



Prisma Jurídico
ISSN: 1677-4760
prismajuridico@uninove.br
Universidade Nove de Julho
Brasil

Raquel Hogemann, Edna
A relevância do afeto e da alteridade na garantia dos direitos humanos
Prisma Jurídico, vol. 12, núm. 2, julio-diciembre, 2013, pp. 517-548
Universidade Nove de Julho
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93429992005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A relevância do afeto e da alteridade na garantia dos direitos humanos

The relevance of affection and alterity on warranty of human rights

Edna Raquel Hogemann

Professora permanente do PPGD-UNESA, Professora Adjunta do curso de Direito da UniRio, área dos Direitos Fundamentais e Novos Direitos, pesquisadora da Faperj, membro da Law and Society Association. ershogemann@gmail.com

Resumo: Este ensaio se propõe a refletir sobre a importância dos conceitos de afeto e alteridade como elementos garantidores da efetividade dos Direitos Humanos na pós-modernidade, e na análise crítica acerca da ausência da prática da alteridade nas relações intersubjetivas na sociedade contemporânea. Dessa forma, a partir da leitura de autores como Fromm, Bauman, Birman, Lèvinas e outros, o estudo objetiva, ainda que sem esgotar o tema, promover uma investigação acerca de suas contribuições para a superação de um cenário em que o agir social se traduz numa prática impessoal, não dialógica, centrada na figura do eu logocêntrico. Para tanto, partir-se-á do que se identifica como cerne do problema: a crítica da modernidade, em especial do individualismo exacerbado que tende ao desrespeito aos direitos fundamentais da pessoa humana, para a seguir, discorrer sobre a relevância do afeto e de uma ética com base na alteridade como formas superação e transcendência na busca da efetividade dos Direitos Humanos. O texto finda por apontar que se os indivíduos têm sido continuamente condicionados a manter-se extremamente fixados na valorização das suas diferenças individuais como força, inteligência, raça, gênero, poder etc, somente através de uma mudança paradigmática ancorada na alteridade e amalgamada pelo afeto será possível vislumbrar uma saída que garanta o direito do ser humano de ser igual quando a diferença inferioriza e diferente quando a igualdade deprecia.

Palavras-chave: Direitos Humanos; afeto; alteridade.

Abstract: This essay reflects on the importance of the concepts of affection and otherness as elements that guarantee the effectiveness of human rights in post-modernism, and critical analysis in the absence of the practice of otherness in inter-subjective relations in contemporary society. Thus, from the reading of authors such as Fromm, Bauman, Birman, Levinas and others is objective, yet without exhausting the subject, promoting a brief investigation about their contributions to overcoming a scenario in which social action is translated a practice impersonal, not dialogue, centered on the logocentric figure of the self. To do so, as will be identifying itself as the core of the problem: a critique of modernity, especially the exaggerated individualism that tends to disregard the fundamental human rights, to then discuss the relevance of affect and an ethic based on otherness and transcendence as overcoming ways in search of the effectiveness of Human Rights. The text ends by pointing out that if individuals have been conditioned to continuously remain extremely set in their appreciation of individual differences as strength, intelligence, race, gender, power, etc., only through a paradigm shift anchored in otherness and amalgamated by affection will be possible to discern a way that guarantees the right of human beings to be equal when the difference diminishes and different when equality depreciates.

Key words: Human Rights; affection; otherness

Introdução

A modernidade introduziu a competição e o sistema capitalista desencadeou muitas transformações sociais. Impôs um novo tipo de planejamento individualista que estabelece responsabilidades de cada um sobre o seu destino. É busca utilitarista do sucesso individual. Se a mais significativa transformação na humanidade antes da modernidade foi a Revolução Neolítica quando o homem iniciou a agricultura estável e o estabelecimento dos primeiros núcleos, nada se compara ao impacto da modernidade.

Os séculos XIX e XX consolidam a estrutura moderna baseada na concentração urbana, na produtividade acelerada industrial e na valorização da razão. O Estado também assumiu um papel nunca conhecido antes com graus diferenciados de participação e democracia. A modernidade também criou as classes burguesa e operária e os enormes contrastes de riqueza e pobreza.

Apesar das conquistas importantes de direitos humanos, o individualismo é elevado ao patamar de paradigma de uma sociedade que substituiu as antigas identidades compostas por clãs e famílias.

O indivíduo moderno busca estabilidade no trabalho, mas não nas relações pessoais e coletivas. O mercado desenraiza as pessoas. O indivíduo é livre para escolher onde quer se encaixar como membro de um grupo e justifica sua escolha como busca de felicidade individual.

Vários autores questionam, no entanto, os resultados desta sociedade moderna, na medida em que a lógica do mercado leva a que até mesmo os seres humanos sejam tragados por essa dinâmica perversa, que, na sociedade do vazio existencial, transforma o ser humano, absolutamente singular, em coisa própria ao consumo simbólico.

A modernidade não resolveu as desigualdades e agrediu enormemente o meio ambiente. É preciso superar muitos aspectos da modernidade. Necessário se faz buscar novas configurações sociais menos individualistas. Está na hora de caminharmos para fora da modernidade e trocar individualismo por solidariedade, fundada no afeto e na alteridade.

1 Os direitos fundamentais da pessoa humana

A expressão “direitos humanos” é uma maneira sintetizada de mencionar os direitos considerados como fundamentais da pessoa humana. Tais direitos são fundamentais porque sem eles a pessoa humana apesar de ter uma existência biológica não é capaz de desenvolver plenamente suas capacidades de participar inteiramente da vida social e comunitária.

A esse respeito, cabe a alusão a duas acepções indicadas por HESSE: a primeira de maior amplitude e outra de viés mais restrito e de ordem normativa para a categoria, que podem ser interpretadas como sendo baseadas, respectivamente, num critério material e num formal de caracterização. A mais ampla, ou seja, material, seria a dos direitos que almejam “criar e

manter os pressupostos elementares de uma vida na liberdade e na dignidade humana”. Já a mais estrita e formal descreveria como “aqueles direitos que o direito vigente qualifica como tais” (1998, p. 514).

Nesse último sentido, cumpre considerar que os direitos dos homens consagrados nos textos internacionais e legais, não impedem que novos direitos venham a ser consagrados no futuro. Sendo certo, que os já existentes não podem ser retirados, vez que são necessários para que o homem realize plenamente a sua personalidade no momento histórico atual, razão pela qual há que reportar-se às diversas dimensões de Direitos Humanos que permanecem enquanto novos direitos vão-se incorporando a esse plantel já consagrado.

No âmbito material de caracterização, SILVA (1998:182) menciona a definição de direitos humanos levantada por LUÑO (1979:38/39) “como um conjunto de faculdades e instituições que, em cada momento histórico, concretiza as exigências da dignidade, da liberdade e da igualdade humanas, as quais devem ser reconhecidas positivamente pelos ordenamentos jurídicos nos âmbitos nacional e internacional”.

Por suposto, quando se pensa em direitos humanos, o que primeiro que exsurge, por fundamental, é o direito à vida. Mas não se pode pensar a vida humana por si somente, na medida em que o ser humano é gregário existindo em função dos seus relacionamentos e social por excelência, criado para viver em sociedade. Existe no ser humano uma sensação de paz e bem-estar derivada do se sentir parte integrante de um grupo - condição em que ele se sente identificado¹ e menos desamparado - e também um desejo de se destacar dos demais dentro deste grupo.

1 Nesse sentido, ZIMERMAN (1997), ao descrever como se forma o chamado “Campo grupal” faz referência ao fenômeno do espelho, conhecido como *galeria dos espelhos*, onde cada um pode ser refletido nos, e pelos outros; o que nada mais é, do que a questão da identificação, onde o indivíduo se reconhece sendo reconhecido pelo outro, e assim vai formando a sua identidade. (ZIMERMAN, D; OSÓRIO, L.C. & Colaboradores, 1997. Como trabalhamos com grupos. Porto Alegre: Artes Médicas.)

Conviver denota vencer o isolamento existencial numa proposta interativa com o outro. Nesse sentido, a vida social é valiosa conquista do processo de aprimoramento da espécie humana.

Por via de consequência, outros direitos com a liberdade, a igualdade, a fraternidade, a solidariedade, a segurança, o trabalho, a saúde, a educação e, enfim, a própria felicidade humana e tantos outros valores que são objeto de direitos humanos fundamentais e operacionais, todos eles se ligam ao direito à vida e se realizam mais efetivamente a partir do primeiro dos grupos sociais dos quais o ser humano faz parte: a família.

Eis aí um elenco de direitos humanos fundamentais e operacionais que se somam para a realização e a garantia da família. Contudo, a sublinhar-se que, por entre esses direitos há um direito-amálgama responsável pela interação entre todos eles. É o direito ao afeto, cujo objeto é o sentimento maior que garante o agrupamento humano por um laço mais forte do que uma simples conjunção de interesses e assim dá consistência aos demais direitos humanos da família. Realmente, desde sua origem, a família é recoberta com um manto de ternura e carinho, de dedicação e empenho, mas também de responsabilidade para com quem se cativa. Esse manto protetor é o afeto, ao qual o direito deve dedicar especial atenção, sob pena de pôr em risco a própria garantia jurídica da família. Isso, porque o direito ao afeto é o mais imprescindível à saúde física e psíquica, à estabilidade econômica e social, ao desenvolvimento material e cultural de qualquer entidade familiar.

Daí, em contrário sensu, decorre um direito humano fundamental – que simultaneamente é uma obrigação – importante, a saber: o poder-dever de repelir o desafeto por formas jurídicas que o afastem da família, preventiva ou repressivamente, tais como, por exemplo, a educação e a penalização referentes a todas as formas físicas e psíquicas de violência doméstica, não só entre marido e mulher, mas a partir da efetiva proibição de submeter os filhos a castigos corporais desumanos, que afrontam e corroem o amor.

Assim o é que, todo ser humano, independente de gênero, cor, religião, opção sexual, política, ou qualquer outra designação identificadora de

sua origem ou relação cultural ou econômica, deve ter asseguradas, desde o nascimento, as mínimas condições necessárias para se tornar não somente útil à humanidade, como também deve ter a possibilidade de receber os benefícios que a vida em sociedade pode proporcionar de maneira equânime a todos, de sorte a que possa desenvolver plenamente todas as suas potencialidades. Esse conjunto de condições e de possibilidades associa as características naturais dos seres humanos, a capacidade natural de cada pessoa pode valer-se como resultado da organização social. É a esse conjunto que se designa direitos humanos.

Para que se possa mais objetivamente compreender o que significam esses direitos humanos, basta expor que correspondem a necessidades essenciais da pessoa humana. Trata-se daquelas demandas naturais que se apresentam da mesma forma para todos os seres humanos e que devem ser atendidas para que a pessoa possa viver com a dignidade que devem ser asseguradas a todas as pessoas. Assim, a título ilustrativo, a vida configura-se como um direito humano fundamental, porque sem ela a pessoa não existe. Então a salvaguarda da vida é uma necessidade objetiva de todas as pessoas humanas. Mas, observando como são e como vivem os seres humanos, percebe-se a existência de outras necessidades que são também fundamentais, como a alimentação, a saúde, a moradia, a educação, e tantas outras.

Muito embora existam essas outras tantas necessidades fundamentais, cumpre apontar que a pessoa humana para que esteja habilitada a reivindicar e a ter a garantia de tais necessidades contempladas, precisa ter uma existência formal que a distinga dos demais indivíduos no seio social.

Trata-se do que ZIMERMAN define como o fenômeno da pertencência, a saber, um de vínculo do reconhecimento, que é “o quanto cada indivíduo necessita, de forma vital, ser reconhecido pelos demais do grupo como alguém que, de fato, pertence ao grupo. E também alude à necessidade de que cada um reconheça o outro como alguém que tem o direito de ser diferente e emancipado dele” (1997: 39)

Assim, cada ser humano, cada pessoa carece de ter reconhecida sua condição de ser único e irrepetível, decorrência de uma conscientização ética do posicionamento moral de cada homem ou mulher que deseja e necessita ser reconhecido e protegido em sua integridade pessoal, independente do papel desempenhado na sociedade.

2 A noção de dignidade como essência dos direitos humanos

A noção de dignidade humana, que varia de acordo com as épocas e os locais, é uma ideia admitida na civilização ocidental, configurada como a base estrutural dos textos fundamentais sobre Direitos Humanos. Expressamente, o preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, assim dispõe: “Os direitos humanos são a expressão direta da dignidade da pessoa humana, a obrigação dos Estados de assegurar o respeito que decorre do próprio reconhecimento dessa dignidade”. Esta definição importa em reflexos diretos no que diz respeito aos direitos econômicos, sociais, culturais, na medida em que indispensáveis à concretização dessa dignidade.

Esta noção de dignidade como característica comum a todos os seres humanos é relativamente recente, sendo por isso difícil fundamentá-la senão como reconhecimento coletivo duma herança histórica de civilização, colocando-se a questão de saber se a dignidade humana não será o modo ético como o ser humano se vê a si próprio.

Cumprе apontar, a título de exemplar, que segundo dispõe o Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida é procedente consignar que a abordagem atual da dignidade humana se faz, sobretudo pela negativa, pela negação da banalidade do mal: é por se estar confrontado com situações de indignidade ou de ausência de respeito que se tem indício de tipos de comportamento que exigem respeito. Nesse sentido, ela é fundamental na

definição dos direitos humanos, como na abordagem de novos problemas de bioética e nomeadamente de uma ética do ambiente, uma ética que implica também solidariedade, já que se a dignidade se relaciona com o respeito, as desigualdades sociais e econômicas nas sociedades modernas fazem com que uma parte dessas sociedades não se possa respeitar a si própria.

A dignidade humana é, pois um conceito evolutivo, dinâmico, abrangente, - “a tomada de consciência da pertença de todos ao género humano confrontado na comunidade de destino” -, que se foi alargando a grupos diferenciados, dando-lhes um novo estatuto, como é o caso da Conferência de Direitos Humanos de Viena (1993), na qual foram afirmados os direitos de género como categoria de direitos humanos.

Inicialmente deve-se destacar, seguindo os ensinamentos de José Afonso da Silva, que “a dignidade da pessoa humana não é uma criação constitucional, pois ela é um desses conceitos a priori, um dado preexistente a toda experiência especulativa, tal como a própria pessoa humana”. No entanto, o legislador constituinte de 1988, reconhecendo a sua existência e a sua relevância essencial, ao positiva-lo nos termos do art. 1º do texto constitucional, eleva-a a valor supremo da ordem jurídica, quando a declara como um dos fundamentos da República Federativa do Brasil constituída em Estado Democrático de Direito.

Para PIOVESAN (1998:34) o valor da dignidade humana

“impõe-se como núcleo básico e informador do ordenamento jurídico brasileiro, como critério e parâmetro de valoração a orientar a interpretação e compreensão do sistema constitucional instaurado em 1988. A dignidade humana e os direitos fundamentais vêm a constituir os princípios constitucionais que incorporam as exigências de justiça e dos valores éticos, conferindo suporte axiológico a todo o sistema jurídico brasileiro”².

2 PIOVESAN, Flávia. *Temas de direitos humanos*, São Paulo: Max Limonad, 1998, p. 34.

Cabe assim, a obrigação de interpretar a Constituição observando este princípio, ou seja, qualquer interpretação que não garanta a dignidade humana, haverá de ser tida como inconstitucional.

No entanto, cumpre sublinhar que o conteúdo axiomático da expressão dignidade humana é difícil determinação, pois contém um dado subjetivo muito forte. No mínimo, pode-se afirmar que a referência à dignidade humana incorpora em si todos aqueles direitos fundamentais, sejam os individuais clássicos, sejam os de fundo social ou econômico. Aponta no mesmo sentido a observação de SILVA (2000:146)³ quando afirma que “a dignidade humana constitui um valor que atrai a realização dos direitos fundamentais do Homem, em todas as suas dimensões”⁴.

No entanto, ainda que a dignidade humana prevaleça em face dos demais princípios do ordenamento, não há como afastar a necessária relativização desse princípio em homenagem à igual dignidade de todos os seres humanos. Além do que o princípio da dignidade da pessoa humana realiza-se em diversos graus, tendo-se em conta as tensões possíveis entre a dignidade de diversas pessoas. Sendo certo apontar, considerar que inexistente direito absoluto, no sentido de uma total imunidade a qualquer espécie de restrição.

ALEXY (2001) analisou se existem princípios absolutos, que devem prevalecer sempre. Analisou o princípio da dignidade humana e chegou a conclusão de que nem ele é absoluto. Cita como exemplo, que o princípio da dignidade humana pode sucumbir ao interesse da sociedade, no caso de prisão perpétua de criminosos perigosos. Além disso, este princípio não pode servir de critério na ponderação porque o conceito é tão aberto, que pode ser facilmente interpretado pelo lado desejado.

A dignidade da pessoa humana envolve necessariamente respeito e proteção da integridade física e mental (psíquica) em geral da pessoa, do

3 SILVA, José Afonso da . *Poder constituinte e poder popular (estudos sobre a Constituição)*, São Paulo: Malheiros, 2000, p. 146.

4 BASTOS, Celso Ribeiro & MARTINS, Ives Gandra da Silva. *Comentários à Constituição do Brasil*, vol. 1. São Paulo: Saraiva, 1988, p. 425

que decorrem, por exemplo, a proibição da pena de morte, da tortura e da aplicação de penas corporais bem como a utilização da pessoa para experiências científicas.

A dignidade humana tomada como valor ontológico fundante, privilegia o indivíduo, em sua perpétua contraposição com a sociedade, mas não afasta, ao contrário, exalta o respeito e o afeto ao Outro. Tomada como princípio, necessariamente se relativiza: quando mais não seja, a dignidade de cada um limita-se pela igual dignidade dos demais. Por outro lado, é preciso optar pelos dois – indivíduo e sociedade –, ou seja, buscar uma solução de compromisso.

Tal constata-se é decorrência direta da concepção pela que a dignidade apresenta-se como uma estrutura bipartida, da qual decorrem os aspectos endógeno e exógeno. O primeiro cuida da relação da pessoa consigo mesma e o segundo aspecto envolve a relação da pessoa para com o seu meio, ou seja, cuida das relações intersubjetivas. Em outras palavras, cada dimensão do existir humano – individual e social – corresponde a uma porção de sua dignidade. Ou mesmo, que a realização da dignidade humana demanda duas experiências basilares: plenitude e reconhecimento.

Portanto, a dignidade da pessoa humana pressupõe uma implicação não hierárquica entre plenitude e reconhecimento de tal modo que um não pode estar contemplado sem que o outro também o esteja.

Daí, que uma sociedade pautada na liberdade e no respeito às diferenças individuais e de grupos é meio necessário para realização da dignidade humana, pois a liberdade é antecedente e requisito fundamental tanto da experiência de plenitude quanto da de reconhecimento.

O direito à dignidade pode ser concebido das mais diversas formas tanto pela filosofia moral quanto pela política. Muitas vezes significa o “direito de viver em condições, quaisquer que sejam, nas quais o amor-próprio é possível ou pertinente”. Seja como for, a dignidade humana sempre está referida a uma vida existente na concepção da expressão enquanto tal.

Há, ainda, que se demarcar que os Direitos Humanos podem e devem ser apreciados para além das ideologias, na medida em que pressupõem o respeito à vida como seu marco fundante. Isso significa que, em sede de direitos da pessoa humana, todos os Outros – mesmo os considerados como “inimigos de classe” – são criaturas humanas, sujeitos de direitos, iguais e diferentes, únicos, completos e irrepetíveis. Nesse sentido, vale sublinhar que os Direitos Humanos, se entendidos como princípios para o fazer político, não compõem um projeto global (ou total, em casos excepcionais) para o futuro da sociedade, como pretendem o socialismo, o comunismo, o liberalismo e o neoliberalismo. Eles incorporam o respeito à diferença, ao direito de e para todos ao desenvolvimento das potencialidades com autonomia plena, à absoluta liberdade de expressão, à promoção da igualdade sem descaracterizar ou violentar o indivíduo e possuem se caracterizam por sua imensa capacidade de adaptação às novas realidades sociais, incorporando novas demandas e promovendo novos direitos.

3 O afeto como elemento catalizador dos direitos humanos

A acepção social do afeto está intrinsecamente vinculada à necessidade de um consenso mínimo, a partir do qual o indivíduo pode se amparar e elaborar um agir afetuoso que importa no cuidado, na atitude protetora para si e para o outro, sendo que tal afeto vibra diante da vida ao protegê-la e expandi-la.

A questão que se coloca para a humanidade está em como efetivar tal demanda, na medida em que se vive em uma sociedade na qual o individualismo exacerbado segue possuindo importância de destaque para o sistema consagrado e se privilegia muito mais o “ter” que o “ser” e quiçá o “cuidar”.

A história da civilização ocidental, caracterizada pela utilização da razão como instrumento privilegiado na busca da verdade do ser, perso-

nificada num eu logocêntrico, encontrou, por assim dizer, seu auge numa confirmação do (pre)domínio desse eu. Concretizou-se o processo de anulação do outro em sua alteridade, praticado sistematicamente pela cultura ocidental ao não respeitar as diferenças. As inúmeras guerras, as formas de colonização e domínio entre os povos, a organização de sistemas ideológicos de cunho político, religioso e/ou científico, que via de regra são instrumentos privilegiados de dominação, exploração e destruição de culturas, consequentemente da própria alteridade, comprovam essa afirmação.

A esse respeito, LIMA VAZ revela um paradoxo da cultura ocidental, que baliza a afirmação do logos no Ocidente. Afirma o autor:

Há um paradoxo profundo no fato de que a filosofia do logos tenha sido a filosofia da anulação do outro. Na verdade, a mais alta realização dessa filosofia, ou seja, o platonismo encontrou seu método e sua expressão precisamente no diálogo. Mas o que é significativo no diálogo platônico, como encontro das almas e sua salvação pela filosofia – essa essência da mensagem socrática –, é a submissão dos interlocutores ao logos, de tal sorte que a salvação oferecida pela filosofia reside, finalmente, no consentimento à Ideia, que o logos descobre através do diálogo. (LIMA VAZ, 200: 232)

Depreende-se daí que o logos já nasce centrado em si mesmo. A grande consequência desse auto centrismo aponta necessariamente para a anulação sistemática do outro, que, relegado ao ostracismo e destituído de sua dignidade, finda pelo não reconhecimento de sua alteridade.

Numa passagem a respeito do resultado do desenvolvimento capitalista e o culto do indivíduo, Istiván MÉSZÁROS salienta:

(...) a noção de um instituto social “colocado em todos os homens pela natureza” desaparece completamente. As liberdades indivi-

duais parecem pertencer ao reino da “natureza”, e os laços sociais, ao contrário, parecem ser artificiais e impostos, por assim dizer, “de fora” ao indivíduo autossuficiente (Mészáros, 2006: 233).

Nesse sentido, cumpre uma oportuna referência ao pensamento de Erich FROMM (2000) na medida em que considera este autor, que a história da humanidade pode ser concebida como o embate simbólico entre o “Ser” e o “Ter”, dois verbos que, a despeito da proximidade fonética, demonstram, contudo, um profundo distanciamento valorativo. O “Ser” pode ser considerado enquanto uma abertura qualitativa em relação ao real, numa abertura pessoal em favor da compreensão da diferença e da singularidade de cada pessoa, existindo em decorrência o respeito e a abertura amorosa perante a pluralidade de indivíduos e da própria natureza circundante. Segundo FROMM (2000, p. 35) “se eu amo o outro, sinto-me um só com ele, mas com ele como ele é, e não na medida em que preciso dele como objeto para meu uso”. O “Ter”, por seu turno, importa na voracidade humana pela posse material, o desejo irrefreável de usufruir uma dada coisa até o esgotamento desta, para então abandoná-la ou trocá-la por outra que lhe seja mais atrativa; essa lógica do “Ter” leva a que, até mesmo os seres humanos sejam tragados por essa dinâmica perversa, que, na sociedade do vazio existencial, transforma o ser humano, absolutamente singular, em coisa própria ao consumo simbólico. Desse modo, na existência voltada ao “Ter” a relação do eu com o mundo é de pertença e posse, no qual a vontade está direcionada a que tudo e todos, inclusive o próprio sujeito, sejam sua propriedade.

A esperança de se obter a ampliação da qualidade de vida em parâmetros puramente quantitativos (materialistas) revelou-se um grande engodo, evidenciando a falência do projeto civilizatório do mundo ocidental, em cujo séc. XX encontrou a concretização mais acabada do modo “Ter” de existência, deteriorando ao máximo a combatida “dignidade” da condição humana, através da ameaça de extinção do gênero humano pela destruição

insana da natureza e do poder destruidor das armas. No contexto da civilização “Ter”, a dependência tecnológica do homem, ao invés de promover a conquista de uma efetiva qualidade de vida, gera o seu adoecimento simbólico e orgânico, inclusive motivando o uso de recursos de grande avanço científico para opressão e dominação do homem pelo homem. O autor questiona: “Devemos produzir pessoas doentes, a fim de termos uma economia sadia, ou podemos usar nossos recursos naturais, nossas invenções, nossos computadores para servir aos propósitos do homem?” (FROMM, 1984:14). Todavia, mesmo nas piores situações o valor “Ser” desponta na humanidade, patrocinando o estabelecimento da interatividade e respeito pela figura do “Outro” e pelo extremo cuidado em relação às condições essenciais do meio ambiente, como também pela afirmação de um sentimento interpessoal de amor, que sobrepuja os limites obscuros tanto dos sectarismos ideológicos como das crenças religiosas.

Por seu turno, Zygmunt BAUMAN (1997), ao analisar o progressivo empobrecimento existencial no que denomina “sociedade pós-moderna”, estabelece uma harmonia axiológica com o pensamento de Erich FROMM, ao promover com este um diálogo de relevante procedência no que pertine aos destinos pouco promissores da cultura ocidental em razão dos caminhos que a ciência e a técnica legaram à sociedade industrializada.

BAUMAN se utiliza da analogia metafórica da ideia de “liquidez” para problematizar o declínio da condição humana pós-moderna, que importa numa dissolução dos valores progressistas da filosofia iluminista, na sua crença incondicional no poder libertário da razão, cuja aplicação técnica no âmbito da sociedade moderna permitiria ao homem obter a tão ambicionada felicidade.

Uma das principais características da denominada “era da liquidez” é despersonalização do ser humano, que adquire a condição de objeto de consumo, para em seguida ser descartado por outrem, quando este outrem se agasta de seu uso continuado, sendo o objeto “homem”, facilmente repostado por modelos similares. Esse processo de despersonalização do ser, imerso

no oceano da indiferença existencial, é a característica por excelência da ideia de “vida líquida” problematizada por BAUMAN. Uma vida que se caracteriza por sua precariedade e pelas condições de incerteza constante. A vida na sociedade líquido-moderna é uma versão pífida e real do jogo da dança das cadeiras. O verdadeiro prêmio nessa competição é a garantia (temporária) de ser excluído das fileiras dos destruídos e evitar ser jogado no lixo (BAUMAN, 2007b, p. 10).

Mergulhado num moto-contínuo de inclusão e exclusão instantâneas nas suas relações afetivas, a “humanidade líquida” cada vez mais receia e evita afirmar a potência unificadora do amor⁵, sentimento que, aliás, é dificilmente mensurável por critérios quantitativos e cálculos estatísticos. Seria possível expressar adequadamente tal afeto por alguém? Quando se ama, ama-se a pessoa pelo que ela realmente é ou pelo que ela representa para nós? A “moralidade líquida” importa na escolha da segunda opção, considerando sempre a figura do outro como um estranho que só revela importância quando bastante a satisfazer os nossos desejos egoístas.

O caráter afrontoso de tal situação é que muitas vezes coloca-se o “outro” em situações vexatórias ou em condições vitais degradantes, e ainda por cima se espera dele respostas positivas. BAUMAN (2004) argumenta que os medos estimulam os indivíduos a assumir uma ação defensiva. Quando isso acontece, esta ação defensiva comina proximidade e tangibilidade ao medo. São as respostas dos indivíduos que reclassificam as previsões nubladas como realidade diária, dando corpo à palavra. O medo depressa se estabeleceu, impregnando as rotinas cotidianas, o que, por via de consequência, leva a quase não precisar de outros estímulos exteriores, já que as ações que estimula, dia após dia, municiam a motivação e toda a energia necessárias à sua reprodução.

A alteridade, como decorrência, esvaneceu-se no horizonte da pós-modernidade, que embora nem mesmo se tenha estabelecido em termos

5 E, por via de consequência, também do afeto.

paradigmáticos, já imprime sua marca inapagável na história da humanidade, numa violência nem sempre de forma sutil praticada em face do outro. BIRMAN (2000) aponta para essa propriedade ao discorrer sobre as formas pelas quais a violência se apresenta hodiernamente:

A violência assumiu as mais grotescas formas na atualidade, delineando-se com feições insólitas e inéditas. Pode-se evidenciar isso não apenas no registro imediato das práticas políticas e de intercâmbio social entre os sujeitos, mas também no universo ficcional da literatura, cinema e música popular. Esta violência tem características efetivamente nazistas, pois é sempre a pretensão de ser melhor que o outro e de funcionar como um predador do corpo do outro para o usufruto do seu gozo, que delinea a cena imaginária do sujeito. (BIRMAN, 2000, p. 298-299)

A afirmação sobre as características de viés “nazista” da violência atual levam a uma compreensão do autor sobre a anulação do outro, ou seja, para BIRMAN essa violência já atingiu um nível extremo de negação das diferenças e, conseqüentemente, da alteridade. Para ele, revela-se urgente e necessária uma transformação nos comportamentos individuais e sociais, no sentido de que o outro seja reconhecido em sua alteridade:

Os sujeitos e os grupos sociais inventem novos ideais alteritários que lhes possibilitem pender para o polo do outro e relançar seu desejo de maneira permanente, sem os quais esta abertura para o outro é quase impossível, pois o sujeito não pode encontrar suportes consistentes para reconhecer o outro em sua diferença e singularidade. (BIRMAN, 2000: 300)

Ao expressar a ideia de “novos ideais alteritários” tornam possível a construção de novas relações sociais, seu pensamento aproxima-se do pensamento de LÉVINAS. Quando sugere a abertura para o outro em sua diferença e singularidade, fica clara a convergência de suas propostas em

relação ao pensamento do filósofo, conforme descrito brevemente no próximo tópico.

Compete afirmar que, a despeito dos sintomas da degeneração existencial da demandada condição pós-moderna, é possível tornar a vida, ainda que espreitada pelo medo e pela violência, mais saudável e afirmativa, se o homem aceita a finitude da sua condição humana e se esforça no estabelecimento de uma prática ética fundada no primado da interatividade entre as pessoas, para além da interatividade cada vez mais liquefeita desses apreensivos tempos pós-modernos.

Também para BAUMAN, o direito do Outro à sua estranheza é o único modo pelo qual meu próprio direito pode garantir sua livre expressão para estabelecer-se e defender-se. É pelo direito do Outro que meu direito se assenta. As expressões “Ser responsável pelo outro” e “ser responsável por si mesmo”, para BAUMAN têm o mesmo significado (1999:249). Do mesmo modo em que se localiza nos postulados do autor uma referência à “vida líquida” como vida que sofre as consequências do “derretimento” (1999:13) das configurações, dos padrões de dependência e interação social é possível vislumbrar em sua obra indicações objetivas sobre uma via de superação da crise de valores que consome as qualidades da humanidade contemporânea, e a sua consistência argumentativa se manifesta justamente na possibilidade de se analisar o rumo existencial que se decide seguir na pós-modernidade, e a capacidade de desenvolver-se uma direção de vida mais consistente, tendo como norte referencial a valorização das diferenças existenciais com as quais se interage num existir cotidiano e a compreensão objetiva das próprias limitações pessoais e aspirações ante o porvir.

FROMM parte do pressuposto segundo qual uma vez que o homem adquire um mínimo de liberdade, individualismo e racionalidade, verdadeiramente não há, em última instância, como se descartar daquilo que o torna humano mas que, no entanto o tortura: sua razão e percepção de si mesmo, que é para ele o fardo de ser homem. Para o autor uma das possíveis saídas se dá através da conquista de uma nova união existencial-espiritual mediante

só o desenvolvimento de todas as faculdades humanas, em potência no indivíduo e que implica o reconhecimento da humanidade universal dentro de cada um e dentro das limitações impostas pelas leis exteriores à nossa subjetividade.

Esta é verdadeiramente a saída para a questão da harmonia perdida, e também a única oferta de liberdade real para o projeto político de uma sociedade que se repute humanista. O nascimento humano é visto, segundo FROMM, como um longo e árduo processo de maturação do amor e da razão, por meio dos quais o indivíduo se liberta do triste sentimento de apartamento da harmonia com a Natureza; sem que jamais possa, efetivamente, promover seu retorno à origem.

A destacar que todos os autores até aqui brevemente visitados, apesar de incisivos na análise profunda do mal-estar existencial de nossa fragmentada sociedade pós-moderna, demonstram credulidade na probabilidade da humanidade contemporânea vir a superar os efeitos pérfidos da fragilidade de valores da era atual, mediante a valorização da qualidade intrínseca de cada pessoa, independentemente das circunstâncias externas cadenciadas por modismos e fundadas no consumismo, que são a pedra de toque e motor propulsor da lógica comercial dessa civilização materialista. Para tal, é de fundamental importância a promoção de efetivos esforços no sentido da elaboração de uma nova compreensão ética do indivíduo, tanto no tocante ao meio ambiente em que habita como ao meio social em que interage, numa perspectiva valorativa demarcada pelo respeito estrito pela alteridade, como pelo cuidado consciente pelos bens naturais que usufruídos no cotidiano, como modo manutenção das condições existenciais em razoável estabilidade.

4 Afeto e alteridade

A alteridade pode ser definida como a capacidade de convivência com o que é diferente, de se promover um contemplar interior a partir das

diferenças. Significa o reconhecimento do “outro” como sujeito de direitos e deveres tal como eu, mas diferente de mim. É o constatar as diferenças respeitando-as e aceitando-as como são que gera a alteridade. Desse modo, o estabelecimento de uma relação de paz com os diferentes, a capacidade de conviver bem com a diferença da qual o “outro” é portador são exemplos objetivos de alteridade.

A ética da alteridade consiste basicamente em saber lidar com o “outro”, entendido aqui não apenas como o próximo ou outra pessoa, mas, além disso, como o diferente, o adverso, o distinto, o infrequente diante dos nossos sentidos pessoais, o desigual, que deve ser respeitado, *in totum*, na sua realidade como é e como está, sem indiferença ou descaso, repulsa ou exclusão, em razão de suas particularidades.

As pessoas têm sido sempre condicionadas a manter-se extremamente fixadas na valorização exacerbada das suas diferenças individuais: força, inteligência, raça, gênero, poder, posição social etc. Tal posição tende a radicalizar posturas, enfraquecer o diálogo, promover injustiças, perpetuar desigualdades, na medida em que a intolerância é que dá o tom das relações e interações.

No sentido inverso à alteridade, a intolerância busca uma “solução”, de preferência imediata, para um problema e não um tratamento permanente, um caminho a ser seguido, principalmente com vistas a evitar sua repetição no futuro. A intolerância, comumente em razão da incapacidade da percepção do universo de inter-relações sociais e culturais determinantes de uma dada situação, exige um culpado para satisfazer um erro.

Tentar compreender a alteridade, isto é, a relação com os/as outros/as, é um tema candente no cenário internacional contemporâneo. A xenofobia e o racismo, as guerras étnicas, o preconceito e os estigmas, a segregação e a discriminação baseadas na raça, na etnia, no gênero, na idade ou na classe social são todos fenômenos amplamente disseminados no mundo,

e que implicam em altos graus de violência. Todos eles são manifestações de não reconhecimento dos/das outros/as como seres humanos cabais, com os mesmos direitos que os nossos. (JELIN,)⁶

A necessidade de respeito pelo outro⁷ é trabalhada com afinco pelo filósofo Emmanuel LÈVINAS, que concebeu uma ética da alteridade.

No entanto, faz-se uma referência necessária, ainda que não exaustiva, as contribuições de Buber, Sève, Ricoeur, sobre esta temática, antes de expor-se a alteridade segundo Lèvinas.

No pensamento de BUBER(2001) há a concepção de uma alteridade vinculada ao “ser dialogal”. “Segundo a concepção do autor, a pessoa possui uma estrutura dialogal: o seu ‘eu’ constitui-se na referência a um ‘tu’”. Assim, tem-se uma antropologia fundada na relação “eu-tu”. É pela relação “eu-tu” que o ser humano se personaliza e não a partir de sua relação com o mundo material. Essa relação está pautada na reciprocidade: cada pessoa nasce despertada para a outra. O que o “eu” descobre no “tu” e vice-versa não é uma subjetividade do outro, nem a projeção de sua própria subjetividade, mas realmente o outro.

VON ZUBEN (2012) sintetiza aquilo que denomina “os quatro aspectos essenciais e indispensáveis a qualquer relação eu-tu”, elencados por BUBER, na seguinte medida: “a reciprocidade, a presença, a imediatez e a responsabilidade”. “Relação é reciprocidade (Eu-Tu)”. A presença pode ser considerada como o justo momento, o instante da reciprocidade. Trata-se da reciprocidade da presença que garante a preservação da alteridade. A relação ocorre de forma imediata, direta. O Tu se manifesta na presença e não na representação. A responsabilidade é constitutiva da relação e se estrutura

6 Elisabeth Jelin - Cidadania e Alteridade: o reconhecimento da pluralidade.

7 Filósofos como Kierkegaard, Husserl, Max Scheler, Hartman, Mounier, Nêdoncelle, Madinier, Lacroix, Malverne, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sarte abordaram, cada um a seu modo, a temática do outro.

como o nome ético da reciprocidade, uma vez que a autêntica resposta se realiza em encontros inter-humanos no domínio de uma existência mútua.

No entanto, falar em alteridade a partir do pensamento de Lèvinas significa, antes de tudo, incluir a ética no pensar, enquanto um ponto de partida. A relação do outro está pautada no afeto, e se realiza na forma da bondade, denominada justiça e verdade e, historicamente, se materializa numa infinita experiência de transcendência, como solidariedade e responsabilidade pelo outro, em ser-para-o-outro⁸.

O ser-para-o-outro a um saber moral, ao pensar moral, à substituição do outro e à justiça adquire plenitude fundamentalmente no ser na comunidade, com a correspondente responsabilidade ética para com o outro, como uma experiência na alteridade.

Em LÈVINAS, a verdade é produto da experiência do ser com a prática da justiça. A verdade correlaciona-se com as relações sociais, que exigem a realização da justiça, que consiste no reconhecimento da alteridade do outro na sua absoluta alteridade.

Segundo o autor lituano:

“O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo tu ou nós não é um plural de eu. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum.”

8 HOGEMANN, Edna Raquel. A noção de pessoa e o status moral do embrião humano. Orientador: Vicente de Paulo Barretto. Rio de Janeiro: UGF/RJ, 2006, 283p. Tese) Doutorado em Direito).

A filosofia, dando prioridade à relação consciência-mundo, ao longo de sua história, relegou a segundo plano o problema do outro, fazendo com que este aflorasse quando deslocou-se da “natureza” para a “história”. Para LÈVINAS (1998), o caminhar histórico da filosofia nos demonstra um eterno retornar do eu em direção ao seu ponto de partida, a saber, o seu eu idêntico, ao ser enquanto seu porto seguro, sua salvaguarda.

Contudo, é necessário compreender que esse ser não é concebido enquanto e desde o eu, senão a partir e necessariamente com recurso ao outro, e, o retorno para e pelo outro, representa responsabilidade com aquilo que ocorre na vida social, unindo transcendência e cotidiano, razão e práxis. Dessa forma, constitui eixo fundamental para a ética, “precisamente porque contém e revela a possibilidade e a realidade do além do ser e da identidade do mesmo, como transcender para o outro numa relação responsável, que LÈVINAS(1980) chama de alteridade”.

Para esse autor, a correlação não indica a transcendência e a alteridade não se reduz a um esquema puramente formal. O outro não é um outro eu, um alter ego. O eu e o outro não formam uma comunidade de eus, não há participação em um mesmo gênero, bem como, uma unidade numérica ou conceitual que liga um sujeito ao outro. O outro é absolutamente outrem.

É neste contexto que a filosofia levinasiana se volta ao sentido humano que está posto para além de estar-aí, para além do viver frutivo. O humano é pensado em termos de sentido do humano, que só poder ser concebido a partir da ética e da justiça antes que a verdade, no acolhimento e na disponibilidade do outro. Por esta razão, o ser-em-si ainda não é. Ele só se constitui a partir e desde o encontro com o outro. Aí se dá a significação ética. (HOGEMANN:2006)

Em relação a tal posicionamento cumpre ponderar que pensadores outros, como é o caso de SÈVE (1997:123) não concebem essa dimensão relacional do sentido como proposta por LÈVINAS e, por esta razão, pondera: “Se a dimensão axiológica do ser humano não emana de uma “natureza” que há nele – física ou metafísica-, também não se explica sufi-

cientemente a partir de uma intersubjetividade vivida ou de uma ficção jurídica”. SÈVE entende que a pessoa pode ser traduzida como a “ordem civilizada” da pessoa, onde o valor humano recebe a objetivação social das mais variadas maneiras, mas essa objetivação ocorre no marco de uma ordem interiorizada, incorporada em cada uma das mais variadas maneiras, quer ao serem validadas, quer pela confirmação, negação, convalidação parcial em consciência, regressa se exteriorizando através dos atos e atitudes, à objetividade social.

5 A afetividade humana como valor social e jurídico

ARENDT (2001) considera que a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares, uma vez que se fossem diferentes, os homens não seriam capazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, nem de prever as necessidades das gerações futuras, e, de outra sorte, se fossem iguais, os homens dispensariam o discurso ou a ação para se fazerem entender, pois com simples sinais poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas. Na perspectiva do ser relacional insere-se a dignidade da pessoa humana, em seu viés afetivo, como instrumento hábil a determinar a essência dos seres humanos.

O direito ao amor é a máxima expressão do direito humano ao afeto. O amor é a substância e a culminância do afeto. Não se desenvolve um sem o outro. O mais puro afeto é o amor. O amor faz do indivíduo um ser humano. Identifica os entes humanos, uns com os outros, tão fortemente, que gera em todos nós a solidariedade humana, que é a única força capaz de construir – dignamente – a humanidade em toda a humanidade, a partir de seu grupo inicial: a família. E repita-se: não só construir, mas assegurar a humanidade construída, o que é o fim próprio dos direitos humanos.

Para ABBAGNANO, afeto deve ser entendido como:

[...] as emoções positivas que se referem a pessoas e que não têm o caráter dominante e totalitário. Enquanto as emoções podem referir-se tanto a pessoas quanto a coisas, fatos ou situações, os afetos constituem a classe restrita de emoções que acompanham algumas relações interpessoais (entre pais e filhos, entre amigos, entre parentes), limitando-se à tonalidade indicada pelo adjetivo “afetuoso”, e que, por isso, exclui o caráter exclusivista e dominante da paixão. Essa palavra designa o conjunto de atos ou atitudes como a bondade, a benevolência, a inclinação, a devoção, a proteção, o apego, a gratidão, a ternura, etc. que, no seu todo, podem ser caracterizados como a situação em que uma pessoa “preocupa-se com” ou “cuida de” outra pessoa ou em que esta responde, positivamente, aos cuidados ou a preocupação de que foi objeto. O que comumente se chama de “necessidade de afeto” é a necessidade de ser compreendido, assistido, ajudado nas dificuldades, seguido com olhar benévolo e confiante. Nesse, o afeto não é senão uma das formas do amor (2000:21).

Nas palavras de DIAS (2005, p.122), “O afeto talvez seja apontado, atualmente, como o principal fundamento das relações familiares. Mesmo não constando a palavra afeto no Texto Maior como um direito fundamental, podemos dizer que o afeto decorre da valorização constante da dignidade humana”⁹.

O amor, cuja expressão é o afeto, tanto para o ser humano, como para a sociedade organizada são de fundamental importância. Na expressão de ALMEIDA (2007, p.4), “o amor deve ser a mais estimada de todas as coisas existentes. Esclareça-se que o amor, assim como os outros valores, é uma

9 DIAS, Maria Berenice. Manual de direito das famílias. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 66.

coisa, mas não algo concreto, palpável. Por sua própria natureza é inexaurível, jamais se esgota, sempre podemos amar mais e melhor.”

Para KANT(1995) essa dignidade compõe o imperativo categórico decorrente da exigência de que o ser humano nunca seja visto como um meio para atingir outras finalidades, mas sim como um fim em si mesmo. Assim, todas as normas oriundas da vontade legislativa precisam ter como finalidade o homem, sendo, pois, orientadas pelo valor básico, universal e incondicional da dignidade humana.

É por meio da ação e do discurso que os homens se comunicam uns com os outros, e se inserem no mundo humano. Desta forma, só o homem é capaz de comunicar a si próprio, e, dentre os elementos possíveis, tem-se o afeto.

Dentro da construção kantiana observa-se a dignidade como valor intrínseco às pessoas humanas. Desta maneira, a humanidade é formada por seres racionais, dotados de livre arbítrio e de capacidade para interagir com os outros e com a natureza, sendo, nas palavras de BODIN, desumano tudo aquilo que puder reduzir a pessoa à condição de objeto.

Imperioso, então, reconhecer o afeto como direito fundamental. O rol de direitos fundamentais individuais e coletivos elencados no art. 5º da Constituição Federal de 1988 é fruto dos tremendos embates travados ao longo da história da construção do arcabouço jurídico constitucional do país, demarcado por idas e vindas quanto ao reconhecimento e garantia dos direitos humanos que culminará com a imposição, pelo próprio Estado, de obrigações para com seus cidadãos, como forma de garantir-lhes a dignidade. Então, se, é correto reconhecer que no âmbito do direito das famílias o afeto deriva do primado da dignidade da pessoa humana, e se este está presente em cada um dos setenta e oito incisos do retro referido artigo, resta manifesto o reconhecimento do afeto como direito fundamental.

Por seu turno, LÔBO (1999:03) faz menção ao princípio da afetividade quando considera na Constituição Federal de 1988 a existência de quatro fundamentos essenciais que apontam para este princípio. Primeiramente, o

autor aponta a igualdade de todos os filhos independentemente da origem (art. 227, §6º, CF/88), em seguida, a adoção como escolha manejada em virtude do afeto, oferecendo ao filho adotado direitos iguais ao do filho biológico (art. 227, §§ 5º e 6º, da CF/88), alude, também, o reconhecimento e a tutela estatal da comunidade formada por quaisquer dos pais e seus descendentes, incluindo os adotivos (art. 226, §4º, CF) e, por fim, o direito à convivência familiar, como prioridade absoluta da criança e do adolescente (art. 227, CF)¹⁰.

Portanto, para o autor mencionado, o vislumbre dos fundamentos acima elencados são de fundamental importância para o reconhecimento do princípio da afetividade esculpido no texto constitucional, ainda que de maneira implícita, já que objetivamente não haja menção expressa da incidência desse princípio, lastreador do direito de mesmo nome.

A ideia do afeto como um elemento integrador na formação das entidades familiares surgiu no Brasil no final do século XX, com o advento da Constituição Federal de 1988, evidenciando a tendência contemporânea de ver a família na perspectiva das pessoas, e não mais sob a ótica da família de viés patriarcal e patrimonialista, modelo adotado por legislações pretéritas. E nessa perspectiva, o afeto é elevado a fator ressaltante a ser considerado nas soluções dos conflitos familiares e em consequência passou a ser a essência da filiação, na medida em que o amor não exerce valor jurídico.

No curso de igual raciocínio, SARMENTO, também entende ser o afeto um dos fundamentos mais expressivos da família moderna, para além da dimensão ética, na medida em que verdadeiro valor jurídico de perfil constitucional¹¹:

10 LÔBO, Paulo Luiz Netto. Entidades familiares constitucionalizadas: para além do numeros clausus. In: PEREIRA, Rodrigues Cunha (coord.). Anais do I Congresso Brasileiro de Direito de Família. Repensando o Direito de Família. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.

11 Neste sentido D. SARMENTO justifica a inaplicabilidade do art. 226, parágrafo 3º da CRFB sob o argumento de que a Constituição deve ser interpretada como um sistema aberto ordenado, o que materializa um princípio dos mais importantes, qual seja, o da unidade constitucional.

“Enfim, se a nota essencial das entidades familiares no novo paradigma introduzido pela Constituição de 1988 é a valorização do afeto, não há razão alguma para exclusão das parcerias homossexuais, que podem caracterizar-se pela mesma comunhão e profundidade de sentimentos presentes no casamento ou na união estável entre pessoas de sexos opostos, não existindo, portanto, qualquer justificativa legítima para a discriminação praticada contra os homossexuais (2008, p.643).”

Ao enaltecer o afeto e considerá-lo como elemento estruturante da entidade familiar, o autor reconhece, por exemplo, sua presença nas parcerias homossexuais. Desta forma, o que determina o conceito de família é o afeto, encontrado nas relações havidas entre pessoas do mesmo sexo ou de sexos opostos, e em respeito ao princípio da não discriminação – corolário do princípio da igualdade – deriva a exigência ao tratamento isonômico.

É o afeto o elemento catalizador das relações sociais, pois sem ele o próprio Estado civilizado, calcado na perspectiva da repersonalização do direito, perderia um de seus fundamentos de existência e mergulharia na selvageria da barbárie.

Conclusão

Pelas referências feitas até aqui de Birman e Fromm, Bauman e Lévinas, considera-se legítimo afirmar que, apesar dos registros desde enfoques distintos, na medida em que Birman e Fromm partem do registro da psicologia, enquanto que Lévinas parte da filosofia voltada para a ética e Bauman promove um olhar crítico de viés sociológico para a sociedade ocidental, todos sinalizam que a construção de um novo paradigma, no qual a alteridade seja reconhecida e considerada, é possível. Em outras palavras, a

possibilidade de se construir uma sociedade mais ética, em que os direitos e deveres de todas as pessoas sejam mutuamente respeitados.

Isso porque esses autores assinalam o autocentrismo do eu como a grande causa da violência social. Tendo-se em conta também a afirmação de que “a solidão, para Lévinas, não é a privação do outro, mas a de não poder sair de si mesmo” (MOREIRA; VASQUEZ, 2007:7), ou seja, a violência contra o outro se constitui ao mesmo tempo em violência contra o próprio eu, que se torna prisioneiro de si mesmo.

Pois, como expõe COSTA (2000, p. 214), “a ética para Lévinas, mais do que ética da alteridade, é uma ética da subjetividade sensível voltada para a alteridade”.

Isto é, o que se espera do eu é apenas um pouco mais de sensibilidade para que o outro seja reconhecido em sua alteridade, numa inversão paradigmática difícil, mas possível. O vínculo do reconhecimento fundado na alteridade está ligado conceitos de empatia (poder colocar-se no lugar do outro) e de continência (ser capaz de tolerar os sentimentos, pensamentos e ações do outro).

O reconhecimento da alteridade apresenta-se como possibilidade de construção de um novo paradigma na cultura ocidental.

Não há dúvidas de que o afeto seja um direito do homem, porém foi relevante conhecer quais são os interesses autônomos e essenciais a serem protegidos. Desta maneira, o afeto deve ser considerado e reconhecido como valor jurídico constitucional, viabilizando a dignidade ao romper paradigmas históricos, culturais e sociais, permitindo que as escolhas pautadas no amor se sobreponham ao formalismo exacerbado de outras épocas, em respeito à igualdade e à busca pela felicidade.

Dentro da perspectiva social do afeto, é necessário pontuar que o homem precisa ter um comportamento afetivo em relação ao outro ao se inserir em sociedade. Assim, uma atitude de cuidado, proteção e amor para com o próximo deve ser tutelada pelo ordenamento jurídico, cabendo reparação pelo seu descumprimento.

O direito ao afeto pode ser cogitado em um mundo social que se quer formado pela diversidade. O respeito à diversidade não pode ser visto como algo meramente formal, através de normas ineficazes e frias. Ao contrário, o respeito à diversidade perpassa pelo fato de não ver o outro como outro em si, mas sim como parte do mesmo. Com isso, a subjetividade precisa acolher a diferença como pressuposto da elaboração de um discurso e de uma efetivação ética e inclusiva, a partir de uma análise antropológica do homem.

Por fim, não se pode deixar de registrar o fato de que, por outro lado, é preciso reconhecer que não apenas o Ocidente possui valores humanistas no seu patrimônio. Diálogo afetuosos e respeito às diferenças parecem ser as palavras certas hodiernamente e para além e a dignidade humana um critério plausível e razoável para orientar todas as culturas.

Uma universalidade que abarque, considere e aceite os diferentes, sim, que transcenda todos os valores será capaz de adequar-se com precisão aos dois imperativos interculturais propostos por SANTOS: a do círculo mais dilatado de reciprocidade dentro de uma mesma cultura e do direito do ser humano de ser igual quando a diferença inferioriza e diferentes quando a igualdade deprecia.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia, SP: Martins Fontes, 2000.

ALEXY, Robert. Teoría de los Derechos Fundamentales. Madri: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.

ALMEIDA, D. C. de. A desbiologização das relações familiares. Disponível em: <http://www.pailegal.net> . Acesso em: 25 de fev. 2011.

ARENDT, Hannah. A Condição Humana, Trad. de Roberto Raposo, postfácio de Celso Lafer, 10 a. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. Amor Líquido – Sobre a fragilidade dos laços humanos. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

- _____. Comunidade – A busca por segurança no mundo atual. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. Europa – Uma aventura inacabada. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- _____. Identidade: Entrevistas a Benedetto Vecchi. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. O mal-estar da pós-modernidade. Trad. de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. Medo Líquido. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____. Modernidade e Ambivalência. Trad. de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. Tempos Líquidos. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007a.
- _____. Vida Líquida. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007b.
- BIRMAN, Joel. Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- BUBER, Martin. Eu e tu. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- CANOTILHO, J. J. Gomes. *Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador – Contributo para compreensão das normas programáticas*. Coimbra: Coimbra Editora, 2001.
- DIAS, Maria Berenice. Manual de direito das famílias. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.
- FROMM, Erich. Análise do Homem. Trad. de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.
- _____. A Arte de Amar. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. Ter ou Ser? Trad. de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

HOGEMANN, Edna Raquel. A noção de pessoa e o status moral do embrião humano. Orientador: Vicente de Paulo Barretto. Rio de Janeiro: UGF/RJ, 2006, 283p. Tese (Doutorado em Direito).

KANT, I. Fundamentação da metafísica dos costumes. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto, 1995.

LÈVINAS, E. *Da Existência ao Existente*, Campinas: Papirus, 1998.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *De Deus que vem à idéia*, Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Ética e Infinito*, Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Totalidade e Infinito*, Lisboa: Edições 70, 1980.

LÔBO, Paulo Luiz Netto. Entidades familiares constitucionalizadas: para além do numeros clausus. In: PEREIRA, Rodrigues Cunha (coord.). Anais do I Congresso Brasileiro de Direito de Família. Repensando o Direito de Família. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.

MÉSZÁROS, István. A teoria da alienação em Marx. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006

MOREIRA, Jacqueline Oliveira; VASQUEZ, Ulpiano. Em Lévinas: da solidão da hipóstase ao encontro com a alteridade. Belo Horizonte, 2007 .

PIOVESAN, Flávia(Coord). Direitos Humanos - Volume I, Curitiba: Juruá, 2006.

RICOUER, Paul. *Meurt le personnalisme, revient la personne*. Notes et Documents de l'Institut International Jacques Maritant, Paris, n.2/3, 1983.

_____. *Soi-même comme un autre*, Paris:Éditions du Seuil, 1990.

RODRIGUES, Ricardo Antonio e outros. *A alteridade como fundamento da ética levinasiana*. Disponível em www.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/018e3.pdf, acesso em novembro 2011.

SANTOS. B. S. Por Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos. www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_dh.htm

SARMENTO, Daniel. *Casamento e união estável entre pessoas do mesmo sexo: perspectivas constitucionais, in Igualdade, diferença e direitos humanos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

SÈVE, Lucien. *Para um crítica à razão bioética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

VAZ, H.C. de Lima. Ontologia e história. São Paulo: Loyola, 2001.

VON ZUBEN, Newton Achilles. O Primado da Presença e o Diálogo em Martin Buber, retirado do site: <http://www.fae.unicamp.br/vonzuben/presenca.html>, consulta em 23.02.2012.

ZIMERMAN, D; OSÓRIO, L.C. & Colaboradores. Como trabalhamos com grupos. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

▼ recebido em 12 nov. 2012 / aprovado em 29 nov. 2013

Para referenciar este texto:

HOGEMANN, E. R. A relevância do afeto e da alteridade na garantia dos direitos humanos. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 517-548, jul./dez. 2013.