos em busca de encontrar soluções para os problemas que afligem a Humanidade, especialmente em matéria de paz e direitos humanos.

Frequentemente, esses atos redundam em tratados (“hard law”), declarações (“soft law”³⁹), programas de ações, agendas para a governança global ou simples carta ou recomendações. Também não é incomum que, de acordos alcançados em sessões da assembléia geral, sejam produzidos tratados, com força de lei, ou declarações com valor, digamos, programático. De qualquer maneira, a ONU tem crucial papel como o grande agente mediador global na busca da construção cultural, a partir da promoção da dialética de valores, a qual promove a ética, a moral e o direito, tudo referenciado, bem ou mal, pelo nosso tempo histórico e cultural.

Nesse ponto, ressalto o importante trabalho que é feito pela Comissão de Direito Internacional da ONU, órgão vinculado à Assembléia Geral, nascido a partir da diretriz lançada no artigo 13 da Carta da ONU, no sentido de que os povos das Nações Unidas, deveriam valorizar a codificação do Direito Internacional. Assim, já no dia 11 de dezembro de 1946, a Assembléia Geral da ONU adotou a Resolução n.º 94, por meio da qual criou o Comitê para o Progressivo Desenvolvimento e Codificação do Direito Internacional. Tal Comitê, após trinta sessões, realizadas entre 12 de maio e 17 de junho de 1947, apresentou proposta recomendando a criação da International Law Commission, proposta esta aceita e

³⁹ Segundo Valério de Oliveira Mazzuoli, “pode-se afirmar que na sua moderna acepção ela compreende todas as regras cujo valor normativo é menos constringente que o das normas jurídicas tradicionais, seja porque os instrumentos que as abrigam não detêm o status de ‘norma jurídica’, seja porque os seus dispositivos, ainda que insertos no quadro dos instrumentos vinculantes, não criam obrigações de direito positivo aos Estados, ou não criam senão obrigações pouco constringentes.” Essa informação está disponível em: <<http://www.direitonet.com.br/dicionario/exibir/1042/Soft-law>>. Acesso em: 03 de fevereiro de 2011.

pela Assembléia Geral que 21 de novembro de 1947, no dia editou a Resolução n.º 174, criando, definitivamente, a Comissão de Direito Internacional⁴⁰.

Nos termos do art. 1.º do estatuto da Comissão seus objetivos são promover o desenvolvimento progressivo do Direito Internacional e a sua codificação. O art. 15 esclarece que promoção e desenvolvimento progressivo do Direito Internacional significam a formulação e a preparação de projetos de convenções e tratados sobre temas que ainda não foram regulamentados pelo Direito Internacional ou em relação aos quais a norma internacional ainda não tenha sido suficientemente desenvolvida na prática dos Estados, bem como implica ainda na codificação do Direito Internacional, devendo-se entender por codificação a formulação mais precisa das normas em certa matéria e a respectiva sistematização nas áreas do Direito Internacional em que já houve o amadurecimento, através de precedentes, da prática no âmbito dos Estado e reflexão e produção doutrinária⁴¹.

Entre as relevantes conferências de cúpula promovidas pela ONU, das quais resultaram consensos e uma carta de intenções ou declaração (“soft law”), estas essenciais para a promoção da dialética axiológica e formação da consciência em direitos humanos, dentro da visão realista que se tem apresentado neste trabalho, destaco: 1) Declaração de Copenhague de 1995 - Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Social; 2) Declaração de Dakar de 2000 - Cúpula Mundial de Educação; 3) Declaração de Estocolmo de 1972 - Conferência Mundial sobre Meio Ambiente Humano; 4) Declaração de Hamburgo de 1997 - Educação de Adultos; 5) Declaração de Nova Iorque de 1990 - Educação para Todos; 6) Declaração de Paris de 1978 - Preconceito Racial; 7) Declaração de Paris de 1978 - Racismo e Guerra; 8) Declaração de Paris de 1996 - Educação Superior no Século XXI; 9) Declaração de Pequim de 1995 - Igualdade, Desenvolvimento e Paz; 10) Declaração de Pequim de 1995 - Quarta Conferência Mundial sobre as Mulheres; 11) Declaração de Salamanca de 1994 - Educação Especial; 12) Declaração de Teerã de 1968 - Conferência Mundial sobre Direitos Humanos; 13) Declaração de Viena de 1993 - Conferência Mundial sobre Direitos Humanos; 14) Declaração do Milênio - Nova Iorque - Documento Básico; 15) Declaração do Milênio - Panamá - Infância e

⁴⁰ Com relação à Comissão, importante destacar o jurista e diplomata brasileiro Gilberto Amado (1887 -1969), membro da Academia Brasileira de Letras, formado em Direito pela Faculdade de Direito do Recife, primo do escritor Jorge Amado, e membro fundador da Comissão de Direito Internacional da ONU, da qual foi presidente, por diversas vezes. Sua importância foi tamanha que, por ocasião do relatório da Comissão de Direito Internacional, durante a vigésima quinta sessão plenária da Assembléia Geral, ocorrida na primavera de 1970, no ano seguinte à morte de Gilberto, foi apresentada proposta no sentido de que, doravante, os seminários da Comissão possuíssem uma série permanente ou conferência dedicada à sua memória.

⁴¹ Todas as informações a respeito da Comissão de Direito Internacional podem estar disponíveis em: <http://www.un.org/law/ilc?>>. Acesso em: 03 de fevereiro de 2011.

Adolescência; 16) Declaração do Milênio - Roma - Cúpula Mundial da Alimentação; 17) Declaração do Rio de Janeiro de 1992 - Meio Ambiente e Desenvolvimento.

Entre os relevantes encontros promovidos pela ONU e do qual redundaram convenções/tratados (“hard law”), destaco os seguintes: 1) Convenção de Viena sobre Tráfico de Entorpecentes – 1988; 2) Convenção de Roma - UNIDROIT – sobre Bens Culturais Furtados – 1995; 3) Convenção do Rio de Janeiro sobre Biodiversidade – 1992; 4) Convenção de Paris sobre Redução dos Casos de Apatridia – 1961; 5) Convenção de Paris sobre Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural – 1972; 6) Convenção de Paris sobre Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio – 1948; 7) Convenção de Paris sobre Corrupção de Funcionários Públicos – 1997; 8) Convenção de NY e Viena - AIEA sobre Proteção Física do Material Nuclear – 1980; 9) Convenção de NY sobre Tráfico de Pessoas – 2000; 10) Convenção de NY sobre Tráfico de Migrantes por Via Terrestre – 2000; 11) Convenção - NY - Tomada de Reféns – 1979; 12) Convenção de NY sobre Supressão de Atentados a Bomba – 1997; 13) Convenção de NY sobre Prostituição Infantil – 2004; 14) Convenção de NY sobre Lenocínio – 1950; 15) Convenção de NY sobre Crime Organizado – 2000; 16) Convenção de Montreal sobre Segurança da Aviação Civil – 1973; 17) Convenção de Haia sobre Seqüestro Internacional de Crianças – 1980; 18) Convenção de Haia sobre Adoção Internacional – 1993; 19) Convenção de Genebra sobre Estatuto dos Refugiados – 1951; 20) Convenção de Espoo sobre Impactos Ambientais Transfronteiras – 1991; 21). Todas estas convenções foram ratificadas pelo Brasil, conforme informações constantes do sítio do Ministério das Relações Exteriores.

Entre os debates promovidos no âmbito da própria Assembléia Geral da ONU e que redundaram em convenções/tratados, provando que este órgão pode sim funcionar como uma espécie de parlamento mundial, destaco aqueles que redundaram nas seguintes convenções: 1) Convenção da AGE sobre Tratamento Cruel e Tortura - 1984; 2) Convenção da AGE sobre Tráfico de Armas – 2001; 3) Convenção da AGE sobre Prestação de Alimentos no Estrangeiro – 1958; 4) Convenção da AGE sobre Nacionalidade da Mulher casada – 1957; 5) Convenção da AGE sobre Financiamento do Terrorismo – 1999; 6) Convenção da AGE sobre Discriminação Contra as Mulheres – 1979; 7) Convenção da AGE sobre Direitos Políticos da Mulher – 1953; 8) Convenção da AGE sobre Direitos da Criança – 1990; 9) Convenção da AGE sobre Crimes contra Diplomatas – 1973; 10) Convenção da AGE sobre Corrupção – 2003. Todas estas convenções foram ratificadas pelo Brasil, conforme informações constantes do sítio do Ministério das Relações Exteriores.

Todavia, dentre os tratados advindos de deliberações ocorridas no seio da própria Assembléia Geral da ONU dois são os mais importantes em matéria de Direitos Humanos, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, o primeiro aprovado pela Resolução n.º 2200 A(XXI) da Assembléia Geral das Nações Unidas, no dia 16 de dezembro de 1966, tendo entrado em vigor no dia 23 de Março de 1976, o segundo aprovado pela Resolução n.º 2200-A (XXI), também da AGE e igualmente no dia 16 de dezembro de 1966, tendo entrado em vigor no dia 3 de Janeiro de 1976. Desses dois pactos e também da Declaração Universal dos Direitos Humanos, declaração sem força de tratado aprovada perante a AGE, tratar-se-á com mais vagar nos capítulos seguintes.

Com relação a declarações sem força normativa e que não advieram de conferências de cúpula, mas que foram adotadas, através de resoluções da Assembléia Geral da ONU, importante destacar: 1) Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento (1986); 2) Declaração Universal dos Direitos da Água (1992); 3) Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas (1993), 4) Declaração contra a Intolerância Religiosa e Convicções Pessoais de Toda Ordem; 5) Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais ; 6) Declaração sobre o Direito dos Povos à Paz; 7) Declaração para o Progresso Científico e Tecnológico em Benefício da Humanidade; 8) Declaração contra os Desaparecimentos Forçados (1992); 9) Declaração Contra a Tortura (1975), 10) Declaração acerca dos Princípios Sociais e Jurídicos; 11) Declaração Universal dos Direitos da Criança; 12) Declaração de Direitos das Pessoas Deficientes; 13) Declaração sobre a Eliminação da Discriminação contra a Mulher; 14) Declaração para a Proteção da Mulher e da Criança em Conflito Armado; 15) Declaração contra a Pena de Morte; 16) Declaração dos Princípios Básicos Relativos ao Tratamento de Reclusos; 17) Declaração sobre Asilo Territorial; 18) Declaração a Favor das Vítimas da Criminalidade e de Abuso de Poder; 19) Declaração sobre o Direito dos Povos à Paz.

Do quanto foi acima exemplificado, fica patente e irretorquível que, seja no âmbito dos tratados e das convenções, seja no âmbito das meras declarações, o direito dos direitos humanos é síntese inesgotável dos valores dos povos do planeta e, como produto cultural que são, multiplicam-se e formam a consciência do mundo, de um mundo cada vez menor e, se ainda repleto de desigualdades e injustiças, isso não é motivo para se deixar de celebrar a beleza dessa dialética que só os direitos humanos proporcionam, no constante fiar de sua vasta e rica teia de normas jurídicas, lembrando que os valores que informam os tratados, são os

mesmos que compõem os costumes e a ética dos direitos humanos, e mais ainda, que é a matéria prima com que são compostas as constituições dos Estados, em um efeito multiplicador assombroso, que vem se desenvolvendo desde 1945. E não foi sem razão que Celso Lafer, apresentando *A Era dos Direitos*, de Norberto Bobbio (2004, p. 7), narra as conclusões a que Bobbio chegou em um diálogo com Gregório Peces-Barba, acerca das etapas da construção dos direitos humanos: “A primeira etapa é a da positivação, ou seja, a da conversão do valor da pessoa humana e do reconhecimento em direito positivo [...] são as Declarações de Direitos. A segunda etapa, intimamente ligada à primeira, é a generalização, ou seja, o princípio da igualdade e o seu corolário lógico, o da não discriminação. A terceira é a internacionalização, proveniente do reconhecimento, que se inaugura de maneira abrangente com a Declaração Universal de 1948 [...]”

Mas o direito dos direitos humanos, enquanto Direito Internacional, possui, além das mesmas vicissitudes deste, as suas próprias. Dentre as comuns, encontra-se a tormentosa questão da dupla vigência, pois um tratado completo e acabado do ponto de vista formal, alcança imediata vigência no plano internacional, nos termos do art. 24 da Convenção de Viena, quando diz que “um tratado entra em vigor na forma e na data previstas no tratado ou acordadas pelas partes. [...] Na ausência de tal disposição ou acordo, um tratado entra em vigor tão logo o consentimento em obrigar-se por um tratado seja manifestado por todos os Estados negociadores.” Porém, na prática, os tratados ainda enfrentam todo o processo formal do direito interno de cada Estado, para que vigore também intramuros, processo este que, em algumas constituições, condiciona a própria vigência no plano internacional, como é o caso da Constituição do Brasil, muito embora a redação do art. 5.º, parágrafo segundo, permita interpretação diversa. Nas palavras de Rezek (1998, p. 84), “desde o momento próprio – idealmente, aquele em que coincidam a entrada em vigor no plano internacional e idêntico fenômeno nas ordens jurídicas interiores às partes -, o tratado passa a integrar cada uma dessas ordens”.

Além do problema da vigência, há a questão já comentada da estrutura anárquica, politicamente descentralizada da sociedade internacional, a qual, sequer, conta com um tribunal internacional para direitos humanos, no âmbito global, no âmbito da ONU.

Por essas razões, tem-se enfatizado neste trabalho que o essencial em direitos humanos é a formação da consciência ética, da consciência da dignidade, da ética dos direitos humanos e, quanto a esta parte, o sistema do direito dos direitos humanos é operante e edifica.

Ainda nesta parte deste capítulo, é importante enfatizar que a ONU não surge apenas como grande promotora de encontro para discussões e a aprovação de resoluções, declarações e cartas de intenções, bem como para a promoção da concretização de tratados/convenções internacionais, a ONU também trabalha com dois grandes campos de ação na construção não do direitos dos direitos humanos propriamente dito, mas agora dos direitos humanos, através de seu sistema de relatores e observadores, distribuídos por comitês e conselhos dos seus órgãos e agências baseados na Carta da ONU (“Charter Based Bodies”) e de outros baseados em tratados específicos (“Treaty Based Bodies”), os quais, juntos, também desenvolvem, constituem e operam uma série de programas e fundos cujo eixo central está na Resolução da Assembleia Geral n.º 55 (A/55/L.2)⁴², de 08 de setembro de 2000, a qual aprovou a Declaração do Milênio, baseado nos princípios da liberdade, igualdade, tolerância, solidariedade, respeito ao meio-ambiente e responsabilidade compartilhada acerca de todos os problemas da Humanidade, especialmente, no tocante à paz, segurança e desarmamento, desenvolvimento e erradicação da pobreza, proteção do meio-ambiente comum, direitos humanos, democracia e governança pública, proteção às pessoas estado de vulnerabilidade, conhecimento e ajuda para atender às necessidade do continente africano e fortalecimento da estrutura da ONU.

Dentre a família de agências da ONU unidas no esforço das metas do milênio, programa que surgiu da mencionada declaração, destaca-se: 1) Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO), 2) Grupo do Banco Mundial, 3) Fundo Monetário Internacional, 3) Organização Internacional do Trabalho (OIT), 4) Organização Mundial de Saúde (OMS), 5) Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO).

Com relação aos programas da ONU, merecem referência pela relevância no fomento de ações e na criação da necessária consciência em direitos humanos: 1) Alto Comissariado da ONU para Refugiados (ACNUR), 2) Programa Mundial de Alimentos (PMA), 3) Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 4) Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUMA), 5) Programa Conjunto da ONU sobre HIV/AIDS (UNAIDS), 6) Conferência da ONU sobre o Comércio e o Desenvolvimento Mundial (UNCTAD), 7) Programa da ONU para Assentamentos Humanos (UM-Habitat), 8) Programa da ONU para a Infância (UNICEF), 9) Programa de Desenvolvimento da ONU para a Mulher

⁴² O texto completo, em inglês, da resolução pode ser encontrado em: <<http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N00/559/51/PDF/N0055951.pdf?OpenElement>>. Acesso em: 05 de fevereiro de 2011.

(UNIFEM), 10) Programa de Voluntários da ONU (VNU). No tocante aos programas citados, uns operam como agências autônomas, vinculadas à ONU, outros apenas como meros programas, propriamente ditos, estruturados no âmbito de algum dos órgãos principais da ONU: Secretariado, Assembléia Geral, Conselho de Segurança, Conselho Econômico e Social.

No tocante aos chamados “Treaty Based Bodies”, os órgãos ou agências baseados em tratados específicos, que não a Carta da ONU, eles existem em número de nove e são os seguintes: 1) Comitê de Direitos Humanos (CCPR), baseado no Pacto dos Direitos Civis e Políticos, aprovado em 1966; 2) Comitê de Direitos Econômicos, Culturais e Sociais, baseado no Pacto de Direitos Econômicos, Culturais e Sociais, aprovado também em 1966; 3) Comitê para Eliminação da Discriminação Racial, fundado na Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, aprovada em 1965; 4) Comitê para Eliminação de Discriminação contra a Mulher, fundado na Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, aprovada em 1979; 5) Comitê contra a Tortura, baseado na Convenção contra a Tortura e Toda e Qualquer Forma de Tratamento Desumano ou Degradante, aprovada em 1984; 6) Comitê para o Direito das Crianças, baseado na Convenção para os Direitos da Criança, de 1990; 7) Comitê para os Trabalhadores Migrantes, fundado na Convenção para a Proteção dos Direitos de Todos os Trabalhadores Migrantes e suas Famílias, aprovada em 1990; 8) Comitê para os Direitos das Pessoas Portadoras de Necessidades Especiais, fundado na Convenção para os Direitos das Pessoas Portadoras de Necessidades Especiais, aprovada em 2006; 9) Comitê para as Vítimas de Desaparecimentos Forçados, baseado na Convenção para a Proteção de Todas as Pessoas Vítimas de Desaparecimentos Forçados, aprovada também em 2006.

Em suma, através do encontro promovido por este grande Fórum que é a ONU e suas diversas estruturas, a Humanidade se encontra para, dentro da dialética da produção cultural, sintetizar valores rumo ao desenvolvimento da ética dos direitos humanos e do direito dos direitos humanos, os quais, ambos, indistintamente, reclamam não somente o idealismo de pensar a virtude, mas o verbo da norma, do fazer, e, sobretudo, o alcance do substantivo, do fim, do estado da dignidade.

PARTE III
O Papel da ONU na Construção
dos Direitos Humanos

Toda criação, toda renovação, toda revolução, enfim, toda mudança social, ou seja, provocada pelo homem, seja religiosa, política, artística, econômica, necessita de uma base, de um fundamento cultural que justifique a passagem de uma experiência para outra. A cultura é a objetivação de valores e toda mudança traz em si alteração no paradigma axiológico. Nas palavras de Hessen (1967, p. 247): “De facto, toda a cultura é realização de valores. É este o seu sentido e a sua essência. E a contemplarmos no seu processo histórico de evolução, ela aparecer-nos-á nada menos que como um grandioso e ininterrupto esforço para realizar valores”. Em suma, a cultura é, nas palavras do citado autor, “um enorme conjunto de actividades que, em última análise, se propõem, todas o mesmo fim: realizar valores”.

A criação ou a renovação de que dependa o fazer humano, revolucionária ou não, pode ser representada, de forma simplificada ou reduzida, na seguinte fórmula normativa: combater ou repensar o velho e criar o novo, porque isto é o que nos fará alcançar o que queremos, e o que queremos é melhor do que o que agora temos. O desafio da dialética multicultural em torno da edificação da consciência ética fundada na dignidade se põe diante das instituições intergovernamentais mundiais, especialmente a ONU.

Capítulo 1
Os Valores que Construíram a ONU

1.1 O MITO NA BASE DA CULTURA

Essa idéia de criação e de renovação é formulada com base na idéia filosófica de que o fazer humano é objeto cultural, de que o fazer humano é histórico (ALMEIDA FILHO, 2004, pp. 113-140). A mudança cultural pressupõe, portanto, alteração de valores, os quais ocorrem em dado tempo, lugar e circunstâncias e cujo processo de transformação é variado: “a) novos elementos são agregados ou os velhos aperfeiçoados por meio de invenções; b) novos elementos são tomados de empréstimo de outras sociedades; c) elementos culturais, inadequados ao meio-ambiente, são abandonados ou substituídos; d) alguns elementos, por falta de transmissão de geração em geração, se perdem” (PRESOTO; MARCONI, 2008, p. 42)

Nessa concepção, o velho é representado pelo conjunto de valores que se deseja transformar ou deixar para trás, e o novo, pelos valores ansiados. Tudo que representa o velho deve ser combatido, reformado, destruído ou conformado, e quem o fará serão as forças representativas do novo, dos novos tempos, os tempos que nos trarão o que queremos. Velho e novo, novo e velho, bom e mau, construção e desconstrução, valor e desvalor. Como se tem enfatizado, o valor é a base da cultura e ele, o valor, só se conhece, só se reconhece a partir do seu contrário, do desvalor, simplesmente porque os contrários estão na base da produção dialética histórica e cultural.

A dualidade sempre esteve presente na cultura humana, tanto na tradição mitológica e religiosa (“maniqueísmo”),⁴³ como também na Filosofia, conforme nos revela sua história, e até na própria ciência, segundo sua concepção moderna, sendo exemplo disso a estática e a dinâmica, a ação e a reação, bem assim a atração e a repulsão da física newtoniana, entre outros. No campo da axiologia, essa dualidade é ainda mais presente, porque nós não conseguimos entender o valor, a não ser pela representação do desvalor, o bem, a não ser pela representação do mal, o novo, a não ser olhando para o velho. O que tem valor é o bem, e o novo somente se justifica se tiver valor.

A dualidade primordial, na tradição mitológica e religiosa ocidental, é representada pelos deuses e pelo caos ou por deus e pelo nada.

Na tradição grega, os deuses criaram o mundo, ou seja, o cosmos, a partir do caos, uma confusa massa de matéria. Da desordem inicial, chega-se à ordem, presidida por Zeus (HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 22). Nos versos de Hesíodo (1995, p. 91), a Teogonia é contada da seguinte forma: “Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias, e Eros: o mais belo entre Deuses imortais, solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade”. Na tradição judaico-cristã, no princípio havia o nada, a partir do que Deus teria criado tudo. No início do livro Gênesis, lê-se: “No princípio criou Deus os céus e a terra. A terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo, mas o Espírito de Deus pairava sobre a face das águas. Disse Deus: haja luz. E houve luz. Viu Deus que a luz era boa;

⁴³ Segundo Nicola Abbagnano (1998, p. 641), maniqueísmo é a “doutrina do sacerdote persa Mani (lat. Manichaeus), que viveu no séc. III e proclamou-se o Paraclete, aquele que devia conduzir a doutrina cristã à perfeição. [...] é uma mistura imaginosa de elementos gnósticos, cristãos e orientais, sobre as bases do dualismo da religião de Zoroastro. Admite dois princípios: um do bem, ou princípio da luz, e outro do mal, ou princípio das trevas. No homem, esses dois princípios são representados por duas almas: a corpórea, que é a do mal, e a luminosa, que é a do bem.

e fez separação entre a luz e as trevas. E Deus chamou à luz dia, e às trevas noite. E foi a tarde e a manhã, o dia primeiro. E disse Deus: haja um firmamento no meio das águas, e haja separação entre águas e águas. Fez, pois, Deus o firmamento, e separou as águas que estavam debaixo do firmamento das que estavam por cima do firmamento. E assim foi. Chamou Deus ao firmamento céu. E foi a tarde e a manhã, o dia segundo”. Na visão do hinduísmo, por sua vez, o mundo foi criado por Brahma, é sustentado por Vishnu e, ciclicamente, destruído por Shiva, para novamente ser construído, em eterno ciclo (HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 22).

O homem, quase sempre, aparece como criatura dessa força ordenadora e criadora do mundo, e a natureza, ora também é criatura, como para a tradição judaico-cristã, ora se confunde com o próprio criador, como na tradição oriental, de maneira que cabe ao homem conformar-se ao Deus ou deuses criadores, ou à natureza. Na primeira hipótese, tende-se a uma visão transcendente da relação criador e criatura, na segunda, imanente.

O mito, assim, tem o poder de fixar as bases de uma cultura, seus valores, suas referências, os quais servirão de guia e de normas para a sociedade. Nas palavras de Freund (2003, p. 25), “[...] durante milhares de anos, os principais mitos foram encarados como exemplos da revelação divina. Questioná-los punha em perigo não apenas a alma do homem mas sua vida, expondo-o a uma acusação de heresia”. Então, segundo essa visão, um mito não representa um livre exercício de imaginação do homem primitivo, mas, ao contrário, através do mito, seus autores “pregam a moral e transmitem instruções”. (FREUND, 2003, p. 27)

De forma analítica, Joseph Campbell (1988, pp. 44-45) diz que os mitos têm quatro funções: uma função mística, “dando conta da maravilha que é o universo, da maravilha que é o homem, vivenciando o espanto diante do mistério” [...] “do mistério que subjaz a todas as formas”, uma função cosmológica, que explica a origem do universo e da vida, uma função pedagógica, a qual ensina “como viver uma vida humana sob qualquer circunstância e, por último, a mais importante de todas, uma função ética, a qual Campbell chama de sociológica, a qual dá “suporte e validação de determinada ordem social”, que apresenta “as leis da vida, como deveria ser, na sociedade ideal”.

Assim, na tradição da cultura ocidental, o novo, para ser desejado, tem que emergir contra o caos ou contra o nada, que representa um estado bruto, o qual, se mantido, leva à autodestruição, porque composto pelo não valor, nos mitos primordiais, ou pelo desvalor, nos mitos da renovação. Em outras culturas, o novo é o que se conforma com a natureza.

Deus e natureza, juntos, portanto, apresentam-se como a base sobre a qual floresceu a Humanidade. Descobrir Deus, compreender a natureza, é o fio condutor da cultura humana, o

que não se dispensa é a existência do mito primordial, porque sem ele não há qualquer referência para o fazer humano, para a construção cultural, para a renovação.

O mito representa, portanto, a base de criação de todas as culturas, tanto do ponto de vista místico e religioso, quanto do ponto de vista pedagógico, ético e social.

Nas sociedades complexas, os mitos vão se multiplicando e, à medida que os diversos ramos do conhecimento vão tentando explicar os fenômenos de que se ocupam, vão desdobrando o mito primordial e criando seus próprios mitos, sem os quais seria impossível a construção teórica, por absoluta falta de referência.

Thomas Kuhn (1962, pp. 2-3), após afirmar que, se é certo que a ciência é feita de fatos, leis e métodos, não é menos certo que ela é impregnada também de mitos, os quais são dela indissociáveis, e estão presentes tanto na física de Aristóteles, na física de Galileu, quanto nas teorias atuais, e que esta constatação é incontestável, porque, se cada pensador avança em relação ao anterior, apontando-lhe os erros, não é menos certo que está aprisionado também pelos seus próprios mitos e superstições, do contrário não haveria campo para o desenvolvimento da ciência, a qual está, a cada instante, fazendo novas descobertas. Nas palavras do próprio autor:

Por mais cuidado que tivessem ao estudar, por exemplo, a dinâmica aristotélica, a química flogística ou a termodinâmica calórica, mais certeza tinham de que aqueles conhecimentos acerca da natureza eram, no fim das contas, nem menos científicos, nem mais que o produto da idiosincrasia humana daqueles tempos. Se é certo que esses conhecimentos ultrapassados são hoje considerados meras crenças, mitos, não é menos certo que os métodos atuais, pela mesmas razões do passado, produzem conhecimentos tidos hoje como científicos e que serão mais tarde também considerados crenças e mitos⁴⁴. (livre tradução)

⁴⁴ “The more carefully they study, say, Aristotelian dynamics, phlogistic chemistry, or caloric thermodynamics, the more certain they feel that those once current views of nature were, as a whole, neither less scientific nor more the product of human idiosyncrasy than those current today”. [...] “If these out-of-date beliefs are to be called myths, then myths can be produced by the same sorts of methods and held for the same sorts of reasons that now lead to scientific knowledge”.

No campo do direito, é exemplo desse mito, a norma fundamental de Kelsen ou o véu da ignorância de Rawls. No campo da Filosofia Política, o conhecido mito⁴⁵ do estado da natureza, contado, cada um a seu modo, por Hobbes, Locke e Rousseau. Na Filosofia, ficaram famosos o “Apeiron” de Anaximandro, o ciclo da vida de Heráclito, a imobilidade do universo de Parmênides, o mito da caverna de Platão, o ato e a potência de Aristóteles, o Deus cristão de Santo Agostinho e Tomás de Aquino, a quebra da autoridade e de todo o dogmatismo do mundo de trevas que os iluministas libertários pretendiam apagar, dentre muitos outros.

No fim, quando se passa a aceitar uma visão holística do mundo, as diferentes cosmosivões não representam a luta do certo contra o errado, da razão contra o irracional. Não deve ser visto assim o antagonismo do idealismo contra o materialismo, do dogmatismo contra o empirismo, do secular ou temporal contra o sagrado ou religioso, do mito contra a ciência, pois, o que há, em verdade, são apenas formas diferentes de se ver o mundo. Contudo, a base ética, centrada na autopreservação social e no respeito ao ser humano, não podem faltar jamais. Muitos, contudo, serão os mitos fundadores, entendido o mito como a base cultural, além da qual não vai nosso pensamento.

1.2 A ONU E SEU MITO DA CRIAÇÃO

Se fôssemos narrar o mito da criação da ONU, do ponto de vista dos seus idealizadores, poderíamos começar da seguinte forma: no princípio havia a anarquia, na qual imperava o caos. O mundo era composto de vários Estados soberanos, os quais celebravam tratados que não cumpriam, prometiam a paz que não conseguiam oferecer e, alguns deles, movidos pela busca do poder e da hegemonia, levantavam-se em armas para subjugar o mundo todo: Roma, Carlos Magno, os cristãos da casa dos Habsburgos, a França de Napoleão, a Alemanha de Hitler. Um dia, entretanto, um Estado poderoso e coeso, os Estados Unidos da América, onde a liberdade imperava e todos eram felizes, resolvendo por fim nessa tradição, saiu de seu conhecido isolamento e, resolvendo acabar com os planos do último grande conquistador, uniu-se a outras potências, derrotou a Alemanha de Hitler e, de maneira a assegurar que nunca

⁴⁵ No campo da ciência, muitos preferem falar de “hipótese”, em vez de mito. Todavia, desde que se trate de “hipótese” fundada em fatos imaginosos, os quais jamais poderão ser comprovados, prefiro a palavra mito, por entender que se classificam assim, segundo o quanto visto acima.

mais haveria outro conquistador, juntamente com seus aliados, fundou uma organização que seria a garantidora da paz, da soberania e da liberdade de todos os Estados do mundo, a ONU. Através desse organismo, todos poderiam levar suas queixas e debater seus problemas e, acaso se ensaiasse o nascimento de mais algum conquistador, lá estariam os quatro policiais⁴⁶ implacáveis e indestrutíveis para impedir: EUA, URSS, RU e China.

A criação da ONU foi fruto da vontade política, da movimentação de Estados soberanos no xadrez da política internacional, de maneira que, para tentar entender como esse organismo foi criado, bem como que valores preponderaram no contexto desse processo, importante, ainda que em grossas linhas, apresentar as bases das doutrinas que orientam os Estados em suas relações internacionais.

Como visto nos capítulos precedentes, é a cosmovisão do indivíduo que o orienta no seu agir, é ela que lhe molda as regras morais e, portanto, que lhe fornece, de forma primordial, o instrumental de que necessita para se referenciar, no mundo dos códigos binários básicos que compõem a dialética do fazer e do pensamento humano: bem e mal, belo e feio, bom e ruim, dia e noite, morte e vida.

Os Estados também têm suas concepções da realidade em que se movimentam e, a partir delas, interpretam o seu mundo, a si próprio, os outros Estados, bem como planejam e executam seus atos, sempre buscando algo, um fim, porque, como também tem sido enfatizado neste trabalho, não existe ato sem fim nem existência sem propósito.

Cada cosmovisão, na política internacional, carrega consigo uma plêiade de valores, os quais se transmitem em tudo que é produzido pelos Estados, através de seus atos. O ramo do pensamento humano encarregado de sistematizá-las é o das Relações Internacionais, ramo do conhecimento que, ao lado da Ciência Política, contribui “para o estudo dos fenômenos do exercício do poder na sociedade internacional” (MIALHE, 2009, p. 5).

Segundo seus teóricos, duas são as doutrinas básicas para a atuação dos Estados na política internacional: a idealista e a realista. De acordo com a primeira, a idealista, importante estudar o mundo para descobrir como torná-lo mais pacífico, já de acordo com a segunda, realista, o importante seria estudar o mundo para descobrir os meios para garantir a sobrevivência de seu próprio Estado (NOGUEIRA; MESSARI, 2005, p. 4). A explosão das guerras mundiais do século XX provou que os realistas tinham razão ao projetar uma cosmovisão onde mais vale a luta pela sobrevivência, tendo tornado-se clássica a obra “A

⁴⁶ Futuros integrantes do Conselho de Segurança, aos quais viria se juntar a França.

Política entre as Nações”, escrita em 1948, por Hans Morgenthau, alemão, mas que fez carreira acadêmica na Universidade de Chicago, EUA (NOGUEIRA, 2005, p. 4).

Nos termos do pensamento idealista, o Estado vê anarquia na sociedade internacional, porquanto não há um governo mundial, não há um poder central que fixe prioridades de ação, que estabeleça programas de governo, que dite o direito, ou seja, que diga o que deve ser feito, que puna os infratores e exerça contra eles a força coercitiva necessária à manutenção da ordem e da paz. Em razão dessa anarquia, muitos Estados descumprem acordos e tratados, desrespeitam a soberania e a autodeterminação dos demais Estados e, pior, fazem a guerra por motivos egoístas e mesquinhos.

Na cosmovisão idealista, entretanto, a anarquia, por si só, não é a causa do caos que, por vezes, se instala na sociedade internacional, mas, sim, o descumprimento ou o desrespeito aos valores da liberdade, da igualdade e da justiça, os quais, por provirem da fonte comum da natureza das coisas, são universais e, portanto, devem ser observados por todos, de maneira irrestrita. Os idealistas, portanto, são herdeiros da tradição jusnaturalista iluminista e acreditam, com Kant, em valores componentes da moral universal, a qual constrói o direito universal e o qual, a seu turno, proporciona a paz universal entre as nações (MAGNOLI, 2004, pp. 27-28).

Dessa forma, para os idealistas, o direito, síntese dos valores conducentes à justiça, é o instrumento que deverá conduzir os Estados em meio à anárquica sociedade internacional, para que seja evitada a guerra, para que seja promovida a paz e, enfim, para que impere a justiça entre os povos (MINGST, 2008, p. 56).

Para efetivar esse direito, no qual acreditam os idealistas, são necessárias instituições universais, capazes de promover o debate, fomentar a discussão, implementar o direito e sancionar os infratores. Na ética, no direito e nas instituições, eis em que acreditam os idealistas, quando pensam na solução para o encontro da paz e da ordem no mundo. Nas palavras de Mingst (2008, p. 550): “[...] acreditam que injustiça, guerra, e agressão não são inevitáveis, mas podem ser refreadas ou até eliminadas por meio de reforma institucional ou ação coletiva”. Prosseguindo, o autor conclui: “Segundo o pensamento liberal (idealista), a expansão da liberdade humana realiza-se muito melhor em democracias e pelo capitalismo de mercado”.

Em contraponto a essa visão, existe a corrente realista, a qual parte do mesmo pressuposto dos idealistas, qual seja, a existência de uma sociedade internacional anárquica, formada por Estados soberanos, os quais, a qualquer momento e impelidos por motivos os

mais diversos, podem trazer a desordem e a guerra, desconhecendo os limites de autodeterminação e soberania dos demais Estados, bem como desprezando a dignidade humana (MAGNOLI, 2004, p. 29).

Entretanto, para os realistas, o que impede o caos não são os valores, a moral, a ética, o direito nem as instituições, mas a ausência do que chamam de “equilíbrio entre as nações”. Para os realistas, acompanhando Maquiavel, a moral dos Estados não é mesma moral social ou individual, mas a moral própria, ditada pelas chamadas “razões de Estado”, pelos interesses nacionais de cada soberania. Não é, portanto, o direito e suas instituições o que evitará a desordem e a guerra, mas o cálculo, ou seja, a relação entre custo e o benefício de se manter em estado de paz ou em estado de guerra, de se conformar com determinada conjuntura ou de tentar a conquista, a hegemonia a qualquer custo .

Para os realistas, assim, somente o concerto entre as potências, através do qual se equilibram o poder, é que a paz e a ordem podem ser restauradas e mantidas. Trata-se de uma visão utilitarista, baseada na máxima da busca da felicidade plena: a minha primeiro, a do outro, se der, a de todos, se isso não afetar a minha. A norma contida dentro do pensamento realista choca-se com qualquer idéia de moral, de ética ou de direito, porque estes sistemas normativos não podem ser pensados, a não ser enquanto aplicáveis a todos quantos se relacionem debaixo deles, o que é impossível em função da “razão de Estado”, que é específica e contém em si o pressuposto da exclusividade, de modo que, para ser alcançada, demanda normas próprias: “O realismo é baseado em uma visão do indivíduo como primordialmente egoísta e sedento de poder. Os indivíduos são organizados em Estados, e estes agem de um modo unitário na busca de seu próprio interesse nacional, definido em termos de poder” (MINGST, 2008, p. 59).

Para uma terceira corrente, os radicais, a relação entre os Estados não é guiada por princípios morais, nem deve ser entendida a partir do “equilíbrio de forças”, mas deve ser lida do ponto de vista estritamente econômico. Há Estados industriais, há Estados não industriais, sendo que os primeiros se servem dos segundos para seus propósitos, e os segundos são explorados e repartidos entre os primeiros. Segundo essa visão, a ética, o direito e as instituições dos idealistas não passam de instrumentos para o jogo econômico, e o “equilíbrio de forças” do realistas, representa apenas a concertação possível (e necessária) entre os Estados que estão no topo da cadeia do modo de produção capitalista.

Há diversas outras correntes, porém todas elas são derivações dessas três grandes visões de mundo, de tal sorte que, para os nossos propósitos neste capítulo, a apresentação das linhas

gerais a respeito das matrizes é suficiente para a compreensão do contexto político da criação das Nações Unidas.

A ONU foi criada dentro de uma concepção de mundo idealista, liderada pelos Estados Unidos da América, país que, até então, tinha tradição realista em sua política internacional, mas que com Wilson, Roosevelt, depois com Truman, passou a acreditar que a paz no mundo poderia ser alcançada por princípios morais, pelo direito e por instituições como a ONU. Nas palavras de Jorge Luís Mialhe (2009, p. 14), “o pensamento de Grotius, Vattel, Kant e de outros iluministas chegou ao século XX e encontrou campo fértil na política externa sustentada pelo presidente norte-americano Thomas Woodrow Wilson.” Nos termos da lição do citado autor, Wilson, que era jurista e havia sido reitor em Princeton, durante sua campanha presidencial, defendeu uma mudança paradigmática na política externa dos EUA, já que, segundo pregou, a chamada “diplomacia de guerra”, fazia dos povos “e das províncias mercadorias de troca ou peões no tabuleiro de xadrez” (MIALE, 2009, p. 14).

A explosão da Primeira Guerra Mundial havia demonstrado que um sistema realista, baseado no equilíbrio de poder, não havia sido suficiente para promover a paz e manter a existência dos Estados soberanos, de maneira que, somente uma visão ideal institucionalista, talvez fosse a alternativa para se alcançar a paz no mundo (NYE, 2009, pp. 107-108). O presidente Wilson, na sua famosa doutrina dos catorze pontos, de forma clara, revela as razões que fizeram com que os EUA entrassem na Primeira Guerra, bem como a necessidade de se promover uma visão idealista da política internacional.

Dos catorze pontos de Wilson, destaque: “a) o primeiro: inaugurar pactos de paz, depois dos quais não deverá haver acordos diplomáticos secretos, mas sim diplomacia franca e sob os olhos públicos; b) o último: criação de uma associação geral sob pactos específicos para o propósito de fornecer garantias mútuas de independência política e integridade territorial dos grandes e pequenos Estados^{47,48}”.

Apesar do fracasso da Liga das Nações, o mesmo espírito idealista esteve presente quando das tratativas para a criação da ONU.

Antes da ONU, no mito norte americano, não havia somente a anarquia, mas o próprio caos, materializado pela Segunda Guerra Mundial e pelos Estados infratores, a Alemanha, a

⁴⁷ A íntegra do discurso, em inglês, que trata da doutrina dos catorze pontos pode ser encontrada em: <<http://www.historyplace.com/speeches/wilson-points.htm>>. Acesso em: 27 de dezembro de 2010.

⁴⁸ A tradução citada foi retirada conteúdo disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u466290.shtml>>. Acesso em: 27 de dezembro de 2010.

Itália e o Japão, os quais desrespeitando a liberdade, a autodeterminação dos povos e a justiça provocaram a guerra, o terror e quebraram a paz no mundo. Era, portanto, necessário recriar o mundo e, como bons idealistas, recriá-lo dentro de princípios morais, jurídicos e institucionais.

Na noite do dia 11 de abril de 1945, um dia antes de morrer de hemorragia cerebral, Roosevelt escreveu um discurso em homenagem ao “Jefferson’s Day”⁴⁹, data comemorativa do partido democrático. Esse discurso estava programado para ser transmitido para toda a nação, via rádio, a partir do Georgia Hall, na tarde do dia 14 de abril de 1945: “More than an end to war⁵⁰”, disse Roosevelt, “we want an end to the beginning of all wars - yes, an end to this brutal, inhuman and thoroughly impractical method of settling the differences between governments”⁵¹.

Roosevelt morreu no dia 12 de abril de 1945, faltando pouco mais de dois meses para o encontro internacional que marcaria a criação da ONU, seu grande projeto. Na ocasião, os EUA já seriam representados pelo seu sucessor, Truman, o qual, contudo, manteve todas as bases já assentadas.

Assim, no discurso de abertura da Conferência de São Francisco, iniciada no dia 25 de abril de 1945, o Presidente Henri Truman, expôs o mito da criação. Suas primeiras palavras são reveladoras: “The world has experienced a revival of an old faith in the everlasting moral force of justice. At no time in history has there been a more important conference, nor a more necessary meeting, than this one in San Francisco, which you are opening today⁵²”⁵³.

Prosseguindo, Truman, após exaltar os sonhos e os valores defendidos pelo recém falecido presidente Roosevelt, após conclamar a todos para lutar pela paz e para levar a justiça para todos os povos, bem como depois de enunciar os horrores da guerra, revelou a todos os presentes que o mundo, naquele instante, tinha apenas duas alternativas, permanecer no caos, ou aproveitar a catarse da guerra para construir um mundo novo: “With ever-increasing

⁴⁹ O texto desse discurso, Undelivered Jefferson Day Address, 1945, está disponível em: <<http://georgiainfo.galileo.usg.edu/FDRspeeches/FDRspeech45-1.htm>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2011.

⁵⁰ “Mais do que um fim para a guerra”. (livre tradução)

⁵¹ “Nós queremos um fim para o começo de todas as guerras – sim, um fim para essa brutal, desumana e completamente impraticável maneira de se resolver as diferenças entre os Estados.”

⁵² “O mundo tem experimentado o ressurgimento de uma antiga fé na eterna força moral da justiça. Nunca na história ocorreu tão importante conferência, nem um encontro tão necessário, quanto este aqui em São Francisco, o qual nós estamos abrindo hoje.” (livre tradução)

⁵³ O discurso inaugural da Conferência de São Francisco, 1945, está disponível em <<http://trumanlibrary.org/publicpapers/viewpapers.php?pid=17>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2011.

brutality and destruction, modern warfare, if unchecked, would ultimately crush all civilization. We still have a choice between the alternatives: The continuation of international chaos, or the establishment of a world organization for the enforcement of peace⁵⁴.

Do caos, segundo Truman, não deveria nascer apenas a paz, como tantas e tantas vezes se tentara no passado, mas, ao contrário, do caos deveria nascer uma nova instituição, uma nova ordem, que não apenas revelasse o desejo pela paz, mas que fosse suficiente para assegurá-la, de modo a que nunca mais ressurgissem das cinzas as sementes do mal: “It is not the purpose of this Conference to draft a treaty of peace in the old sense of that term. It is not our assignment to settle specific questions of territories, boundaries, citizenship, and reparations. This Conference will devote its energies and its labors exclusively to the single problem of setting up the essential organization to keep the peace. You are to write the fundamental charter. Our sole objective, at this decisive gathering, is to create the structure. We must provide the machinery which will make future peace not only possible but certain.”⁵⁵

Em seguida, Truman, após enfatizar a legitimidade das 50 nações presentes à conferência, legitimidade alcançada pelo sofrimento ocasionado pelo caos da guerra, após expressar, firmemente, a justiça como a única força sob a qual todos os povos deveriam submeter-se, bem como após expor uma base de cooperação entre as nações, a fim de que a ONU pudesse ser construída e mantida, concordou com a idéia de que os Estados e povos são muito diferentes entre si e que seus interesses são conflitantes, mas que a paz é possível por meio da justiça e do direito, sendo mais desejável que todos vivam juntos e em paz, do que todos morramos juntos na guerra: “Differences between men, and between nations, will always remain. In fact, if held within reasonable limits, such disagreements are actually wholesome. All progress begins with differences of opinion and moves onward as the differences are adjusted through reason and mutual understanding. [...] The essence of our

⁵⁴ “Com sua sempre crescente brutalidade e destruição, a guerra moderna, se não for controlada, acabará por esmagar toda a civilização. Nós ainda temos a chance entre duas alternativas: a continuação do caos internacional, ou a formação de uma organização mundial para promoção da paz.” (livre tradução)

⁵⁵ “Não é o propósito dessa Conferência redigir uma proposta de tratado de paz no antigo sentido que isso significa para a humanidade. Não é nossa atribuição lidar ou resolver questões específicas relacionadas a territórios, fronteiras, cidadania e reparações de guerra. Esta Conferência vai devotar suas energias e seu esforço exclusivamente para o específico desafio de construir uma organização essencial e eficaz para manter a paz. Vocês estão aqui para redigir a norma fundamental. Nosso único objetivo, nesta decisiva reunião, é criar uma instituição. Nós devemos providenciar todo o aparato necessário para fazer a paz futura, não apenas a paz possível, mas a paz efetiva.” (livre tradução)

problem here is to provide sensible machinery for the settlement of disputes among nations. Without this, peace cannot exist. We can no longer permit any nation, or group of nations, to attempt to settle their arguments with bombs and bayonets. [...] If we do not want to die together in war, we must learn to live together in peace⁵⁶”.

Por fim, completando o mito da criação, o presidente Truman revelou qual seria a fonte dos valores a informar toda a justiça, a justificar a cooperação e a fomentar a paz, Deus: “We must build a new world - a far better world-one in which the eternal dignity of man is respected. As we are about to undertake our heavy duties, we beseech Almighty God to guide us in building a permanent monument to those who gave their lives that this moment might come⁵⁷”.

Com essas palavras, sela-se o mito da criação da ONU, revelando uma cosmovisão idealista, iluminista, contratualista, tipicamente ocidental, na qual Deus ainda ocupa um lugar de destaque, fora do comando das decisões políticas, mas centro irradiador da moral, da ética e, portanto, do direito e das instituições.

Esse mito é tão presente na cultura norte-americana que o maior mitólogo e estudioso das diferentes tradições culturais do mundo, Joseph Campbell, em 1987, indagado acerca dos mitos do nosso tempo, indagado se eles viriam da idéia de um mundo econômico e financeiro, asseverou:

Bem, alguma coisa, sim. Você não pode prever que mito está para surgir, assim como não pode prever o que irá sonhar esta noite. Mitos e sonhos vêm do mesmo lugar. Vêm de tomadas de consciência de uma espécie tal que precisam encontrar expressão numa forma simbólica. E o único mito de que valerá a pena cogitar, no futuro imediato, é o que fala do planeta, não da cidade, não deste ou daquele povo, mas do planeta e de todas as pessoas que estão nele. Esta é a minha idéia fundamental do mito que está por vir. E ele

⁵⁶ “Diferenças entre homens, bem como entre nações, sempre existirão. De fato, se mantidos em limites razoáveis, tais desacordos são, em verdade, até saudáveis. Todo progresso começa com a diferença de opinião e avança na medida em que as diferenças são ajustadas através da razão e do mútuo entendimento. [...] O ponto essencial do nosso problema aqui é providenciar uma estrutura adequada para lidar com as disputas entre as nações. Sem isso, a paz não poderá existir. Nós não podemos mais permitir nenhuma nação, ou grupo de nações, que tentem impor suas vontades com bombas e baionetas. [...] Se nós não queremos morrer juntos na guerra, nós devemos aprender a viver juntos, em paz”. (livre tradução)

⁵⁷ “Nós precisamos construir um mundo novo – um mundo muito melhor, no qual a eterna dignidade do homem seja respeitada. Como estamos prestes a levar a termo essa nossa difícil tarefa, nós pedimos a Deus, Todo Poderoso, que nos guie na construção de uma instituição permanente, em nome daqueles que deram suas vidas para que este momento chegasse.” (livre tradução)

lidará exatamente com aquilo com que todos os mitos têm lidado – o amadurecimento do indivíduo, da dependência à idade adulta, depois à maturidade e depois à morte; e então com a questão de como se relacionar com esta sociedade e como relacionar esta sociedade com o mundo da natureza e com o cosmos. É disso que os mitos têm falado, desde sempre, e é disso que o novo mito terá de falar. Mas ele falará da sociedade planetária. Enquanto isso estiver em curso, nada irá acontecer. [...] Sim, essa é a base do que o mito deve ser. E já se encontra aqui: o olho da razão, não da minha nacionalidade; o olho da razão, não da minha comunidade religiosa; o olho da razão, não da minha comunidade lingüística. Você percebe? E esta será a filosofia do planeta, não deste ou daquele grupo. **Quando a Terra é avistada da Lua, não são visíveis, nela, as divisões em nações ou Estados. Isso pode ser, de fato, o símbolo da mitologia futura. Essa é a nação que iremos celebrar, essas são as pessoas às quais nos uniremos.** (CAMPBELL, 1988, p. 46). (grifei)

Enfim, o desejo de paz entre as Estado, o desejo de compartilhar valores, o desejo de liberdade, o desejo de justiça, o desejo de preservar a dignidade humana, estas foram as bases que impulsionaram a criação do mito necessário para a fundação da nova ordem.

1.3 O DESEJO DE PAZ ENTRE AS NAÇÕES⁵⁸

A violência, a destruição e a morte, certamente, não estão incluídas como fins legítimos sob o ponto de vista de qualquer sistema de valores conhecido no mundo moderno. Não há ética que pregue a guerra como um fim em si mesmo, que a ponha entre os objetivos de um povo ou de uma nação.

Todavia, como meio para se alcançar fins entendidos como legítimos e axiologicamente válidos, a guerra foi feita muitas vezes na história da Humanidade, e por motivos variados, sempre, entretentes, refletindo os valores reinantes em dado tempo e lugar: como a defesa de interesses religiosos, a defesa de territórios comercialmente importantes, a vingança, a

⁵⁸ Usa-se o termo nações, em vez de Estados, como seria mais apropriado, uma vez que nação foi o termo mais utilizado nos discursos políticos que antecederam a criação da ONU, a qual, inclusive, deu-lhe preferência ao fixar seu próprio nome.

necessidade, pura e simplesmente, de defender-se, a busca de riqueza através da pilhagem e do saque, a busca da conquista de zonas de influência militar e ideológica, a busca de recursos naturais energéticos, entre muitos outros.

Assim, a destruição, a violência e a morte são praticadas em nome de valores que se acredita justifiquem o cataclisma que a guerra gera. Cada lado do conflito acredita estar defendendo os valores corretos, cada lado acredita que representa o bem, o valor positivo, enquanto que o outro representa o mal, o valor negativo, aquilo que deve ser destruído. Nas palavras de Magnoli (2006, p. 15): “Os gregos guerreavam em nome da virtude, os ‘bárbaros’ germânicos e os cavaleiros das estepes asiáticas, em nome do saque. Os cruzados lutaram na Terra Santa, por Deus e pela Igreja”. E prossegue o autor: “Os franceses e protestantes alemães combateram o império Habsburgo portando o estandarte da soberania secular. Napoleão Bonaparte marchou sob a bandeira do império. A glória nacional animou o exército de Bismarck; o ‘Reich de mil anos’, ‘Wermatch’ de Hitler”.

A razão, afinal, sempre está ao lado dos vencedores, enquanto que os derrotados são representados como a síntese do que deve ser eliminado, destruído ou, quando menos, conformado aos valores dos vencedores. A dialética cultural e histórica é ininterrupta.

Ao final das guerras, os vencedores se reúnem para decidir o destino dos vencidos, impondo-lhes ônus, atribuindo-lhes responsabilidades, confiscando-lhes territórios, retirando-lhes riquezas, desmilitarizando-os, desindustrializando-os, enfim o que mais for tido como justo e necessário segundo os valores dos que triunfaram. Além das sanções, os vencedores também cuidam de acomodar seus próprios interesses e de estabelecer mecanismos para que a sua paz perdure tanto quanto possível e, para tanto, formam-se alianças, criam-se regras e, nos últimos dois pós-guerras, constroem-se instituições supranacionais. Assim ocorreu com os tratados da Westphalia, em 1648, com o Congresso de Viena, havido entre 1814 e 1815, com o Tratado de Versalhes, de 1919, bem como com as conferências de paz de Yalta e Potsdam, de 1945, ambas consideradas pela doutrina do Direito Internacional como “gentlemen’s agreement”, ou seja, acordo de cavalheiros, não como tratados. (REZEK, 1998, p. 19)

A ONU foi criada no contexto das tratativas para a fixação da paz dos vencedores da Segunda Guerra Mundial, ela foi fruto do amadurecimento da política internacional moderna, a qual já vinha colhendo experiências sobre tratados de paz desde o início da modernidade, quando as guerras passaram a ser feitas por Estados Nacionais.

A organização política da Europa em Estados nacionais remonta ao século XV, quando as primeiras monarquias feudais foram se fortalecendo, dando lugar aos chamados estados

absolutos, governados por reis cuja legitimidade para o exercício do poder tinha origem divina. Somente a partir dessa época, quando os Estados organizaram-se politicamente em torno de um governo forte, com fronteiras bem definidas, é que se pode falar do início das relações internacionais.

O contexto político da época da formação dos Estados nacionais europeus era composto pelo desenvolvimento das cidades, em função do incremento do comércio, pela dominação da igreja, no campo ideológico e institucional, e pelo mercantilismo, que marcava a visão econômica da época.

Os grandes Estados nacionais da época eram todos frutos da desagregação do império franco de Carlos Magno e estavam nas mãos de famílias que ascendiam ao poder em razão de sangue. Normalmente, a ascensão ao poder se fazia mediante acordos e alianças com a Igreja de Roma, razão pela qual havia estreita relação entre os monarcas e o Papa.

A partir da formação dos Estados nacionais, quatro grandes conflitos, envolvendo praticamente todas as potências da Europa, foram registrados: a Guerra dos Trinta Anos, as Guerras Napoleônicas, e Primeira Guerra Mundial e a Segunda Guerra Mundial.

A cada uma dessas guerras, seguiu-se uma conferência de paz, a paz dos vencedores, representadas, respectivamente, pelos tratados da Westphalia, pelo Congresso de Viena, pelo Tratado de Versalhes e pelas conferências de Yalta e Potsdan.

Cada um desses conflitos teve suas causas, seus personagens e suas peculiaridades. De comum, eles têm a circunstância de, ao final, imporem ônus aos derrotados, atribuir-lhes responsabilidades, além de definir fronteiras e de criar normas internacionais em torno das tratativas acertadas no contexto dessas decisões.

A Guerra dos Trinta Anos, ocorrida entre os anos de 1618 e 1648, fora, até que o século XX produzisse duas guerras mundiais, o conflito mais grave da Europa. Estima-se que o número de vítimas seja correspondente a cerca de um quinto da população da Europa central, ou seja, algo em torno de quatro milhões de mortos. Essa guerra, em verdade, foi um conflito generalizado entre diversos reinos europeus, ou seja, uma série de guerras particulares no contexto de um conflito central envolvendo, de um lado, a Espanha e o Sacro Império Romano-Germânico, comandado pela dinastia católica dos Habsburgos e, de outro, uma coligação protestante formada por principados alemães, pela Holanda, pela Dinamarca, pela Suécia e pela França. Os historiadores dizem que essa foi a última de uma série de conflitos religiosos entre católicos e protestantes, desencadeada pela Reforma Protestante iniciada em 1519.

Todavia, também acordam que ela igualmente teve motivações econômicas, relacionadas a uma “crescente disputa por interesses comerciais, especialmente ligados ao tráfico marítimo, ao controle de rotas e de fontes de arrecadação de tributos” (CARNEIRO, 2006, p. 170). Assim, se, de um lado, a Espanha e o Sacro Império Romano-Germânico desejavam estabelecer um império católico universal, na esteira da contra-reforma, de outro, os protestantes lutavam pela independência alemã com relação aos Habsburgos austríacos, os quais comandavam o Sacro Império Romano Germânico (FRANCA FILHO, 2006, pp. 1446-1455).

Tendo sido uma guerra que se desenvolveu no contexto de disputas religiosas, é importante realçar que a França, que era um império católico, não lutou ao lado dos Habsburgos, mas, ao contrário, deixando de lado questões religiosas, lutou ao lado dos protestantes, invocando para tanto, “razões de Estado”, sendo esta uma característica que aponta para a consolidação, na Europa, dos chamados Estados Nacionais (FRANCA FILHO, 2006, pp. 1446-1454).

A este conflito, seguiu-se a chamada paz da Westphalia, a qual, do ponto de vista das relações internacionais, representa o primeiro acordo internacional de paz fundado em bases políticas, não religiosas, mediante a consideração de Estados soberanos como atores internacionais, alcançada a partir dos tratados celebrados na cidade de Münster (católica) e Osnabrück (protestante). Nos tratados da Westphalia, mais do que questões religiosas, o que se discutiu foram os interesses políticos e econômicos das nações e, caminhando rumo à modernidade, foi se deixando para trás um passado medieval, rural e fundado na religião.

Os Estados nacionais absolutos existentes após a Guerra dos Trinta Anos e a paz da Westphalia, no século XVIII, evoluíram, sob o influxo das revoluções liberais, francesa e inglesa, bem como da revolução industrial, inglesa, para monarquias constitucionais, sepultando, aos poucos, o passado medieval, religioso e feudal, o qual já vinha definhando desde o final da mencionada Guerra dos Trinta Anos. Impulsionada pelo crescente capitalismo, que saía de sua fase mercantilista e ingressava em sua fase industrial, Inglaterra e França tornaram-se potências que representavam os valores liberais e capitalistas, enquanto o resto da Europa ainda se apegava ao passado feudal, especialmente Rússia, Prússia e Áustria. Nesse contexto, surgem as guerras napoleônicas, as quais representavam a luta entre o passado medieval, que desejava sobreviver, e o futuro republicano que desejava florescer.

As Guerras Napoleônicas, portanto, foram a tentativa da França de impor à Europa um império fincado nos valores iluministas que inspiraram a Revolução Francesa e a derrocada do antigo regime.

Após a derrota de Napoleão, a paz mais uma vez foi acordada na Europa, através do Congresso de Viena, celebrado entre 1814 e 1815, por meio do qual a Rússia, a Prússia e o Reino Unido dividiram a Europa, impuseram pesados ônus à França e reestruturaram o continente em torno de si de suas idéias medievais, como a manutenção ou restauração de velhos regimes monárquicos, inclusive na própria França, com a devolução do trono a Luis XVIII, neto de Luís XV e irmão de Luís XVI, este último decapitado, em 1793, durante a Revolução Francesa.

Essa paz durou cerca de 100 anos, até que eclodisse a Primeira Guerra Mundial, tendo a Alemanha como protagonista. Essa guerra teve causas complexas, porém preponderou a disputa de colônias na África e na Ásia, como decorrência da política imperialista praticada na época, um imperialismo que corria em busca de mercados para suportar o crescente capitalismo industrial.

Durante o século XIX, como decorrência da revolução industrial, o capitalismo europeu alcançou grande desenvolvimento, especialmente em países como a França, a Inglaterra e os Estados Unidos. Florescendo dentro da concepção liberal, o capitalismo logo viu surgir dois grandes problemas: a denominada questão social, provocada pela concentração de renda que esse modo de produção produz, e a luta feroz entre os próprios capitalistas, em busca de mercados para seus produtos e serviços.

Os Estados nacionais, é importante frisar, foram estruturados a partir de uma burocracia central, chefiada por um monarca, primeiro ministro ou presidente, a qual era encarregada de manter a ordem e conduzir os negócios externos, além de prover o povo de alguns serviços. Para dar cabo às suas responsabilidades, os Estados Nacionais tornaram-se máquinas fiscais complexas, as quais precisam de grande volume de receita, de maneira que o relacionamento entre os governos e os capitalistas passou a ser bastante intenso. Esses laços entre o Estado e os produtores da riqueza mercantil e industrial vinha se delineado desde o Renascimento, tendo atingido o seu ápice com a Revolução Francesa. Nas palavras de Paolo Ruffia, citado por Marcílio Toscano Franca Filho (2006, p. 1447), “holders of capital provides financial

resources for the state, while the holder of coercion allow capital a significant role in government⁵⁹”. O raciocínio é válido para os últimos cinco séculos, pelo menos.

A disputa entre os capitalistas, assim, envolvia uma disputa entre os próprios Estados nacionais, porque o desenvolvimento econômico interno dependia do sucesso dos principais atores do processo econômico: os capitalistas. Entre os capitalistas, essa luta marcou o período pelo surgimento de grandes trustes e cartéis. Entre os Estados Nacionais, essa luta se revelou por políticas agressivas de levantamento de barreiras alfandegárias, o que provocou o isolacionismo entre as principais potências industriais. Esse isolacionismo levou ao imperialismo, que se manifestava, entre os Europeus, pela busca de mercados em outros continentes, gerando o colonialismo.

Na lição de Aquino (2003, p. 297), “[...] o tremendo avanço da tecnologia, com máquinas cada vez mais eficientes, tornou possível a produção em massa e a maior divisão do trabalho. Chegava a época da produção em grande escala, o que tornava possível a redução do custo por unidade, ao mesmo tempo que aumentava o volume da produção”. Todavia, tamanha produção precisava ser escoada rapidamente, o que exigia a conquista de mais mercados e a vitória sobre a concorrência. A busca por mais mercados seria resolvida através da colonização. A concorrência seria vencida pelas empresas mais capitalizadas, pois, diante da guerra de preços, somente as que tivessem mais reservas de capital, poderiam resistir por mais tempo, até a quebra dos concorrentes. Com a quebra da concorrência, o capital desta passava ao vencedor, o qual, cada vez mais poderoso, podia controlar a oferta e, conseqüentemente, o preço.

Em tais circunstâncias, no final do século XIX, nascia, entre as empresas, a era dos trustes, dos grandes conglomerados, financeiramente aglutinados e fortes; entre os Estados, recrudescia a corrida colonialista, em nome da busca de mercados. A era dos trustes deu origem à formação dos grandes financistas. A era da corrida colonial, ao fomento de severa disputa entre as nações. Ensina Aquino o seguinte (2003, p. 297): “[...] ocorreu, então, a substituição gradual da livre-concorrência pelo monopólio. Indústrias gigantescas formaram-se tentando obter o total controle da produção – desde as fontes de matérias-primas até a distribuição das mercadorias”. E sobre as conseqüências desse deletério ambiente econômico, prossegue o autor: “Tal forma de organização industrial, na produção e distribuição, dispondo do controle da oferta de mercadorias para modificar o preço a ser favor, foi denominada

⁵⁹ “Detentores do capital providenciam os recursos financeiros para o Estado, enquanto o detentor do poder estatal franqueia ao capital um importante papel no governo.” (livre tradução)

truste”. Concluindo o raciocínio, arremata: “os capitalistas dos diversos países – Inglaterra, França, Bélgica, Itália, Alemanha e EUA – partiram, então, à conquista do mundo, buscando colônias que seria mercados para os produtos ‘excedentes’” (2003, p. 300).

Aqui, contudo, importante uma advertência feita por Hunt & Sherman, no sentido de que, enquanto o imperialismo europeu conquistava e pilhava a África e a Ásia, o dos EUA se concentrava no seu próprio território. Para ilustrar o imperialismo europeu, os citados autores citam o caso dos britânicos na Índia: “As conseqüências da presença britânica na Índia eram evidentes ao se abrir o século XX. Em 1901, a renda *per capita* era inferior a 10 dólares por ano. Cerca de dois terços da população encontravam-se subnutridos” (HUNT & SHERMAN, 1996, p. 153). A exploração desse tipo de política internacional era tão aviltante, que a maioria do pouco que a colônia conseguia produzir fora dos esquemas montados pela potência, era apropriado por ela sob a forma de tributos e repartição de lucros. Quanto a este ponto, Hunt & Sherman (1996, p. 153) arrematam: “Grassavam as epidemias e reinava a fome. Em 1891, o indiano viva em média 26 anos para, em seguida, morrer na miséria”. No tocante aos EUA, o imperialismo nos anos 1800, como dito, dirigia-se, principalmente, a seu próprio território e a alguns outros localizados nas Américas. Nas palavras de Hunt & Sherman (1996, p. 154), “No decorrer do século XIX, o imperialismo norte-americano canalizou todas as suas energias para a conquista do continente e o extermínio da população indígena. A primeira aquisição imperialista ultramarina dos EUA foram as Ilhas Samoa. Em 1878, os nativos de Pago-Pago concederam aos norte-americanos o direito usar seu porto. Onze anos depois, as ilhas haviam sido conquistadas e divididas entre os EUA e a Alemanha.” Em suma, pontuam os autores (1996, p. 155), “ao eclodir a I Guerra Mundial, os Estados Unidos haviam se apoderado ou exerciam controle sobre Samoa, Midway Island, Havaí, Porto Rico, Guam, Filipinas, a Ilha de Tutuila, Cuba, São Domingos, Haiti, Nicarágua e a Zona do Canal do Panamá”.

As colônias, todavia, não serviam apenas como mercados para os produtos da crescente indústria monopolista, mas também como fornecedora de matéria-prima, fontes de energia, bem como escoadouro do excesso de capital, o qual era “emprestado” a juros exorbitantes. A essa política internacional deu-se o nome de imperialismo: “parecia que estava tudo resolvido, os grupos internacionais dividiram o mercado mundial. Mas, para a surpresa de muitos, a concorrência não cessou, pois a divisão que a princípio parecia justa com o tempo mostrou-se injusta para alguns” (AQUINO, 2003, p. 300).

Entre as nações européias o desenvolvimento não foi equilibrado, existindo grande diferença entre a França e a Inglaterra, de um lado, e a Alemanha e a Itália, de outro, as quais, devido a sua unificação tardia, partiram com certo atraso para a consecução de suas políticas colonialistas e imperialistas. Essa política de disputa internacional por territórios, assim, gerou uma série de conflitos que acabaram na Primeira Guerra Mundial: “em 1914, o epílogo dos choques interimperialistas foi, então, a Primeira Guerra Mundial”.

“O imperialismo é filho da industrialização”, sentenciou Jules Ferry, Primeiro-Ministro francês (AQUINO, 2003, p. 303). A industrialização foi o fruto da segunda fase do capitalismo e a guerra foi a forma de se resolver diferenças que não puderam ser equacionadas em mesas de negociação diplomática. Em vez de diplomacia, bombas e gases venenosos, em vez de concessões, bombardeios. O apogeu da indústria, assim, trouxe a guerra, porém, antes, já havia produzido a miséria da classe operária e a dominação e a exploração dos povos colonizados (AQUINO, 2003, p. 304).

O imperialismo, é importante ressaltar, produziu, como combustível para os seus propósitos expansionistas, uma corrida armamentista e o ultra-nacionalismo, um fenômeno político-ideológico caracterizado pela intensificação de propaganda nacionalista, tendo destacado-se o pan-germanismo, o pan-eslavismo e o revanchismo (AQUINO, 2003, p. 347). Entre as principais tensões da época, destacava-se a anglo-germânica, fundada na disputa industrial e colonial, a franco-alemã, em torno das questões envolvendo a Alsácia-Lorena, a austro-russa, já que esta apoiava a Sérvia, anti-austriaca, a russo-alemã, em volta do problema do controle do estreito de Dardanelos e a austro-sérvia.

Segundo Aquino (2003, p. 348), “[...] essa atmosfera de tensão explica a formação de dois sistemas de alianças”. De um lado, a tríplice entente⁶⁰, reunindo franceses, russos e ingleses, e, de outro, a tríplice aliança, formada pela Alemanha, Itália e pelo império Áustro-Húngaro. Todavia, o que marcava as relações internacionais nesse período, afirma Aquino (2003, p. 348), era a enorme quantidade de acordos secretos, de maneira tal que “bastava um incidente para desencadear um conflito generalizado [...] e foi o que ocorreu em julho de 1914, quando o arquiduque, herdeiro do trono austríaco, Francisco Ferdinando, foi assassinado em Sarajevo por um estudante da Bósnia-Herzegovina (província austríaca reivindicada pela Sérvia)”.

Essa guerra gerou grande destruição. Estima-se que tenham sido oito milhões de mortos e vinte milhões de feridos. A economia dos países envolvidos foi destruída. Calcula-se que

⁶⁰ Ententes: a) aliança militar entre França e Rússia; b) ‘entente cordiale’ entre a França e a Inglaterra; c) acordo entre a Inglaterra e a Rússia.

metade do parque industrial europeu fora perdido, assim como cerca de 30% da produção agrícola: “do ponto de vista econômico, a guerra produziu crescente desequilíbrio entre a produção e o consumo, manifestando-se um crise econômica que teve na inflação seu aspecto mais importante. Essa precária situação econômica, que marcou o declínio relativo da Europa, ocasionou grande desequilíbrio social (AQUINO, 2003, p. 354).” A empobrecida classe operária vivia tempos ainda mais sombrios, a pressão social aumentava através dos sindicatos, ameaças de revoluções eram sentidas por toda a parte.

Ao final da Guerra, novamente, os vencedores se reuniram para os acordos de paz. Foram celebrados vários tratados, mas o principal deles foi o Tratado de Versalhes, celebrado em janeiro de 1919, nos arredores de Paris, o qual se encarregou de regular a situação da Alemanha. Participaram da conferência de paz trinta e dois Estados, quais sejam, os países vencedores, menos a Rússia, além de alguns países neutros. Os vencidos não tomaram parte nesse acordo, o que, segundo Aquino (2003, p. 355), era o prenúncio de que ali se construiria uma verdadeira “paz cartaginesa”, isto é, bastante gravosa para os derrotados. Esse tratado possuía 440 artigos, os quais foram todos ratificados pela Alemanha, no Palácio dos Espelhos, no dia 28 de junho de 1919, e era dividido em cinco capítulos: a) o Pacto da Sociedade das Nações; b) cláusulas de segurança; c) cláusulas territoriais; d) cláusulas financeiras e econômicas; e) cláusulas diversas. O Tratado de Versalhes impôs condições duríssimas à Alemanha, como por exemplo: desmilitarização, desindustrialização, além de uma vultosa indenização de guerra (AQUINO, 2003, p. 357). Nas palavras de Araripe (2006, p. 346), “os alemães assumiram o compromisso de entregar aos aliados navios mercantes, locomotivas, barcaças, entre outros equipamentos. Os bens de alemães residentes fora do país foram confiscados”. A indenização de guerra chegou à casa dos 132 bilhões de marcos-ouro, valor que a Alemanha nunca pagaria.

Desde a Guerra dos Trinta Anos, pela primeira vez, surge a idéia da criação de uma instituição internacional com o objetivo de resolver conflitos e manter a paz, a Liga das Nações. A criação dessa instituição foi inspirada na novel política externa dos Estados Unidos. O paradigma, como dito antes, aparece em um discurso dirigido ao Congresso dos EUA, feito pelo presidente Thomas Woodrow Wilson, no dia 08 de janeiro do ano anterior, o qual ficou conhecido como a doutrina dos catorze pontos. Nesse discurso, Wilson inicia lamentando o fato de que, mais uma vez, aliás como muitas outras vezes antes, os representantes das grandes potências se reuniam para tentar acabar a guerra e estabelecer as

bases para a reconstrução da paz perdida⁶¹. Em seguida, depois de exortar as nações, no sentido de que os futuros acordos de paz sejam celebrados livres de qualquer acordo secreto, Wilson enumera seu catorze pontos para a paz, dos quais destacam-se, aqui, o primeiro deles, relativo à sinceridade e à publicidade dos acordos, o terceiro, referente à liberdade comércio e igualdade de tratamento entre as nações, e o último (décimo-quarto), no qual se prega a criação da Liga das Nações: “Uma associação geral entre as nações deve ser formada, nos termos de uma convenção específica, com o propósito de fornecer garantias mútuas de independência política e integridade territorial, tanto para os grandes, quanto para os pequenos Estados.”⁶² (livre tradução)

A doutrina dos catorze pontos é lembrada como tendo sido um marco na tentativa de impor alguma norma moral em acordos de guerra, já que vincada na liberdade e em alguma igualdade, principalmente porque as relações internacionais eram quase que inteiramente baseada na cosmovisão realista e, portanto, fundada no sistema de equilíbrio de poder entre as nações. O presidente Wilson era contrário a essa cosmovisão, porque entendia que as políticas de equilíbrio de poder eram atentatórias aos princípios democráticos e à autodeterminação dos povos. Nas palavras do próprio presidente, citado por Joseph Nye (2009, p. 107), “o equilíbrio de poder é o grande jogo agora desacreditado para sempre. Trata-se da velha ordem perniciososa que prevaleceu antes dessa guerra. O equilíbrio de poder é algo de que podemos nos privar no futuro”.

O presidente Wilson era liberal, alguém que acreditava na moral, nas instituições de Estado e na lei, tanto como fundamento para o governo doméstico, quanto para solucionar conflitos externos. Segundo Nye (2009, p. 108), “Wilson tinha razão, porque as políticas de equilíbrio de poder não priorizam a democracia ou a paz. Como vimos, o equilíbrio de poder é um meio de preservar sistemas de Estados soberanos.” Nos termos da doutrina desse importante tratadista, “o equilíbrio de poder resultante leva em consideração a guerra ou as violações da autodeterminação se essa for a única maneira de preservar a independência” (NYE, 2009, p. 108).

Ocorreu que o sistema de equilíbrio de poder falhara mais uma vez e a Primeira Guerra fora devastadora, razão pela qual, já em 1918, Wilson anunciava sua doutrina liberal para a paz, a qual fora a base das conferências de paz de Paris: a guerra para a preservação do

⁶¹ A íntegra do discurso, em inglês, que trata da doutrina dos catorze pontos pode ser encontrada em: <<http://www.historyplace.com/speeches/wilson-points.htm>>. Acesso em: 27 de dezembro de 2010.

⁶² “A general association of nations must be formed under specific covenants for the purpose of affording mutual guarantees of political independence and territorial integrity to great and small states alike”.

sistema realista de Estados soberanos não tinha mais como ser tolerada. Assim, uma vez aceita essa cosmovisão, a Liga das Nações surgia como o mais importante dos catorze pontos e era nela que se vislumbrava a esperança da paz. Segundo Nye (2009, p. 108), “os Estados soberanos não poderiam ser abolidos, admitiu Wilson, mas a força poder ser regulada pela lei e pelas instituições assim como acontecia no nível interno”. Em tais termos, “a solução foi criar instituições internacionais análogas às legislaturas e aos tribunais internos de modo que os procedimentos pudessem ser aplicados no nível internacional” (NYE, 2009, p. 108).

Todavia, apesar dos esforços desse presidente, a participação dos EUA no Tratado de Versalhes nunca seria aprovada pelo Congresso dos EUA, o que impediu a participação desse país na Liga das Nações. A recusa do Congresso foi fortemente influenciada pela já antiga e cômoda posição de isolacionismo dos EUA, baseada na doutrina Monroe. Conforme lembra Nye (2009, p. 111), “os adversários do envolvimento americano nos assuntos mundiais alegaram, que a Doutrina Monroe, de 1823, limitava os interesses americanos ao Hemisfério Ocidental, e assinalaram a advertência de George Washington de que os Estados Unidos deveriam evitar ‘alianças embaraçosas’”

No entanto, conforme adverte Aquino (2003, p. 385), o isolacionismo norte-americano não importava em um afastamento total, uma recusa ao travamento de relações internacionais com os europeus, “mas sim a recusa em estabelecer qualquer compromisso capaz de limitar sua liberdade de ação, de restringir suas possibilidades de intensificar o comércio externo, ampliar seus campos de investimento e receber as dívidas de guerra”. Em verdade, o que o Congresso norte-americano visava era manter-se distante das questões políticas européias [...] (MAGNOLI, 2006, p. 10). Aliás, esse isolacionismo não prevalecia quando se tratava das relações internacionais com países fracos das Américas, como o México, Cuba e muitos outros. Não custa lembrar que, como se tem exposto ao longo desse texto, o sentido da vida, desde o incremento do comércio, no final da Idade Média, e o reflorescimento paulatino das cidades e da vida urbana européia, não é outro senão aquele pautado pelo poder político que vem do poder econômico. E se os países europeus, no auge do capitalismo industrial, se lançaram ao mundo, em sua política imperialista, os EUA, que pregavam sua cômoda política isolacionista, já que um país-continente e distante da complexa política de disputa européia, exercitava seu imperialismo em suas cercanias. Hunt & Sherman (1996, p. 155), em passagem precisa, nos lembra que, “em 1901, a República da Colômbia recusou-se a vender uma faixa de terra (na qual seria construído o canal do Panamá) aos EUA”. Em razão disso, prosseguem os autores, “o presidente Roosevelt acionou os mecanismos intervencionistas. Uma

insurreição panamenha foi organizada com a colaboração e o apoio norte-americano.” E concluem os autores, dando um boa amostra de que como era a política estadunidense de respeito à autodeterminação dos povos:

Os navios de guerra dos EUA foram dispostos em pontos estratégicos para impedir que as tropas colombianas interviessem e sufocassem a rebelião. A revolta foi desencadeada a três de novembro de 1903. No dia 06 de novembro, os EUA reconheceram diplomaticamente a “nova nação. No dia 18 de novembro, obtiveram a Zona do Canal sob condições muito mais favoráveis do que aquelas as que haviam propostas inicialmente. (HUNT & SHERMAN, 1996, p. 155

Em suma, não tendo assinado o Tratado de Versalhes, os EUA celebraram acordos em separado com a Áustria, a Hungria e a Alemanha. Segundo Aquino (2003, p. 385), a celebração desses tratados avulsos, “sem impor as obrigações estabelecidas na Conferência de Paris, asseguravam aos EUA todos os privilégios de que gozavam os demais vencedores”

Importante lembrar que os Estados Unidos não participaram da Primeira Guerra Mundial no seu início, em razão da citada política de isolacionismo e neutralidade, conforme as linhas expostas pela doutrina Monroe, apresentada ao Congresso dos EUA no dia 02 de fevereiro de 1823. Nos termos dessa doutrina, reafirma-se a independência da jovem nação, dela saindo o famoso refrão: “A América para os americanos”. Em essência, ela representava a postura dos EUA de país não colonialista, cuja política externa seria guiada pelo respeito à soberania dos demais Estados, ou seja, pela não intervenção nos assuntos internos dos países, bem como pela não participação em conflitos armados envolvendo países da Europa, especialmente as guerras travadas entre os europeus e suas colônias.

Segundo Magnoli (2006, p. 10), desde Thomas Jefferson, terceiro presidente americano e autor da frase “eu abomino a guerra e a vejo como o pior flagelo da humanidade”, “um após outro, os presidentes americanos comprometeram-se solenemente com a reforma do mundo, para acabar com todas as guerras.” Ainda segundo esse autor, para os americanos, “a guerra, vista da relativa segurança proporcionada pelo insulamento geopolítico dos Estados Unidos, foi interpretada como uma aberração monstruosa, um desvio patológico nas relações internacionais”.

Todavia, apesar de a Primeira Guerra Mundial ter sido, em sua essência, uma guerra européia, os EUA foram obrigados a participar dela, em razão de seus interesses econômicos, já que eventual vitória da Alemanha levaria à perda da sua influência nos mercados europeus. Em razão da globalização acentuada do capitalismo, a neutralidade já não era possível. Os velhos princípios não eram capazes de resistir aos apelos econômicos. Nesse ponto, Araripe (2006, p. 351), lembra dois pontos importantes: a) entre o fim do século XIX e o começo do século XX, a circulação de pessoas e bens entre os EUA e a Europa, através do atlântico, era livre e intensa; nessa época, um tempo de inúmeras inovações tecnológicas, como o rádio, o telefone e as estradas pavimentadas, a economia mundial era tão punjante quanto a de hoje e os EUA já eram a maior potência capitalista; b) aos Estados Unidos não interessa se meter nas escaramuças dos países europeus, por causa dos seus interesses econômicos, e Woodrow Wilson se elegeu com o seguinte “slogan”: “ele nos conservará fora da guerra”.

Assim, terminada a guerra, reajustada a ordem mundial e tendo o povo americano rejeitado o Tratado de Versalhes, os Estados Unidos “voltou a hibernar no isolacionismo” (ARARIPE, 2006, p. 349). Para a maioria dos americanos, lembra Nye (2009, p. 111), o que mais importava era voltar à normalidade e normal era evitar se envolver nos assuntos internacionais.

Sem a presença dos Estados Unidos a Liga das Nações feneceu. Os EUA, inicialmente, não entraram na guerra por razões econômicas. Em seguida, ironicamente, dela participaram igualmente por razões econômicas.

Por fim, como dito, os EUA não aderiram ao Tratado de Versalhes e celebraram tratados em separado, por razões também econômicas. Em verdade, todo o Tratado de Versalhes veio abaixo, tendo a Liga das Nações sucumbido como parte dele, por padecer dos mesmos defeitos.

O próprio discurso dos catorze pontos, no qual o tratado se inspirou, trazia, em si, as contradições que ruiam todo o discurso de paz urdido pelos vencedores da guerra. O quinto ponto falava de justiça política e observância dos interesses dos povos colonizados, mas nada tratava acerca da descolonização. O primeiro parágrafo depois do décimo-quarto ponto falava em uma certa luta contra todos os imperialistas, mas o imperialismo era a base da política dos EUA e de todos os países europeus industrializados: “Considerando a correção dos erros e a afirmação do que é correto, nós nos sentimos parceiros íntimos de todos os governos e povos

reunidos contra os imperialistas.⁶³” (livre tradução) O terceiro parágrafo depois do décimo-quarto ponto falava na necessidade de se deixar a Alemanha se desenvolver, mas o Tratado de Versalhes trouxe cláusulas que a arrasara economicamente. Nas palavras de Jesús Hernandez (2010, p. 22), “La obligación al pago de las reparaciones de guerra impidió a Alemania consolidar su economía⁶⁴”.

Em tais termos, o próprio Tratado de Versalhes trazia, em si, o germe da discórdia. Para os alemães, além das pesadas punições econômicas, era intolerável a acusação de ter sido a única nação responsável pela eclosão da guerra, conforme reconhecido no Tratado. No dizer de Hernandez (2010, p. 22), “la obligación de tener que hacer frente al pago de unas ingentes sumas de dinero em concepto de reparaciones de guerra no fue tan doloroso como el que Alemania debiera reconocer em exclusiva la culpabilidad em el estallido de la guerra⁶⁵”. Para esse autor (2010, p. 22), “eso fue considerado com uma afronta que algún día debía ser vengada⁶⁶”. Aliás, no seu livro, Minha Luta (“Mein Kampf”), Hitler atribuíra-se dar cabo a este desiderato.

Fredys Orlando Sorto (2005, p. 144), nos lembra que, entre a Primeira Guerra Mundial e a tentativa de se criar um sistema de paz coletiva com a Liga das Nações, e a Segunda Guerra Mundial, a qual redundou na criação da ONU, houve um importante precedente, tendo, no dia 27 de agosto de 1928, sido assinado, à margem da Liga das Nações, entre os EUA e a França, uma espécie de acordo paz perpétua, materializado no Tratado de Renúncia à Guerra, proposto pelo Ministro dos Negócios Estrangeiros francês, Aristides Briand, ao então Secretário de Estado americano Frank B. Kellog. Nas palavras do autor: “Kellog foi além, sugeriu um tratado multilateral em que os principais Estados do mundo renunciassem à guerra como instrumento de política nacional.”

A vingança, ou pelo menos seu desejo de dar-lhe total consecução, viria muito mais rápido do que se pensava. A paz de Versalhes durou pouco mais de vinte anos, já que, em 1939, eclodiu um novo, mais sangrento e generalizado conflito. A Segunda Guerra Mundial

⁶³ “In regard to these essential rectifications of wrong and assertions of right, we feel ourselves to be intimate partners of all the governments and peoples associated together against the imperialists”.

⁶⁴ “A obrigação de pagar as reparações de guerra impediu a Alemanha de consolidar sua economia.” (livre tradução)

⁶⁵ “A obrigação de ter que fazer frente ao pagamento de enormes somas de dinheiro a título de reparação de guerra não foi tão doloroso quanto o fato de que a Alemanha teria que reconhecer sua culpa exclusiva pela eclosão da guerra.” (livre tradução)

⁶⁶ “Isso foi considerado uma afronta que algum dia teria que ser vingada.” (livre tradução)

foi continuação da primeira, porque, se, nos 10 anos que se seguiram ao fim da Primeira Guerra Mundial, houve um momento de tranqüilidade, conhecido como “anos de ilusão”, no qual, se houve um pequeno declínio econômico, havia a certeza de que não haveria outra guerra, na década seguinte, ou seja, entre 1929 e 1939, ano de início da segunda guerra, houve uma profunda crise do capitalismo, provocada por um cenário econômico de excesso de produção industrial, de baixo poder aquisitivo no mercado interno dos EUA e da Europa e, principalmente, apesar da crise, da existência de grande especulação financeira, o que levou ao conhecido “crash” da bolsa de valores de Nova Iorque, em outubro de 1929, quando 16 milhões de títulos, lançados no dia 24 (quinta-feira negra), não encontraram compradores, fazendo com que seus preços caíssem, nos cinco dias seguintes, mais de 30%, queda que continuaria por meses.

Segundo Hunt & Sherman (1996, p. 165), nos EUA, “entre 1929 e 1932, registraram-se 85.000 falências de empresas; mais de 5.000 bancos suspenderam suas operações; o valor das ações na Bolsa de Nova Iorque caiu de 87 bilhões de dólares para 19 bilhões; 12 milhões de pessoas ficaram desempregadas e cerca de um quarto da população se viu privada dos meios necessários para garantir a sua subsistência”.

Essa situação de crise, pelo menos nos EUA, permaneceu até 1939, ano em que se iniciou a Segunda Guerra Mundial, quando houve uma inversão total dos parâmetros econômicos. Nas palavras de Hunt & Sherman (1996, p. 171), “às vésperas da guerra, quando os vários governos começaram a intensificar a produção de armamentos, o desemprego cedeu rapidamente”. Ao longo da guerra, prosseguem os autores “sob o estímulo de enormes despesas governamentais, produziu-se uma inversão da situação na maioria das economias capitalistas: a crise do desemprego cedeu lugar a uma escassez de mão-de-obra”. Para se ter uma noção do que representou a guerra para a economia capitalista dos EUA, Hunt & Sherman (1996, p. 171) apresentam os seguintes indicativos: “a economia norte-americana produziu 296.000 aviões, 5.400 navios cargueiros, 6.500 navios de guerra, 64.500 barcas de embarque e desembarque, 86.000 tanques e 2.500.000 caminhões”. O problema era agora, em vez de desemprego, escassez de mão-de-obra, em vez de mercado, excesso de demanda.

Entretanto, a crise se revelou muito mais forte nos Estados que haviam perdido a primeira guerra. Estes, para superar a crise, não viam outra alternativa a não ser prosseguir com a única forma que o capitalismo que, na época, projetava-se como alternativa de produção de riqueza: a expansão da política imperialista. Uma política assim, novamente, provocava o entrechoque de nações, o que redundou na reação alemã de se libertar das

amarras da paz de Versalhes. Com o apoio da União Soviética, a Alemanha se militarizou e, mergulhada profundamente no nacionalismo do partido nazista, partiu para a guerra em busca da conquista de hegemonia na Europa. É importante destacar que o nacionalismo exacerbado surgiu nas classes mais baixas e na classe média empobrecida. Esse movimento, inicialmente, era de extrema direita, nacionalista e racista, porém não liberal. Todavia, a fim de evitar que esse nacionalismo ganhasse proporções revolucionárias incertas e ameaçadoras ao capitalismo, a grande indústria e os grandes financistas resolveram apoiá-lo. Assim, de um movimento marginal, o ultranacionalismo seria a ideologia dos que ocupariam o poder na Alemanha e na Itália. A guerra, novamente, tinha um combustível: o interesse econômico. Nas palavras de Aquino (2006, p. 426): “ante a ameaça de uma revolução comunista, grupos de extrema direita, ligados à alta burguesia industrial e financeira, estabeleceram-se no poder através de uma ideologia fascista que, apelando para o irracionalismo, o racismo e a violência, prepararam o espírito da guerra”.

O sistema de segurança coletiva da Liga das Nações não seria suficiente para impedir um novo conflito generalizado, até porque, como visto, suas bases, seus valores, estavam assentados em um mundo capitalista e imperialista, mundo que não funcionava para os países em grave crise, mundo cujo projeto não se sustentava, porque, nele, muitos estavam afundando. A primeira grande crise da Liga ocorreu já em 1931, quando o Japão, condenado pela invasão da Manchúria, retirou-se da Liga das Nações, não das terras invadidas chinesas. Sem mecanismos para conter a escalada imperialista e os conflitos internacionais, o sistema de paz coletiva colapsava. Em 1932, foi a vez da Alemanha se retirar da Liga, cujo exército passou a ser reconstituído a partir de 1935, mesmo ano em que a Itália invadia a Etiópia. Em 1936, a Alemanha remilitarizou a Renânia, quebrando mais outra regra de Versalhes, bem como celebrou um pacto militar com a Itália e outro com a Itália e o Japão. No ano de 1937, o Japão agrediu e invadiu a China e, em 1938, a Alemanha anexou a Áustria. Na sequência, o Terceiro Reich se volta contra a Tchecoslováquia, exigindo a anexação das populações alemãs dos Sudetos. A crise ganhava proporções. (AQUINO, 2006, pp. 431-432)

A Segunda Guerra Mundial ainda não havia começado. Ainda existia uma esperança. Em Munique, reuniram-se França, Reino Unido, Alemanha e Itália. Em busca da paz, o primeiro-ministro francês Daladier, e o primeiro-ministro britânico Chamberlain, sentados na mesa de negociações com Hitler e Mussolini, no dia 29 de setembro de 1938, cederam às pressões nazistas e entregaram os Sudetos da Tchecoslováquia à Alemanha, acreditando que, com isso, aplacariam o furor alemão. Foi o Tratado de Munique. Nas palavras de Hernandez

(2010, p. 26), “[...] mientras al representante da Checoslovaquia, el presidente Edvard Benes, se le impedia estar presente em la sala de negociaciones, se decidió desmembrar su país para aplacar al dictador germano⁶⁷”. Foi um dos acordos mais iníquos da história das relações internacionais. No dia 1.º de outubro, as tropas alemãs, cumprindo o Pacto de Munique, invadiram e se apoderaram da região dos Sudetos.

Ingenuamente, França e Inglaterra acreditaram em Hitler, crendo que cada passo expansionista negociado seria a última cartada do ditador. Assim, sem se dar conta, foram alimentando a fera que, em pouco tempo, se voltaria contra eles. Churchill, no entanto, já bradava na Câmara dos Comuns contra os atos do “primeiro ministro” inglês Neville Chamberlain: “os dieron a elegir entre la guerra y el deshonor [...] elegisteis el deshonor, y además tendréis la guerra⁶⁸” (HERNANDEZ, 2010, p. 26). E assim se fez. No dia 15 de março de 1939, a Alemanha, tripudiando do mundo, invadiu a Tchecoslováquia, ocupando Praga. Finalmente, às 4:45 da manhã do dia 1.º de setembro de 1939, as tropas alemãs invadiam a Polônia. Estava iniciada a Segunda Guerra Mundial.

Essa guerra somente terminaria, definitivamente, em 1945, depois de cerca de cinquenta milhões de mortes, do extermínio de cerca de seis milhões de judeus, ciganos e homossexuais, do gasto incalculável de recursos financeiros e materiais, de duas bombas atômicas. Todas as perdas foram superlativas, o mesmo podendo se dizer dos ganhos da indústria bélica. Alemanha, Itália e Japão, todos derrotados pelos EUA e União Soviética, coadjuvados pela Inglaterra e pela França. Passada a fase histriônica e irracional dos conflitos armados, chegava o momento de reordenação do mundo, o que, por evidente, seria feito com base nos interesses econômicos dos vencedores. Assim, novamente, as potências vencedoras se reuniriam para as conferências de paz e para o estabelecimento das novas regras, da nova ordem mundial.

Desta vez, pensavam os liberais, seriam necessários novos mecanismos de segurança coletiva, mecanismos que funcionassem efetivamente. Por iniciativa dos EUA, insistiu-se na criação de uma instituição intergovernamental, encarregada de manter a paz e administrar conflitos de interesses entre as nações.

A história da participação dos EUA na Segunda Guerra está vinculada à própria criação da ONU. Os Estados Unidos sempre, desde a doutrina Monroe, tiveram uma política

⁶⁷ “Enquanto o representante da Tchecoslováquia, o presidente Edvard Benes, era impedido de se fazer presente na sala de negociações, se decidiu por se desmembrar seu país, para apaziguar o ditador alemão.” (livre tradução)

⁶⁸ “Deram-nos a escolha entre a guerra e a desonra [...] você escolheu a desonra e teremos a guerra.” (livre tradução)

internacional de isolacionismo. Ela era baseada na neutralidade⁶⁹. Ela foi quebrada uma vez durante a Primeira Guerra Mundial, por “razões de Estado”. Ela foi quebrada novamente durante a Segunda Guerra, novamente, por “razões de Estado”. Estas questões sempre tiveram ligações com os interesses econômicos dos Estados Unidos, portanto vinculados ao capitalismo e aos capitalistas. Segundo Araripe (2006, p. 359), “os críticos americanos diziam que os Estados Unidos haviam entrado na guerra e oferecido o sangue de mais de 130 mil jovens só para enriquecer as grandes empresas”.

O ataque a Pearl Harbor, evento que tirou os Estados Unidos do seu isolamento e o fez ingressar nos combates da Segunda Guerra Mundial, ocorreu no dia 07 de dezembro de 1941. As razões do ataque foram relacionadas com a ajuda que os estadunidenses já vinham dando à Inglaterra. Antes mesmo do início declarado da participação na guerra, o presidente Roosevelt, em seu famoso discurso sobre o estado da nação, proferido em janeiro de 1941, já preconizava a necessidade de o País ingressar no conflito, ao lado dos aliados, para derrotar as forças do mal, personificadas pela Alemanha nazista: “Therefore, as your President, performing my constitutional duty to ‘give to the Congress information of the state of the union’, I find it unhappily necessary to report that the future and the safety of our country and of our democracy are overwhelmingly involved in events far beyond our borders^{70,71}”.

Entre o ataque a Pearl Harbor, ocorrido em dezembro de 1941 e o discurso sobre o “estado da União”, de janeiro desse mesmo ano, ingleses e americanos se encontraram, no dia 10 de agosto, a bordo do porta-aviões Príncipe de Gales, em Argentia, na Terra Nova. No jargão militar, a logística para esse encontro ficou conhecida como Operação Riviera. A declaração emanada desse encontro, a chamada Carta do Atlântico, divulgada no dia 14 de agosto de 1941, apresentou uma visão do mundo pós-guerra. Um mundo que seria pautado pelas oito diretrizes, princípios ou normas ali anunciadas.

O objetivo desse encontro era estabelecer as bases para a construção de um novo mundo, o qual aguardava pela adesão daqueles que quisessem se reunir à Inglaterra e aos Estados Unidos na luta contra o nazismo. Nas palavras de Hernandez (2010, p. 172), “aunque

⁶⁹ Nos anos 1930, dentro de sua política isolacionista o Congresso Americano aprovou “leis de neutralidade”, os chamados Neutrality Acts, em 1935, 1936, 1937 e 1939.

⁷⁰ “Portanto, como seu presidente, desempenhando meu dever constitucional de ‘fornecer ao Congresso informações acerca do Estado da União’, lamento ter que informar que o futuro e a segurança do nosso país, bem como da nossa democracia, está, de maneira muito importante, envolvido em eventos que estão ocorrendo distante daqui, além de nossas fronteiras”. (livre tradução)

⁷¹ O texto do discurso “State of The Union”, 1941, pode ser encontrado em: <http://www.historyplace.com/speeches/index.html>. Acesso em: 09 de outubro de 2010.

Churchill no logró que Estados Unidos entrase en la guerra, el apoyo moral y material que a partir de entonces recibiría de los norteamericanos sería vital para poder hacer frente a la Alemania nazi⁷².

Os oitos puntos da Carta do Atlântico, em resumo, eram os seguintes: os Estados Unidos e a Inglaterra: **1)** não procuram nenhum engrandecimento, nem territorial, nem de outra natureza; **2)** não desejam modificações territoriais que não estejam de acordo com os interesses livremente expostos pelos povos atingidos; **3)** respeitam a autodeterminação dos povos; **4)** respeitando as obrigações já existentes, se empenharão para que todos os Estados, grandes ou pequenos, vitoriosos ou vencidos, tenham acesso em igualdade de condições ao comércio e às matérias primas do mundo, de que precisem para a sua prosperidade econômica, ou seja, barreiras comerciais devem ser eliminadas; **5)** desejam promover, no campo da economia, a mais ampla colaboração entre todas as nações, com o fim de conseguir, para todos, melhores condições de trabalho, prosperidade econômica e segurança social, ou seja, o bem-estar social; **6)** depois da destruição completa da tirania nazista, esperam que se estabeleça uma paz que proporcione a todas as nações os meios de viver em segurança dentro de suas próprias fronteiras, e aos homens em todas as terras a garantia de existências livres de temor e de privações; **7)** essa paz deverá permitir a todos os homens cruzar livremente os mares e oceanos; **8)** acreditam que todas as nações do mundo, por motivos realistas assim como espirituais, deverão abandonar todo o emprego da força.

A Carta do Atlântico termina afirmando que “Em razão de ser impossível qualquer paz futura permanente, enquanto nações que ameaçam de agressão fora de suas fronteiras - ou podem ameaçar, - dispõem de armamentos de terra, mar e ar, acreditam que é impossível que se desarmem tais nações, até que se estabeleça um sistema mais amplo e duradouro de segurança geral. Eles igualmente prestarão todo auxílio e apoio a medidas práticas, tendente a aliviar o peso esmagador dos armamentos sobre povos pacíficos”.

A Carta do Atlântico, em verdade, não foi um tratado, antes um “gentlemen’s agreement”, ou seja, uma acordo de cavalheiros, um pronunciamento desses dois países, através de seus chefes de Estado. Esse pronunciamento revelou os valores que estavam orientando a política internacional dos EUA e da GB, cujos paradigmas ficaram cunhada nos oitos artigos do pronunciamento conjunto, os quais, como se depreende da enumeração acima

⁷² “Apesar de Churchill não ter conseguido que os Estados Unidos entrassem na guerra, o apoio moral e financeiro que a partir dali receberia dos norte-americanos seria vital para poder fazer frente à Alemanha nazista.” (tradução)

feita, revelaram o desejo de paz, a ser construído em um mundo no qual os povos tivessem autodeterminação, fossem livres para desenvolver suas economias, com acesso igual aos mercados e as riquezas do planeta. Também se declarou o desejo de prestar ajuda econômica aos Estados menores e aos conflagrados. Por fim, após culpar os regimes nacionalistas tirânicos pela guerra e pela destruição, especialmente a Alemanha nazista, manifestaram o desejo de destruir completamente esse regime, para que a paz pudesse reinar novamente. A carta do atlântico foi interpretada pelo Japão como uma aliança entre a Inglaterra e os Estados Unidos, daí o ataque a Pearl Harbor e a entrada deste último, oficialmente, na guerra.

Na lição de Hernandez (2010, p. 172), o entendimento anglo-americano sob comento “consistia em oito pontos, através dos quais se proclamava a renúncia a todo espírito de conquista, a condenação de modificações territoriais sem consentimento dos povos interessados, a liberdade para escolher a própria forma de governo, o livre acesso a todas as fontes de matérias primas, a cooperação econômica universal, a importância de um tratado de paz que garantisse a segurança de todos os povos, a liberdade de navegação nos mares e, por último, a renúncia ao emprego da força e a necessidade de uma política progressiva de desarmamento.”⁷³ (livre tradução)

A carta revela a política externa baseada em princípios universais, na crença na liberdade, na lei e nas instituições, apresentando-se tipicamente liberal e concernente com a tradição política e filosófica estadunidense, bem ao estilo da Doutrina Monroe e dos Catorze Pontos de Wilson. Antes de tudo, contudo, a carta expõe, com toda a clareza, a doutrina das Quatro Liberdades, expressada por Roosevelt no discurso sobre o “estado da União” de janeiro de 1941: “No futuro, que nós tentamos tornar seguro, nós olharemos para a frente, para um mundo fundamentado, essencialmente, em quatro liberdades: A primeira, a liberdade de expressão – em toda parte do mundo. A segunda, a liberdade de toda pessoa para adorar a Deus à sua própria maneira – em qualquer parte do mundo. A terceira, o se ver livre de toda a necessidade material, a qual, traduzida em termos mundiais, significa um sistema, um ajuste econômico que assegure a todas as nações tempos de vida saudável para todos os seus habitantes – em qualquer parte do mundo. A quarta, o se ver livre do medo, que, traduzido em termos mundiais, significa a redução global das políticas armamentistas até um nível e

⁷³ “[...] consistia em ocho puntos em los que se proclamaba la renuncia a todo espíritu de conquista, la condena de las modificaciones territoriales sin consentimiento de los pueblos interesados, la libertad para escoger la propia forma de gobierno, el libre acceso a todas las fuentes de materias primas, la cooperación económica universal, la importancia de un tratado de paz que garantizase la seguridad de todos los pueblos, la libertad en los mares y, por último, la renuncia al empleo de la fuerza y la necesidad de un desarme progresio”⁷³.

completamente dentro de um padrão que não permita a nenhuma nação se colocar numa posição de agressão contra seus vizinhos – em nenhuma parte do mundo⁷⁴.” (livre tradução)

Após a entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial, ao lado do Reino Unido, da URSS e da China, foi realizada a Conferência das Arcádias, a qual tomou lugar em Washington, no dia 1.º de janeiro de 1942. Como resultado desse encontro, surgiu a chamada Declaração das Nações Unidas, um manifesto contra as chamadas “axis powers” ou eixo do mal. O nome da declaração, nitidamente inspirado no discurso de Roosevelt de dezembro de 1941, marcou a união dos quatro grandes. Além deles, assinaram ainda a declaração: Austrália, Bélgica, Canadá, Costa Rica, Cuba, Tchecoslováquia, República Dominicana, Índia, Honduras, Noruega, Haiti, União Sul Africana, Iugoslávia, Polônia, Luxemburgo, Guatemala, El Salvador, Panamá, Nova Zelândia, Nicarágua e Holanda. Logo em seguida, os seguintes países aderiram a ela: México, Filipinas, Etiópia, Iraque, Brasil, Bolívia, Irã, Libéria, França, Equador, Peru, Chile, Paraguai, Venezuela, Uruguai, Turquia, Arábia Saudita, Líbano e Síria.

O principal objetivo das “nações unidas” era a luta contra o regime nazista de Hitler. Nessa ocasião, os signatários comprometeram-se a utilizar todos os seus recursos na luta contra as chamadas “axis powers”. Por ocasião da assinatura dessa declaração, os países reafirmaram os valores da Carta do Atlântico: “Convictos de que, para defender a vida, a liberdade, a independência e a liberdade de culto, assim como para preservar a justiça e os direitos humanos nos seus respectivos países e em outros, é essencial alcançar vitória absoluta sobre seus inimigos; e convictos de que se acham atualmente empenhados numa luta comum contra forças selvagens e brutais que procuram subjugar o mundo”.

Em 1943, depois das derrotas da “Wehrmacht” em Stalingrado, em janeiro, e em Kursk, em julho, parecia claro como seria o desfecho da Segunda Guerra, com a derrota de Hitler e a supremacia Russa na Europa oriental. Conforme ensina Waack (2008, p. 270), em agosto de 1943, Stalin escreveu para Churchill e Roosevelt, sugerindo um encontro entre os três, com a finalidade de que fossem tratadas as questões do pós-guerra. Em outubro daquele ano, os ministros das relações exteriores desses três países se encontraram em Moscou, para as

⁷⁴ “In the future days, which we seek to make secure, we look forward to a world founded upon four essential human freedoms. **The first** is freedom of speech and expression -- everywhere in the world. **The second** is freedom of every person to worship God in his own way -- everywhere in the world. **The third** is freedom from want, which, translated into world terms, means economic understandings which will secure to every nation a healthy peacetime life for its inhabitants -- everywhere in the world. **The fourth** is freedom from fear, which, translated into world terms, means a world-wide reduction of armaments to such a point and in such a thorough fashion that no nation will be in a position to commit an act of physical aggression against any neighbor -- anywhere in the world.⁷⁴”

primeiras tratativas. Daí surgiria a idéia de repartir a Europa em três zonas de influência, uma para cada um dos três grandes, nos moldes em que já se tinha alinhavado durante o encontro de Casablanca, ocorrido antes, em janeiro de 1943, e do qual participaram Churchill e Roosevelt. Depois da reunião de Moscou, estes dois e mais Stalin se encontrariam em Teerã, a primeira das três mais importantes reuniões para as últimas ações de guerra, para as tratativas de paz e para as questões do pós-guerra. Apenas dois dias antes, entre os dias 22 e 26 de novembro, Churchill e Roosevelt, além do Generalíssimo Chiang Kai-shek, da República da China, haviam se encontrado no Cairo (operação Sextant) para selar assuntos relacionados à guerra do pacífico, travada pelos aliados, menos a Rússia, com o Japão.

A Conferência de Teerã (codinome Eureka) ocorreu no período de 28 de novembro a 1.º de dezembro de 1943, na embaixada soviética de Teerã, ocasião em que se reuniram Roosevelt, Churchill e Stalin. Esta, inclusive, foi a primeira das duas vezes que os três se reuniram durante a Segunda Guerra Mundial: eles “[...] reuniram-se em torno de uma mesa redonda especialmente construída para a ocasião, encomendada em Teerã sob o pretexto de que serviria para uma festa de casamento” (Waack, 2008, p. 273).

O objetivo desse encontro foi traçar a estratégia final para a derrota de Hitler e seus aliados, como a operação “Overlord”, com a abertura de uma segunda frente ocidental, na França. Na ocasião, Roosevelt garantiu a Stalin que a invasão do continente europeu iria ocorrer ainda no primeiro semestre de 1944 (Waack, 2008, p. 273); em contrapartida, após definitivamente derrotada a Alemanha, Stalin ajudaria na guerra do pacífico. Questões políticas também foram debatidas: “Em Teerã, decidiu-se o futuro desmembramento da Alemanha, debateu-se a questão das fronteiras da Polônia e se formulou o propósito de uma paz organizada com a colaboração de todas as nações” (AQUINO, 2006, p. 436). Além de estratégias de guerra e das questões políticas para o pós-guerra, este encontro serviu para a negociação de um dos pontos mais importantes para o rearranjo do mundo pós-guerra, uma questão que já vinha se desenhando desde a Carta do Atlântico, qual seja, a criação da ONU.

Para tanto, era preciso que Roosevelt fizesse concessões a Stalin, do contrário este não aponharia a criação da ONU, peça essencial para o mundo que os EUA queriam desenhar. Stalin desejava manipular as fronteiras da Polônia e também queria apoio à sua política sobre a Iugoslávia. Assim, foi garantido a Stalin o poder para a criação de governos fantoches comunista na Polônia, na Tchecoslováquia, nos Estados bálticos, na Romênia e em outros países do Leste Europeu, o que resultaria em uma perda de liberdade para estes países para os próximos cinquenta anos e seria a gênese da Guerra Fria.

A Declaração de Teerã ficou assim redigida: “Nós, o presidente dos Estados Unidos, o primeiro-ministro da Grã-Bretanha, e o Premier da União Soviética, reuniram-se nos últimos quatro dias, neste, a Capital do nosso aliado, o Irã, e moldaram e confirmou nossa política comum.” Para Waack (2008, p. 274), Stalin foi o principal beneficiado desse acordo, o que seria natural, já que o Exército Vermelho “[...] era também o principal engajado no conflito militar”. Na opinião dos assessores diplomática americanos, a União Soviética sairia da guerra, muito provavelmente, como a única potência militar européia.

Quinze meses depois de Teerã, entre os dias 4 e 11 de fevereiro de 1945, já depois do sucesso da “Operação Overlord” (desembarque das tropas americanas na Normandia) e a guerra na Europa praticamente encerrada, novas reuniões entre os aliados ocorreriam. De acordo com Hernandez (2010, p. 435), “en 1945, com el Tercer Reich contra las cuerdas, los aliados occidentales propusieron una nueva reunión que podía tener como escenario Estambul, Jerusalém, Roma o Malta⁷⁵”, mas que Stalin conseguiu que ocorresse em solo soviético. Dessa maneira, diante da iminente derrota germânica, muitas interrogações surgiam e elas tinham que ser respondidas. Nesse contexto, ocorreu a Conferência de Yalta (codinome Argonauta), nas dependências do “Livadia Palace”, na Criméia, um balneário soviético no Mar Negro, hoje parte da Ucrânia.

Nessa reunião, encontraram-se, pela segunda vez, Roosevelt, Churchill e Stalin. Os três grandes chegaram para a reunião em condições muito diferentes. Roosevelt havia sido reeleito em 1944, mas estava muito doente, ele morreria cerca de pouco mais de dois meses depois; Churchill representava um império enfraquecido, que havia sido atacado militarmente em várias frentes e somente poderia jogar um papel secundário; Stalin, ao contrário, surgia fulgurante, havia derrotado a Alemanha no leste e seu exército vermelho ameaçava exercer o controle sobre diversos países europeus.

O propósito da conferência era organizar a Europa do pós-guerra, redesenhar o mundo e organizar o governo da Alemanha. Em Yalta, iriam se consolidar as concessões de Roosevelt a Stalin, feitas já em Teerã, com as quais não concordava Churchill. Roosevelt precisava da cooperação de Stalin para organizar uma paz fundada na liberdade e na democracia. Roosevelt precisava de Stalin para compor a ONU, sob pena de esta ser um fiasco, como a Liga das Nações. Nas palavras de Waack (2008, p. 279), “é possível afirmar que nada foi decidido em Yalta que já não tivesse sido acertado anteriormente em Teerã”.

⁷⁵ “Em 1945, com o Terceiro Reich contra as cordas, o aliados ocidentais propuseram um nova reunião que podia ter como cenário Istambul, Jerusalém, Roma ou Malta.” (livre tradução)

Roosevelt queria a URSS na guerra do pacífico contra o Japão e a criação da ONU. Churchill queria garantir esferas de influência britânica na Grécia, Espanha e Portugal. Stalin queria criar sua esfera de influência em suas cercanias européias, anexando parte da Polônia e apoiando governos fantoches no Leste Europeu. Para as populações das áreas sob discussão, especialmente as da Europa do leste, “a Conferência de Yalta foi e ainda é vista por gerações de europeus orientais como o momento em que o Ocidente os “vendeu” a Stalin” (WAACK, 2008, p. 277). Em verdade, prossegue o autor, “foi mais uma estação na longa rota mapeada por Roosevelt na qual poderia aplicar sua estratégia de criar relações pessoais no interesse de trazer os soviéticos para seus planos de uma nova ordem mundial”.

Dentro de sua visão liberal do mundo, que acredita no Estado, na lei, nas instituições e na democracia, Roosevelt, em Yalta, ainda conseguiu de Churchill, um realista, e de Stalin, um ditador sem limites, que assinassem a Declaração da Europa Libertada, na qual se reconhecia a necessidade de se garantir eleições livres e democráticas no Leste Europeu. Essa declaração nunca seria cumprida, nem poderia, pois, se os EUA desejavam construir uma nova ordem que servisse aos seus interesses, esse também eram os planos ingleses e russos, nos quais não cabia democracia na Europa oriental, a não ser governos fantoches. Os EUA influenciariam o mundo a partir do seu “isolacionismo”, a partir de outro continente, o que não ocorreria com a URSS nem com a GB. Isso estava tão claro que, conforme anota Waack (2008, p. 277), “o fato de Roosevelt nunca ter insistido na formação de um Alto Comissariado para impor a aplicação da Declaração mostra que ele estava preocupado apenas com o efeito de palavras”.

Em suma, Roosevelt pagou o preço de Stalin, aceitando suas exigências e esperando que a URSS pudesse ser domesticada através das Nações Unidas. Mais tarde, muitos norte-americanos consideraram os acordos da Conferência de Yalta um grande equívoco, porquanto incentivaram a expansão soviética. Além disso, os soviéticos somente haviam concordado em aderir à Organização das Nações Unidas, sob a condição, secretamente negociada, da criação da regra do poder de veto dos membros permanentes do Conselho de Segurança, garantindo, assim, que cada país poderia bloquear decisões indesejadas; além dessa exigência, Stalin também impôs participação própria, na ONU, da Bielorrússia e da Ucrânia, apesar de ambas fazerem parte da URSS (HERNANDEZ, 2010, p. 438).

Mas, como se sabe, a criação da ONU, ao lado da consolidação das instituições de Breton Woods, eram a mais conhecida, a mais importante pretensão dos EUA. O Leste Europeu foi trocado pela ONU e essa foi a sementeira da Guerra Fria.

Finalmente, com relação à Alemanha, foi acertado que ela seria desmilitarizada, desnazificada, desindustrializada e dividida em quatro zonas de influência, uma para cada um dos três grandes mais a França.

Como faltava ainda a rendição oficial da Alemanha e a derrota definitiva do Japão, os três grandes aliados encontrar-se-iam novamente, para novos acordos, novas estratégias e novos acordos. Esse encontro ocorreria nos arredores de Berlim, entre os dias 16 de julho e 02 de agosto de 1945, na cidade de Potsdan, tendo ficado conhecida como Conferência de Potsdan.

Entre Yalta e Potsdan, ou seja, entre fevereiro e julho de 1945, a Alemanha capitulou, Hitler se suicidou, Roosevelt faleceu de derrame cerebral, Churchill perdeu o posto de primeiro-ministro e foi testada, com êxito, no deserto do Novo México (EUA), a primeira bomba atômica da história, produto do “Projeto Manhattan”. Nesse interregno, foi aberta por Truman, no dia 25 de abril de 1945, a Conferência de São Francisco (EUA), a qual oficializaria a criação da ONU, o maior projeto dos Estados Unidos para o pós-guerra. Aliás, é importante anotar que a ONU reforçaria e daria execução ao quanto decidido em Breton Woods, já que a nova ordem financeira seria baseada em instituições internacionais, conjunto na qual a ONU surgia como a instituição central e mais forte.

Na Conferência de Potsdan, portanto, dois dos personagens já eram diferentes, Clement Attlee, em vez de Churchill, que chegou a iniciar a Conferência como primeiro-ministro, Truman, em vez de Roosevelt. Entre Yalta e Potsdan, muita coisa havia mudado no relacionamento entre os três grandes. Os Estados bálticos estavam sob o controle do exército vermelho: Tchecoslováquia, Hungria, Romênia, Polônia e Bulgária. Um governo socialista foi instalado na Polônia. Stalin defendia suas ações, ou seja, a criação dessa área de influência soviética, afirmando que elas eram necessárias para evitar novos conflitos. Esses acontecimentos foram vistos pelos EUA como agressivos e contrários ao quanto acordado em Yalta, especialmente à Declaração da Europa Libertada. Nas palavras de Waack (2010, p. 292), “[...] para o próprio Stalin já estava claro que não seria possível controlar os territórios conquistados na Europa a não ser pela força”.

Truman chegou a Potsdan desejando obter resultados práticos e o que lhe importava de imediato era saber quando a URSS entraria na guerra do Pacífico: “o recém-chegado à grande arena internacional disse de cara a Stalin que não se sentia um bom diplomata, mas que estava interessado em obter acordos práticos. [...] o ditador soviético logo mencionou sua intenção de entrar na guerra no Pacífico e aproveitou para dar uma cutucada em Churchill” (Waack, 2010,

p. 286). Em Potsdan, ficou acordado, principalmente, o seguinte: a) com relação à Alemanha, ratificou-se a questão da desmilitarização, da desnazificação, da democratização, da descentralização e da desindustrialização, além das indenizações de guerra; também ficou decidido que haveria a perseguição criminal dos nazistas; com relação ao território alemão, decidiu-se pela devolução dos territórios anexados da Alsácia-Lorena, parte da Polônia, Áustria e os Sudetos; expulsão das populações germânicas dos territórios perdidos; b) no tocante à Polônia, acordou-se que um governo provisório, apoiado pelos três aliados, deveria ser criado, com o reconhecimento do fim do governo paralelo exercido a partir de Londres; a fronteira ocidental provisória deveria ser definida pelos rios Oder e Neisse.

Em Potsdan, também foi dado um ultimato ao Japão, sob a advertência de grande destruição, o que não foi aceito até que, nos dias 06 e 09 de agosto de 1945, foram lançadas as bombas atômicas sobre Hiroshina (“Little Boy”) e Nagasaki (“Fat Man”).

Na edição de agosto de 1945, da revista brasileira Veja, foi publicada uma entrevista com então presidente Truman. À primeira pergunta, a qual questionava acerca da necessidade do uso da bomba atômica, o presidente respondeu:

Usamos a bomba para encurtar a agonia da guerra, para salvar milhares e milhares de vidas, em especial de soldados americanos. Você deve notar que a primeira bomba atômica foi lançada contra Hiroxima, uma base militar. Isso foi feito porque queríamos evitar ao máximo a morte de civis. Não queríamos destruir ou escravizar o povo japonês. Mas ainda enfrentávamos uma poderosa máquina militar. E não devemos nos esquecer de Pearl Harbor. Foram eles que cometeram aquele ataque infame. Os mesmos japoneses ordenaram a marcha da morte de Bataan. Os mesmos japoneses praticaram os bárbaros massacres de Manila. O mal cometido pelos senhores da guerra do Japão jamais será reparado ou esquecido. Mas agora seu poder de destruir e matar foi tirado deles⁷⁶.

O Japão capitulou e a guerra finalmente terminou. A cerimônia oficial ocorreu no dia 2 de setembro de 1945. A rendição foi assinada, em nome do Imperador Hirohito, pelo Ministro das Relações Exteriores do Japão, Mamoru Shigemitsu, a bordo do USS Missouri, na presença de oficiais generais da URSS, EUA, França e GB. Shigemitsu havia se encontrado com Hirohito no dia anterior, ocasião em que este teria lhe transmitido as

⁷⁶ Texto disponível em: <<http://veja.abril.com.br/acervodigital>>. Acesso em: 08 de fevereiro de 2011.

seguintes palavras: “precisamos fazer desse dia de luto, o primeiro dia do nascimento de um novo do Japão, pois, desta forma, podemos ir à cerimônia com as nossas cabeças erguidas”.

Representando os aliados, estava o general americano Douglas MacArthur, o qual encerrou a histórica cerimônia dizendo: “It is my earnest hope, and indeed the hope of all mankind, that from this solemn occasion a better world shall emerge out of the blood and carnage of the past -- a world dedicated to the dignity of man and the fulfillment of his most cherished wish for freedom, tolerance and justice^{77,78}”.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, os vencedores puderam fazer prevalecer suas verdades, suas cosmovisões: os Estados Unidos criaram o Sistema de Breton Woods e a ONU, a URSS levantou a cortina de ferro e dominou, por cerca de quarenta anos o Leste Europeu.

No seu primeiro discurso à nação no ano seguinte, o “State of The Union” de 1946, o presidente Truman, após lembrar o maior sonho de Roosevelt, de construir a paz entre as nações através da edificação de um organismo internacional, no dia 14 de janeiro de 1946, pontificou que a ONU houvera salvo o mundo: “All those hopes, and more, were fulfilled in the year 1945. It was the greatest year of achievement in human history. It saw the end of the Nazi-Fascist terror in Europe, and also the end of the malignant power of Japan. And it saw the substantial beginning of world organization for peace. These momentous events became realities because of the steadfast purpose of the United Nations and of the forces that fought for freedom under their flags. The plain fact is that civilization was saved in 1945 by the United Nations⁷⁹”.

Os interesses pareciam, enfim, todos acomodados. O mundo estaria agora em paz, paz econômica, com capitalistas de um lado e socialistas de outro, paz entre os imperialistas, cada um com sua área de influência. Nas palavras Eduardo Galeano (1979, p. 223), “a partir da

⁷⁷ “É com minha mais ardente esperança, e certamente a esperança de toda a humanidade, que deste solene momento, um mundo melhor irá surgir do sangue e do morticínio do passado – um mundo dedicado à dignidade do homem e à realização de seu mais acalentado desejo de liberdade, tolerância e justiça.”

⁷⁸ Texto disponível em <<http://bay-journal.com/usa/macarthur-speeches.html>>. Acesso em: 03 de dezembro de 2010.

⁷⁹ “Todas aquelas esperanças, e mais um pouco, foram alcançadas no ano de 1945. Aquele foi um grande ano de conquistas históricas da humanidade. O mundo viu o fim do terror nazi-facismo na Europa, e também o fim da força maligna do Japão. E ainda viu o começo de uma organização mundial para a paz. Estes acontecimentos importantes se tornaram realidade por causa do firme propósito das Nações Unidas e das forças que lutaram pela liberdade sob suas próprias bandeiras. O fato é que a civilização foi salva em 1945 pelas Nações Unidas.” (livre tradução)

Segunda Guerra Mundial se consolida na América Latina o recuo dos interesses europeus, em benefício do arrasador avanço das inversões norte-americanas”. No centro do sistema capitalista, as instituições de Breton Woods, audacioso e certo projeto dos EUA. A URSS, por sua vez, por meio da ditadura do proletariado, projetou lançar por todo o mundo “uma sociedade sem diferenças de classes, onde todos desfrutassem de todos os bens sociais e a igualdade seria sua principal meta: igualdade entre os homens, igualdade entre os povos [...] daí a idéia de internacionalização da Revolução Socialista que tanto atemorizava o Mundo Capitalista (AQUINO, 2003, p. 490)”. Até o início da Segunda Guerra Mundial, o mundo socialista limitava-se à URSS e à Mongólia. Depois do fim desse conflito, esse mundo foi extraordinariamente ampliado para as chamadas Democracias Populares da Europa Centro-Oriental, para a República Popular da China, para a República Popular da Coreia, para a República Democrática do Vietnã, para Cuba, entre muitos outros.

A nova ordem mundial era, agora, formada por capitalistas, liberais e democráticos, de um lado, e por socialistas, anti-imperialistas e ditatoriais, de outro. Apesar dessa realidade permeada pelo jogo político, porém sem minimizá-la, importante lembrar, a partir da lição de Fredys Orlando Sorto (2005, p. 143), que, apesar de toda a retórica da liberdade, da igualdade, da justiça e da paz no mundo proclamada, sobretudo pelos EUA, “a despeito da sua vocação imperial, não se deve negligenciar o papel desempenhado pelos Estados Unidos na construção da ordem jurídica internacional do século XX, essa que atualmente desdenham”. Talvez a gênese da ONU explique esse desdém.

Ambos, capitalistas de um lado, socialistas de outro, se encontrariam na ONU, ambos redigiriam, juntos, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e outros tantos documentos normativos internacionais, até que, em 1989, fosse declarado “O Fim da História”, e, em 1993, proclamado o desafio da pluralidade e do “Choque de Civilizações”. Os socialistas já não estavam mais entre nós. O mundo já não era bipolar.

Capítulo 2

O Direito que a ONU Construiu

2.1. O MUNDO DAS QUATRO LIBERDADES

O mundo das quatro liberdades fundamentais triunfou e, com ele, a visão de mundo idealista, permeada por valores universais, necessários para a paz no mundo e para o respeito da dignidade humana. A modernidade vivia em todo seu esplendor e triunfava e, com ela, toda a esperança em um futuro melhor, esperança esta que se apresenta como um dos sentimentos mais presentes no pensamento moderno.

Antes mesmo de a guerra haver, definitivamente, sido encerrada, o que ocorreria somente com a rendição japonesa, oficializada no dia 02 de setembro de 1945, antes da Conferência de São Francisco, ocorrida em abril de 1945, bem assim antes das Conferências de Paz de Casablanca, do Cairo, de Teerã, de Yalta e de Potsdan, ocorreu um importante e fundamental encontro para o nascimento da ONU, a Conferência de Dumbarton Oaks ou, como ficou oficialmente cunhada, “The Washington Conversations on International Peace and Security Organization”, concluída no dia 7 de outubro de 1944.

Esse não foi um encontro de chefes de Estado, como Teerã, Yalta e Potsdan, mas um encontro técnico, do qual participou a diplomacia dos Três Grandes, mais a da China: pelos EUA, Edward Reilly Stettinius, Secretário de Estado, pela GB, Alexander Cadogan, Secretário de Estado, e, pela URSS, o embaixador russo nos EUA, Andrei Gromyko. Todavia, nesse tipo de encontro é que são decididos os detalhes técnicos que formatarão as grandes decisões. Em Dumbarton Oaks os princípios que formariam a ONU já estavam traçados, já que vinham se delineando desde o “State of The Union” de janeiro de 1941. Todavia, pontos importantes foram ali delineados, como, por exemplo, a relação dos países que seriam convidados para a Conferência de São Francisco, bem como a estrutura da ONU, especialmente, no tocante aos membros permanentes do Conselho de Segurança e ao poder de veto, item exigido pela URSS, o qual os EUA tentariam negociar em Yalta e Potsdan, mas não conseguiriam.

Em Dumbarton Oaks, ficou estabelecido que a ONU seria formada por quatro órgãos principais: a Assembléia Geral⁸⁰, composta por todos os Estados membros, o Conselho de

⁸⁰ Sobre a competência da Assembléia Geral que acabou sendo aprovada em São Francisco, conferir os artigos 10, 11, 12, 13 e 14 da Carta da ONU. O texto da Carta das Nações Unidas, 1945, pode ser encontrado em: <http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php>. Acesso em: 09 de fevereiro de 2011.

Segurança⁸¹, composto por cinco membros permanentes e seis temporários, a Corte Internacional de Justiça e o Secretariado. Nesse projeto, já havia a previsão para a criação do Conselho Econômico e Social, porém este não havia sido desenhado como um órgão principal, mas, sim, como um apêndice subordinado à Assembléia Geral: “Um Conselho Econômico e Social, trabalhando sob a autoridade da Assembléia Geral, também foi previsto⁸².” (livre tradução)

Nessa conferência também restou assentado que a manutenção efetiva da paz seria uma incumbência do Conselho de Segurança e que a função da Assembléia Geral seria estudar, debater, discutir e fazer propostas para a política internacional, de acordo com os princípios que vinham sendo construídos para a futura criação da ONU, especialmente para promover a cooperação internacional, ajustar os interesses conflitantes existentes entre as nações e proporcionar o bem estar de todos. Item da mais alta relevância foi no tocante às restrições impostas à Assembléia Geral, no sentido de que ela não poderia tratar de qualquer tema que já tivesse sob a consideração do Conselho de Segurança, bem como qualquer recomendação sua que necessitasse a prática de ações internacionais deveria ser referendada por este último: “Mas não poderia fazer recomendações sobre qualquer assunto a ser analisado pelo Conselho de Segurança, e todas as questões sobre as quais seja necessária uma ação efetiva devem ser submetidas ao Conselho de Segurança⁸³.”⁸⁴ (livre tradução).

Diferentemente da Liga das Nações, a ONU, nos termos das conclusões de Dumbarton Oaks, deveria estabelecer uma cláusula no sentido de que, diante de qualquer ameaça à paz mundial, os Estados membros, de imediato, deveriam colocar à disposição do Conselho de Segurança suas Forças Armadas, o que, se contrariado, seria considerado grave violação do tratado.

As propostas feitas nessa conferência foram exaustivamente discutidas pelos países convidados a tomar parte na Conferência de São Francisco, bem como pela imprensa e pelo

⁸¹ Acerca da composição, competência e sistema de voto no Conselho de Segurança, consultar os artigos 23 a 32 da Carta da ONU.

⁸² “An Economic and Social Council, working under the authority of the General Assembly, was also provided for”.

⁸³ “But it could not make recommendations on any matter being considered by the Security Council, and all questions on which action was necessary had to be referred to the Security Council”

⁸⁴ Informações acerca da Conferência de Dumbarton Oaks podem ser acessadas em: <<http://www.un.org/aboutun/charter/history/dumbarton.shtml>>. Acesso em: 31 de outubro de 2010.

público em geral, especialmente dos países que estiveram envolvidos diretamente na guerra. As linhas gerais dessa conferência foram tão importantes, que elas acabariam sendo acolhidas já em fevereiro de 1945, durante o encontro de Stalin, Roosevelt e Churchill em Yalta, os quais, ao final, manifestaram-se solenemente: “Nós estamos resolvidos, [...] acerca da possibilidade iminente da criação, juntamente com os nossos aliados, de uma ampla organização internacional para manter a paz e segurança [...] Nós acordamos que a Conferência das Nações Unidas deve ser convocada para reunir-se em São Francisco, nos Estados Unidos, no dia 25 de abril de 1945, para preparar a sua respectiva carta, nos termos propostos pelas reuniões de Dumbarton Oaks⁸⁵.”⁸⁶ (livre tradução)

A estrutura da ONU, aprovada durante os trabalhos na Conferência de São Francisco, foi, praticamente, a mesma desenhada em Dumbarton Oaks e chancelada em Yalta pelos Três Grandes. Maiores poderes para a Assembléia Geral somente viriam em 1950, com a Resolução n.º 377 (V), também conhecida como Resolução “Dean Acheson”, nome do então Secretário de Estado americano. Essa resolução foi fruto da paralisia do Conselho de Segurança durante a Guerra Fria e, segundo seus termos, a Assembléia Geral poderia se ocupar de qualquer questão de ameaças a paz mundial sempre que o Conselho de Segurança se omitisse em razão da falta de entendimento entre seus integrantes. Eis os termos da resolução⁸⁷:

Em qualquer caso em que pareça existir uma ameaça contra a paz, uma ruptura da paz ou ato de agressão e, em razão da impossibilidade de reunir a unanimidade dos membros permanentes, o Conselho de Segurança encontrar-se incapaz de fazer frente à sua principal responsabilidade, ou seja, a manutenção da paz e segurança internacionais, a Assembléia Geral examinará imediatamente a questão com o objetivo de fazer aos membros recomendação apropriada sobre as medidas coletivas a tomar, inclusive, caso tratar-se de ruptura da paz ou de um ato de agressão, a utilização da força armada, caso necessário, para restabelecer a paz e a segurança internacionais.

⁸⁵ “We are resolved, [...] upon the earliest possible establishment with our Allies of a general international organization to maintain peace and security [...] We have agreed that a Conference of United Nations should be called to meet at San Francisco in the United States on the 25th April, 1945, to prepare the charter of such an organization, along the lines proposed in the formal conversations of Dumbarton Oaks.”

⁸⁶ Informações acerca da Conferência de Dumbarton Oaks podem ser acessadas em: <<http://www.un.org/aboutun/charter/history/dumbarton.shtml>>. Acesso em: 31 de outubro de 2010.

⁸⁷ O texto da dessa resolução pode ser encontrado em: <<http://www.un.org/en/law>>. Acesso em: 31 de outubro de 2010.

Segundo Lasmar e Casarões (2006, p. 40), devido à sua constitucionalidade duvidosa, essa resolução fora utilizada apenas poucas vezes na história, como “no caso da crise de Suez em 1956, na questão da Líbia em 1958, no conflito indo-paquistanês em 1971, no problema da Jordânia em 1980, na situação da Namíbia em 1981 e no conflito da Bósnia-Herzegovina em 1992”.

É importante frisar, neste momento, com relação à constituição da ONU, que, conforme estudado anteriormente, ao se tratar dos vários passos das negociações, desde a Carta do Atlântico, cada um dos três grandes responsáveis por sua criação, EUA, URSS e GB, agia movido por interesses bastante distintos, apesar de amalgamados em um só corpo de princípios, em um só corpo de regras, em um só sistema básico de Estados soberanos.

Em comum, não só os Três Grandes, mas também todos os membros fundadores da ONU, tinham o fato de que viam o mundo como um conjunto de Estados soberanos, os quais, por razões políticas e econômicas, tinham que se relacionar uns com os outros. Compartilhavam a idéia de que o poder soberano era sagrado e que, somente os Estados, eram os atores verdadeiros das relações internacionais, daí a construção da ONU sob as mesmas bases políticas surgida com a Paz da Westphalia. Nas palavras de Lasmar e Casarões (2006, p. 1), “a Organização das Nações Unidas foi criada como uma organização internacional de cunho universal, concebida dentro da lógica de um direito internacional clássico. Sua estrutura e funcionamento não elimina, apesar da adoção do multilateralismo estatal e da consagração de novos princípios e valores, a ordem westphaliana”. Em tais termos, é correto afirmar-se que a ONU foi concebida de modo a não se constituir em um poder superior a qualquer um dos seus Estados membros, de modo que ela é obrigada a evitar ingerências nas políticas domésticas de seus membros e indevidas intervenções nas relações internacionais deles, ressalvadas apenas as situações extremas, previstas na própria Carta Fundamental. Esse, pelo menos, era o espírito da época.

Todavia, com relação às razões para a criação do organismo, os Três Grandes tinham visões completamente diferentes e isso era reflexo da cosmovisão que possuíam das relações internacionais. Enquanto os EUA possuíam uma visão idealista, liberal, GB e URSS viam o mundo de forma bastante realista.

Na lição de Mary Ann Glendon (2002, p. 5), os soviéticos se comportaram, ao longo de todo o longo caminho de construção das bases políticas para a criação da ONU, com extremo desentusiasmo. Como visto, o apoio da URSS aos EUA na construção da ONU foi mera moeda de troca para os interesses soviéticos no Leste Europeu. Segundo essa autora, Stalin e

seus compatriotas estavam muito mais preocupados em proteger suas fronteiras, suas conquistas, bem como manter sua hegemonia no Leste Europeu e muito pouco interessados na paz mundial, em um mundo de cooperação, no império da lei, na amizade com seus aliados ou em um futuro melhor, pensamentos tipicamente liberais. Nas palavras de Stalin, citadas por Glendon (2002, p. 5): “talvez você pense que só porque somos aliados dos ingleses nos esquecemos de quem eles são e de quem Churchill é. Eles não acham nada mais doce do que a enganar os seus aliados [...] Churchill é o tipo que, se você não vigiá-lo, ele vai escorregar a mão e retirar um copeque (centavo) fora do seu bolso [...] Roosevelt não é assim. Ele mergulha sua mão apenas em busca de moedas maiores⁸⁸.” (livre tradução)

George F. Kennan, diplomata, historiador, cientista político e embaixador americano em Moscou, citado por Glendon (2002, p. 5), assim descreveu a postura soviética diante do projeto de construção da ONU: “Na medida em que Stalin começava a dar importância à concepção de uma futura organização internacional, ele assim pensava apenas na expectativa de que a organização poderia servir como instrumento para a manutenção de uma hegemonia dos EUA-UK-URSS, nos assuntos internacionais⁸⁹.” (livre tradução) Segundo Glendon, a construção da ONU somente seria interessante para os soviéticos, se americanos e ingleses aceitassem a esfera de influência da URSS na Europa Central e no Leste Europeu (2002, p. 5).

Os ingleses, por sua vez, apresentam-se céticos e cautelosos com relação às pretensões de paz de Stalin, em relação à qual temiam os propósitos expansionistas na Europa. Segundo Glendon (2002, p. 5), para Anthony Eden, diplomata britânico, a política de Stalin era imoral, e a de Roosevelt demasiadamente moral, todavia apenas quando os interesses americanos não estavam em jogo. Em tais termos, cético, no melhor estilo realista, Churchill teria dito, a respeito dos esforços para a criação da ONU: “Jaw, Jaw is better than war, war⁹⁰”. Conforme nos lembra Glendon (2002, p. 5), Churchill estava muito mais interessado na cooperação entre os países da Europa Ocidental do que na criação e manutenção de uma organização mundial universal. Com esse espírito, ele teria confessado a um assessor do corpo diplomático: “Devo admitir [...] seria um desastre incomensurável se a barbárie russa aniquilasse a cultura e a

⁸⁸ “Perhaps you think that just because we are the allies of the English we have forgotten who they are and who Churchill is. They find nothing sweeter than to trick their allies [...] Churchill is the kind who, if you don't watch him, will slip a kopeck out of your pocket [...] Roosevelt is not like that. He dips in his hand only for bigger coins”

⁸⁹ “Insofar as Stalin attached importance to the concept of a future international organization, he did so in the expectation that the organization would serve as the instrument for maintenance of a US-UK-Soviet hegemony in international affairs.”

⁹⁰ “Blá, blá, blá é melhor do que guerra, guerra, guerra.” (livre tradução)

independência dos Estados antigos da Europa. Por mais difícil que seja dizer isso, eu confio na família europeia que, unida, pode agir através do Conselho da Europa⁹¹.” (livre tradução)

Em suma, Churchill estava muito mais interessado em manter sua hegemonia na Europa Ocidental, bem como em manter e ampliar seu sistema colonial do que em se tornar um arauto da paz e dos direitos humanos, de maneira que sua política se chocava frontalmente tanto com a russa, quanto com a americana e seu idealismo, moralismo e legalismo.

O EUA, por sua vez, sob a bandeira da paz, dos direitos humanos, da reconstrução da Europa, das instituições de Breton Woods, do livre comércio e de seu isolacionismo, lentamente caminhavam, sob a construção de um voraz capitalismo financeiro, para se tornar a única potência hegemônica do planeta, isso quando fosse decretado o “Fim da História” (Francis Fukuyama), em 1989. Só não contavam com o “Choque de Civilizações” (Samuel Huntington), o qual redundaria no “nine/eleven”.

Em Dumbarton Oaks, assim, cada um dos Três Grandes estava interessado em vencer e terminar, definitivamente a guerra, e mais, cada um deles estava preocupado com seus próprios interesses. Como De Gaulle havia dito ao tratar com americanos e britânicos durante a Segunda Guerra Mundial, “a França não tem amigos, apenas interesses”⁹². Em Dumbarton Oaks, praticamente, não se falou em direitos humanos⁹³. Na proposta de Carta da ONU aprovada, os direitos humanos foram mencionados apenas uma única vez e, segundo Glendon (2002, p. 6), mesmo assim, por sugestão dos EUA. Ao contrário de Roosevelt, que via a inclusão dos direitos humanos na Carta da ONU como vital para o sucesso da organização, soviéticos e britânicos rejeitaram a proposta da delegação norte-americana, no sentido de que a promoção dos direitos humanos constasse entre os propósitos fundamentais da ONU. Nas palavras de Glendon (2002, p. 9), Roosevelt “[...] tinha sido o único líder aliado a pressionar por uma referência aos direitos humanos na proposta de Dumbarton Oaks, [mas] a verdade é que a promoção dos direitos e liberdades fundamentais, estava longe de ser central para o

⁹¹ “I must admit [...] it would be measureless disaster if Russian barbarianism overlaid the culture and independence of the ancient States of Europe. Hard as it is to say, I trust European family may act unitedly as one under the Council of Europe”.

⁹² Texto disponível em: <http://www.biographyonline.net/politicians/charles_de_gaulle.html>. Acesso em: 09 de outubro de 2010.

⁹³ Mary Ann Glendon, em artigo apresentado perante a Harvard Law School, nos lembra: “The “Big Three” leaders do not seem to have contemplated that the San Francisco conference might produce major changes in their design. As Churchill had put it to Roosevelt and Stalin at Yalta, when discussing the extent to which “smaller powers” should participate in the peace process: “The eagle should permit the small birds to sing and care not wherefore they sang.”¹ What Churchill, Roosevelt, and Stalin wanted was a collective security arrangement for the postwar period. Human rights ranked so low among the priorities of the major powers that they mentioned it only once, briefly, in their draft charter”.

pensamento de qualquer um dos três grandes, enquanto eles debatiam a forma e finalidade das Nações Unidas⁹⁴.” (livre tradução).

Essa situação, segundo muitos tratadistas, somente começou a mudar quando, com o final da Guerra, começaram a aparecer os vestígios do terror praticado pelo regime nazista. Somente quando os campos de concentração de Treblinka, [Auschwitz](#), [Buchenwald](#), [Dachau](#), [Sachsenhausen](#), entre outros, começaram a ser descobertos, é que foi se compreendendo a dimensão da selvageria, da banalidade do mal, do desrespeito ao ser humano e, portanto, da necessidade de que a organização internacional que estava prestes a se erigir como a grande mediadora universal, também se voltasse para a criação de uma consciência em direitos humanos. Conforme anotado por Glendon (2002, p. 18), delegados do Brasil, Canadá, Chile, Cuba, República Dominicana, Egito, França, Haiti, Índia, México, Nova Zelândia, Panamá e Uruguai, lutaram muito para que a Carta da ONU elevasse a importância dos direitos humanos entre seus fundamentos e propósitos. As adesões a esta iniciativa cresciam e a idéia ganhava cada vez mais força, especialmente quando começaram a surgir as primeiras fotos chocantes dos campos de concentração nazistas.

Ao final dos trabalhos, os direitos humanos, finalmente, ganhariam destaque na Carta, em sete pontos importantes: a) no preâmbulo, quando se afirmou a “fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres”; b) ainda no preâmbulo, foi assegurado que os povos das nações unidas estavam resolvidos “a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla”; c) no artigo primeiro, quando se reputou ser necessária a cooperação internacional, a fim de “promover e estimular o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião”; d) no artigo 13, quando diz que a Assembléia Geral “iniciará estudos e fará recomendações, destinados” a “promover cooperação internacional nos terrenos econômico, social, cultural, educacional e sanitário e favorecer o pleno gozo dos direitos humanos e das liberdades fundamentais, por parte de todos os povos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião”; e) no artigo 56 (e também no artigo 55), quando as nações se comprometem a efetivar os princípios informadores da Carta, em regime de cooperação; f) no artigo 62, quando afirma que o Conselho Econômico e Social “poderá, igualmente, fazer recomendações destinadas a promover o respeito e a observância dos direitos humanos e das liberdades fundamentais para

⁹⁴ “[...] had been the only allied leader to push for a human rights reference in the Dumbarton Oaks proposal, [but] the truth is that the promotion of fundamental rights and freedoms was far from central to the thinking of any of the Big Three as they debate the shape and purpose of the United Nations”

todos”; g) finalmente, no artigo 73, quando, sob o eufemismo de “povos sem governo próprio”, ao se referir às colônias dos impérios, assegura a seus habitantes o direito ao “bem-estar”, de modo que, para tanto, as nações unidas “se obrigam a: [...] assegurar o devido respeito à cultura dos povos interessados, o seu progresso político, econômico, social e educacional, o seu tratamento eqüitativo e a sua proteção contra todo abuso”.

No dia 26 de junho, por ocasião da assinatura da Carta da ONU, Truman, em poucas palavras, resumia a razão da guerra, da atrocidade, da banalização da vida e daquela reunião, na qual se criava, pela segunda vez na história, um organismo mundial: “Experience has shown how deeply the seeds of war are planted by economic rivalry and by social injustice^{95,96}”.

Nunca uma verdade havia sido dita de forma tão cristalina e em um momento tão oportuno.

Nesse dia, contudo, o mais lamentável, portanto, não foi o choro de Eleanor Roosevelt, pensando na morte do presidente Roosevelt, cerca de dois meses antes, ele que tinha sido o maior articulador da criação da ONU. Nesse dia, o mais lamentável não foi a Carta da ONU não ter previsto a obrigatoriedade da redação de uma Declaração de Direitos. Nesse dia, o mais lamentável foi que a sensação de que todos, juntos, americanos, franceses, soviéticos, britânicos, italianos, japoneses e alemães, haviam sido co-responsáveis pelo mundo em que se vivia, foi fugaz demais. Surgiu de repente, e de repente se foi. Os alemães foram para o Tribunal de Nuremberg, os japoneses para o de Tóquio. Os soviéticos levantaram a cortina de ferro, os britânicos foram ajustar sua política imperialista, enquanto os EUA reconstruíam tudo e fomentavam o capitalismo financeiro, com a ONU e as instituições de Breton Woods.

Todavia, um cidadão filósofo chamado Günther Stern (pseudônimo Günther Anders), cujos pais foram mortos em campos de concentração alemães, escrevendo uma carta a Klaus Eichmann, filho de Adolf Eichmann, alta patente da SS, a polícia de elite do Terceiro Reich chefiada por Himmler, e o homem encarregado por Hitler para organizar toda a logística necessária para a “solução final” dos judeus, eternizou a idéia da co-culpabilidade da seguinte maneira: “Se da usted cuenta, Klaus Eichmann? Se da cuenta de que el llamado problema Eichmann no es um problema de ayer? De que no pertenece al pasado? De que para nosotros

⁹⁵ “A experiência tem mostrado quão profundamente as sementes da guerra são plantadas pela rivalidade econômica e pela injustiça social.” (livre tradução)

⁹⁶ A íntegra do discurso de encerramento da Conferência de São Francisco, feito por Truman, em junho de 1945, pode ser encontrado em <<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=12188>>. Acesso em: 09 de janeiro de 2011.

– y, al decir esto, en verdad solo puedo excluir a muy pocos – no existe em absoluto ningún motivo para mirar com arrogância el passado? Se da cuenta de que todos nosotros, exactamente al igual que usted, nos enfrentamos a algo que nos resulta demasiado grande? De que todos rechazamos la idea de lo que resulta demasiado grande para nosotros y de nuestra falta de libertad ante él? Se da usted cuenta de que todos nosotros somos igualmente hijos de Eichmann? O al menos hijos del mundo de Eichmann?⁹⁷” (GÜNTHER, 2010, pp. 71-72)

A Carta da ONU, aprovada no dia 26 de julho de 1945, se converteu no maior Tratado de Paz já conhecido, muito embora, como houvera dito no seu discurso de abertura, ela não tivesse o propósito de decidir questões específicas relacionadas a territórios, fronteiras, cidadania nem muito menos reparações de guerra. A Carta da ONU foi materialização do compromisso solene das nações de não mais recorrerem às armas para resolver suas diferenças, muito embora cada qual, decerto, houvesse de seguir seu caminho, de acordo com seus interesses, de acordo com suas próprias cosmovisões, realistas, idealistas, com Deus, sem Deus, com capital, sem capital.

Todavia, a criação da ONU em si, como uma instituição baseada no compromisso, firmada em lei e fundada em princípios morais, era totalmente idealista e se erigia em um mundo burguês, liberal, capitalista e presidindo pelos EUA. Roosevelt sabia disso e, desde que os EUA entraram na guerra, em 1941, após um controvertido ataque japonês, o qual, muitos dizem, poderia ter sido evitado, porquanto previsto pelo Alto Comando norte-americano, a criação de estruturas próprias do mundo vivido pelos americanos estava nos planos dessa grandiosa nação.

Esse tipo de conclusão não torna a ONU uma fraude, mas, certamente, a torna parte de planos políticos muito bem pensados, planos de um jogo onde um vence e os outros, ao contrário do que pensavam os nazistas, não são derrotados nem esmagados, mas jogam papéis secundários. Isso se tornaria bastante visível cerca de quarenta anos depois. Roosevelt, no feriado do Natal de 1943, afirmou em discurso transmitido via radio, a partir de Hyde Park (NY/EUA), para todo seu país: “Nations Will learn to work together [...] only by actually working together [...] the United Nations had no interest in allied domination over other

⁹⁷ “Você percebe, Klaus Eichmann? Você percebe que o chamado problema Eichmann não é problema de ontem? Que ele não pertence ao passado? Que para nós - e ao dizer isto, na verdade, eu só posso excluir muito poucos - não há absolutamente nenhuma razão para olhar o passado com arrogância? Você percebe que todos nós, assim como você, somos confrontados com algo que é muito grande? Que nós rejeitamos a idéia de que é demasiado grande para nós e da nossa falta de liberdade perante ele? Tem consciência de que somos todos filhos de Eichmann? Ou, pelo menos, somos crianças do ‘mundo de Eichmann?’” (livre tradução)

nations [...] the doctrine that the strong shall dominate the weak is the doctrine of our enemies – and we reject it^{98,99}.

Enquanto Churchill e Stalin preocupavam-se com seus desafios mais imediatos, Roosevelt construía o futuro e moldava a nova ordem mundial, a qual somente exsurgiria em todo a sua evidência no final dos anos 1980, cerca de 40 anos depois.

Na Carta da ONU, enfim, acabaram assentadas as bases da nova ordem, uma ordem de um mundo livre de guerras, um mundo estável, previsível, fundado no império da lei, no respeito às instituições. Um mundo, sobretudo, onde reinasse a segurança jurídica para que o desenvolvimento econômico e o progresso tecnológico encontrassem ambiente fértil. Um mundo cuja produção dos modos de subsistência seria baseado em uma economia de mercado, a partir do modo de produção capitalista, o qual, lentamente, avançaria para sua fase financeira. O mundo da ONU também seria um mundo para os homens, onde estes deveriam poder ser livres para vivê-lo, de acordo com os princípios estabelecidos, de maneira tal que os direitos dos humanos acabaram ganhando lugar de destaque na Carta, muito embora a ONU não tenha criado um Tribunal para Direitos Humanos, muito embora a ONU não tenha concedido o “jus standi” aos indivíduos.

No preâmbulo da Carta, as nações, outrora unidas para derrotar o mal, agora se proclamavam unidas para (i) “preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade”, unidas para (ii) “reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas”, unidas para (iii) “estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos”, unidas para (iv) “promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla”, unidas para (v) “praticar a tolerância e viver em paz, uns com os outros, como bons vizinhos”, unidas para reunir (vi) “forças para manter a paz e a segurança internacionais”, unidas para (vii) “garantir, pela aceitação de princípios e a instituição dos métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum, a empregar um mecanismo internacional para promover o progresso econômico e social de todos os povos”.

⁹⁸ “As nações vão aprender a trabalhar em conjunto [...] realmente, apenas trabalhando em cooperação [...] as Nações Unidas não têm interesse na dominação dos aliados sobre as outras nações [...] a doutrina de que os fortes devem dominar os fracos é a doutrina dos nossos inimigos - e nós a rejeitamos.” (livre tradução)

⁹⁹ Texto disponível em: <<http://www.historycentral.com/documents/FDRS27thdFireside.html>>. Acesso no dia 25 de outubro de 2010.

No artigo primeiro, após lançadas as bases do mundo que a ONU desejava construir, a partir de sua cosmovisão moderna, são enumerados os objetivos ou propósitos do organismo. Em outro giro verbal, são listados os fins a serem perseguidos: (i) “manter a paz e a segurança internacionais”, (ii) “desenvolver relações amistosas entre as nações”, (iii) “conseguir uma cooperação internacional para resolver os problemas internacionais de caráter econômico, social, cultural ou humanitário”, (iv) “conseguir uma cooperação internacional para promover e estimular o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos” e, finalmente, (v) “ser um centro destinado a harmonizar a ação das nações para a consecução desses objetivos comuns”.

Para alcançar seu fim primordial, qual seja, manter a paz mundial, a Carta informa que, a partir de então estaria instalado um sistema de segurança coletiva, destinado a tomar medidas efetivas contra qualquer atitude capaz de ameaçar a paz, bem como que seria dever desse sistema “reprimir os atos de agressão ou outra qualquer ruptura da paz”. Ainda segundo a Carta, a filosofia da ONU era baseada na solução pacífica dos conflitos “de conformidade com os princípios da justiça e do direito internacional”.

Mais uma vez surge clara a fé suprema nas leis e nas instituições de Estado, agora representada por uma instituição supraestatal. Todavia, é importante relevar que a própria ONU já fora constituída a partir de negociações espúrias, a partir da qual se consentiu na formação de governos fantoches e de manutenção de colônias. Pode-se dizer que se fez o que seria possível fazer, todavia seria demasiado ingênuo acreditar que, enquanto uns construíam um império financeiro, outros tivessem que abdicar da forma que encontraram, segundo suas cosmovisões, para não serem relegados a papéis secundários na arena da política mundial. A guerra fria era inevitável, as guerras de independência também. Em 1994, o massacre de Ruanda seria um dos últimos e mais violentos estertores dessa política. A ONU o assistiu impassível. Era parte dele.

Para a promoção dos direitos humanos e o respeito à dignidade, a ONU convocou a fé, também no melhor estilo moderno, ocasião em que proclamou que esse objetivo seria alcançado com base “no respeito ao princípio da igualdade de direitos e da autodeterminação dos povos”, além de em “outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal”. Naquele instante, era difícil se falar de igualdade dentro dos EUA, com sua política racial, chancelada pela Suprema Corte, bem como dentro da URSS, fundada em ditaduras, mas isto não infirma o artigo primeiro, porquanto ele bem advertiu que a igualdade se tratava de uma questão de fé, portanto, transcendental. Não custa lembrar aqui do diálogo platônico entre

Trasímaco, o sofista, e Sócrates, o filósofo, perfeito para entender a política norte-americana da igualdade racial, nos EUA, baseada no ilógico princípio “separate but equal” (Caso “Plessy v. Ferguson”, de 1892). Em 1857, no caso “Dread Scott v. Sanford”, a Suprema Corte afirmava a incapacidade de o Congresso Americano eliminar a escravidão. Cerca de cem anos depois, em 1954, em “Brown v. Board of Education”, a Suprema Corte, finalmente, quebra a doutrina do “iguais, mas separados” e proclama, sob o fundamento da Emenda n.º XIV, que uma criança negra não pode ser impedida de estudar em uma escola para brancos. Nas palavras de João Carlos Souto (2008, p. 123), quando do julgamento do caso “Brown v. Board of Education”, “a Corte decidiu que a doutrina dos iguais mas separado feria a Emenda XIV e, portanto, não se sustentava, considerando que a segregação praticada nas escolas públicas não propiciava às crianças do ‘grupo minoritário’ as mesmas oportunidades educacionais e ainda mais grave, causava-lhe uma sensação de inferioridade”. Do voto do em. magistrado, Justice Earl Warren, colhe-se a seguinte passagem, citada por Souto (2008, p. 124): “A segregação de crianças negras e brancas em escolas públicas tem um efeito negativo sobre as negras. O impacto é maior quando se tem a sanção da lei, porque a política de separação das raças é geralmente interpretada como denotando inferioridade do grupo negro¹⁰⁰.” (livre tradução).

Todavia, em 1955, Rosa Louise McCauley, mais conhecida como Rosa Parks, uma costureira negra, fora presa pelo Estado liberal estadunidense, ao recusar-se a ceder seu lugar, em ônibus, a um cidadão branco, para quem, segundo a ética local, devia esta deferência. Por sua vez, o discurso de Martin Luther King Júnior, intitulado “I Have a Dream”, recentemente efusivamente citado no discurso do atual presidente estadunidense Barack Obama, somente seria proferido no dia 28 de agosto de 1963, em plena luta pelos direitos civis dos negros nos EUA. Na ocasião, King bradou: “Não, não, não estamos satisfeitos e nós não estaremos satisfeitos até que a justiça corra como a água, e a retidão como uma poderosa correnteza¹⁰¹.” (livre tradução) E finalizou sua fala, ouvido, por cerca de duzentas mil pessoas, no Memorial de Lincoln, em Washington: “Que a liberdade ressoe. E quando isso acontecer, e quando nós permitirmos a liberdade badalar em todo lar e todo vilarejo, em todo estado e em toda cidade, nós poderemos celebrar esse dia, quando todas as criaturas de Deus, homens negros e homens

¹⁰⁰ “Segregation of White and colored children in public schools has a detrimental effect upon the colored children. The impact is greater when it has the sanction of law, for the policy of separating the races is usually interpreted as denoting the inferiority of the negro group”

¹⁰¹ “[...] no, no, we are not satisfied, and we will not be satisfied until 'justice rolls down like waters, and righteousness like a mighty stream¹⁰¹.”

brancos, judeus e gentios, protestantes e católicos, poderão unir mãos e cantar nas palavras do velho espírito negro: ‘Livres, afinal! Finalmente livres! Graças a Deus Todo-Poderoso, estamos finalmente livres!’^{102,»103} (livre tradução). Justiça, dignidade, respeito aos direitos humanos e, principalmente, liberdade, cerca de vinte anos depois da Carta de São Francisco, ainda não havia chegado para todos nos EUA, muitos menos nas colônias britânicas, nem nos países integrantes ou controlados pela URSS. No dia 4 de abril de 1968, Martin Luther King Júnior foi assassinado por brancos contrários às suas idéias de igualdade, justiça e liberdade. Trasímaco provava sua tese. Sócrates também provava a sua. O direito, afinal, se constrói, eternamente, e nada melhor, para comprovar Platão, que a utilização da palavra “fé” na Carta da ONU e também, mais tarde, na Declaração Universal.

O instrumento de não distinção de raça, de sexo, de língua ou de religião, anunciado no artigo primeiro da Carta da ONU como necessário para se atingir o respeito aos direitos fundamentais do homem, ainda demoraria um pouco a fazer parte dos valores estadunidenses. Alguns juram que ainda não faz.

Finalmente, tem-se, no artigo primeiro da ONU, o mais importante de todos os seus princípios, fundamentos ou propósitos. O mais importante, porque não trata de justiça estática, mas dinâmica, não trata de norma geral e abstrata, mas de mandamento de conduta, porque deve estar nas qualidades das atitudes, deve estar na norma do agir e também no fim a se atingir. No final do artigo primeiro da Carta de São Francisco, está estatuído: a ONU deverá ser “um centro destinado a harmonizar a ação das nações para a consecução desses objetivos comuns”. Trasímaco e Sócrates se dão as mãos.

2.2 NECESSIDADE DE UMA DECLARAÇÃO DE DIREITOS

Após a criação da ONU, cujos valores foram materializados no documento de sua criação, a Carta da ONU, que tem natureza de tratado, portanto, com valor jurídico máximo

¹⁰² “Let freedom ring. And when this happens, and when we allow freedom ring—when we let it ring from every village and every hamlet, from every state and every city, we will be able to speed up that day when all of God’s children—black men and white men, [Jews](#) and [Gentiles](#), [Protestants](#) and [Catholics](#)—will be able to join hands and sing in the words of the old Negro spiritual: ‘Free at last! Free at last! Thank God Almighty, we are free at last!’^{102,»}

¹⁰³ O texto desse discurso está disponível em: <<http://www.usconstitution.net/dream.html>>. Acesso em: 29 de janeiro de 2011.

no âmbito da ordem jurídica internacional (“hard law”), discutiu-se acerca da necessidade de se fixar ou estabelecer uma declaração solene de direitos fundamentais.

Inicialmente, não havia a previsão para a concretização de uma declaração de direitos, porém ela foi tida como necessária e, durante a Conferência de São Francisco, houve grande pressão dos delegados para que a ONU discutisse, aprovasse e publicasse uma. Dessa maneira, não bastaram as sete referências aos direitos humanos na Carta da ONU. Queria-se mais, queria-se a declaração (MORSINK, 1999, p. 1).

Esse movimento em favor de uma declaração vinha tomando corpo durante a Segunda Guerra Mundial. Paralelamente ao desejo da criação de um organismo internacional eficaz, em várias partes do mundo surgiram movimentos e manifestações em favor da aprovação de uma declaração de direitos. O próprio “State of The Union”¹⁰⁴, de 1941, é considerado não somente o embrião do novo mundo, da nova organização mundial, mas da também da própria declaração, a qual, como vimos, é intrínseca a uma cosmovisão idealista, do ponto de vista das relações entre os Estados nacionais.

No dia 7 de outubro de 1943, judeus, católicos e protestantes estadunidenses, conjuntamente, aprovaram a Declaração para um Mundo em Guerra, a qual pretendia apresentar o paradigma para a paz. Nessa época, foi impresso e distribuído cerca de setecentas e cinqüenta e uma mil cópias de um panfleto denominado Um Paradigma para a Paz (“A Pattern for Peace”). Na declaração e no panfleto, representantes das religiões acima mencionadas acordavam que o mundo precisava respeitar os direitos fundamentais do homem e que estes eram direitos naturais, dados por Deus. Nas palavras de John Courtney Murray, “[...] a característica principal do seu significado parece estar no fato de que prova, sem dúvida, a veracidade da convicção do nosso Santo Padre, no sentido de que há um imenso corpo de homens de pensamento correto, homens de todos os credos religiosos, que estão de acordo com ele, a respeito das bases religiosas e morais necessárias para uma nova ordem mundial.¹⁰⁵” (livre tradução)

¹⁰⁴ “State of The Union” é um discurso que o Presidente da República dirige ao Congresso dos EUA, pelo menos uma vez ao ano, através do qual ele fala a respeito dos temas mais relevantes para o país, para a União (federação) bem como de sua agenda de Governo, expressando em que medida espera a ajuda do parlamento. Este discurso está previsto no art. 2.º, seção III, da Constituição de 1787: “O Presidente deverá prestar ao Congresso, periodicamente, informações sobre o estado da União, fazendo ao mesmo tempo as recomendações que julgar necessárias e convenientes. Poderá, em casos extraordinários, convocar ambas as Câmaras, ou uma delas, e, havendo entre elas divergências sobre a época da suspensão dos trabalhos, poderá suspender as sessões até a data que julgar conveniente. Receberá os embaixadores e outros diplomatas; zelará pelo fiel cumprimento das leis, e conferirá as patentes aos oficiais dos Estados Unidos”.

Nesse ponto, é importante ressaltar que o discurso de Roosevelt de 1941 também colocava Deus como fonte das quatro liberdades.

Em 1943, o Instituto Americano de Direito também redigiu sua proposta de declaração de direitos. Os cidadãos americanos pareciam resgatar os sonhos do presidente Wilson, na construção de uma nova ordem de paz, e o faziam acreditando nos sinais dos tempos (“signs of the times”), mencionados pelo presidente Roosevelt, durante a Conferência de Teerã. No ano de 1944, o povo americano “[...] mais uma vez abraça o internacionalismo [...] que a ONU seja considerada como o núcleo da nova ordem internacional.¹⁰⁶” (livre tradução) (MORSINK, 1999, p. 2). O presidente Roosevelt estava tão ansioso para tirar a ONU do papel que ele fez de sua criação o ponto número um de sua agenda, quando do encontro com Stalin em Yalta, tendo feito a este, como visto anteriormente, inúmeras concessões em favor da adesão do líder russo a esse projeto.

Em abril de 1948, foi a vez da Organização Internacional do Trabalho redigir sua versão. Um movimento pela internacionalização dos direitos fundamentais foi crescendo mais e mais nos Estados Unidos, tendo nascido a idéia de que a ONU deveria ser o centro da nova ordem mundial, e a declaração de direitos a ser promulgada, a guia moral. Diversas entidades apresentaram suas declarações de direitos, como o Comitê Judeu Americano (1945), a “American Bar Association”, dentre muitas outras (MORSINK, 1999, p. 2).

Segundo Morsink (1999, p. 2), esse movimento internacionalista, contudo, não ocorreu apenas dentro dos Estados Unidos. Em fevereiro de 1945, teve lugar, na cidade do México, uma conferência interamericana para tratar da guerra e da paz, ocasião em que vinte um países estiveram presentes e propugnaram pela criação da declaração de direitos por parte da ONU. Três desses países, Cuba, Chile e Panamá, foram os primeiros a entregar ao Secretariado Geral da ONU seus projetos ou rascunhos da declaração universal.

No seu discurso de encerramento da Conferência de São Francisco, o presidente Truman, fundado no projeto de Roosevelt para as Nações Unidas, apesar de não haver na Carta da ONU, então aprovada, nenhuma determinação ou nenhuma previsão de que uma declaração de direitos deveria ser escrita, explicitamente abordou a questão e asseverou que

¹⁰⁵ “A major feature of its significance would seem to lie in the fact that it proves beyond doubt the truth of our Holy Father's conviction that there is an immense body of right thinking men, of all religious faiths, who are in agreement with him as to the religious and moral bases necessary for a new world order.” John Courtney Murray (1904 - 1967), norte-americano de NYC, foi padre jesuíta e professor. Esse texto está disponível em: <<http://woodstock.georgetown.edu/library/murray/1944B.htm>>. Acesso em: 12 de dezembro de 2010.

¹⁰⁶ “[...] once again embrace internationalism [wich] regarded de UN as the core of the new international order”

“under this document (UN Charter), We have good reason to expect the framing of an international bill of rights, acceptable to all the nations involved”. Nessa ocasião, tomado de empolgação, Truman foi mais longe e afirmou que a declaração “Will be as much as part of international life as our own Bill of Rights is a part of our Constitution¹⁰⁷”¹⁰⁸. Com, ou sem o apoio soviético, a declaração seria criada, e assinada cerca de dois anos e meio depois. De fato, a Declaração Universal foi aprovada sem nenhum voto contrário, porém com oito abstenções, dentre elas, as dos russos, bielorrussos e ucranianos.

2.3 PREPARATIVOS PARA A REDAÇÃO DA DUDH

Dentre os cinco órgãos principais sobre os quais a ONU foi estruturada, conforme decidido em Dumbarton Oaks, além dos dois já referidos, quais sejam, o Conselho de Segurança e a Assembléia Geral, foi previsto também um destinado às questões econômicas sociais. Nos termos do artigo 62 da Carta da ONU, o “Conselho Econômico e Social fará ou iniciará estudos e relatórios a respeito de assuntos internacionais de caráter econômico, social, cultural, educacional, sanitário e conexos e poderá fazer recomendações a respeito de tais assuntos à Assembléia Geral, aos Membros das Nações Unidas e às entidades especializadas interessadas”.

Ainda na forma do referido dispositivo, o Conselho Econômico e Social, o qual, doravante, também será referido aqui como ECOSOC: a) “poderá, igualmente, fazer recomendações destinadas a promover o respeito e a observância dos direitos humanos e das liberdades fundamentais para todos”; b) “poderá preparar projetos de convenções a serem submetidos à Assembléia Geral, sobre assuntos de sua competência”; “poderá convocar, de acordo com as regras estipuladas pelas Nações Unidas, conferências internacionais sobre assuntos de sua competência”.

O ECOSOC, aliás como já visto acima, é um órgão cuja missão principal é a de observar, relatar, examinar fatos relacionados ao desrespeito aos direitos econômicos e

¹⁰⁷ “Sob o império deste documento (Carta das Nações Unidas), nós temos boas razões para esperar a elaboração de uma declaração internacional de direitos, aceitável por todas as nações envolvidas.” (livre tradução)

¹⁰⁸ A íntegra do discurso de encerramento da Conferência de São Francisco, feito por Truman, em junho de 1945, pode ser encontrado em <<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=12188>>. Acesso em: 09 de janeiro de 2011.

sociais, bem como recomendar soluções, propor alternativas, convocar reuniões, enfim, é compor fatos, provocar o debate global e coordenar ações em torno do tema.

Apesar de haver sido encarregado de tratar de assuntos relativos aos direitos sociais, econômicos e culturais, nos termos em que fixado na cabeça do artigo 62, a Carta da ONU atribuiu ao ECOSOC também a missão de fazer recomendações e promover os direitos humanos e as liberdades públicas, o que acabou pondo sob sua responsabilidade a atuação com relação a tudo quanto diga respeito a direitos humanos. O ECOSOC, nas palavras da ONU, “was established under the [United Nations Charter](#) as the principal organ to coordinate economic, social, and related work of the 14 UN specialized agencies, functional commissions and five regional commissions”¹⁰⁹.

Todavia, observa-se que esse órgão da ONU não tem, como papel central, ser um guardião ou promotor dos direitos humanos, mas apenas dos direitos econômicos e sociais. Continuando com as palavras da própria ONU: “[...] o Conselho também recebe relatórios dos 11 fundos e programas da ONU. O Conselho Económico e Social (ECOSOC), serve como fórum central para discutir questões internacionais econômicas e sociais, bem como para a formulação de recomendações dirigidas aos Estados-Membros e o sistema das Nações Unidas.”¹¹⁰ (livre tradução)

Apesar de não ser sua missão principal tratar, especificamente e de maneira ampla, dos direitos humanos e das liberdades públicas, o mais importante órgão da ONU para tratar desses temas, a Comissão de Direitos Humanos, foi criado no seu âmbito, sendo a ele subordinado: “A Comissão, criada em 1946, é o principal órgão legislativo das Nações Unidas, para promover e proteger os direitos humanos”¹¹¹.” (livre tradução)¹¹².

Essa circunstância é apontada por muitos como uma das causas da falência dessa comissão, a qual, em 2006, foi substituída pelo Conselho de Direitos Humanos. Segundo Katherine Short, em artigo publicado no “International Journal of Human Rights”, volume 9,

¹⁰⁹ Texto disponível em: <<http://www.un.org/en/ecosoc/about/index.shtml>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2010.

¹¹⁰ “The Council also receives reports from [11 UN funds and programmes](#). The Economic and Social Council (ECOSOC) serves as the central forum for discussing international economic and social issues, and for formulating policy recommendations addressed to Member States and the United Nations system”.

¹¹¹ “The Commission, established in 1946, is the main United Nations legislative body working to promote and protect human rights.”

¹¹² Texto disponível em: <<http://www2.ohchr.org/english/bodies/chr/further-information.htm>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2010.

intitulado “From Commission to Council: has the United Nations succeeded in creating a credible human rights body?”, a Carta da ONU, ao definir a posição da Comissão como órgão subalterno ao ECOSOC, falhou em dar-lhe a relevância de que precisava para ganhar confiabilidade. Nas palavras da autora: “A importância dos direitos humanos dentro da ONU foi articulada no preâmbulo da Carta das Nações Unidas, como um dos propósitos da ONU, entretanto não havia recebido posição em lugares equivalentes ao Conselho de Segurança ou ao ECOSOC”.

Interpretando essa opção política, a autora acima citada prossegue e afirma: “isso passou o recado de que os direitos humanos, ao invés de fundamentais, poderiam ser subsumidos a interesses políticos, econômicos ou de segurança dos Estados”.

Contudo, a primeira missão da Comissão de Direitos Humanos da ONU foi redigir a declaração de direitos da instituição: “Em 1947, quando a Comissão de Direitos Humanos se reuniu pela primeira vez, a sua única função era redigir a Declaração Universal dos Direitos Humanos¹¹³.” (livre tradução)¹¹⁴.

Segundo Morsink (1999, p. 4), citando trecho do documento E/248¹¹⁵, a promessa de Truman foi cumprida quando o ECOSOC, sob o fundamento da Carta da ONU, decidiu, com a responsabilidade de promover, universalmente, o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais, “[...] estabelecer uma comissão de direitos humanos e atribuir a ela, antes de tudo, que promova recomendação e relatório sobre [...] uma declaração internacional de direitos¹¹⁶.” (livre tradução)

O Conselho Econômico e Social, através de sua Comissão de Direitos Humanos, assim, com fundamento nos artigos 1.º, 55 e 56 da Carta da ONU, ficou encarregado de redigir a declaração de direitos, a qual, quando conclusa, viria a ser chamada Declaração Universal dos Direitos Humanos.

¹¹³ “Em 1947, quando a Comissão de Direitos Humanos se reuniu pela primeira vez, a sua única função era redigir a Declaração Universal dos Direitos Humanos.” (livre tradução)

¹¹⁴ Texto disponível em: <<http://www2.ohchr.org/english/bodies/chr/further-information.htm>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2010.

¹¹⁵ Os documentos da ONU são referidos por uma ou duas letras, que se referem ao órgão de onde emanou, mais um número, que lhe diferencia dos demais, nomeando-lhe de forma seqüencial. Assim, o documento E/248 é proveniente do ECOSOC. Para o Assembléia Geral, usa-se A, para o Conselho de Segurança, usa-se simplesmente S. Alguns documentos podem indicar o ano ou a sessão em que foram aprovados, quando o número de série vem separado por uma barra. Essas informações estão disponíveis em: <<http://documents.un.org/faq/faq.html>>. Acesso em: 29 de janeiro de 2011.

¹¹⁶ “Establish a commission on human rights and charged that Commission first of all to come up with a recommendation and report regarding [...] an international bill of rights”.

Antes da decisão do ECOSOC, no sentido de criar a Comissão de Direitos Humanos, em abril 1946, foi instituído um Comitê Central (Nuclear Committee), o qual se reuniu para fazer recomendações quanto à forma e as atribuições da futura Comissão de Direitos Humanos que deveria ser criada.

Entre as recomendações estavam as seguintes: a) a Comissão deveria ser composta por 18 membros, cada um proveniente de uma nação diferente, de maneira que, proporcionalmente, representassem todos os povos do planeta; b) estes membros deveriam ser escolhidos por sua capacidade intelectual e política, de modo que não deveriam ser, necessariamente, representantes oficiais de governo. O ECOSOC, acolhendo a idéia da proporcionalidade, não acolheu, contudo, a idéia de membros não oficialmente representantes dos seus Estados, porque acreditava que cada País deveria oficialmente se pronunciar através de um delegado, o que, acreditava-se, traria a universalidade e o caráter oficial do trabalho.

Os 18 membros da Comissão de Direitos Humanos eram provenientes dos seguintes países: Austrália, Bélgica, Bielorrússia, Chile, China, Egito, Estados Unidos, Filipinas, França, Índia, Iran, Iugoslávia, Líbano, Panamá, Reino Unido, União Soviética e Uruguai. Esse grupo era formado pelos cinco grandes, membros permanentes, EUA, Inglaterra, França, URSS e China, mais treze outros, os quais deveriam cumprir um período de três anos cada um (GLENDON, 2002, p. 32).

A primeira sessão da Comissão de Direitos Humanos, a qual, doravante, chamo também de “a Comissão”, ocorreu entre o dia 27 de janeiro e o dia 10 de fevereiro de 1947, em Lake Success, Nova York. Nessa sessão, foi eleita presidente (“chairwoman”) Eleanor Roosevelt, viúva do presidente da República Franklin Delano Roosevelt e delegada dos EUA. Para a vice-presidência, foi eleito o delegado da China, Peng-chun Chang, e, como secretário, o delegado do Líbano, Charles Malik. Eleanor Roosevelt era jornalista e ativista política, em favor dos direitos das mulheres e dos negros. Chang era diplomata, músico e professor, e Malik, o libanês, era diplomata e filósofo. Mary Ann Glendon (2002, p. 33) ressalta que a formação da primeira direção da Comissão representava a cultura ocidental, a cultura oriental e a cultura do oriente médio.

Todavia, é importante destacar que, apesar da constatação acima ser verdadeira, quando se leva em conta a naturalidade de Chang e Malik, a mesma fica mitigada pela informação adicional, não constante das obras dos norte-americanos consultadas, no sentido de que Chang obteve sua pós-graduação na universidade de Colúmbia, EUA, e que Malik se doutorou pela universidade de Harvard, EUA, onde também foi professor. Assim, apesar da origem dos

primeiros diretores da Comissão ser representativa da diversidade cultural, todos tiveram toda, ou parte, de sua formação intelectual em universidades dos EUA.

Após a escolha da mesa diretora, o delegado da URSS, Valentin Tepliakov, reportou ao seu governo, indignado: “Nós não fomos capazes de fazer as mudanças que queríamos fazer, como trazer o representante da União Soviética ou da Iugoslávia para a liderança da Comissão¹¹⁷.” (livre tradução) (GLENDON, 2002, p. 33).

A primeira sessão foi marcada por intensos debates filosóficos e políticos. Willian Roy, da Austrália, e Hansa Mehta, da Índia, afirmaram que a declaração, sem um mecanismo de força que a obrigasse a todos, ficaria sem sentido. Roosevelt disse que a Comissão, primeiramente, deveria se concentrar em elaborar um esquema de princípios fundamentais, deixando para depois as questões relativas ao cumprimento da declaração. Segundo ela, o mundo aguardava ansiosamente por padrões de direitos humanos a serem seguidos e era isto que deveria ser feito de imediato. Chang afirmou que esses princípios deveriam constar de um preâmbulo, no qual fossem apresentados princípios que exaltassem a concepção de dignidade da pessoa humana. René Cassin, delegado da França, inaugurou a discussão a respeito dos princípios, afirmando a idéia de que todos os homens compartilham a mesma natureza e que, portanto, deveria ser proclamada a unidade da raça humana. Na esteira dessa primeira grande discussão, Malik, o delegado libanês, advertiu a todos que, ali, se estava respondendo à pergunta sobre o que seria o homem: um ser social, apenas um animal ou um ser econômico? (GLENDON, 2002, pp. 38-39).

Muitos anos mais tarde, as preocupações de Willian Roy e Hansa Mehta se revelariam ainda presentes: a ONU até hoje não possui um tribunal internacional para questões de direitos humanos, sendo seus mecanismos, tanto aqueles baseado na Carta da ONU, quanto aqueles baseados em tratados posteriores, considerados pouco eficientes para tanto. Entretanto, se essa discussão fosse levada adiante e surgisse a intransigência, talvez a declaração não tivesse sido aprovada em 1948, de modo que, nessa parte, Roosevelt também tinha razão. Quanto a René Cassin, suas propensões jusnaturalistas acabariam sendo acolhidas pela Assembléia Geral. Malik, por sua vez, com suas preocupações filosóficas, talvez estivesse antevendo que o homem da nova ordem mundial não era o ser social de Aristóteles, mas o ser econômico dos liberais setecentistas, condição que permaneceria ostentando por muito tempo, tanto que até hoje não se tem condição de projetar quando se encerrará.

¹¹⁷ “We weren’t able to make the changes that we wanted do make such as to bring the representative of the Soviet Union or Yugoslavia into the leadership of the Commission¹¹⁷”

As discussões presentes na primeira sessão foram intensas e revelaram como haveria de ser todo o período de dois anos de elaboração da declaração. Ainda nessa ocasião, em resposta às considerações de Malik, o delegado Iugoslavo, Vladislav Ribnikar, enfatizou que a liberdade humana consiste na perfeita harmonia entre o individual e o coletivo, bem como que o interesse comum, o qual deve ser incorporado pelo Estado, deve prevalecer sobre o particular. Malik, após esse discurso, retrucou, dizendo que o maior perigo da época seria composto por um comunismo que propaga a extinção da pessoa humana enquanto indivíduo, que não respeita a pessoa em sua individualidade. Malik, então, propôs suas quatro premissas: a) o indivíduo é mais importante do que qualquer grupo nacional ou cultural a que ele pertença; b) a mente e a consciência do indivíduo são os mais sagrados e invioláveis bens que ele possui; c) nenhuma pressão sobre o consentimento, sobre a consciência do indivíduo pode ser aceita, seja ela estatal, religiosa ou de qualquer outra origem; d) desde que tanto os grupos, quanto os indivíduos, podem estar errados em suas concepções, a liberdade de consciência de cada um é um bem supremo. Respondendo a Malik, o delegado russo, Valentin Tepliakov, chamou os quatro princípios dele de completamente desajustados para servir de base para uma declaração de direitos. No calor das discussões, o bom senso feminino imperou. Hansa Metha, impacientemente, exclamou: “We are here to affirm faith in fundamental human rights [...] whether the human person comes first or the society, I do think we should discuss that problem now¹¹⁸”. (GLENDON, 2002, pp. 38-39)

A intensidade dos debates logo demonstrou que a declaração não poderia ser escrita por 18 pessoas. Jamais se conseguiria encaixar todas as idéias sem que, antes, não se tivesse um rascunho. Desse modo, ainda na primeira sessão, a Comissão deliberou que uma subcomissão, formada por três integrantes, ficaria encarregada de elaborar o primeiro rascunho da declaração, o qual seria submetido à apreciação de todos, nas sessões seguintes, para debate e discussões. Os três membros eleitos foram: Roosevelt, Chang e Malik. Além deles, um jurista canadense de nome John Humphrey, o qual exercia o cargo de Diretor da Divisão de Direitos Humanos da ONU, seria o quarto e, talvez, o mais importante integrante dessa pequena subcomissão de redação. Humphrey foi encarregado, pela subcomissão, de redigir o primeiro rascunho. Mais tarde, em razão de diversos protestos, especialmente da delegação russa, já no mês de junho de 1947, à subcomissão original se juntaram René Cassin, delegado da França,

¹¹⁸ “Estamos aqui para afirmar a fé nos direitos humanos fundamentais [...] se a pessoa humana vem em primeiro lugar ou a sociedade, eu acho que devemos discutir esse problema agora”. (livre tradução)

Willian Roy, da Austrália, Hernán Santa Cruz, do Chile, Geoffrey Wilson, do Reino Unido e, claro, Vladimir Koretsky, da URSS (GLENDON, 2002, pp. 40-49).

Ainda com relação a esta fase inicial dos trabalhos que redundaram na Declaração Universal dos Direitos Humanos, é importante frisar que a UNESCO, agência da ONU que já existia desde os tempos da Liga das Nações, sob o nome de Conselho Internacional de Cooperação Intelectual, criou um comitê de notáveis formado por Jacques Maritain, filósofo católico francês, Richard McKeon, filósofo da Universidade de Chicago, e Edward H. Carr, historiador da Universidade de Cambridge, que o presidiu. O trabalho consistiu na elaboração de um questionário a ser respondido por reconhecidas personalidade intelectuais internacionais, a exemplo de Mahatma Ghandi e Benedetto Croce e outras trinta e duas pessoas, incluídos os próprios membros do comitê. Todos foram também instados a redigir ensaios sobre temas vinculados aos direitos humanos. O resultado desse trabalho foi concluído e apresentado em Paris, no dia 25 de julho de 1948, com o seguinte título: “Human Rights: Comments and Interpretations - a symposium edited by Unesco¹¹⁹”.

2.4. PROCESSO DE REDAÇÃO DA DUDH

Os trabalhos da Comissão de Direitos Humanos duraram exatos dois anos, de janeiro de 1947 a dezembro de 1948.

O processo, propriamente dito, de criação da DUDH, segundo Morsink (1999, pp. 4-12) pode ser dividido em sete etapas.

A primeira etapa, conforme descrito acima, ocorreu entre os dias 27 de janeiro e 10 de fevereiro de 1947, quando os delegados componentes da Comissão realizaram sua primeira sessão para tratar a respeito dos procedimentos necessários para a elaboração do primeiro rascunho da declaração (E/CN.4/AC.1/3, Annex and Add.1), sessão que acabou compondo a subcomissão de redação composta pelo presidente, pelo vice-presidente e pelo secretário da Comissão, mais o Dr. John Humphrey, do Secretariado Geral da ONU.

A segunda etapa ocorreu em junho de 1947, quando se realizou a Primeira Sessão do Comitê de Redação (subcomissão de redação) nomeado pela Comissão (E/CN.4/21, Annex F), cujo objetivo principal era discutir o rascunho elaborado por Humphrey, o qual foi

¹¹⁹ Esse documento pode ser obtido, na íntegra, datilografado no original, no sítio oficial da ONU: <www.un.org>.

intitulado de “Avant-Projet de La Déclaration Internationale des Droits de l’Homme”. O documento apresentado por Humphrey tinha cerca de quarenta e oito artigos em quarenta páginas, porque nele, além dos artigos, foram postos também algumas considerações, citações e transcrições de artigos relativos a direitos fundamentais presentes em diversas constituições dos Estados membros da ONU. Em sua proposta, Humphrey acrescentou quatro mandamentos ou regras destinadas aos delegados: a) a Constituição de cada Estado da ONU deveria ser considerada quando das discussões; b) a declaração, em sua forma final, deveria ser aceita por todos, sem exceção; c) a declaração deveria ser simples, curta e de fácil entendimento; d) ela deveria ser a afirmação dos direitos mais elementares, ou seja, dos direitos fundamentais; e) ela deveria abarcar a mais básica classificação de direitos. Deve ser registrado que, nessa etapa, o Reino Unido também apresentou uma proposta de declaração (E/CN.4/AC.1/4), porém ela acabou sendo rejeitada e mantida a proposta do Dr. Humphrey como base para a discussão (MORSINK, 1999, pp. 7-9). O inusitado, nessa segunda etapa, foi que um grupo de trabalho temporário formado por Malik, Cassin e Wilson foi criado. Esse pequeno grupo encarregou Cassin de revisar e fazer sugestões ao projeto do Dr. Humphrey. Como resultado, Cassin apresentou ao comitê dois documentos, os quais discutidos, debatidos e rearranjados redundaram em um terceiro documento, que acabou sendo o documento base para as discussões seguintes, em lugar do projeto inicial de Humphrey. Este, no entanto, continuava sendo a base do novo projeto: “Cassin’s new text reproduced my own in most of its essentials and style¹²⁰”, afirmou Humphrey (MORSINK, 1999, pp. 7-9).

A terceira etapa ocorreu em Genebra, em dezembro de 1947, com a realização da Segunda Sessão da Comissão de Direitos Humanos (E/CN.4/57) (E/600) (E/CN.4/85) (MORSINK, 1999, pp. 9-11). Participaram dessa sessão, como observadoras, dezenas de organizações não governamentais, como por exemplo: American Federation of Labor, International Federation of Christian Trade Unions, Inter-Parliamentary Union, Catholic International Union for Social Service, International Union of Catholic Women’s League, Commission of the Churches on International Affairs, Co-ordinating Board of Jewish Organizations, International Abolitionist Federation, International Committee of Red Cross, International Council of Women, Women’s International Democratic Federation, International Federation of Business and Professional Women, World Federation of United

¹²⁰ “O novo texto de Cassin reproduziu o meu próprio, em sua maior parte, em sua essência e estilo”. (livre tradução)

Nations Association, World Jewish Congress. Muitas dessas organizações apresentaram seus próprios projetos ou rascunhos de declaração de direitos (MORSINK, 1999, pp. 10-11).

Nessa etapa, uma das preocupações foi dar oportunidade às outras trinta e oito nações associadas da ONU, no sentido de que também pudessem, de alguma maneira, participar da elaboração da declaração, já que a Comissão era composta por apenas 18 Estados. Para tanto, algumas medidas foram tomadas. A Comissão facultou a todos os 51 Estados associados o direito de apresentar seus próprios projetos de declaração, o que foi feito por: China, Reino Unido, França, Chile, Equador, Cuba, Panamá, Índia e EUA. A Comissão também solicitou que o resultado dessa terceira sessão da Comissão fosse comentado por todos os Estados que tivessem interesse, o que foi feito por: Egito, Noruega, África do Sul, Paquistão, Canadá, Holanda, Austrália, EUA, Nova Zelândia, Índia, Suécia, Brasil, França e México (MORSINK, 1999, pp. 10-11).

A quarta etapa ocorreu em maio de 1948, com a realização da segunda sessão do Comitê de Redação (E/CN.4/95, Annex A), a qual foi dominada pela discussão sobre a adoção de uma convenção ou tratado (“hard law”), ou uma simples declaração¹²¹ (“soft law”) (MORSINK, 1999, pp. 11).

A quinta etapa ocorreu entre maio de junho de 1948, com a terceira sessão da Comissão de Direitos Humanos (E/800) e com a Sétima Sessão do ECOSOC (E/625). Nessa etapa, as discussões foram bastante intensas, porque a Comissão estava tendente a cortar muito do quanto se havia acrescido na Sessão de Genebra e que vinha, por exemplo, sendo considerado extravagante por muitas delegações. Em suma, havia muito dissenso quanto ao conteúdo da declaração. O Reino Unido e a Índia, juntos, chegaram a propor o corte de metade da declaração. Diante de tanta divergência, a Comissão entendeu que a elaboração de uma convenção ou um tratado seria impossível e que a declaração seria a única forma viável de se levar a termo a declaração. Em virtude dessas discussões, as questões relacionadas às medidas necessárias para a implementação e a efetivação da declaração foram adiadas (MORSINK, 1999, p. 11).

¹²¹ O professor Fredys Orlando Sorto, em artigo publicado na Revista “Verba Juris”, n.º 7, sob o título “A Declaração Universal dos Direitos Humanos no seu sexagésimo aniversário”, nos lembra o seguinte: “A DUDH é o paradigma ‘irrepetível’ de um momento histórico particular da consciência humana, é o tratado que deveria ser e não foi, é a declaração que deveria ser escrita na Constituição Universal que não existe ainda, é o mais luminoso documento internacional do movimento que começa com a Carta das Nações Unidas, cujo brilho fulgurante ilumina todos os recantos onde os direitos são violados. Se a Declaração fosse tratado internacional não seria o que ela é atualmente, não representaria para a Humanidade o que representa. Se a Declaração fosse tratado já teria sido desrespeitada, transgredida, violada. Mas por sorte a Declaração não é norma convencional vinculante. Por essa razão não pode ser violada, nem ferida, nem tem o destino das leis caducas. Seu destino é o da imortalidade em razão da sua essencialidade histórica e da sua relevância moral e metajurídica.”

A sexta etapa ocorreu entre setembro e dezembro de 1948, com a reunião do Terceiro Comitê da Assembléia Geral, a qual redundou no famoso documento A/777¹²². Nessa ocasião, os países que não integraram a Comissão de Direitos Humanos do ECOSOC e, conseqüentemente, o Comitê de Redação, tiveram mais uma oportunidade para se expressar a respeito da proposta de declaração até ali desenhada. Ao cabo dessa sessão, a declaração foi aprovada por 29 votos a favor, nenhum contrário, porém oito abstenções.

As abstenções foram todas provenientes de países comunistas ou muçulmanos, o que, de saída, revela dois significados importantes: a) primeiro, a prova de que, na Declaração, predominaram os valores liberais e ocidentais; b) segundo que, apesar da divergência de idéias, todos os países participantes puderam expressar-se livremente, bem como defender e votar segundo seus interesses, o que é comprovado pela inexistência de votos contrários, mas apenas abstenções. Aliás, um dos pactos entre os participantes do processo de redação da Declaração era a busca pela unidade, a qual, se quebrada pelo voto contrário, retiraria todo o sentido de um documento escrito para ser universal. Para muitos, o termo abstenção foi posto como eufemismo, entretanto, de qualquer modo, não houve quem renegasse a DUDH.

As oito abstenções provieram dos seguintes países: União Soviética, Bielorrússia, Ucrânia, Iugoslávia, Polônia, África do Sul e Arábia Saudita. A abstenção dos comunistas, quais sejam, União Soviética, Bielorrússia, Ucrânia, Iugoslávia e Polônia, segundo Morsink (1999, pp.21-23), deveu-se ao fato de não aceitarem que a ONU, seja através da Comissão, seja através mesmo da sua Assembléia Geral, pudesse tratar, de maneira universal, a respeito do relacionamento entre o Estado e os seus cidadãos e que, portanto, apesar dos enormes méritos da Declaração, ela não poderia passar de uma visão meramente abstrata de uma ordem jurídica, nunca imposta às soberanias estatais. No mundo comunista, sustentou-se, não haveria divergência nem diferenças entre o Estado e os cidadãos, sendo esta mesma a filosofia política que professavam, de modo que, como repositório de princípios, a Declaração recebia o beneplácito dos comunistas, mas não como um modelo a ser observado intramuros, nos seus assuntos domésticos. Nas palavras do delegado soviético, citado por Morsink (1999, p. 21), "human rights could not be conceived outside the State; the very concept of right and law was connected with that of the State"¹²³. Em seguida, arremata o jurista soviético, dizendo que

¹²² Interessante documentário sobre o A/777, produzida pela UN Radio, em inglês, nos anos 1940, pode ser encontrada, em <<http://www.unmultimedia.org/radio/library/classics>>.

¹²³ "Os direitos humanos não podem ser concebidos fora do Estado; o verdadeiro conceito do direito e da lei sempre esteve ligado com o de Estado." (livre tradução)

na União Soviética, “the State and the individual were in harmony with each other, and their interests coincided¹²⁴”.

A abstenção da Arábia Saudita deveu-se a dois pontos: a) primeiro, porque o art. 16 prega direitos iguais entre homens e mulheres, no âmbito do casamento; b) segundo, porque o art. 18 diz que todos são livres para mudar de religião. Definitivamente, o Deus que permeava os sonhos de Roosevelt não era Alá. Aliás, como nos adverte Jack Donnelly (2000, p. 72), a linguagem ocidental dos direitos humanos é estranha ao islamismo, muito embora alguns de seus princípios fundamentais também estejam na base dessa religião, não porém aqueles relativos à posição da mulher na sociedade. Por fim, a abstenção da África do Sul ocorreu em razão de sua conhecida política de separação racial, o chamado “apartheid”, o qual somente terminaria em meados dos anos 1990, e, sem muitos comentários, era completamente incompatível com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em todos os seus termos.

No início dos trabalhos dessa sessão, Cassin havia expressado seus votos de esperança na declaração da seguinte forma: “the declaration of human rights was to be expression of the rights of all the peoples of the world and not only the fifty-eight nations then constituting the United Nations” (MORSINK, 1999, p. 12). E seus desejos foram todos, no final, atendidos, apesar das divergências.

A sétima e última etapa ocorreu no dia 10 de dezembro de 1948, com a Sessão Plenária da Terceira Assembléia Geral, a qual votou o texto final.

2.5 VALORES CONSAGRADOS PELA DUDH

A Declaração Universal dos Direitos Humanos possui uma parte introdutória, o preâmbulo, composta por sete “considerandos”, os quais introduzem um conjunto de trinta artigos.

Nessa parte introdutória, ou seja, nos “considerandos”, estão expostos os fundamentos da nova ordem mundial, as causas do caos que provocaram o seu nascimento, bem como o instrumental necessário para implantá-la. Não é exagero afirmar que, no preâmbulo, e também nos trinta artigos, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a qual, doravante, também

¹²⁴ "O Estado e os indivíduos estavam em harmonia uns com os outros, e os seus interesses coincidiam." (livre tradução)

chamarei simplesmente de DUDH, explicitou-se, com mais detalhes, a cosmovisão anteriormente desenhada, três anos e meio antes, na Carta de São Francisco, documento cuja redação, se fora feita por menos mãos, floresceu ainda em um mundo em guerra. Quando a Conferência de São Francisco foi aberta, no dia 25 de abril de 1945, Hitler ainda não havia se matado e, quando a Carta foi assinada, no dia 26 de junho de daquele ano, o Japão ainda não havia se rendido, bem como não havia ainda ocorrido a Conferência de Potsdam.

Nos trintas artigos que compõem o corpo efetivo de normas da DUDH, são apresentados os fundamentos jurídicos para uma ordem jurídica universal. Esses artigos, também trazem as bases para uma ordem econômica, social, política e religiosa necessária à consecução da nova ordem mundial, além de diretrizes para governança dos Estados e também para a política internacional, tudo com vistas a se alcançar a nova ordem inaugurada com a criação da ONU.

Os três grandes fundamentos da nova ordem mundial, segundo o primeiro “considerando” da DUDH são a liberdade, a justiça e a paz no mundo, sendo pressuposto, para o alcance deles, o maior de todos os fundamentos, qual seja, o respeito à dignidade da pessoa humana.

A dignidade da pessoa é posta pela DUDH como um atributo do ser humano, algo que lhe é inerente, e que necessita ser protegido pelo direito. A declaração, nesse ponto, foi de tal forma abrangente que não mencionou sequer a palavra homem, mas uma expressão indubitável: membros da família humana.

Se o respeito à dignidade é o pressuposto da liberdade, da justiça e da paz no mundo, para evitar a pura forma ou a forma vazia, a própria DUDH diz em que consistem estes três estados. Examinemos o primeiro deles: a liberdade.

A palavra liberdade aparece 19 vezes no texto. Ela é apresentada, no artigo 1.º, como intrínseca ao homem, ou seja, natural a ele. Ela não é apresentada como um direito, ela é um estado natural, o qual deve ser protegido e garantido pelo direito (art. 3.º). Esse estado natural, humano, ao lado do primado da paz, entre humanos, e da justiça, para humanos, compõe o conceito de dignidade da pessoa humana. Morsink (1999, p. 281), nesse ponto, compara à DUDH com as cartas setecentistas (iluministas) da França, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, e dos EUA, a Declaração de Direitos da Virgínia, de 1776, amplamente inspiradas no jusnaturalismo moderno. Nas palavras do citado autor: “Essas semelhanças na linguagem do preâmbulo criou a presunção de que os redatores da Declaração Universal tiveram uma visão iluminista dos direitos humanos ou naturais, como algo

imane a os seres humanos, simplesmente em virtude de sua própria humanidade [...] ¹²⁵” (livre tradução)

Para se compreender o que ela significa em substância, no contexto da Declaração, a liberdade é oposta à escravidão, no artigo 4.º. Mas a DUDH não para por aí e decompõe a liberdade em suas manifestações fundamentais: a) liberdade de ir, vir e permanecer (art. 13); b) liberdade de expressão, de culto e de consciência (art. 18); c) liberdade de reunião e associação (art. 19); d) liberdade de escolha do trabalho, ofício ou profissão, bem como liberdade para reunir-se em sindicato (art. 24).

A liberdade é apresentada ainda, na DUDH, muito além de um estado natural de qualquer ser humano. A liberdade também é posta como um valor a permear toda a estrutura social, econômica e política, tanto no âmbito estatal, quanto no âmbito internacional. Assim, se a liberdade é atributo natural do homem e, portanto, a manutenção desta condição é imperiosa para o reconhecimento de sua dignidade, no campo econômico e político, por sua vez, a liberdade é, nos termos do quinto “considerando”, postulado para o progresso social e para melhores condições de vida. A própria democracia, prevista no artigo 21, é fundada sobre a liberdade.

O preâmbulo, ainda no tocante à liberdade, traz uma espécie de antevisão da nova ordem proclamada pela Carta da ONU e reforçada pela DUDH, a antevisão americana, exposta sete anos antes pelo Presidente Roosevelt, no seu discurso ao Congresso Americano de 1941 (“State of The Union), quando falou das quatro liberdades: “freedom from fear, freedom from want, freedom from speech and freedom for worship ¹²⁶”. Eis o trecho do quarto considerando, onde as quatro liberdades foram tidas pela DUDH como um dos momentos mais sublimes do pensamento humano: “[...] o advento de um mundo em que os seres humanos sejam livres de falar e de crer, libertos do terror e da miséria, foi proclamado como a mais alta inspiração do Homem”.

A liberdade, portanto, é o grande postulado da DUDH. Como visto, ela é apresentada não apenas como um estado natural de todo ser humano, não apenas como um valor a permear todas as instituições política e econômicas, mas, nos termos da antevisão de Roosevelt, o demiurgo da nova ordem exurgida do caos, como a base monolítica sobre a qual se edifica o

¹²⁵ “These opening linguistic similarities create the presumption that the drafters of the Universal Declaration had an Enlightenment view of human or natural rights as somehow located in human beings simply by virtue of their own humanity [...]”.

¹²⁶ “Livres do medo, livres da necessidade, liberdade de expressão e liberdade de culto.” (livre tradução)

mundo, como o Atlas a segurar o planeta: a liberdade é um estado natural do homem, a liberdade é o valor supremo de toda obra humana, a liberdade é liberdade pública, como direito civil oposto ao Estado, a liberdade é social, como a libertação das amarras da miséria material, e a liberdade é total, como a libertação do terror da guerra entre nações. A liberdade é, na DUDH, imanente e transcendente ao indivíduo, ao próprio direito e ao Estado, permeando toda a família humana.

A primazia da liberdade é tanta que ela não precisa ser garantida pelo direito, ela é além dele, como o mais natural de todos os direitos naturais. Nesse sentido, no sexto, e também no sétimo, “considerando”, ela aparece ao lado dos direitos do homem, não como parte integrante deles. Esse mesmo paralelismo, ou seja, essa mesma relação de coordenação, não de continência, é apresentada no artigo 2.º, quando se garante o direito de todos de invocar os direitos e liberdades proclamados na DUDH, no artigo 28, quando se diz que todos tem o direito a que reine uma ordem, tanto interna, quanto internacional, capaz de garantir a efetivação de todos os direitos e liberdades constantes da DUDH e, finalmente, no artigo 29, quando se diz que o gozo dos direitos e liberdades somente pode ser restringido pela lei e, mesmo assim, desde que a restrição seja feita em nome dos direitos e das liberdades dos outros, isto é, coletivas. Com esta restrição, os redatores da DUDH demonstraram compreender que apesar de sua dimensão, a liberdade individual sempre cede, e cede não só em favor da liberdade do outro, mas, e sobretudo, ante a liberdade de todos, expressa sob a forma do bem comum, da coletividade, do interesse público, como se queira chamar.

Esses dois últimos artigos possuem importância seminal para a estrutura de direitos e liberdades inscritos na DUDH: a) primeiro, no artigo 28, todas as políticas públicas domésticas, quanto a política externa dos Estados soberanos, ficam condicionadas à adoção dos valores constantes da DUDH, porque aptos à construção da ordem jurídica, social e política necessária à garantia deles; b) segundo, no artigo 29, porque nenhum Estado poderá utilizar valor, ética ou norma jurídica estranha à DUDH como fundamento para desrespeitá-la.

Trato agora do segundo estado consagrado como fundamento da DUDH, a justiça. Se a liberdade é, antes de tudo, atributo inerente ao homem, a justiça é atributo de homens, seres humanos vivendo em sociedade. Existe a liberdade individual, mas não existe a justiça individual, porque ela é sempre intersubjetiva. Na visão aristotélica, a justiça é uma virtude que pressupõe o bem comum, a prevalência do bem de todos em detrimento do interesse meramente particular ou de grupos. Para Aristóteles, o bem comum, por sua vez, pressupõe a igualdade entre todos. Assim, bem comum e igualdade são os fundamentos da justiça e este é

um conceito que transcende as formulações meramente formais. Para o direito, seja qual for a concepção que se tenha dele, a justiça sempre será o respeito aos valores supremos. A divergência, em síntese, surge acerca da localização desses valores. Para uns, eles estão apenas nas normas e somente nelas. Para outros, eles transcendem as normas, podendo estar previstos nelas, mas ela não é a sua fonte, a qual pode ser Deus, a natureza, a sociedade e quantas outras existirem e que ultrapassem a deliberação do homem, ao seu controle estrito.

Na visão da DUDH, a justiça é o resultado da consecução de todos os valores e normas nela contidos. Contudo, a DUDH não traz uma visão exclusivamente positivista do direito, desde que, de forma clara, afirma que o fundamento da justiça é o respeito à dignidade humana e esta, por sua vez, é natural, é inerente ao homem. A liberdade, a qual, ao lado da justiça e da paz no mundo, são os fundamentos supremos da nova ordem, também é natural, inerente ao ser humano. A paz no mundo e a justiça, por sua vez, não. Estas são frutos do fazer humano, produto da ação do homem, o qual, dentro de sua liberdade, pode optar, ou não, pela sua construção.

Em tais termos, se a liberdade é inerente ao homem, a justiça tem que ser construída e, para tanto, necessário cultivar os valores e cumprir as normas da DUDH. Então, se a base jurídica maior da DUDH está além da norma, qual seja, a dignidade da pessoa humana, a justiça e a paz no mundo, não, pelo menos não diretamente.

A DUDH, de forma dispersa, por entre seus trinta artigos, traz as bases sociais, políticas e econômicas para a construção do mundo que tem como fundamentos a dignidade da pessoa humana e que está assentada sobre a liberdade, a justiça e a paz no mundo.

A base social está prevista no artigo 16 como sendo a família, a qual é apresentada como sendo “o elemento natural e fundamental da sociedade”. Novamente, o termo natural aparece no texto da DUDH, indicando mais um valor além da cultura humana, da criação humana, um valor transcendental. Após apresentar esse elemento natural, a regra constante do artigo 16 trata de uma instituição cultural, meramente humana, o casamento, dando-lhe proteção. O artigo 26, o qual trata da educação, põe nos pais a autoridade no tocante à formação e à educação dos filhos, reforçando o poder familiar.

A base econômica da sociedade é apresentada em dois artigos. No artigo 17, o qual consagra a propriedade como uma instituição tão valiosa a ponto de ser inserida entre as criações humanas a serem protegidas pelo direito, pela Magna Carta Internacional¹²⁷, ou seja,

¹²⁷ Eleanor Roosevelt, em seu discurso em Paris, no dia 10 de dezembro de 1948, assim se referiu à Declaração Universal dos Direitos Humanos. Esse discurso está disponível em: <<http://www.un.org/events/humanrights/udhr60/index.shtml>>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2011.

como fundamento da ordem jurídica necessária para a construção da justiça entre os homens e entre as nações. A propriedade privada é um elemento fundamental do modo de produção de riqueza baseado na liberdade de se produzir o que se quiser, de se usar a força pessoal de cada um naquilo que se quiser e, a final, trocar aquilo que se tem, ou que se faz, por aquilo que interessar. Trata-se, portanto, do modo de produção de riqueza baseado nas trocas realizadas, livremente, nos mercados. Sem a propriedade privada, não há a liberdade de troca, porque já não há o que ser trocado, de maneira que, sem liberdade, não há mercados, ou seja, a “economia de mercado”, que é o modo de produção eleito como ideal para a sociedade da nova ordem e que se desenvolve na Humanidade desde épocas remotas, imemoriais. No século XIX, ela foi batizada de capitalismo, para indicar a fase em que, naquele instante, se encontrava. Hoje, diz-se que o modo de produção está na fase do “capitalismo financeiro”.

O segundo artigo a trazer uma base econômica é o artigo 23, que apresenta o trabalho assalariado como uma instituição social, ao qual todos têm direito. O trabalho assalariado, ao lado da propriedade, dão forma e base ao modo de produção fundado no “livre mercado” e na produção industrial. Nesse artigo, além do “direito ao trabalho”, dá-se ao ser humano a liberdade de escolher como quer trabalhar, bem como garantia de igualdade na remuneração, a qual deve ter um piso fixado oficialmente.

A base política é apresentada no artigo 21, como sendo a democracia, a qual, segundo essa norma, está assentada em três pilares básicos: a) o povo é a origem de todo poder, o qual não alcança legitimidade, a não ser que provenha dele; b) qualquer do povo, diretamente ou através de seus representantes, tem o direito de tomar parte nas instituições criadas para o exercício do poder; c) qualquer do povo, em igualdade de condições, tem o direito de exercer cargos dentro da estrutura criada para o exercício do poder. Esse artigo prevê ainda um instrumento para garantir a efetividade da democracia, o sufrágio, o voto e as eleições.

Finalmente, como base política internacional, a DUDH estabelece, no artigo 28, um regime necessário de cooperação entre as nações, com vistas a se implementar todos os valores e normas previstos na declaração. Esse princípio político fornece a prova de que a nova ordem, apesar de estar sendo criada à maneira dos vencedores da guerra, estaria aberta a todas as nações do mundo. A política internacional de cooperação é apresentada já no quarto “considerando”, quando diz que é “essencial encorajar o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações”. Essa abertura da sociedade internacional ao mundo todo, inclusive aos Estados derrotados, fundada no necessário regime de cooperação entre as nações foi essencial para que o Estados Unidos desenvolvessem seu plano de reconstrução da Europa,

principal teatro de guerra, o Plano Marshall, lançado em 1947. Esse plano tinha uma função ainda mais relevante, qual seja, consolidar a nova ordem econômica inaugurada com os acordos de Breton Woods, de 1944. O capitalismo rumava firme em direção à sua fase financeira. A ONU era parte desse sistema internacional de instituições.

Além da liberdade e da justiça, a nova ordem, na DUDH, tem um terceiro fundamento: a paz no mundo. Como a justiça, a paz no mundo não é natural, não é inerente à sociedade. Ela é, contudo, necessária e tem que ser construída pelo homem e, como sempre ocorre, a paz é a paz dos vencedores. Na DUDH, a paz é o império da nova ordem. Além da justiça, que pressupõe, como dito, o cultivo dos valores e o cumprimento das normas estabelecidas, a paz pressupõe tudo isso e mais. Ela pressupõe também a adesão de todos os vencidos à nova ordem, daí a razão do pacto da unanimidade ou do eufemismo da abstenção, abrodado linhas atrás. Do contrário, como aconteceu antes, diversas vezes na história da Humanidade, a paz dos vencedores não passa da retirada momentânea, do silêncio rancoroso e da amizade fingida, fleumática apenas enquanto, lentamente, destila-se o veneno para a nova guerra. Por essas razões, a ONU e a própria DUDH, foram consideradas essenciais para a nova paz, a paz dos vencedores e vencidos, a paz de todos, uma paz que é construída em torno da dignidade humana.

No mito da criação da ONU, o caos é vencido, mas seus artífices não são derrotados, eles são convertidos à nova ordem, a qual, por isso mesmo, tem um espírito central que não pode ser negado por ninguém: a dignidade da pessoa humana. Como havia dito Roosevelt em Hyde Park, em 1943, a doutrina da subjugação e da destruição dos vencidos é a doutrina dos nosso inimigos, não a nossa. Assim, liberdade, justiça e paz entre as nações, fundamentos da nova ordem, somente são possíveis pelo cumprimento do maior de todos os fundamentos: a dignidade da pessoa humana, cuja guardiã é a ONU e cujo credo está escrito na DUDH.

No quinto considerando, o mais etéreo dos sete, a DUDH afirma que os povos das nações unidas, reunidos em assembléia, proclamam a fé na dignidade humana, bem como estão resolvidos a se empenhar pelo progresso social da Humanidade e por melhores condições, em um mundo livre, livre do terror, livre da necessidade, livre para falar e livre para crer.

Uma excelente evidência da construção do mito inaugural da nova ordem, antes de ela nascer, está na propaganda de guerra americana, na mensagem que foi passada aos cidadãos americanos mas, sobretudo, aos que lutaram em seus exércitos. Na “Carta a um

Americano”¹²⁸, Antoine Saint Exupery, piloto francês que lutou ao lado dos aliados na Segunda Guerra Mundial, após regressar dos EUA, em 1943, descrevendo sua viagem em um navio de guerra componente de uma frota destinada à Europa, assim escreveu acerca do sentimento dos soldados americanos:

Os cinquenta mil soldados desta frota dirigiam-se para a guerra, não pelos cidadãos dos Estados Unidos, mas pelo Homem, pelo respeito humano, pela liberdade e grandeza do Homem”. Consciente do efeito da propaganda sobre os soldados, mas exaltando os valores dela, apesar de considerar toda propaganda de guerra “por definição, imoral”, Exupery completa: “Se algum dia os vossos técnicos de tratados-de-paz, por razões políticas ou materiais, prejudicarem algo que é de França, estariam a trair a vossa verdadeira cara. Como poderei eu esquecer a grande causa pela qual o povo americano lutou?”

A liberdade na nova ordem inaugurada pela ONU somente encontra um limite, os limites do próprio mito de sua criação, seus valores, suas normas e sua ordem jurídica, a qual também é composta por um catálogo de direitos fundamentais, contendo direitos civis e políticos e direitos sociais, todos em harmonia e complementando os fundamentos da nova ordem.

Enfim, o direito criado pela ONU, com a DUDH, tinha base no direito natural, quanto à dignidade da pessoa humana, e quanto à liberdade, mas base cultural com relação à justiça e à paz no mundo, bem como no tocante aos fundamentos políticos, econômicos e sociais, ressalvado neste último caso, quando mencionou o caráter natural da família. Esse direito se apresentava, positivamente, através da enunciação de valores e de normas escritas, porém seus dogmas não naturais, naturalmente, por assim dizer, e nisso não vejo contradição mas a própria essência de tudo quanto é cultural, era, e são, mutáveis, porque fruto da construção humana. A DUDH só não deixou espaço para se negociar a dignidade da pessoa humana, a liberdade e a família, a não ser em nome do coletivo, nos termos acima já explicitados.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos é, em última análise, a Carta da Liberdade, das quatro liberdades de Roosevelt, bem como da liberdade dos mercados e da liberdade democrática. No fundo, a liberdade, na DUDH, é a própria essência da dignidade da

¹²⁸ O texto dessa carta pode ser encontrado em: <http://pinguimgarcia.blogspot.com/2009/01/carta-um-americano_21.html>. Acesso em: 29 de janeiro de 2011.

pessoa humana, da justiça, da paz no mundo e do próprio princípio da igualdade, porque só a liberdade parece ser um estado espiritual e material indiscutível.

Por fim, o direito que a ONU criou tem fundamentos universais. Sobre eles não há divergência. Os defensores da nova ordem se orgulham em dizer que a DUDH não teve nenhum voto contrário, apesar das oito abstenções. Eufemismo? A simbologia da inexistência de rejeições é, contudo, poderosa. Acerca das razões das oito abstenções, conferir o item 2.4 supra.

O sexto e o sétimo “considerandos” dedicam-se a proclamar a necessidade da universalidade e o compromisso de todos com o consenso sobre os fundamentos da DUDH.

Assim, se a DUDH inicia-se com um valor natural, indiscutível, ela termina com um valor cultural, talvez mais caro do que o mais importante de todos os valores naturais, apresentados por ela, que foi o da dignidade. Ela termina com o valor cultural do consenso.

É, então, por essa razão que se abre espaço para a interpretação de que, em última análise, o caráter universal, ou seja, a universalidade dos fundamentos da nova ordem jurídica é deveras cultural, porque estes, os fundamentos, em seu conjunto, são culturais. A universalidade, pois, é fruto do consenso, do consenso das nações unidas da Terra, portanto cultural, em permanente movimento, dialeticamente se recriando, renovando-se. Talvez este espírito esteja na base de todas as assinaturas apostas em sua base, inclusive nas oito rejeições, estas, por isso mesmo, convoladas em inocentes abstenções.

Nesse ponto, é importante lembrar que a Carta da ONU, em seu artigo primeiro, o qual trata dos seus fins supremos, termina dizendo que a nova organização, fundamentalmente, deve “ser um centro destinado a harmonizar a ação das nações para a consecução desses objetivos comuns”.

Por essa razão, por mais moderno, liberal e idealista que tenha sido o espírito de São Francisco (1945) e de Paris (1948), nunca se chegou a acreditar, cegamente, na unidade completa. Tão lúcidas as palavras de Truman na abertura¹²⁹ da Conferência de São Francisco, que merecem ser novamente repetidas:

Differences between men, and between nations, will always remain. In fact, if held within reasonable limits, such disagreements are actually wholesome. All progress begins with differences of opinion and moves onward as the

¹²⁹ O discurso inaugural da Conferência de São Francisco pode está disponível em: <<http://trumanlibrary.org/publicpapers/viewpapers.php?pid=17>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2011.

differences are adjusted through reason and mutual understanding. [...]The essence of our problem here is to provide sensible machinery for the settlement of disputes among nations. Without this, peace cannot exist. We can no longer permit any nation, or group of nations, to attempt to settle their arguments with bombs and bayonets. [...] If we do not want to die together in war, we must learn to live together in peace.¹³⁰

Em suma, se a dignidade da pessoa humana, valor natural, é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo, o consenso, valor cultural por excelência, é o fundamento necessário para efetivação deles.

Na DUDH, homem e natureza se encontram em nome de uma nova ordem.

O direito proclamado em Paris, no dia 10 de dezembro de 1948, é, em sua essência, idealista, aliás, o direito é idealista “por natureza”. E talvez demoremos muito para sair da modernidade.

A nova ordem internacional que surgia, no entanto, passa a ser sustentada pelo relacionamento entre Estados, os quais, como vimos, em verdade, se guiam através de uma visão de mundo realista.

O idealismo do direito e o realismo das relações entre os Estados, eis a grande contradição da ONU.

O consenso, nessa arena, está sempre sendo construído e destruído, como na renovação do mundo bramânica, ou como no mito de Sísifo, ou ainda como na dialética de termos contrários “hegeliana”, inspirada em Heráclito, produtor de uma simples, mas das mais pelas imagens do movimento da vida: o fogo vive da morte da terra, o ar vive da morte do fogo, a água vive da morte do ar e a terra vive da morte da água.

Se a dignidade humana estiver presente, contudo, um novo sol será sempre um novo dia, e uma nova noite, quando a ave de minerva levanta seu vô, será sempre um momento de pensar a construção de um dia melhor. Nada mais moderno (e romântico), mas é o que temos, e também o que somos, e isso não é pouco para nós.

¹³⁰ “Diferenças entre homens, bem como entre nações, sempre existirão. De fato, se mantidos em limites razoáveis, tais desacordos são, em verdade, até saudáveis. Todo progresso começa com a diferença de opinião e avança na medida em que as diferenças são ajustadas através da razão e do mútuo entendimento. [...] O ponto essencial do nosso problema aqui é providenciar uma estrutura adequada para lidar com as disputas entre as nações. Sem isso, a paz não poderá existir. Nós não podemos mais permitir nenhuma nação, ou grupo de nações, que tentem impor suas vontades com bombas e baionetas. [...] Se nós não queremos morrer juntos na guerra, nós devemos aprender a viver juntos, em paz”. (livre tradução)

Capítulo 3

A ONU como Consciência do Mundo?

Ao chegarmos até aqui, após um breve estudo sobre a axiologia, sobre a ética, sobre o direito, sobre os direitos humanos e sobre o surgimento da ONU e seu DNA, parece patente que o papel dessa organização é superlativo, provavelmente tão grande que nunca possa ser cumprido, mas, talvez, no caminhar da promoção dialética rumo à ética dos direitos humanos, como diria Platão, já possa estar dando concreção, em toda sua plenitude, à sua missão de sintetizadora de todas as vastas galáxias e constelações de valores da Humanidade. A filosofia, dizia Platão inspirado em Sócrates, se faz no ato de pensar, não nas conclusões. A ética, por sua vez, diz-se aqui, se faz no agir referenciado pelos valores, valores construídos pela consciência dos direitos humanos.

Pensando em constelações, chega à memória um inquieto e popular (1934 – 1996) astrônomo norte-americano chamado Carl Sagan (1999, pp. 11-12), o qual, nos anos 1980, nos deslumbrava a todos com a descrição que fazia da vastidão do universo: “A população da Terra na época de Jesus consistia talvez em 250 milhões de pessoas. Havia quase 4 milhões de norte-americanos na época da Convenção Constituinte de 1787; no início da Segunda Guerra Mundial, havia 132 milhões de pessoas.” E prossegue, o citado autor, com seus números fantásticos: “Existem 93 milhões de milhas (150 milhões de quilômetros) da Terra até o Sol. Aproximadamente 40 milhões de pessoas foram morta na Primeira Guerra Mundial; 60 milhões de pessoas na Segunda Guerra Mundial.” Em seguida, pensando seus números no seio da assombrada sociedade da Guerra Fria, continua: “Há 31,7 milhões de segundos num ano. Os arsenais nucleares globais no fim da década de 80 continham um poder explosivo suficiente para destruir 1 milhão de Hiroshimas.” No final do parágrafo, contudo, adverte o autor: “Para muitos fins e por um longo período, o “milhão” era a quintessência dos números grandes. Mas os tempos mudaram.” E mudaram mesmo. Os números passaram para a casa dos bilhões. Estima-se, hoje, que a idade da Terra seja de 4,6 bilhões de anos e a população da Terra já ultrapassou a casa dos 6 bilhões de habitantes. Segundo dados da FAO, Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação, são necessários 30 bilhões de dólares para aplacar a fome no mundo, mas 500 bilhões são gastos pelos EUA somente com seu orçamento militar. Ainda segundo dados desta agência da ONU, existem cerca 847,5 milhões

de famintos em todo o planeta, ou seja, 0,847 bilhões de pessoas¹³¹. Mas, se pensarmos nos números do capitalismo financeiro especulativo transnacionais, aí já entramos em mais um novo mundo, o mundos dos trilhões. E Carl Sagan, que não viveu para ver o orçamento militar do seu país entrando na casa do trilhão de dólares¹³², termina sua crônica sobre os números com uma excelente dose de humor (1999, p. 13): certa feita, o expositor de um planetário qualquer, em um lugar qualquer do planeta, informava ao público que, em 5 bilhões de anos, o Sol vai aumentar até se tornar um gigante vermelho que engolfará os planetas, começando por Mercúrio e, finalmente, engolirá a Terra. De repente, um ansioso expectador interrompe e indaga: doutor, o senhor falou 5 bilhões ou 5 milhões? – Falei 5 bilhões, senhor. – Graças a Deus, por um momento pensei que tivesse dito 5 milhões. E afundou feliz, novamente, em sua poltrona.

Decerto, mitos, razão, técnica, sentimentos, ressentimentos, ódio, tudo se mistura na grande produção cultural da Humanidade, toda ela orientada para o fim indicado pelo sentido da vida humana, ou dos vários sentidos que ela possa assumir, não havendo, portanto, verdades, porque verdade não é o oposto da mentira, já que esta é a impostura e a verdade aquilo no quê, realmente, bem ou mal, se crê e serve para guiar o agir de nossas vidas. Por isso, no plano cultural, toda verdade deve ser considerada, senão aceita, mas debatida, nunca combatida, porque o combate, em vez do debate, mata a dialética e gera a intolerância e a guerra, contrariando a norma primordial do sentido de qualquer vida, a qual determina a observância da unidade existente em toda a diversidade, a unidade que tem muitos nomes, mas a qual, certamente, em última análise, está no homem e toda sua dignidade.

Todo produto da cultura é invenção humana. O homem é o ser criador, é o senhor de toda a cultura, mas também criatura, porque se cria a si mesmo como ser social, político, religioso, econômico. Assim, não há sentido da vida que não peça pelo debate de idéias, pela edificação de valores, pela construção de um mundo melhor, no mais autêntico sentido moderno que essa palavra possa ter. Talvez, ainda demoremos mais quinhentos anos na modernidade.

A rejeição do debate e da tolerância é raiz da guerra e da destruição. O absolutismo da vida econômica, com a busca da riqueza a qualquer custo, o absolutismo religioso, com a imposição de sua fé a todos, o absolutismo político, com a necessidade do poder sobre todos,

¹³¹ Esses dados podem ser encontrados em: <<http://www.fao.org/economic/ess/en>>. Acesso em: 04 de fevereiro de 2011.

¹³² Conferir notícia publicada em: <<http://noticias.uol.com.br/bbc/2011/01/07/eua-anunciam-corte-de-us-78-bi-no-orcamento-militar.jhtm>>. Acesso em: 07 de janeiro de 2011.

o absolutismo moral, gerador do individualismo moderno e do que se convencionou chamar atomização da moral, está na raiz da pobreza axiológica da Humanidade.

Em 2008, quando a Declaração Universal dos Direitos Humanos completou 60 anos, a maioria das reportagens jornalísticas, das conversas informais entre cultores dos direitos humanos e das idéias expostas em artigos científicos entremeou, no meio de cada tema escolhido, pelo menos dois lugares-comuns: a) a falta de mecanismos para efetivar, promover e remediar violações a direitos humanos; b) o fato de que a ONU somente voltou a funcionar, em toda sua plenitude, após o fim da Guerra Fria e a acomodação, sempre parcial, entre os interesses dos cinco grandes, os três grandes que a criaram, URSS, hoje Rússia, Reino Unido e EUA, e mais outros dois convidados de honra, França e China.

Muitos artigos enfatizavam que, com relação à primeira deficiência, a ONU vinha se esforçando, com a eliminação da antiga Comissão de Direitos Humanos, vinculada ao ECOSOC e a criação do promissor Conselho de Direitos Humanos (A/60/251), desta vez vinculado ao mais democrático dos órgãos da ONU, a Assembléia Geral. Assim se manifestaram: 1) Paulo Sérgio Pinheiro, Professor Titular da USP, em artigo publicado na Revista Internacional de Direitos Humanos, Volume 9, sob o título “Os sessenta anos da Declaração Universal: atravessando um mar de contradições”; 2) Katherine Short, especialista em Direitos Humanos, formada pela LSE, em artigo publicado na Revista Internacional de Direitos Humanos, Volume 9, sob o título “Da comissão ao conselho: a Organização das Nações Unidas conseguiu ou não criar um organismo de direitos humanos confiável?”; 3) Jorge Fontoura, Doutor em Direito Internacional, em artigo publicado na obra coletiva “Reflexões sobre os Sessenta Anos da ONU”, organizada por Araminta de Azevedo Mercadante e José Carlos de Magalhães, intitulado, Reforma da ONU: o fracasso anunciado”, dentre muitos outros. Entre os que se manifestaram pelo recrudescimento das atividades da ONU após a Guerra Fria, dentre muitos, pode-se citar: 1) Emílio Garcia Mendez, da Universidade de Buenos Aires, em artigo escrito na Revista Internacional de Direitos Humanos, Volume 9, sob o título “Origem, sentido e futuro dos direitos humanos: reflexões para uma nova agenda”; 2) Tom Farer, Reitor do Curso de Pós-Graduação da Faculdade de Estudos Internacionais da Universidade de Denver, em artigo publicado na Revista Internacional de Direitos Humanos, Volume 9, sob o título “Rumo a uma ordem internacional efetiva: da coexistência ao consenso.”; 3) J. A. Lindgreen Alves, na obra “Os Direitos Humanos na Pós-Modernidade”, publicado em 2005, pela editora perspectiva.

Como visto, a própria gênese da ONU foi permeada pela acomodação de interesses políticos e entre as disputas alusivas a ele, ela sempre se situará. Se se fizesse um apanhado do quando questões meramente econômicas e políticas manietaram a organização, a lista seria indizível, tanto que essa idéia faz parte da opinião geral, do senso comum formado em torno da organização. Uma das melhores referências acerca da filosofia por detrás das instituições políticas modernas, e mais, por detrás das instituições da Nação, do Estado, do Império que, afinal, foi o grande criador da ONU, foi feita por Fredys Orlando Sorto, quando lembra que os “founding fathers”, quais sejam, [Benjamin Franklin](#), [George Washington](#), [John Adams](#), [Thomas Jefferson](#), [John Jay](#), [James Madison](#), [Alexander Hamilton](#), os quais participaram da independência americana (EUA), redigiram sua declaração e também sua constituição, possuíam uma visão pessimista, talvez realista, da natureza humana, porque sabiam que o ser humano é movido pela razão, mas também pego pelas paixões, que ele possui sentimentos, mas que também é tomado por seus instintos, de maneira que, se é verdade, com Aristóteles, que o homem é um ser social, não é menos verdade que a vida, com Heráclito, Sócrates, Platão, Aristóteles, Hegel e tantos outros, se move dialeticamente, através da incessante luta e disputa de interesses, os quais, somente a partir de instituições muito bem planejadas, podem ser acomodados. Como vimos enfatizando em outras passagens, continuamos modernos, é o que somos. E, nas palavras do citado autor: (2005, p. 133), “Madison, por exemplo, afirma que as causas latentes das facções estão contidas na natureza do próprio homem, não são, por conseguinte, uma invenção dos governos”. Em seguida, o internacionalista relembra as palavras de Hamilton, citando-as (2005, p. 133) como postas em O Federalista (1984, p. 184): “Afinal, por que foram instituídos governos? [...] Por que as paixões humanas não se conformam com os ditames da razão e da justiça, sem que a tanto sejam forçadas”.

No tocante aos seus mecanismos e métodos para a construção e promoção dos direitos, também com relação a eles, deveras, as críticas abundam e as opiniões se dividem.

O objetivo deste trabalho, contudo, se se deteve sobre os valores que criaram a ONU e sobre as bases do direito que ela construiu e constrói, de modo que não teve a pretensão de discutir as causas políticas de seus acertos e seus fracassos, durante seus mais de 60 anos de existência, nem das falhas em sua logística, em seus órgãos e nos homens e nações que a representam e a fazem.

Portanto, é enfatizando a gênese e a relevância da ética em direitos humanos, talvez muito mais importante do que o próprio direito dos direitos humanos, que enxergamos na ONU o grande foro, que se não é a grande consciência do mundo, porque esta está além de

qualquer obra cultural, porque, ela mesma, é a fonte primordial de toda cultura, é o local onde a Humanidade pode se reunir e, dialeticamente, se tolerar e dar dimensões cada vez maiores às bases já lançadas para um mundo melhor:

Proponho a tese que, sob numerosos aspectos, a Organização, em sua dualidade criativa e apoio mútuo entre o Conselho e o Secretariado-Geral, começa a provar que pode e, portanto, deve exercer um papel não de Espírito, mas de Consciência do Mundo. Uma consciência viva, é dinâmica. Tem múltiplos aspectos – tantos quantos lhe são proporcionados pela realidade que absorve e espelha -, é rica, infinitamente plural. Essa consciência é antidogmática, receptiva, tolerante, porque enriquecida e forjada pela descoberta e reconhecimento das características, dos valores particulares e, sobretudo, pela sua capacidade de extrair da massa bruta dos acontecimentos e da nossa história, finalmente universal, os princípios e os interesses comuns. (MELO, 2004, p. 85)

Evidentemente, não é a ONU o único foro global, nem governamental, nem intergovernamental; não é o único foro que reúne os atores da sociedade internacional nem da chamada “comunidade internacional”, todavia é a partir dela que ganha força o encontro entre culturas para debater as questões de paz e direitos humanos e é dela, ou partir dela, que, como visto, é criado o direito dos direitos humanos ou, como querem alguns, o direito internacional dos direitos humanos.

Dentre os foros internacionais, deve-se, igualmente, dar destaque àqueles que ocorrem paralelamente aos encontros promovidos pelas instituições oficiais¹³³, como o Fórum Social Mundial, realizado já diversas vezes no Brasil, o Fórum Social de Economia Solidária de Porto Alegre, o Fórum Mundial de Juizes de Porto Alegre, o Fórum Social Tóquio - "Get together, Talk, and Go! - Another World is Possible!", o Fórum Social Local do Atlântico, em Benin, o Fórum Social Mundial Madri, o Fórum Social Tcheco, o Fórum Social Mundial de El Salvador, o Fórum Social Expandido das Periferias, o Fórum Mundial dos Direitos Coletivos dos Povos, na Espanha, o Fórum Temático sobre Alternativas à Crise Financeira, no México, o Fórum Social dos EUA, em Detroit, Michigan, o Fórum Mundial para Cultura e

¹³³ Informações sobre estes encontros podem ser encontradas em: http://www.forumsocialmundial.org.br/quadro_frc.php?cd_forum=8. Acesso em: 09 de outubro de 2010.

Educação para Transformação, em Belém, o Fórum Social das Américas, no Paraguai, 16º Grito dos Excluídos, no Brasil, o Fórum Direitos Humanos da Maurítânia, o Fórum Mundial de Educação na Palestina, a Semana contra o Muro do Apartheid e Maratona Midiática, o Fórum temático sobre Democracia de Bangladesh, dentre tantos outros.

Dessa maneira, debatendo, discutindo, criando, enriquecendo o já criado, desconstruindo ou recriando, é assim que se cria a ética dos direitos humanos e este é o grande papel da ONU na construção dos direitos, o maior deles, porque daí advirão as transformações, as atitudes, os programas e, enfim, as mudanças paradigmáticas necessárias à transformação das visões de mundo.

Nesse processo, como se vem ressaltando, não se despreza o quanto construído pela cultura de direitos humanos tradicional, não se rejeitam os pensadores céticos das escolas do discurso, não se ridiculariza a utopia daqueles que professam nas escolas do consenso, mas, sobretudo, não se dispensam os iconoclastas, os heterodoxos, os produtores da contracultura, os bravos das escolas do protesto, que pregam a visão crítica e a ação não intermitente. Nessa quadra, importante as reflexões de Boaventura de Sousa Santos acerca epistemologia do Sul, quando, por vezes cansado, combalido, mas nunca vencido, professa a idéia de que a visão crítica não tem conseguido avançar muito, porque perdeu os substantivos e se limita apenas a mudar os adjetivos da cultura tradicional, sem conseguir encontrar novas direções. Em 2009, em conferência intitulada Epistemologia do Sul, promovida pelo SINPRO/MG, o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, com muita lucidez, em poucas palavras, não apenas destacou a importância do debate de idéias para a criação cultural do mundo e dos direitos humanos, como enfatizou a importância da cosmovisão no imenso fluir do processo criador do agir humano. As citações feitas a seguir foram transcritas da citada entrevista, disponível apenas em vídeo¹³⁴.

Em tais termos, na palavra do sociólogo, “de fato a teoria crítica [...] perdeu o controle dos substantivos com os quais nomeava outro mundo melhor e ficou-se apenas com os adjetivos”. Por adjetivos, entende Boaventura a busca pela virtude, tal e qual se pontua, aqui neste trabalho, e, substantivo, da mesma forma como se entende aqui, pelos estados, pelos resultados. São suas as seguintes palavras: “Houve um tempo que a teoria crítica tinha palavras muitos fortes, não só dentro dos militantes, mas dentro da sociedade em geral, como

¹³⁴ O vídeo desta entrevista pode ser assistido, na íntegra, em: <<http://www.youtube.com/watch?v=p7Jnm85ukow> e http://www.youtube.com/watch?v=InZ916_1uBU&feature=related>. Acesso em: 05 de fevereiro de 2011.

revolução, socialismo, comunismo. Eram palavras fortes, substantivos fortes. Hoje não temos substantivos. Neste momento, temos adjetivos, adjetivos estes que, de alguma maneira, adjetivam conceitos dominante que não pertencem à teoria crítica”.

Assim se expressando, Boaventura dá a exata medida de um pensador da escola do protesto que não consegue argumentos novos para sua luta e que se limita a orbitar em torno do quanto já construído. Nesses termos, prossegue o citado autor: “O pensamento convencional fala da democracia, nós falamos da democracia radical ou de democracia participativa; o pensamento convencional dominante fala de desenvolvimento e nós falamos de desenvolvimento democrático e sustentável; o pensamento convencional fala de direitos humanos e nós falamos de direitos humanos radicais, coletivos ou interculturais. Como vêm, de alguma maneira, nós temos os adjetivos, mas os conceitos principais, os substantivos não são nossos, por assim dizer [...] o que significa, fundamentalmente, que a teoria crítica hoje é derivativa. O pensamento dominante diz que a solução dominante é a democracia e nós adjetivamos a democracia, que os direitos humanos são a solução e nós adjetivamos os direitos humanos, que o desenvolvimento é o caminho e nós adjetivamos o desenvolvimento.”

Dessa maneira, seja tradicional, seja crítica, seja utópica, seja cética, o certo é que se deve buscar os valores para a construção da consciência em direitos humanos, através da permanente dialética, sem intolerância, dentro da multiplicidade dos adjetivos, dos verbos, dos substantivos, enfim, dentro da imensa constelação de valores que é a Humanidade.

No verão de 1989, Francis Fukuyama, em artigo escrito para a revista *The National Interest* (1992, p. 13), intitulado *O Fim da História*, defendeu a tese, com base no colapso da União Soviética, no fim da guerra fria e, antes mesmo da emblemática e marcante queda do muro de Berlim, ocorrida somente no dia 9 de novembro daquele ano, que a Humanidade havia chegado, finalmente, a uma espécie de consenso final e definitivo em torno da democracia liberal e de todos os valores que a construíram e a mantêm. Na visão apresentada por ele, desenvolver as instituições da modernidade, no modelo Americano, Francês ou Suíço, era o que restava à Humanidade, não havendo mais que se falar em dialética construtiva de mais nada nesse campo. Jefferson, Rousseau, Voltaire, Robespierre, Franklin, seriam espécies de profetas dessa nova ordem, cujo acabamento final fora dado por Roosevelt e a criação da ONU.

Mais tarde, dois ou três anos mais tarde, o mesmo Fukuyama lançou um curioso e interessante livro intitulado *O Fim da História e o Último Homem*, no qual ele reafirma sua idéia de triunfo das democracias liberais e diz ter certeza de sua tese, porquanto, basta se ver o

quanto o liberalismo foi capaz de produzir de riqueza para os países pobres. Se auto indagando (1992, p. 15) “se, no final do século XX, faz sentido para nós falar, uma vez mais, de uma história da Humanidade, coerente e direcionada, que eventualmente conduzirá parte da Humanidade para a democracia liberal”, o próprio autor dá o tom (1992, p. 15): “A resposta a que chego é afirmativa, por duas razões distintas. Uma tem a ver com a economia, outra como aquilo que se denominou “luta pelo reconhecimento”. No que diz respeito à economia, o autor enfatiza, como dito, que o sistema de mercados livres alastrou a riqueza e conseguiu produzir prosperidade “material sem precedentes, tanto nos países industrializados como naqueles que, no final da segunda guerra mundial, faziam parte do empobrecido Terceiro Mundo” (FUKUYAMA, 1992, p. 15). Quanto ao outro fundamento de Fukuyama, para confirmar sua tese do fim da história, este, como anunciado acima, repousa na “luta pelo reconhecimento”, motor da dialética hegeliana do senhor e do escravo. Em breves palavras, nessa dialética, o “ser em si” somente se reconhece através de seu reverso, do seu oposto, o que Hegel chama de o “ser para si”, que representa uma autoreflexão do “ser em si”, que precisa objetivar-se fora de si, ou seja, sair de si para se ver de fora, saber-se vivo. Quando isso ocorre, surge um novo ser, o “ser em si e para si”, que é o resultado da transformação do ser original, ou seja, do “ser em si” após o enriquecimento derivado do seu autoreconhecimento. Consciente de si, o novo ser, o “ser em si e para si” necessita agora do reconhecimento dos outros seres, de maneira que, da dialética solitária de um autodespertar, surge agora a dialética da intersubjetividade. Para Hegel, nessa nova dialética há um sujeito que, necessariamente, reconhece, que é o escravo, e o que é reconhecido, o senhor. Para Fukuyama, foi por essa dialética que as nações se digladiaram e se lançaram às guerras e, somente as democracias liberais eliminaram as figuras destrutivas do senhor e do escravo. A seguir, as idéias de Fukuyama, através de suas próprias palavras. A citação é longa, mas, diante de sua relevância, apresento-a (1992, p. 21):

A luta pelo reconhecimento oferece-nos uma visão da natureza da política internacional. O desejo de reconhecimento que esteve na origem da sangrenta batalha pelo prestígio entre dois combatentes individuais conduz, logicamente, ao imperialismo e ao domínio mundial. A relação entre o senhor e o escravo a um nível doméstico encontra uma réplica natural ao nível dos Estados, em que todas as nações procuram o reconhecimento e se envolvem em sangrentas batalhas pela supremacia. O nacionalismo, uma forma moderna, mas ainda não totalmente racional, de reconhecimento, tem

sido, nos últimos cem anos, o veículo da luta pelo reconhecimento e a fonte dos mais intensos conflitos deste século. Este é o mundo da política de poder, descrita por realistas da política externa, como Henri Kissinger.

Em seguida, o arremate curiosíssimo do autor (1992, p. 21): “Mas, se o desejo de reconhecimento é o motor fundamental da guerra, parece evidente que a revolução liberal, que aboliu a relação domínio/escravidão, tornando os antigos escravos senhores de si próprios, deveria ter um efeito semelhante no relacionamento entre os Estados. A democracia liberal substitui o desejo irracional de ser reconhecido como alguém maior que os outros, pelo desejo racional de se ser reconhecido como um igual.”

Esse livro teve uma repercussão internacional monumental. A tese do triunfo do capitalismo fundada em toda a filosofia ocidental, desde Platão até Hegel, e ainda mais, rendeu a Fukuyama o “status” de celebridade mundial. Na Revista Política Externa, presidida hoje por Celso Lafer e produzida pela Editora Paz e Terra, com o apoio do Grupo de Conjuntura Internacional da USP e do Instituto de Estudos Econômicos e Internacionais (IEEI) da UNESP, em sua edição de setembro de 1999, publicou um artigo de Fukuyama intitulado “No Décimo Aniversário de ‘O Fim da História’”, no qual o autor reafirma sua idéia e, no final, é celebrado por comentários individualizados de nada menos do que Harvey Mansfield, da Universidade de Harvard, E. O. Wilson, da Universidade de Harvard, Gertrude Himmelfarb, da City University de NY, Robin Fox, da Rutgers University, Robert Samuelson, do Washington Post e da Newsweek, além do celebrado Joseph Nye, Reitor da Escola de Governo John F. Kennedy, da Universidade de Harvard.

Talvez, por essas razões, ganhem ainda cores mais fortes os lamentos de Boaventura de Sousa Santos. A necessidade de interação, e sobretudo de respeito entre culturas, já em 1994, foi apresentada ao mundo por Samuel P. Huntington como o grande desafio da sociedade internacional, como a grande fonte produtora de conflitos. Bem ao contrário de Fukuyama, Huntington, em seu “Choque de Civilizações”, artigo publicado no Brasil na edição de março de 1994 da Revista Política externa, mas originariamente publicado no verão de 2003, na Revista estadunidense Foreign Affairs, preconizava que, no mundo pós-guerra fria, os conflitos seriam marcados pelas diferenças culturais, especialmente religiosas. Aceitando a premissa de Fukuyama de fim das ideologias políticas e econômicas, Huntington, pontificou: “Minha tese é a de que a fonte fundamental de conflito nesse novo mundo não será essencialmente ideológica ou essencialmente econômica. As grandes divisões na Humanidade

e a fonte predominante de conflito serão de ordem cultural. As nações-Estado continuarão a ser os agentes mais poderosos nos acontecimentos globais, mas os principais conflitos ocorrerão entre as nações e grupos de diferentes civilizações. O choque de civilizações dominará a política global. As linhas de cisão entre as civilizações serão as linhas de batalha do futuro”.

Entre o 11/09 de Fukuyama, data da queda do muro de Berlin, e o 09/11 de Huntington, data dos atentados às torres gêmeas de Nova Iorque, entre noves e onzes, dialeticamente somados e histórica e axiologicamente enriquecidos, chegamos ao fim do século XX e iniciamos o novo milênio.

Não vejo a certeza na “epistemologia do sul” de Boaventura, uma metáfora que ele criou para demonstrar os efeitos danosos que a globalização econômica provocou em muitos países, a maioria deles localizados no hemisfério sul, nem no fim da história de Fukuyama, também não no choque de civilizações de Huntington, mas vejo a necessidade de se deixar de lado a visão mórbida do alcance da verdade. E a ONU deve seguir cumprindo seu papel de aproximar culturas e povos, na constante edificação da consciência ética da dignidade humana.

A Declaração Universal de Direitos Humanos, apesar de Yalta e Potsdan, apesar do eufemismo das oito abstenções na DUDH, apesar do Fim da História e do triunfo do capitalismo, tem sido aceita pelos povos como ponto de partida para a construção de um vastíssimo conteúdo internacional, um vastíssimo conteúdo de direitos humanos, desde relatórios e inspeções até resoluções, declarações, decisões judiciais, e tratados. Mais. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, se não é um tratado, como tantas vezes lembrado antes, tem sido aceita como verdadeiro “jus cogens”, a desafiar velhos conceitos de soberania e velhos paradigmas do Direito Internacional e sua lógica “westphaliana”. Se não temos um governo mundial, como muitos sonham, temos um canto nesse planeta onde podemos encontrarmo-nos para, trazendo tudo quando temos de melhor, e também de pior, porque somos sínteses de nós mesmos, construirmos os direitos humanos.

Todas as vezes que alguém, em qualquer parte deste planeta, discutir o aborto, a manipulação genética, as guerras de prevenção, a exploração do capital, a preservação ambiental, a pena de morte, Deus, a fome, a miséria, o direito ao luxo, os impostos, as crianças, o terrorismo, a judicialização das políticas públicas, a reserva do possível, o mínimo existencial, que não se tente impor uma verdade, porque ela não existe: **toda obra humana é inventada.**

Antes, se discuta o mito da criação de cada mundo, o sentido da vida e se pare para pensar a virtude, o verbo e a substância de que somos dignos, dignos de estar ali falando, dignos de estar voltando para casa, de ter uma casa, filhos, amigos, uma vida. Do contrário, a dialética de idéias e vinte e cinco séculos de pensamento humano se resumirão na dialética da morte, que também é necessária, posto que natural e inexorável, mas deixemo-la que venha por fatalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção de uma consciência ética fundada na dignidade da pessoa humana; a síntese de valores que produz a norma ética e a norma do Direito dos Direitos Humanos; a fotossíntese de adjetivos e normas que os transformam no substantivo da liberdade, da igualdade, da paz, da justiça e, enfim, no estado da dignidade. A fotossíntese onde a luz é a vontade, poderosa, mas tolerante, de construir um mundo melhor e onde o processo físico-químico da natureza é representado pela dialética cultural, tanto pela dialética que une os contrários e constrói (“platônica”), quanto pela dialética que destrói os contrários e faz nascer um novo produto (“hegeliana”). Esse, conforme concluído na Parte III, é o papel da ONU: a) através da Assembléia Geral e seus debates, estudos, exames de relatórios, resoluções, recomendações, declarações que permanecem declarações, declarações que se transformam em tratados, enfim, de tudo quanto é discutido e que envolva a busca pela consecução do mundo desenhado na Carta da ONU, na DUDH e no quanto sobre eles já se construiu; b) através do Conselho de Segurança e sua tentativa de manter vivo o mundo criado pela ONU; c) através do ECOSOC e seu Conselho de Direitos Humanos, ouvindo, vendo, relatando, recomendando, promovendo, levando às questões ao mundo por meio da Assembléia Geral, a quem se reporta nos casos mais graves; d) através do Secretariado Geral, que organiza a burocracia e que é presidido por uma espécie de embaixador da instituição. Infelizmente, entretanto, ainda não existe a Corte Internacional para Direitos Humanos. Sobre a ONU, é famosa uma piada acerca do “O” ausente. Em 1962, um jornalista novaiorquino disse que, no mundo, o único país em que a ONU era designada por apenas duas letras era nos EUA. Nem na Inglaterra isso ocorria. E mais. Disse que, com frequência, “distraidamente”, se trocava o “N” pelo “S”. Os EUA nunca aceitaram a jurisdição da Corte Interamericana de Direitos

Humanos¹³⁵, nunca ratificaram o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais¹³⁶ de 1966, nunca ratificaram o Protocolo de Kioto¹³⁷. Em plena década de 1960, mais de dez anos depois que Eleanor Roosevelt leu, em Paris, o texto da DUDH, demonstravam ao mundo seu racismo. Talvez, tenha chegado o momento de mais um produto dialético, talvez tenha chegado o momento de por o “O” ausente.

A consciência ética criada, como visto na Parte II, está além do indivíduo, porque formadora do consciente coletivo, no qual toda subjetividade está imersa, a partir da qual todo agir é referenciado, a qual dita o sentido da vida humana e de onde provém toda constelação de valores, valores que, em si, contém o adjetivo, a norma e o substantivo, que, em uma relação circular, é dado pelo próprio sentido da vida.

Os Direitos Humanos como sinônimos da ética fundada na dignidade, como fonte da moral, do Direito dos Direitos Humanos, das instituições e, sobretudo, das obras humanas, transformadoras, efetivam e dão consecução à dignidade. O Direito não pensa, as instituições não pensam, os homens sim, e, somente imbuídos da consciência ética fundada na dignidade, transformarão suas cosmovisões, seus mundos, seu agir.

E, como se advertiu, só podemos ofertar o que temos, de modo que precisamos de todas as visões dos Direitos Humanos, dos jusnaturalistas aos céticos e iconoclastas das escolas do discurso, dos sonhadores das escolas do consenso aos bravos e inquietos das escolas do protesto, para que, em uma dialética multicultural, possamos, quem sabe, aceitar a inerência da dignidade, mas desconfiar da retórica mais ardente, para que possamos entender que precisamos lutar não só pelos nossos direitos, mas também pelo dos outros, porém sempre dentro do diálogo tolerante e construtor do consenso possível.

E sabendo que o mundo dos Direitos Humanos não pertence, com exclusividade, ao mundo do Direito, temos que ouvir o sociólogo, quando ele disser que a lei é ineficaz, ouvir o historiador, quando ele disser, com Trasímaco, que a justiça é sempre a justiça dos ricos e poderosos, o médico, quando ele criticar a suntuosidade contrastante dos palácios onde o Poder Judiciário pontifica, quando o antropólogo observar que não ligamos para a desumanização perversa de certas classes e grupos sociais. O Direito dos Direitos Humanos

¹³⁵ Informação disponível em: http://www.cidh.oas.org/Basicos/Portugues/d.Convencao_Americana_Ratif.htm. Acesso em: 21 de fevereiro de 2011.

¹³⁶ Informação disponível em: http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-3&chapter=4&lang=en. Acesso em: 21 de fevereiro de 2011.

¹³⁷ Informação disponível em: http://unfccc.int/kyoto_protocol/status_of_ratification/items/2613.php. Acesso em: 21 de fevereiro de 2011.

também tem suas lições para os Direitos Humanos, mas estes, ou seja, a ética dos direitos humanos, parafraseando Isaiah Berlin, tem uma muito maior.

Ao cabo, se o sentido da nossa vida já não constrói, que essa conclusão seja alcançada, coletivamente, ao raiar do dia, pois a ave de minerva somente levanta seu vôo ao cair da noite. Durante o dia, medita, à noite age e, no dia seguinte, já não é mais a mesma, posto que mais sábia, dialeticamente enriquecida.

A cosmovisão e o valor, com seu adjetivo, sua norma, seu resultado e sua referência, mesmo quando pautados na dignidade, ainda assim, não haverá a certeza de um mundo perfeito, porque ela, a dignidade, será apenas um instante da aventura humana, mas aquela, a cosmovisão, como visto na Parte I, lentamente, vai transformando-se.

Assim, relativismo, absolutismo, são questões menores, quando se sabe que não há certo nem errado, mas há a liberdade e o sentido da autopreservação, já que sem esta, não há o ser natural, nem o ser cultural, sem aquela, não há a plenitude da dialética da vida, não há, simplesmente, sentido para a vida, há apenas seres empedernidos, desumanizados.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ALEXY, Robert. *Teoria del discurso y derechos humanos*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2004.
- ADAMS, Douglas. *O guia do mochileiro das galáxias*. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
- _____. *A vida, o universo e tudo o mais*. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
- _____. *Praticamente inofensiva*. Trad. Maria Heloísa Amarante Gonçalves. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.
- ALMEIDA FILHO, Agassiz de (Org.). *Dignidade da pessoa humana*. São Paulo: Malheiros, 2010.
- _____. *Sociedade e cultura em evolução*. Campinas: Edicamp, 2004.
- ALENCAR, Luís de Alencar. Primeira Guerra Mundial. In: MAGNOLI, Demétrio (Org.). *História da guerra*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 319-353.
- ANNAN, Kofi. *Millenium Report of the Secretary General of the UN – We The Peoples – the role of the United Nations in the 21st century*. New York: United Nations Department of Public Information, 2000.
- _____. In: *Larger Freedom: towards development, security and human rights for all*. Report of the Secretary-General.
- _____. Dentro de uma liberdade mais ampla: momento de decisão nas Nações Unidas. *Revista Política Externa*, São Paulo, vol. 14, n.º 2, 2005. p. 7-15.
- AQUINO, Rubim Santos Leão et al. *História das sociedades: das comunidades primitivas às sociedades medievais*. Rio de Janeiro: Livro Técnico, 2003.
- _____. *História das sociedades: das sociedades modernas às sociedades atuais*. Rio de Janeiro: Livro Técnico, 2003.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro; Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção os Pensadores).
- _____. *Política*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch; Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção os Pensadores).

_____. *Metafísica*. Trad. Vicenzo Coceo; Joaquim de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 1984. (Coleção os Pensadores).

ÁVILA, Humberto. *Teoria dos princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos*. São Paulo: Malheiros, 2005.

BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos*. Trad. Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 1998.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOSS, Judith A. *Ethics for life: an interdisciplinary multicultural introduction*. Mountain View: Mayfield Publishing Company, 1998.

BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: história de deuses e heróis*. Trad. David Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1997.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. *Tratado de direito internacional dos direitos humanos*. Porto Alegre, Antonio Sérgio Fabris, 1997.

CARNEIRO, Henrique. Guerra dos Trinta Anos. In MAGNOLI, Demétrio (Org.). *História da guerra*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 163-188.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2003.

COMPARATO, Fábio Konder. *Afirmção histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2008.

_____. *Fundamentos dos direitos humanos*. São Paulo: LTr, 1998.

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

_____. *Rumo à Justiça*. São Paulo: Saraiva, 2010.

CONCHE, Marcel. *O fundamento da moral*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de filosofia do direito*. Trad. L. Cabral de Moncada. Coimbra: Armenio Amado, 1979.

DEMBOUR, Marie-Bénédicte. What are Human Rights? Four Schools of Thought. *Human Rights Quarterly*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, n.º 32, p. 1-20, 2010.

DINIZ, Maria Helena. *Compêndio de introdução à ciência do direito*. São Paulo: Saraiva, 2006.

DIVINE, Carol; HANSEN, Carol; WILDE, Ralph. *Direitos humanos: referências essenciais*. Trad. Fábio Larsson. São Paulo: Edusp, 2007.

DONNELLY, Jack. *Universal human rights: in theory and practice*. London, Cornell University Press, 2003.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2006.

FLORES, Joaquin Herrera. *Teoria crítica dos direitos humanos: os Direitos Humanos como produtos culturais*. Trad. Carlos Roberto Diogo Garcia, Antônio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

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

FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. *História e razão do paradigma vestefaliano*. In: *Anuario de derecho constitucional latinoamericano*. Tomo II. Montevideu: Mastergraf, 2006. p. 1445-1466.

FREUND, Philip. *Mitos da criação: as origens do universo nas religiões, na mitologia, na psicologia e na ciência*. Trad. Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2003.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Lisboa: Gradiva, 1992.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GALTUNG, Johan. *Direitos humanos: uma nova perspectiva*. Trad. Margarida Fernandes. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

GARCIA, Angeles Mateos. *A teoria dos valores de Miguel Reale*. São Paulo: Saraiva, 1999.

GIANNOTTI, José Arthur. *Comte, vida e obra*. In Coleção São Paulo: Nova Cultural, 1983. (Os Pensadores). p. 7-16

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

GLENDON, Mary Ann. *A world mad new: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. New York, Random House, 2002.

_____. The Forgotten Crucible: the latin american influence on the Universal Human Rights Idea. *Harvard Human Rights Journal*, Cambridge, Harvard Law School Publication, n.º 16, p. 27-39, 2003.

GÜNTHER, Anders. *Nosotros, los hijos de Eichmann*. Madrid: Paidós Iberica, 2010.

HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. GAARDER, Jostein. *O livro das religiões*. Trad. Isa Maria Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HERNANDEZ, Jesús. *Todo lo que debe saber sobre la Segunda Guerra Mundial*. Madrid: Nowtilus, 2010.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminaras, 1995.

HESSEN, Johannes. *Filosofia dos valores*. Trad. Cabral de Moncada. Coimbra: Armnenio Amado, 1967.

HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. Trad. Antônio Correia. Coimbra, Armenio Amado, 1973.

HUBERMAN, Leo. *História da riqueza do homem*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

HUNT, E. K.; SHERMAN, Howard J. *História do pensamento econômico*. Trad. Jaime Larry Benchimol. Petrópolis: Vozes, 1996.

HUNT, Lynn. *Inventing human rights: a history*. New York: Norton & Company, 2007.

HUNTINGTON, Samuel P. Choque de civilizações. *Revista Política Externa*, São Paulo, v. 2, n.º 4, 1994. p. 120-141

ISHAY, Micheline R. *Direitos humanos: uma antologia*. Trad. Fábio Duarte Joly. São Paulo: Edusp, 2006.

JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Afonso Bertagnoli. São Paulo: Editora Brasil, 1959.

KELLY, John M. *Uma breve história da teoria do direito ocidental*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

KUHN, Thomas. *The structure of scientific revolution*. Chicago: The University Chicago Press, 1962.

KÜNG, Hans; SCHMIDT, Helmut. *Uma ética mundial e responsabilidades globais: duas declarações*. São Paulo: Loyola, 1998.

- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LAGE, Délber Andrade. *A jurisdicionalização do direito internacional*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Sociologia geral*. São Paulo: Atlas, 2008.
- LASMAR, Jorge Mascarenhas; CASARÕES, Guilherme Stolle Paixão. *A organização das Nações Unidas*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- LINDGREN ALVES, José Augusto. *Os direitos humanos na pós-modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. *Os direitos humanos como tema global*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- MAGNOLI, Demétrio. *O grande jogo: política, cultura, e idéias em tempo de barbárie*. São Paulo: Ediouro, 2006.
- _____. *Relações Internacionais: teoria e história*. São Paulo: Saraiva, 2004.
- _____. (Org.). *História da guerra*. São Paulo: Contexto, 2006.
- _____. (Org.). *História da paz*. São Paulo: Contexto, 2006.
- MARCHIONNI, Antônio. *Ética: a arte do bom*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MARCONDES, Danilo; JAPIASSÚ, Hilton. *Dicionário básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. *Antropologia: uma introdução*. São Paulo: Atlas, 2008.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 2009.
- MARCOVITCH, Jacques (Org.). *Sérgio Vieira de Melo: pensamento e memória*. São Paulo: Saraiva, 2004.
- MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral*. Trad. Aleceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1973.
- MARMELSTEIN, George. *Curso de direitos fundamentais*. São Paulo: Atlas, 2007.
- MARSILAC, Narbal de. A relegitimação da retórica e dos direitos fundamentais do homem. *Verba Juris: Anuário da pós-graduação em Direito*, João Pessoa, ano 7, n. p. 35-52, jan./dez. 2008.
- MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2010.

MELLO, Sérgio Vieira. A consciência do mundo: a ONU diante do irracional na História. In: MARCOVITCH, Jacques (Org.). *Sérgio Vieira de Mello – pensamento e memória*. São Paulo: Saraiva, 2004. P. 69-90.

MERCADANTE, Araminta (Org.). *Reflexões sobre os 60 anos da ONU*. Ijuí: Unijuí, 2005.
MIALHE, Jorge Luís. Relações Internacionais e Direito Internacional numa sociedade globalizada: breves anotações. In: _____. (Org.), *Ensaio de Direito Internacional: fundamentos, novos atores e integração regional*. São Paulo: Millennium, 2008. p. 2-31.

MINGST, Karen A. *Princípios de relações internacionais*. Trad. Arlete Simille Marques. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de filosofia*. Buenos Aires, Sudamericana, 1964.

MORENTE, Manuel Garcia. *Lições preliminares de filosofia*. Trad. Guilherme de la Cruz Coronado. São Paulo: Mestre Jou, 1980.

MORSINK, Johannes. *The Universal Declaration of Human Rights: origins, drafting & intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

NÓBREGA, Flóscolo da. *Introdução ao direito*. João Pessoa: Linha D'água, 2007.

_____. *Introdução à sociologia*. João Pessoa: Linha d'Água, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Hemus, 2002.

NOGUEIRA, João Pontes; MESSARI, Nizar. *Teoria das relações internacionais*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

NYE JR. Joseph S. *Cooperação e conflito nas relações internacionais*. São Paulo: Editora Gente, 2009.

PAUPERIO, Artur Machado. *Introdução axiológica ao direito*. Rio de Janeiro: Forense, 1977.

PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos – clássicos da filosofia*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2009.

PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos – clássicos da filosofia*. Vol. III. Petrópolis: Vozes, 2009.

PIOVESAN, Flávia. *Temas de direitos humanos*. São Paulo: Max Limonad, 1998.

_____. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. São Paulo: Saraiva, 2009.

PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

RABENHORST, Eduardo Ramalho. *Dignidade humana e moralidade democrática*. Brasília: Brasília Jurídica, 2001.

_____. Direitos humanos e globalização contra-hegemônica: notas para o debate. In: LYRA, Rubens Pinto (Org.). *Direitos Humanos - os desafios do século XXI*. Brasília: Brasília Jurídica, 2002.

RACHELS, James. *Os elementos da filosofia moral*. Barueri: Manole, 2006.

RADBRUC, Gustav. *Filosofia do direito*. Trad. L. Cabral de Moncada. Coimbra: Armenio Amado, 1974.

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

_____. *Processo internacional de direitos humanos*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. São Paulo: Saraiva, 2010.

_____. *Lições preliminares de direito*. São Paulo: Saraiva, 1991.

_____. *Fundamentos do direito*. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 1999.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Historia da filosofia*. Vol. I. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. *Historia da Filosofia*. Vol. III. São Paulo: Paulus, 1990.

RÉGIS, André. *Intervenções nem sempre humanitárias: o realismo nas relações internacionais*. João Pessoa, Editora Universitária, 2006.

REZEK, Francisco. *Direito internacional público*. São Paulo: Saraiva, 1998.

RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2006

RUSSELL, Bertrand. *A history of western philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1945.

SÁ, Hernane Tavares de. *Nos bastidores da ONU*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

SALIS, Viktor D. *Mitologia viva: aprendendo com os deuses a arte de viver e amar*. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

SAGAN, Carl. *Bilhões e bilhões: reflexões sobre vida e morte na virada do milênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição de 1988*. Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2002.

_____. *A eficácia dos direitos fundamentais na Constituição federal de 1988*. Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção os Pensadores).

SANTIDRIAN, Pedro. *Tomas de Aquino*. Madrid: Labor, 1991. (Colección Grandes Personajes).

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo*. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2005.

SINGER, Peter. *Um só mundo: A ética da globalização*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

COUTINHO, Ana Luísa Celino; SORTO, Fredys Orlando. Projeto de pesquisa na pós-graduação em Direito. *Verba Juris: Anuário da Pós-Graduação em Direito*, João Pessoa, ano 6, n. 6, p. 323-348, jan./dez. 2007.

_____. SORTO, Fredys Orlando. A Declaração Universal dos Direitos Humanos no seu sexagésimo aniversário. *Verba Juris: Anuário da Pós-Graduação em Direito*, João Pessoa, ano 7, n. 7, p. 9-34, jan./dez. 2008.

_____. A doutrina Bush das guerras preventivas e o sistema das Nações Unidas. In: MERCADANTE, Araminta; MAGALHÃES, José Carlos. (Orgs.). *Reflexões sobre os 60 Anos da ONU*. Brasília; Ijuí, Unijuí, 2005.

SOUTO, João Carlos. *Suprema Corte dos Estados Unidos: principais decisões*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

STÖRING, Hans Joachim. *História geral da filosofia*. Trad. Volney J. Berkenbrock et al. Petrópolis: Vozes, 2009.

TELLES JÚNIOR, Goffredo. *Ética: do mundo da célula ao mundo dos valores*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. Vida e Obra. Coleção os Pensadores. Consultoria de Carlos Lopes Mattos. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Trad. João Dell'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WAACK, William. Conferências de Yalta e Potsdan. In: MAGNOLI, Demétrio (Org.). *História da paz*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 269-296.

WELLMAN, Carl. Solidarity, the individual and human rights. *Human rights quarterly*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, n.º 22, p. 639-657, 2002.

REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Ética*. São Paulo: Palestra proferida na Fundação ABRINQ, em 2003. Disponível em: <<https://gestao.dnit.gov.br/...etica/.../EticaDalmo%20de%20Abreu%20Dallari.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2010.

EXUPERY, Antoine Saint. Carta a um americano, 1943. Disponível em: <http://pinguimgarcia.blogspot.com/2009/01/carta-um-americano_21.html>. Acesso em: 29 jan. 2011.

HITLER, Adolf. *Minha Luta*. Disponível em: <<http://radioislam.org/historia/hitler/mkampf/por/por.htm>>. Acesso em: 9 fev. 2011.

KING JR. Martin Luther. I have a dream, 1963. Disponível em: <<http://www.usconstitution.net/dream.html>>. Acesso em: 29 jan. 2011.

MACARTHUR, Douglas. Surrender Ceremony of Japan aboard U.S.S. Missouri, 1945. Texto disponível em <<http://bay-journal.com/usa/macarthur-speeches.html>>. Acesso em: 3 dez. 2010.

MATHEUS, Carlos Eduardo Meirelles. *Kant: vida e obra*. Disponível em <<http://www.universidadefalada.com.br/audiolivro/filosofia.html>>. Acesso em: 24 jun. 2009.

_____. *Pré-socráticos*. Disponível em <<http://www.universidadefalada.com.br/audiolivro/filosofia.html>>. Acesso em: 24 jun. 2009.

NAÇÕES UNIDAS. Carta das Nações Unidas, 1945. Disponível em: <http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php>. Acesso em: 9 fev. 2011.

NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, 1948. Disponível em: <http://www.onu-brasil.org.br/documentos_direitoshumanos.php>. Acesso em: 9 fev. 2011.

ROOSEVELT, Franklin Delano. “State of The Union”, 1941. Disponível em: <<http://www.historyplace.com/speeches/index.html>>. Acesso em: 9 out. 2010.

_____. Undelivered Jefferson Day Address, 1945. Disponível em: <<http://georgiainfo.galileo.usg.edu/FDRspeeches/FDRspeech45-1.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2011.

_____. Address of President Franklin Roosevelt on Teheran and Cairo-Broadcast from Hyde Park, N.Y, 1943. Disponível em: <<http://www.historycentral.com/documents/FDRS27thdFireside.html>>. Acesso em: 25 out. 2010.

TRUMAN, Harry S. Inagural Speech on The San Francisco Conference, 1945. Disponível em: <<http://trumanlibrary.org/publicpapers/viewpapers.php?pid=17>>. Acesso em: 10 jan. 2011.

TRUMAN, Harry S. Address in San Francisco at the Closing Session of the United Nations Conference, 1945. Disponível em <<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=12188>>. Acesso em: 10 jan. 2011.

WILSON, Thomas Woodrow. Doutrina dos Catorze Pontos, 1918. Disponível em: <<http://www.historyplace.com/speeches/wilson-points.htm>>. Acesso em: 27 dez. 2010.