



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE DO PARANÁ - UENP
FACULDADE ESTADUAL DE DIREITO DO NORTE PIONEIRO
Campus de Jacarezinho

PROGRAMA DE MESTRADO EM CIÊNCIA JURÍDICA

**PROTEÇÃO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS NA
REALIDADE LATINO-AMERICANA: REFLEXÃO FILOSÓFICA
SOB A PERSPECTIVA DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO**

MÉRCIA MIRANDA VASCONCELLOS

Orientador: Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig

JACAREZINHO (PR) – 2008



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE DO PARANÁ - UENP
FACULDADE ESTADUAL DE DIREITO DO NORTE PIONEIRO
Campus de Jacarezinho

PROGRAMA DE MESTRADO EM CIÊNCIA JURÍDICA

**PROTEÇÃO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS NA
REALIDADE LATINO-AMERICANA: REFLEXÃO FILOSÓFICA
SOB A PERSPECTIVA DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO**

MÉRCIA MIRANDA VASCONCELLOS

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Ciência Jurídica, da Faculdade Estadual de Direito do Norte Pioneiro, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Ciência Jurídica.

Orientador: Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig

JACAREZINHO (PR) – 2008

TERMO DE APROVAÇÃO

MÉRCIA MIRANDA VASCONCELLOS

PROTEÇÃO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS NA REALIDADE LATINO-AMERICANA: REFLEXÃO FILOSÓFICA SOB A PERSPECTIVA DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Mestrado em Ciência jurídica, da Universidade Estadual do Norte Pioneiro – UENP, Faculdade Estadual de Direito do Norte Pioneiro, área de concentração: justiça e exclusão, defendida por Mércia Miranda Vasconcellos e aprovada em 17 de outubro de 2008, por banca examinadora constituída pelos doutores:

COMISSÃO EXAMINADORA

Professor Pós-doutor Gilberto Giacóia

Professor Doutor Antônio Carlos Wolkmer

Professor Doutor Celso Luiz Ludwig - orientador

Jacarezinho, 17 de outubro de 2008

DEDICATÓRIA

*Dedico este trabalho a meus pais, parceiros confiantes, cheios de vida e de entusiasmo, sempre ao meu lado, em cada momento, a cada passo da caminhada pela busca de realização dos meus sonhos.
A minhas filhas, jóias encarnadas, razão da minha vida, concretização de um sonho não sonhado.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Universo-pai, energia criadora e transformadora da realidade humana.

À Terra-mãe, acolhedora e reprodutora da vida.

Ao meu orientador, professor Dr. Celso Luiz Ludwig, inspiração e exemplo vivos de amor à sabedoria.

Ao professor Dr. Reinêro Antônio Lérias, pelo incentivo, apoio, pelas brilhantes aulas, ministradas com uma paixão contagiante e por sua atenção dedicada.

Ao professor Dr. Antônio Carlos Wolkmer, por, gentilmente ter aceito o convite para discutir as idéias contidas neste trabalho e pela gentileza e atenção dispensadas.

Ao meu querido amigo, companheiro de trabalho e de reflexão, Paulo Sérgio Rosso, pelos produtivos diálogos e, especialmente, por sua amizade.

Aos meus colegas de mestrado, pelos momentos de crescimento compartilhados.

À Natalina, por sua solicitude, sempre com um sorriso acolhedor.

A todos que, de alguma forma, ajudaram na realização deste trabalho.

“Tenho fome de humanidade.”
Herbert de Souza

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....
.....10

1. DIREITOS HUMANOS NO CENÁRIO MUNDIAL.....14

1.1. Reflexão: arte e necessidade.....	14
1.2. Panorama histórico dos direitos humanos.....	16
1.3. Universalização dos direitos humanos.....	23
1.3.1. O Direito Humanitário.....	26
1.3.2. A Liga das Nações.....	27
1.3.3. A Organização Internacional do Trabalho.....	27
1.3.4. O Tribunal de Nuremberg.....	28
1.3.5. A Carta das Nações Unidas de 1945.....	29
1.3.6. A Declaração Universal dos direitos humanos.....	30
1.3.7. A Declaração de Viena.....	32
1.4. Sistema global de proteção dos direitos humanos.....	32
1.4.1. O Pacto internacional dos Direitos Civis e Políticos.....	34
1.4.2. O Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais.....	36
1.4.3. Mecanismos globais não-convencionais de proteção dos direitos humanos.....	37
1.5. Sistema regional de proteção dos direitos humanos.....	40
1.5.1. Sistema interamericano de proteção dos direitos humanos.....	42
1.5.1.1. Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem.....	42
1.5.1.2. Convenção Americana dos Direitos Humanos.....	43
1.5.1.3. A Comissão Interamericana de Direitos Humanos.....	44
1.5.1.4. A Corte Interamericana dos Direitos Humanos.....	45
1.5.1.5. Constitucionalização das normas de proteção dos direitos humanos na América Latina.....	45
1.6. Sistema nacional de proteção dos direitos humanos.....	48
1.6.1. O Estado brasileiro e os direitos humanos.....	48
1.6.2. A Constituição Federal de 1988 e os direitos humanos.....	49
1.6.3. Jurisdição nacional e direitos humanos.....	55
1.6.3.1. Atuação do Judiciário no contexto da proteção dos direitos humanos.....	57
1.6.4. Soberania estatal e internacionalização dos direitos humanos.....	58
1.7. Disparidade entre teoria e prática da proteção dos direitos humanos: desafios para o século XXI.....	60
2. DOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA DOMINAÇÃO AOS DA LIBERTAÇÃO.....	66
2.1. Reflexões introdutórias.....	66
2.2. Eurocentrismo e Modernidade.....	67
2.3. Modernidade.....	68
2.3.1. Os bárbaros e a necessidade de civilização.....	72
2.3.2. O mito da Modernidade.....	74
2.4. Pós-modernidade.....	77

2.5. Transmodernidade.....	81
2.6. A colonização da América Latina.....	83
2.6.1. Bases da dominação.....	86
2.6.1.1. Globalização e dependência econômica.....	86
2.6.1.2. Discurso dominador.....	95
2.6.1.3. Educação reprodutora.....	100
2.7. Filosofia da Libertação.....	103
2.7.1. Sobre o ser.....	108
2.7.2. Totalidade.....	109
2.7.2.1. Alienação: práxis da dominação.....	111
2.7.3. Exterioridade.....	112
2.7.4. Libertação.....	114
2.7.4.1. Práxis da libertação.....	116
2.7.5. Sistema político-econômico e práxis da libertação na América latina.....	117
2.7.6. Método da Filosofia da Libertação.....	119
2.7.7. Utopia possível.....	124
3. A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO E REFLEXÃO CRÍTICA.....	127
3.1. Considerações iniciais.....	127
3.2. Ética da Libertação.....	134
3.2.1. Momento material	136
3.2.2. Momento formal.....	138
3.2.3. Momento factível.....	143
3.2.4. Momento da crítica material.....	146
3.2.5. Momento da crítica formal.....	150
3.2.6. Momento da nova factibilidade Ética: princípio-libertação.....	155
3.3. A proteção internacional dos direitos humanos na perspectiva da Ética da libertação.....	158
CONCLUSÃO.....	162
REFERÊNCIAS.....	166

VASCONCELLOS, Mércia Miranda. *Proteção internacional dos direitos humanos na realidade latino-americana: reflexão filosófica sob a perspectiva da Ética da Libertação*. Jacarezinho, 2008. Dissertação de mestrado – Programa de Pós-graduação em Ciência Jurídica – Universidade Estadual do Norte Pioneiro – Faculdade de Direito do Norte Pioneiro.

RESUMO

No panorama mundial contemporâneo, a proteção internacional dos direitos humanos ocupa lugar de destaque nas reflexões teóricas, tendo em vista o paradoxo existente entre a construção normativa, retórica emancipatória e a realidade empírica. A sociedade vivencia, efetivamente, inúmeras violações e desrespeitos a sua humanidade. A irracionalidade do sistema reflete nas próprias vítimas, que não têm escolha. Tudo isso implica um problema ético que é impossível ignorar. Por isso, o presente trabalho reflete sobre a necessidade de fundamentação ética da proteção dos direitos humanos na América Latina. Propõe, como alternativa à situação presente, uma análise ético-crítica sobre os fundamentos desse sistema protetivo internacional, tendo como marco teórico a Filosofia da Libertação, proposta por Enrique Dussel, delineada segundo o horizonte Transmoderno, não dominado pelo moderno, mas em constante diálogo com ele. O primeiro capítulo explica o sistema internacional de proteção dos direitos humanos. O segundo capítulo reflete sobre os fundamentos da dominação e da libertação e estuda as categorias da Filosofia da Libertação. O terceiro e último capítulo é centrado na Ética da Libertação e nos aspectos de uma ação ética que garanta a produção, reprodução e desenvolvimento da vida. Concluindo, as idéias expostas intencionam mostrar a factibilidade de um projeto de um mundo diferente, baseado em um modo transmoderno de vida, cujas características são a pluralidade, diversidade e razoabilidade. Um mundo diferente, plural, diverso e simétrico, que respeite a alteridade, é possível: um novo mundo, que acolha todos, começando um novo momento no desenvolvimento da humanidade.

Palavras-chave: direitos humanos, vítimas, Ética da libertação, transmodernidade.

VASCONCELLOS, Mércia Miranda. *International protection of human rights in latin American reality: philosophical reflexion based on Ethics of Liberation*. Jacarezinho, 2008. Dissertation (Master's degree in Law), Juridical Science postgraduation program. Norte Pioneiro State University - Norte Pioneiro State Faculty of Law.

ABSTRACT

In the contemporary world panorama, the international protection of human rights takes an important place in theoretical reflections because of the paradox between normative construction, emancipatory rhetoric and empirical reality. The society lives effectively countless violations and disrespects for its humanity. The irrationality of the system reflects on its victims, without choice. All this implies an ethical problem that's impossible to ignore. Therefore, the present research reflects on the necessity for ethics foundation of the human rights protection in Latin America. It proposes as alternative to current situation, a critical-ethical analysis of the standards of human rights international protective system taking Philosophy of liberation by Enrique Dussel as theoretical model, outlined according to a new type of theoretical possibility called transmodernity, not dominated by modernity but in constant dialogue with it. The first chapter explains the international system of human rights protection. The second chapter studies the domination and liberation theoretical model basis and the Philosophy of Liberation categories. The third and last chapter is centered in the Ethics of liberation and, in the aspects of an ethical action to guarantee the production, reproduction and development of life. In conclusion, the ideas outlined have attempted to show a feasibility of a different world project, based on a transmodern organization of life characterized by its plurality, diversity and reasonability. A different world plural, diverse and symmetrical, that respects the alterity, is possible: a new world that fits everyone, starting a new moment in the development for mankind.

Keywords: human rights, victims, Ethics of liberation, transmodernity.

INTRODUÇÃO

Os desafios da contemporaneidade em relação aos direitos humanos, resultantes na incapacidade de respostas do complexo normativo às situações empíricas, convidam a sociedade a repensar o fundamento teórico acerca desse sistema protetivo. Entre o discurso, a construção jurídica, a retórica dos direitos humanos e o respeito e a observação a eles, há um descompasso causador de um imenso abismo na realidade atual, com muita dor e injustiça, responsável pelo agravamento das desigualdades sociais.

O reconhecimento e a proteção dos direitos humanos foram tracejados historicamente e, diante da situação delineada acima, a reflexão se faz premente. Após a Declaração Universal de 1948, vigora a ideia de que o problema dos direitos humanos não é mais de fundamentação, mas de proteção, de efetiva tutela, uma vez que o assunto já se encontra normatizado.

Não obstante a conformação internacional contemporânea sobre os referidos direitos, bem como a sua composição normativa, corporificada a partir das revoluções ocorridas nos Estados Unidos da América e na França, no século XVIII e consolidada após a Segunda Guerra Mundial com a aprovação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em meados do século XX, a observância e efetividade desses direitos é mitigada pela complexidade das realidades da comunidade global.

Muito embora haja um consenso generalizado sobre o discurso oficial dos direitos humanos, bem como sobre a afirmação de que não há mais necessidade de fundamentá-los, mas de concretizá-los, o presente trabalho apresentará uma proposta alternativa de reflexão, pautada na Filosofia Ética de Enrique Dussel, a fim de analisar e repensar os fundamentos da proteção internacional dos direitos humanos, tarefa árdua, mas necessária. A proposta deste estudo, portanto, é apresentar uma fundamentação possível – ciente da complexidade do assunto e da controvérsia sobre ele – e refletir sobre a questão, a partir de uma perspectiva diversa da usualmente escolhida, com o intuito de motivar discussões e propiciar futuras ponderações sobre o tema.

Finalmente, o presente trabalho funda-se em uma nova *ratio*, diferente da que mantém a repetição epistemológica da Modernidade. Para tanto, propõe-se a analisar o fundamento ético do discurso dos direitos humanos, as manifestações de legitimação de poder e de libertação, buscando um olhar mais aprofundado sobre o panorama mundial aceito sem resistência. Nessa ordem de idéias, impõe-se a premissa da necessidade de fundamentação da proteção internacional dos direitos humanos, cuja tematização exige o enfrentamento da questão relativa a sua fundamentação filosófica.

Fundamentar sem ser fundamentalista é a proposta. A fundamentação ética para os direitos humanos impõe, obrigatoriamente, uma opção paradigmática e, no presente trabalho, esta partirá da alteridade negada latino-americana, da negação de conteúdos materiais neste continente. A constatação da flagrante negatividade da América Latina, relativamente à proteção internacional dos direitos humanos é o norte que orientará o estudo cujo marco teórico é a Transmodernidade proposta pela Filosofia da Libertação de Enrique Dussel.

A proposição de uma justificação transmoderna para o raciocínio empreendido no presente, buscando uma rearticulação entre forma e conteúdo, tem a sua razão de ser na crença no homem e em sua potencialidade de superação, bem como no comprometimento, do referido paradigma, com a vida humana como modo de realidade, como condição epistemológica determinante para a busca de uma nova realidade.

A reflexão empreendida adotou o método dialético positivo orientado pela obra de Enrique Dussel. As ponderações filosóficas acerca da proteção internacional dos direitos humanos incluíram, no processo dialético, o momento analético, consistente na afirmação da alteridade, da exterioridade à lógica da totalidade, da negação do outro. Esse momento analético da dialética é anterior ao próprio sistema, é o instante positivo, além do sistema que integrará o método dialético.

O raciocínio foi desenvolvido em três capítulos. Iniciando a reflexão, apresenta-se a narrativa oficial referente à proteção dos direitos humanos: evolução histórica, universalização e sistematização global protetiva, a fim de situar a

questão no cenário mundial. No segundo capítulo, apresentam-se os paradigmas justificadores da colonização da América Latina, do sistema jurídico internacional de proteção dos direitos humanos, bem como das reflexões do presente estudo, além da Filosofia da Libertação e suas categorias¹, necessárias para a compreensão do referencial teórico deste trabalho. No terceiro capítulo, aborda-se, mais especificamente, a Ética da Libertação e seus fundamentos e, a partir dela, procede-se à reflexão sobre a proteção internacional dos direitos humanos na realidade da América Latina.

A reflexão sob a perspectiva apresentada, efetivada pela confiança na capacidade humana de superação e de criação, é relevante, visto que aborda o problema da efetivação dos direitos humanos, ligado, direta e indiretamente, à vida diária de milhões de pessoas em todo o mundo – nos campos da economia, sociedade, meio ambiente, relações governamentais e, inclusive, pessoais –, de uma forma crítica, partindo da realidade negada e segundo um paradigma Transmoderno, original, destoante do pensar europeu que ignora a existência de outras realidades, de outras verdades, de outros discursos, alheios ao seu. Por pautar-se em horizonte diverso do europeu, poderá propiciar novos pontos de partida para as discussões sobre os direitos humanos, tema altamente relevante e angustiante, na sociedade contemporânea.

O discurso dos direitos humanos como emancipador é o argumento do outro, na linguagem do outro. Pregando vida, democracia, liberdade, acaba por produzir morte, exclusão e dominação. A história dos direitos humanos está intimamente ligada à Modernidade e ao Estado Moderno. O mundo moderno pautou-se em falsas identidades, elevou a razão à condição absoluta, poder absoluto da subjetividade. Nesse mundo, a emancipação tornou-se privação da liberdade, pois a força desencadeadora da reflexão tornou-se autônoma e buscou a realização da unificação mediante a violência de uma subjetividade que julga. A pesquisa efetivada pautou-se no abismo entre o discurso emancipador e justificador das normas jurídicas

¹ As categorias mais utilizadas da Filosofia proposta por Dussel serão a totalidade e a exterioridade, dentro de uma racionalidade transmoderna, ou seja, exterior à modernidade e mais além dela, que situa a vida concreta como ponto de partida.

de proteção dos direitos humanos e o seu efetivo cumprimento, buscando fundamentar o disparate em uma teoria filosófica latino-americana, comprometida com a realidade.

O aparato jurídico construído com finalidade de proteção universal resta insuficiente para responder às complexas demandas da contemporaneidade, de modo que, diante da insuficiência da dogmática tradicional da proteção internacional dos direitos humanos, sobre a qual paira uma pseudo verdade, no que tange à desnecessidade de fundamentação e à necessidade somente de efetivação, mister uma reflexão na ordem da fundamentação ética.

A problematização sobre a concretização dos direitos humanos está estritamente vinculada a uma nova ordem de valores éticos. A Ética da Modernidade está em crise, não mais corresponde aos anseios da sociedade e nem às vivências concretas do ser humano. A Ética da Libertação, embora se utilize preliminarmente de categorias teóricas como emancipação, solidariedade, rompe com todo o formalismo técnico e abstracionismo metafísico, revelando-se a expressão autêntica dos valores culturais, das condições materiais e da experiência de historicidade do povo sofrido e injustiçado da América latina.

As reflexões efetivadas no presente trabalho apresentam um referencial original capaz de legitimar novas fundamentações acerca da proteção internacional dos direitos humanos, com a intenção de suscitar diálogo e novas reflexões sobre o tema. Buscando olhar por uma lente diferente, almejando a construção de algo novo, inicia-se o raciocínio exatamente a partir daquilo que se nega, que se exclui, que se encobre. Muda-se, portanto, o foco do pensar para que este possa romper o processo reprodutor e inovar, ampliando os horizontes em um processo de libertação.

CAPÍTULO I

Os DIREITOS HUMANOS NO CENÁRIO MUNDIAL

1.1. Reflexão: arte e necessidade.

A filosofia de Sócrates fundava-se na reflexão e tinha como princípio a busca do conhecimento acerca do mundo e do próprio ser humano com o intuito de adquirir virtudes e, por conseguinte, alcançar a felicidade. O conhecimento, desde Francis Bacon, foi utilizado como instrumento de dominação, a ideia era conhecer para dominar. Iniciou-se, então, uma busca pelo conhecimento-dominação, despojado de criticidade e de prazer, utilizado tão somente para a subjugação.

Refletir é uma arte, além de uma necessidade para aqueles que querem expandir o intelecto e ampliar os horizontes significativos. Todo discurso aceito sem o devido crivo crítico é justificador, mantenedor dos instrumentos de poder e provavelmente contém em si o escamoteamento da verdade e da justiça. Projetando o raciocínio para a criticidade, deve-se atentar para o fato de que o conhecimento não é algo já acabado, dado, mas, algo a ser construído. Edgar Morin (2004, p. 23) entende que a verdadeira racionalidade, aberta por natureza, dialoga com o real que lhe resiste. Opera o ir e vir incessante entre a instância lógica e a instância empírica e é o fruto do debate argumentado de idéias e não a propriedade de um sistema de idéias.

Insta salientar que assimilar conteúdos de pensamentos não é o mesmo que pensar, refletir. O conhecimento recriado, construído mediante uma reflexão dialógica tem de libertar e não disciplinar. Para cada época, no ensinamento de Roger Chartier (2002, p. 29,33), há “estruturas de pensamento” comandadas pelas evoluções socioeconômicas que organizam as construções intelectuais e práticas coletivas. Esses hábitos mentais são aceitos e disseminados criando forças formadoras de mais hábitos. Assim, tais categorias de pensamento são interiorizadas inconscientemente, estruturando todos os pensamentos ou ações particulares.

Sem a reflexão, capaz de proporcionar o rompimento desses padrões de pensamento que implicam uma visão reducionista, o discurso, as idéias, o

saber, exteriorizarão os condicionamentos inconscientes, reproduzirão valores sociais compartilhados e hegemônicos, tornando-se automáticos, repetitivos, reprodutivos, mantenedores do *status quo*. Muitas vezes a consciência coletiva de um povo é a inconsciência individual da maioria, afirma Roger Chartier (2002, p. 35). A essas categorias de pensamentos Fritjof Capra (2006, p. 25) denomina “paradigma social” e o conceitua como uma “constelação de concepções, de percepções e de práticas compartilhadas por uma comunidade, que dá forma a uma visão particular da realidade, a qual constitui a base da maneira como a sociedade se organiza”.

Segundo os ensinamentos de Michel Foucault as relações de poder engendram todas as relações sociais. O poder está disseminado por todo o corpo social e presente em vários e diferentes pontos da sociedade, exercido em variados níveis. Não se mantém essencialmente mediante a repressão, mas, ao contrário, mediante a reprodução, ou seja, atua de forma tênue e positiva na sociedade. O poder induz discursos, faz nascer idéias, constrói saberes e significações. “Por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder”. (FOUCAULT, 1999, p. 51) O filósofo chama a atenção para a sutileza como o poder se mantém e é reproduzido, inclusive, pelos próprios dominados que interiorizam as “estruturas de pensamento” e de poder, sem qualquer resistência, pelo simples fato de não passar tais estruturas pelo crivo da reflexão crítica.

As categorias de pensamento ou estruturas mentais, ou, ainda, paradigmas sociais em conjunto com as relações de poder influenciam o modo de pensar, a produção do saber, bem como a veiculação do discurso em uma determinada sociedade. Como ensina Capra (2006, p. 14):

Muitas vezes, quando estamos tentando perceber algo à nossa frente, o processo é interrompido por um “enquadramento” daquilo em relação a alguma coisa que já está armazenada em nosso atual arcabouço mental. Nesse momento, nosso processo “neuro” de percepção é interrompido e “rotulamos” a coisa como algo já conhecido poupando-nos o trabalho de desvendar o inédito [...]

Finalmente, relativamente ao diálogo reflexivo empreendido pelos leitores e pensadores do Direito, é importante salientar que toda informação somente possui sentido relativamente a um determinado contexto. Segundo Edgar Morin (2000, p. 19), vivemos em uma realidade multidimensional e o problema do

conhecimento é um desafio, porque somente podemos conhecer as partes se conhecermos o todo em que se situam e somente podemos conhecer o todo se conhecermos as partes que o compõem, sem nos esquecer de que o todo não equivale à soma de suas partes.

As observações feitas são apropriadas e propositadas, tendo em vista o teor deste trabalho, cuja proposta é justamente uma reflexão acerca de uma idéia generalizada no contexto mundial, aceita sem a devida racionalidade crítica.

1.2. Panorama histórico dos direitos humanos

A história da humanidade é uma história de violência. O evoluir da sociedade é repleto de lutas e barbáries: ser humano atentando contra ser humano. O homem transgride a sua humanidade a todo o momento e por motivos variados. Entretanto, em meio a guerras e destruições, a humanidade do homem foi se desenvolvendo e ele próprio reconhecendo e respeitando alguns direitos denominados humanos.

Com o intuito de estabelecer uma linha de raciocínio lógico, faz-se necessária a contextualização do tema proposto à reflexão, com um traçado panorâmico sobre a evolução dos direitos humanos que, ao longo de um processo histórico, sempre refletiu o pensamento da conjuntura da época. Imperioso ressaltar, neste ensejo, que o movimento de evolução social não é neutro, mas dialético, marcado por ideologias conflitantes que afluem em um jogo de domínio e subjugação. Nesse jogo, o sistema de ideias vigorante é aquele que, mediante processos político, econômico e social, estabeleceu-se como preponderante e, conseqüentemente, verdadeiro.

A consciência do valor do ser humano foi perdida pela humanidade no decorrer dos tempos, por isso, o reconhecimento dos direitos humanos foi surgindo *pari passu* e solidificando-se, concomitantemente ao nascimento e amadurecimento da consciência desses direitos no íntimo da pessoa humana sujeita à dominação e mitigação. A conquista pelo reconhecimento dos direitos humanos concretiza-se historicamente e traduz, fielmente, a ideologia de um determinado

contexto histórico, no qual, individualmente, reflete um momento de consciência mental da individualidade humana.

Os governantes, até a produção dos primeiros códigos, exerceram o poder desmedidamente, sem o mínimo respeito a seus súditos. Não havia referência comportamental que garantisse a estes últimos os direitos mais fundamentais ou a limitação ao poder do governante. A obediência era ensejada pelo temor. Segundo Fábio Konder Comparato (2004, p. 08-11), o século VIII a.C, Século de Homero, historiador e poeta, é apontado como o início do período axial em que se enunciaram os grandes princípios e se estabeleceram as diretrizes fundamentais de vida em vigor até hoje. Foi nesse período que despontou a idéia de uma igualdade essencial entre os homens e lançados os fundamentos intelectuais para a compreensão da pessoa humana e para a afirmação da existência de direitos universais, porque a ela inerentes.

No período axial, em especial na cultura grega, desenvolveu-se um processo racional de busca do conhecimento, marcando a transformação do mito ao *logos*. A partir de então, pela primeira vez na História, o ser humano passa a ser considerado, em sua igualdade essencial, como ser dotado de liberdade e razão, não obstante as múltiplas diferenças de sexo, raça, religião ou costumes sociais.

Aproximadamente em 1694 a.C², o célebre monarca Hammurabi, sexto rei da primeira dinastia da Babilônia, ordenou a consolidação de leis babilônicas conhecida como Código de Hammurabi, reconhecido como primeiro documento jurídico em que se encontra a consagração a alguns direitos aos homens, embora confie ao soberano o toque divino. Nesse século, o indivíduo começa a exercitar o seu pensamento para questionar a existência e, com Pitágoras, na Grécia, nasce a Filosofia, buscando o conhecimento, capaz de romper a explicação mitológica e construir uma tradição racional do pensamento, um saber lógico acerca das questões existenciais.

A Lei das XII Tábuas – *Lex Duodecimum Tabularum* – promulgada no ano de 452 a.C, fruto de uma alteração social na incipiente República

² Existem divergências cronológicas no que tange ao Código de Hammurabi. A referência para a data utilizada é John Gilissen.

romana, surgiu em decorrência da luta por igualdade levada a cabo pelos plebeus em Roma. Livres, porém marginalizados, “não cidadãos”, sem direitos políticos, os plebeus clamaram por liberdade, dignidade e obtiveram a fusão dos distintos costumes das duas classes conflitantes de Roma. Embora a distinção tenha sido mantida, foram consolidadas normas que limitavam privilégios e o poder da aristocracia, permitindo que qualquer cidadão apelasse contra injustiças e arbitrariedades dos poderosos, não mais e simplesmente a partir de um direito consuetudinário, mas também a partir de prescrições bem definidas. O princípio de que todo o cidadão podia comparecer perante a Justiça e tinha direito a um defensor (*vindex*) era garantia até para os mais pobres e fracos da proteção da lei.

Na Idade Média, a Magna Carta de João Sem Terra – *Magna Carta*, na Inglaterra, em 1215, embora outorgada, representou importante contribuição para a evolução dos direitos humanos. Com o objetivo de assegurar a paz e consolidar o direito costumeiro, a “Magna Carta das Liberdades da Inglaterra” reconheceu que direitos próprios dos dois estamentos – clero e nobreza – existiam independentemente do consentimento do monarca e não podiam, via de consequência, ser modificados por ele.

O poder do governante passou a ser limitado, não apenas por normas religiosas ou costumeiras, mas também por direitos subjetivos dos governados. John Gilissen (2001, p. 420) afirma que houve a fixação por escrito de um “certo número de regras relativas ao exercício do poder e às relações entre governantes e governados”. O autor entende que, a partir do século XIII, a necessidade de reduzir a escrito costumes locais ou regionais se fez sentir na Europa e, então, as regras do Direito consuetudinário da região passaram a ser escritas.

Tomás de Aquino entendia a pessoa humana como substância individual da natureza racional (COMPARATO, 2004, p. 09) e afirmava que a dignidade encontra fundamento na circunstância de que o ser humano é feito à imagem e semelhança de Deus. A dignidade existe em função da própria liberdade expressada na vontade de querer ter dignidade. De qualquer forma, foi sobre a concepção medieval de pessoa que se iniciou a elaboração do princípio da igualdade, necessária a todo ser humano, não obstante a ocorrência de todas as diferenças individuais ou

grupais, de ordem biológica ou cultural. E é, justamente, essa igualdade de essência da pessoa que forma o núcleo do conceito universal de direitos humanos. (COMPARATO, 2004, p. 20)

Adiantando um pouco no tempo, no ano de 1628, o Parlamento inglês apresentou a Carlos I, obtendo aprovação temporária, a *Petition of rights* que proibia a cobrança de impostos sem a autorização do Parlamento, bem como a prisão sem culpa formada. Em 1679, também na Inglaterra, foi publicada a Lei do *Habeas corpus* com a finalidade de garantia judicial para proteger a liberdade de locomoção dos súditos. Em 1689, um século antes da Revolução Francesa, houve a promulgação do *Bill of Rights* com a intenção de findar o regime monárquico absolutista, no qual todo poder emana do rei e é exercido em seu nome. Esse documento criou a divisão de poderes, uma forma de organização estatal diversa da monárquica, criando, via de consequência, uma garantia institucional que, segundo Fábio Konder Comparato (2004, p. 90), protege os direitos humanos e, pela primeira vez, é estabelecido, no Estado Moderno, a separação de poderes como garantia das liberdades civis.

A concepção de direitos humanos, no decorrer da evolução histórica, passou por um processo de laicização e de racionalização, mantendo-se, todavia, a noção da igualdade de todos em liberdade e dignidade. Kant, tido como o maior expoente da concepção filosófica de dignidade humana, representante do Iluminismo, defende que a dignidade é autonomia ética. O ser humano não pode ser tratado como objeto, porque ele é o fim de si mesmo. O filósofo constrói o seu pensamento a partir da natureza racional do ser. Exatamente em função de o homem ser concebido como um ser racional é que ele existe como um fim e não como um meio, diferentemente dos outros seres desprovidos de razão. A condição de racional permite-lhe a denominação de pessoa humana, dotada de valor intrínseco, essencial, superior, impeditiva de considerá-lo como meio para qualquer outra finalidade e de torná-lo objeto de manipulação.

A natureza racional do homem é o fundamento da sua superioridade perante as outras criaturas e é valor supremo, possuindo um fim em si mesma. Conclui-se que o homem deve partir dele, tomar-se a si mesmo como origem de todas as coisas e determinar-se na consecução de sua evolução, respeitando,

todavia, o seu valor absoluto. Portanto, “todo homem possui dignidade e não um preço, como as coisas”. (COMPARATO, 2004, p. 21) Seguindo os ideais iluministas, a burguesia, aspirando ver os seus direitos e liberdades individuais satisfeitos, lutou para derrubar a ordem antiga e instaurar uma nova, mais consentânea a seus anseios. A nova ordem foi instaurada, tendo como conseqüência o acontecimento de fatos históricos novos como a Independência dos Estados Unidos, com a conseqüente proclamação da Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia – uma das treze colônias inglesas na América – em 1776 e a Declaração dos Direitos do Homem e do cidadão em 1789.

A América do Norte, apesar de sua colonização pela Inglaterra, não reproduziu a sociedade estamentária de sua metrópole, constituindo-se, desde o início, uma sociedade tipicamente burguesa, com um grupo organizado de cidadãos livres, iguais perante a lei e cuja diferenciação se dava em função da riqueza material. O sentido de honra e de privilégios pessoais cederam espaço ao espírito empresarial e à paixão pelo lucro. Com essa característica, a independência das treze colônias era questão de tempo e, em 1776, foi levada a cabo, produzindo a Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia, primeiro documento, na história política moderna, a afirmar os princípios democráticos e a reconhecer a legitimidade da soberania popular, bem como a existência de direitos inerentes a todos os seres humanos, indistintamente.

Anos mais tarde, inflamada pelos acontecimentos recentes e pelos ideais iluministas, a França é protagonista da revolução marco da história da humanidade: a Revolução Francesa e, em 1789, os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade são cristalizados na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão.

A evolução dos direitos humanos para Norberto Bobbio (2004, p. 114) foi marcada, de início, pelo estabelecimento de obrigações e não de direitos, não sendo estes reconhecidos sem a existência do poder soberano.

Os códigos morais e jurídicos foram, ao longo dos séculos, desde os Dez Mandamentos até as Doze Tábuas, conjuntos de regras imperativas que estabelecem obrigações para os indivíduos, não direitos. [...] Até mesmo nas chamadas cartas de direitos que precederam as de 1776 na América e a de 1789 na França, desde a Magna Charta até o Bill of Rights de 1689, os direitos ou as liberdades não eram reconhecidos como existentes antes do poder do soberano, mas eram concedidos ou concertados, devendo aparecer – mesmo que fossem resultado de um pacto entre súditos e soberano – como

um ato unilateral deste último. O que equivale a dizer que, sem a concessão do soberano, o súdito jamais teria tido qualquer direito.

John Gilissen (2001, p. 424), por seu turno, observa que nem a França, nem a América inovaram na proteção desses, mas deram continuidade a acontecimentos iniciados na Inglaterra.

Os estados da América do Norte não fizeram outra coisa senão continuar a tradição da Inglaterra onde uma série de disposições legais asseguraram progressivamente as garantias de direitos aos súbditos do rei: a *Petition of Rights* de 1628, o *Habeas Corpus Act* de 1679, organizando a proteção dos súbditos contra as detenções arbitrárias, o *Bill of Rights* de 1689, relativo às competências do Parlamento, assegurando a liberdade de expressão, a limitação do direito de cobrar impostos e de manter forças armadas permanentes, a interdição de suspender a lei, bem como documentos medievais como a *Magna Charta [sic]* (1215), a *Confirmatio Chartarum* (1297), etc.

Outrossim, segundo o autor, os precedentes históricos não se limitam tão somente à Inglaterra, tem-se a *Bula Aurea* húngara, em 1222, a *Joyese Entrée de Brabante*, de 1356, a *Paz de Fexhe*, no principado eclesiástico de Liège, em 1316, e os privilégios concedidos às cidades desde o século XII, na Itália, Espanha, sul da França, regiões alemãs e suíças, que contêm afirmações das *libertas* concedidas aos habitantes, além da enunciação de certos direitos individuais. (GILISSEN, 2001, p. 424)

Depois de alguns conflitos mundiais, notadamente após a Segunda Grande Guerra Mundial, a Assembléia-Geral das Nações Unidas aprovou, em 10.12.1948, a Declaração Universal dos Direitos do Homem que, segundo Bobbio (2004, p. 27), representa a manifestação de um consenso geral acerca da validade dos valores nela insertos – única prova através da qual um sistema de valores pode ser humanamente fundado e, portanto, reconhecido.

O movimento dialético iniciado pelos direitos naturais, pois, transforma-se em direito positivo universal com a Declaração Universal de 1948, consagrando-se, destarte, como valor jurídico universal, passando a ter amparo como objetivo e necessidade de toda a humanidade, vinculando governo, instituições e pessoas. Após o consenso da humanidade, com a partilha dos valores comuns, é que se

pode pensar e crer na universalidade dos valores e legitimidade da crença nos direitos humanos.

Durante os séculos, os valores humanos essenciais, indispensáveis para a preservação da dignidade e para o crescimento interior da pessoa, sofreram definições diversas, fundamentações nos planos filosófico, científico e religioso, até que o problema dos direitos humanos teve a sua solução acerca dos fundamentos na atual Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada pela Assembléia geral das Nações Unidas em 10.12.1948. Portanto, não é mais fundamentação que deve preocupar a comunidade mundial, mas a proteção e a efetividade dos direitos consagrados e validamente positivados.

Norberto Bobbio (2004, p. 43) entende que, após a declaração, o problema de fundamento dos direitos humanos perdeu grande parte do seu interesse.

Se a maioria dos governos existentes concordou com uma declaração comum, isso é sinal de que encontraram boas razões para fazê-lo. Por isso, agora, não se trata tanto de buscar outras razões ou mesmo (como querem os jusnaturalistas redivivos) a razão das razões, mas de pôr as condições para uma mais ampla e escrupulosa realização dos direitos proclamados.

Após a declaração de 1948, a afirmação dos direitos tornou-se universal e positiva, bem como ideal comum a ser alcançado por todos os povos e nações. Nos ensinamentos de Bobbio (2004, p. 47), mais uma vez:

[...] a partir de então, foi acolhido como inspiração e orientação no processo de crescimento de toda a comunidade internacional no sentido não só de uma comunidade de Estado, mas de indivíduos livres e iguais. Não sei se se tem consciência de até que ponto a Declaração Universal representa um fato novo na história, na medida em que, pela primeira vez, um sistema de princípios fundamentais da conduta humana foi livre e expressamente aceito, através de seus respectivos governos, pela maioria dos homens que vive na Terra.

1.3. Universalização dos direitos humanos

Como conjunto de valores históricos básicos e fundamentais que dizem respeito à vida digna em todas as suas faces, jurídica, política, psíquica, física, econômica e afetiva dos seres e de seu habitat, tanto das pessoas presentes, quanto daquelas que virão, os direitos humanos, sempre como condição fundante da vida,

impõem aos agentes político-jurídico-econômico-sociais a tarefa de agir no sentido de permitir e viabilizar que a todos seja consignada a possibilidade de usufruí-los em benefício próprio e comum ao mesmo tempo.

Em decorrência das atrocidades praticadas contra a humanidade, por ocasião da Segunda Guerra Mundial, momento em que se revelaram práticas de degradação e destruição sistemática da pessoa, o processo de universalização dos direitos humanos solidificou-se. Os horrores cometidos contra o ser humano revoltaram a humanidade e a questão passou a preocupar a comunidade internacional. Inúmeros instrumentos internacionais de proteção, de origens, natureza e efeitos jurídicos distintos ou variáveis, de diferentes âmbitos de aplicação – global e regional – foram criados. Com isso, os direitos humanos transcenderam os limites do Estado, deixando de ser competência exclusiva do ente estatal. Parâmetros globais de entendimento e de ação foram estabelecidos, aos quais devem os Estados se conformar, relativamente ao respeito aos direitos humanos.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada em 1948, pela Assembléia das Nações Unidas retratou um amplo e profundo sentimento de indignação e repulsa a banalização do mal provocada pelo horror da guerra e pela barbárie totalitária. Diante disso, não só reafirmou os direitos individuais, como foi mais além, consagrando esforços pela reconstrução econômica, estabilidade das relações internacionais e incorporando idéias decorrentes das teorias do desenvolvimento em debate entre os vencedores da guerra, no sentido de que medidas governamentais seriam possíveis para superar a pobreza, estimular o crescimento, a produção, assegurar o emprego, enfim, disseminar o bem-estar.

Diante da situação vivenciada, o reconhecimento universal passou a ser o ideal comum dos povos e todos os Estados prontificaram-se a universalizar a visão referente à proteção desses direitos, até os emergidos da descolonização, conforme atesta Antônio Augusto Cançado Trindade (2000, p. 14):

Os países emergidos da descolonização prontamente estenderam sua contribuição à evolução dos direitos humanos, premidos pelos problemas comuns de pobreza extrema, das enfermidades, das condições desumanas de vida, do apartheid, racismo e discriminação racial. O enfrentamento de tais problemas propiciou uma maior aproximação entre as diferentes concepções dos direitos humanos à luz de uma visão universal, refletida no aumento do

número de ratificações dos instrumentos globais e na busca de maior eficácia dos mecanismos e procedimentos de proteção no plano global e regional.

Reafirmado e consolidado como tema global, os direitos humanos passaram a ser preocupação legítima da comunidade internacional. A universalização, a partilha de valores comuns é fundamentada na idéia que toda nação tem obrigação de respeitar direitos humanos e as demais nações devem fiscalizar. A comunidade internacional possui, portanto, o encargo de protestar contra violações de direitos humanos que implicará, inclusive, responsabilidade internacional do Estado violador.

Com o fim da Guerra Fria, os direitos humanos foram apontados como horizonte partilhado de uma ordem mundial, o que muito contribuiu para o processo de universalização desses direitos, pois passaram a ser concebidos como tema global. Findas as divergências ideológicas gritantes entre comunismo e capitalismo, o desrespeito aos direitos humanos não mais era facilmente escondido do que denunciado. Durante a Guerra Fria, a denúncia de violação a esses direitos era refutada sob a argumentação de que tal medida tinha a finalidade de atacar o bloco denunciado, excetuando-se, por óbvio, os casos gritantes de violação.

Sobre esse tópico, Flávia Piovesan (2004, p. 256) observa:

[...] se o fim da Segunda Guerra Mundial significou a primeira revolução no processo de internacionalização dos direitos humanos, impulsionando a criação de órgãos de monitoramento internacional, bem como a elaboração de tratados de proteção dos direitos humanos – que compõem os sistemas global e regional de proteção – o fim da Guerra-Fria significou a segunda revolução no processo de internacionalização dos direitos humanos, a partir da consolidação e reafirmação dos direitos humanos como tema global.

O monitoramento, bem como a responsabilização, entretanto, poderia ser questionado sob o respaldo da soberania. No entanto, a justificativa para a mitigação da soberania estatal frente à violação dos direitos humanos é o desrespeito do Estado a regras com as quais ele mesmo se comprometeu. Segundo os ensinamentos de Flávia Piovesan (2004, p. 36-37), a ausência ou insuficiência de respostas às violações de direitos humanos, no âmbito nacional, justifica o controle, a vigilância e o monitoramento desses direitos pela comunidade internacional. Esclarece

a autora que a sistemática internacional de proteção invoca uma dupla dimensão: a primeira, enquanto parâmetro protetivo mínimo a ser observado pelos Estados, propiciando avanços e evitando retrocessos no sistema nacional de direitos humanos; a segunda, enquanto instância de proteção dos direitos humanos, quando as instituições nacionais mostram-se falhas ou omissas no dever de proteção desses direitos.

Nesse contexto, tratados internacionais voltados à proteção de direitos humanos, ao mesmo tempo em que afirmam a personalidade internacional do indivíduo e endossam a concepção internacional dos direitos humanos, acarretaram, aos Estados que os ratificaram, obrigações no plano internacional, na medida em que, aceitando os termos do tratado, os Estados obrigam-se a proteger e efetivar os direitos humanos. Tal obrigação passa a ser matéria de Direito Internacional, culminando na flexibilização da noção de soberania, cuja questão de maior relevância funda-se no fato de que os direitos humanos dizem respeito a toda a humanidade, o que permite aos povos um envolvimento legítimo em questões que afetam o mundo como um todo, transcendendo os limites estatais.

Muito se discutiu acerca dos fundamentos dos direitos humanos, se são direitos decorrentes da natureza do homem e, portanto, naturais, se positivos, se históricos ou, ainda, morais. Com respaldo em pensadores como Norberto Bobbio, Flávia Piovesan, dentre outros, a idéia vigente é de que são direitos históricos, delineados ao longo de um processo dialético e em constante construção³.

Norberto Bobbio (2004, p. 25) destaca:

Do ponto de vista teórico, sempre defendi – e continuo a defender –, fortalecido por novos argumentos – que os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra os velhos poderes e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas.

O mesmo autor (2004, p. 30) enfatiza que os direitos humanos nascem como direitos naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, quando cada Constituição incorpora suas declarações e encontram sua plena realização como direito positivos universais.

³ O presente trabalho não abordará a discussão acerca da natureza dos direitos humanos por não ser relevante para os raciocínios efetivados. Adotará o posicionamento dos doutrinadores citados.

O debate sobre a fundamentação dos direitos humanos, portanto, encontra-se em estado de latência, ante ao consenso vigorante, encabeçado pela afirmação de Bobbio que o maior problema dos direitos humanos, hoje, é de proteção, de efetivação. Ressalta o autor que o problema é político e não mais filosófico. Um consenso mundial foi obtido, construído historicamente e também positivado em instrumentos normativos constitucionais, no sentido de que a fundamentação não é mais o problema dos direitos humanos. Pois bem, para se refletir acerca dessa retumbante afirmação, mister uma reflexão aprofundada, o que se pretende neste trabalho.

1.3.1. O Direito Humanitário

Inaugurado pela Convenção de Genebra, assinada em 22.08.1864, por potências européias, o Direito Humanitário foi a primeira expressão dos direitos humanos no plano internacional, fixando limites à liberdade e autonomia dos Estados, no que tange a esses direitos. Segundo Flávia Piovesan (2004, p. 126), o Direito Humanitário “é o Direito que se aplica na hipótese de guerra, no intuito de fixar limites à atuação do Estado e assegurar a observância dos direitos fundamentais”. As normas de Direito Humanitário buscam proteger um mínimo ético comum à sociedade internacional nos casos de conflito armado, não sendo passíveis de reservas ou derrogações.

1.3.2. A Liga das Nações

A idéia de criar um organismo destinado à preservação da paz e à resolução dos conflitos internacionais por meio da mediação e do arbitramento já havia sido defendida por alguns estadistas, ainda durante a Primeira Guerra Mundial. Tal idéia foi concretizada após o conflito mundial, no Tratado de Versalhes. Criada em 1920, a Liga das Nações tinha como finalidade promover a cooperação, paz, independência política de seus membros e segurança internacional, condenando agressões externas contra a integridade territorial. Constituiu a primeira tentativa de um organismo internacional destinado a propiciar a paz duradoura no mundo.

A convenção da Liga das Nações continha previsões genéricas relativas aos direitos humanos, ao sistema de minorias e aos parâmetros internacionais de direito ao trabalho, pelos quais os Estados se comprometiam a assegurar condições justas e dignas de trabalho. Tais dispositivos representavam um limite à soberania estatal, na medida em que havia sanções econômicas e militares a serem impostas pela comunidade internacional contra os Estados que violassem suas obrigações. A Sociedade das Nações sucumbiu à Segunda Guerra Mundial, originando a ONU, Organização das Nações Unidas.

1.3.3. A Organização Internacional do Trabalho

Criada após a Primeira Guerra Mundial, no Tratado de Versalhes, como parte da Sociedade das Nações, a Organização Internacional do Trabalho tinha por finalidade regular as condições de trabalho no âmbito mundial e promover parâmetros básicos de bem-estar social, promovendo, assim, a justiça social. Os Estados que aderissem a ela comprometiam-se a assegurar padrão justo e digno de trabalho, bem como condutas de bem-estar.

A Organização Internacional do Trabalho funda-se no princípio de que a paz universal e permanente só pode basear-se na justiça social. Constituiu-se na estrutura internacional com o intuito de buscar soluções que permitam a melhoria das condições de trabalho no mundo. Nessa linha de raciocínio, o Direito Internacional deixou de regular relações entre Estados no âmbito estritamente governamental, mediante concessões recíprocas. As obrigações assumidas, conforme demonstrado, transcendiam os seus limites e interesses dos Estados contratantes, voltando-se para a proteção do ser humano, culminando no fato de que o Estado deixou de ser o único sujeito de Direito Internacional.

Os direitos humanos não mais eram responsabilidade de cada Estado e limitados à jurisdição de cada ente, espalharam-se no contexto mundial, visto tratar-se de assunto de interesse internacional. Sob esse aspecto, a violação dos direitos humanos não poderia ser considerada assunto específico do Estado, devendo ser encarada e resolvida como um problema de relevância mundial, portanto, como uma legítima preocupação da comunidade internacional.

Nesse sentido, a proteção dos direitos humanos passa a ser encarada como ônus, não mais de um Estado isoladamente, mas de toda a sociedade, reconhecendo, inclusive, a condição de titular a cada ser humano. O Direito Internacional, então, não mais se direciona somente aos Estados, mas a pessoa humana, que se transforma em sujeito de Direito Internacional, com direitos e obrigações.

1.3.4. O Tribunal de Nuremberg

Apesar do movimento mundial em prol da consolidação do Direito Internacional Humanitário, a verdadeira consolidação surge em decorrência da Segunda Guerra Mundial. Em 08.08.1945, os governos do Reino Unido, Estados Unidos da América, Provisório da República francesa e da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas celebraram um acordo estabelecendo o Tribunal de Nuremberg⁴, com a finalidade de julgar os crimes de guerra, cujas ofensas não tivessem uma particular localização geográfica, os crimes contra a paz e os crimes contra a humanidade. Aderiram ao acordo: Grécia, Dinamarca, Iugoslávia, Países Baixos, Tchecoslováquia, Polônia, Bélgica, Etiópia, Austrália, Honduras, Noruega, Panamá, Luxemburgo, Haiti, Nova Zelândia, Índia, Venezuela, Uruguai e Paraguai.

O Tribunal de Nuremberg teve a sua composição e procedimentos básicos fixados pelo acordo de Londres. Pode-se afirmar que ele compreendeu um duplo significado para a internacionalização dos direitos humanos, na medida em que consolida a idéia da necessária limitação da soberania nacional e reconhece que os indivíduos têm direitos protegidos pela comunidade jurídica internacional, na condição de sujeitos de direito.

1.3.5. A Carta das Nações Unidas de 1945

⁴ O Tribunal de Nuremberg julgou 23 (vinte e três) pessoas, dentre elas, vinte médicos, considerados criminosos de guerra, devido a brutais experimentos realizados em seres humanos. Esse Tribunal instituiu o Código de Nuremberg, publicado em 1947, documento de suma importância para a Ética Médica, considerado primeiro Código Internacional de Ética, e em seu artigo primeiro enfatizou a absoluta necessidade do consentimento voluntário.

A criação das Nações Unidas, com suas agências especializadas, em São Francisco, na data de 26.06.1945, marca o surgimento de uma nova ordem internacional, instaurando um novo modelo de conduta nas relações internacionais, com preocupações que incluem a manutenção da paz e segurança internacional, o desenvolvimento de relações amistosas entre os Estados, o alcance da cooperação internacional no plano econômico, social e cultural, um padrão internacional de saúde, proteção do meio ambiente, criação de uma nova ordem econômica internacional e a proteção internacional dos direitos humanos.

Assim, além de buscar evitar a guerra e manter a paz e segurança internacional, o Direito Internacional passa a preocupar-se com a proteção e a promoção dos direitos humanos. A comunidade mundial consente em um ponto convergente. Nesse contexto, a carta das Nações Unidas de 1945 consolida o movimento de internacionalização dos direitos humanos, a partir do consenso de Estados que elevaram a promoção desses direitos a propósito e finalidade das Nações Unidas.

1.3.6. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948

Em resposta aos horrores da Segunda Guerra Mundial, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, rompendo com a barbárie totalitária, buscou proteger a pessoa humana. Adotada pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 10.12.1948, sob a forma de resolução, com aprovação unânime de 48 (quarenta e oito) Estados e com 8 (oito) abstenções, introduziu a idéia de indivisibilidade dos direitos humanos, conjugando o discurso liberal com o social da cidadania e, mais amplamente, conjugando os valores da liberdade com os da igualdade. Flávia Piovesan (2004, p. 146) afirma:

A Declaração Universal de 1948 objetiva delinear uma ordem pública mundial fundada no respeito à dignidade humana, ao consagrar valores básicos universais. Desde o seu preâmbulo, é afirmada a dignidade inerente a toda pessoa humana, titular de direitos iguais e inalienáveis. Vale dizer, para a Declaração Universal a condição de pessoa é o requisito único e exclusivo para a titularidade de direitos.... A dignidade humana como fundamento dos direitos humanos é concepção que, posteriormente, vem a ser incorporada por todos os tratados e declarações de direitos humanos, que passam a integrar o chamado Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Até o evento da declaração, a dicotomia entre os valores liberdade e igualdade era intensa. As declarações anteriores, tanto a francesa, quanto a americana, pautavam-se no contratualismo liberal. Não obstante, as relações dialéticas sociais vivenciadas ao longo do processo histórico exigiram mudanças e, especialmente após a Primeira Guerra Mundial, o discurso social da cidadania emergiu ao lado do discurso liberal.

Conjugando os valores liberdade e igualdade, a Declaração de 1948 inova no mundo jurídico e demarca a concepção contemporânea dos direitos humanos, qual seja a de que tais direitos são interdependentes e indivisíveis. Sem a efetividade dos direitos civis e políticos, os direitos econômicos, sociais e culturais esvaziam-se de sentido e não passarão de meras categorias formais, ao passo que sem a efetivação destes últimos, os direitos civis e políticos não terão significação. Liberdade e justiça social são faces distintas do contexto humanitário.

Embora tenha sido aprovada sob a forma de resolução, na concepção de Flávia Piovesan (2004, p. 154, 326), a Declaração Universal possui força jurídica vinculante, tendo em vista que se constitui na interpretação autorizada pela comunidade mundial no que tange aos direitos humanos. Seu propósito é promover o reconhecimento universal dos direitos humanos e liberdades fundamentais, como afirma em seu preâmbulo. Contrariamente ao entendimento acima e sob o enfoque estritamente legalista, há aquele que a Declaração universal, em si mesma, não apresenta força jurídica obrigatória e vinculante, ao assumir forma de declaração e não de tratado. Tal entendimento ensejou um processo de juridicização daquela, concluído em 1966, com a elaboração de dois pactos internacionais.

A autora reconhece:

A Declaração Universal de 1948, ainda que não possua a forma de tratado internacional, apresenta força jurídica obrigatória e vinculante, na medida em que constitui a interpretação autorizada da expressão “direitos humanos” constante dos arts. 1.º (3) e 55 da Carta das Nações Unidas. Ressalte-se que, à luz da Carta, os Estados assumem o compromisso de assegurar o respeito universal e efetivo aos direitos humanos. Ademais, a natureza jurídica vinculante da Declaração Universal é reforçada pelo fato de – na qualidade de um dos mais influentes instrumentos jurídicos e políticos do século XX – ter se transformado, ao longo de mais de cinquenta anos de sua adoção, em Direito costumeiro internacional e princípio geral do Direito Internacional.

Não obstante a discussão acerca de sua força vinculante ou não, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, impõe-se como modo de atuação e de conduta para a comunidade internacional, consagra o reconhecimento universal dos direitos humanos e consolida um parâmetro mundial para a proteção desses direitos. Igualmente, os direitos nela previstos são incorporados pelos países signatários em suas respectivas Constituições nacionais. Sob a perspectiva até aqui demonstrada, está consolidada a universalidade dos direitos humanos.

A partir da promulgação da Carta dos Direitos do Homem, iniciou-se a internacionalização e normatização dos direitos humanos com a criação de um extenso *corpus juris* compreendendo tratados, convenções, pactos, versando sobre a proteção geral e particularizada dos direitos humanos. A consagração do ser humano como sujeito internacional colocou esse corpo normativo e os respectivos mecanismos de monitoramento e de efetivação como instrumentos de proteção dos direitos humanos, criando obrigações de respeito e de garantia desses direitos, não só para o Estado, mas também para a pessoa.

1.3.7. A Declaração de Viena

Adotada em 25.06.1993, subscrita por 171 Estados, a Declaração de Viena reafirmou a universalidade dos direitos humanos e a obrigação legal dos Estados a promover e a respeitar esses direitos e liberdades fundamentais, reiterando-se a idéia de que a forma como os Estados tratam os seus nacionais não pertence somente a eles, mas à comunidade internacional e a intervenção deve ser aceita quando se tratar de proteção aos direitos humanos. O artigo 5.º dispõe:

Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos de forma global, justa e equitativa, em pé de igualdade e com a mesma ênfase. Embora particularidades nacionais e regionais devam ser levadas em consideração, assim como diversos contextos históricos, culturais e religiosos, é dever dos Estados promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais, sejam quais forem seus sistemas políticos, econômicos e culturais.

O movimento de internacionalização dos direitos humanos passa a ocupar uma posição de destaque no cenário mundial e a humanidade, aos poucos, vai se comprometendo relativamente à promoção desses direitos.

1.4. Sistema global de proteção dos direitos humanos

A internacionalização dos direitos humanos fez com que os Estados consentissem submeter-se ao controle da comunidade internacional o que, até então, era de competência e de estrito interesse e domínio do Estado. A universalização trouxe consigo a necessidade e a responsabilidade de realização de direitos mediante atuação estatal, com efetivas políticas sociais, o que levou à necessidade de criação de um sistema de monitoramento e controle.

Em que pese todo o processo de universalização dos direitos humanos e sua proteção global contida na Declaração Universal, em decorrência da visão estritamente legalista, questionava-se a obrigatoriedade da referida declaração, tendo em vista que, tecnicamente, ela é uma recomendação da Assembléia Geral das Nações Unidas a seus membros. Nesse contexto, foram elaborados dois tratados internacionais distintos, quais sejam, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, que passavam a incorporar os direitos constantes da Declaração Universal. Flávia Piovesan (2004, p. 164) leciona:

Ao transformar os dispositivos da Declaração em previsões juridicamente vinculantes e obrigatórias, esses dois Pactos Internacionais constituem referência necessária para o exame do regime normativo de proteção internacional dos direitos humanos.

A partir da elaboração desses pactos, forma-se a Carta Internacional dos Direitos Humanos, *International Bill of Rights*, integrada pela Declaração Universal de 1948 e pelos dois Pactos Internacionais de 1966, inaugurando o sistema global de proteção dos direitos humanos, ampliado por diversos tratados multilaterais de direitos humanos, pertinentes a violações específicas de direitos como o genocídio, a tortura, a discriminação racial, dentre outros.

Os Pactos Internacionais foram aprovados em 1966 pela Assembléia Geral das Nações Unidas e entraram em vigor dez anos depois, em 1976, quando se alcançou o número de ratificações necessário. Possuem natureza jurídica de tratado internacional, criando, portanto, obrigações jurídicas aos Estados signatários, ensejando, via de consequência, responsabilização internacional em caso de violação dos direitos que enuncia.

Apesar do consenso acerca da unidade, indivisibilidade e interdependência dos direitos humanos, os direitos que poderiam constar de um só pacto, constaram em dois. A idéia inicial da comissão de direitos humanos da ONU era a elaboração de um único pacto, no entanto, pressões de alguns países ocidentais nortearam a efetivação de dois pactos, sob a fundamentação de que os direitos humanos civis e políticos eram auto-aplicáveis e passíveis de cobrança imediata, enquanto que os econômicos, sociais e culturais, não, demandando uma ação progressiva para a sua realização. Nesse sentido, Flávia Piovesan (2004, p. 166-167) dispõe:

Um dos maiores argumentos levantados pelos países ocidentais em defesa da elaboração de dois Pactos distintos se centrou nos diversos processos de implementação das duas categorias de direitos. Alegou-se que, enquanto os direitos civis e políticos eram auto-aplicáveis e passíveis de cobrança imediata, os direitos sociais, econômicos e culturais eram “programáticos” e demandavam realização progressiva. A exigência de diferentes procedimentos de implementação viria a justificar a formulação de dois Pactos diversos, já que, para os direitos civis e políticos, o melhor mecanismo seria a criação de um Comitê que apreciasse as petições contendo denúncia de violação de direitos – instrumento que se mostraria inadequado para a tutela dos direitos econômicos, sociais e culturais.

Fábio Konder Comparato (2004, p. 276) observa:

A elaboração de dois tratados e não de um só, compreendendo o conjunto de direitos humanos segundo o modelo da Declaração Universal de 1948, foi o resultado de um compromisso diplomático. As potências ocidentais insistiam no reconhecimento, tão só, das liberdades individuais clássicas, protetoras da pessoa humana contra os abusos e interferências dos órgãos estatais na vida privada. Já os países do bloco comunista e os jovens países africanos preferiam pôr em destaque os direitos sociais e econômicos que têm por objeto políticas públicas de apoio aos grupos ou classes desfavorecidas deixando na sombra as liberdades individuais.

1.4.1. O Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos

O Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos consagra obrigações de natureza positiva e negativa para os Estados. Proclama, em seu artigo primeiro, ser dever dos Estados-partes assegurar a todos os indivíduos, sob sua jurisdição, os direitos nele elencados, adotando as medidas cabíveis. No que tange aos direitos civis e políticos propriamente ditos, o pacto incorpora muitos dispositivos da Declaração Universal, porém, detalhando-os, além de conter novos direitos como os delineados no artigo 11 – direito de não ser preso por descumprimento de obrigação contratual, bem como no artigo 27 – direito das minorias à identidade cultural, religiosa e lingüística, dentre outros.

Diante das obrigações negativas e positivas dos Estados, tem-se que a estes impendem, por exemplo, não torturar – obrigação de natureza negativa – e, ao mesmo tempo, implantar um sistema legal capaz de responder às violações ocorridas, dentre outras, ao direito de não ser submetido à tortura. Com a finalidade de cumprimento dos compromissos assumidos, o pacto criou uma sistemática de monitoramento, mediante encaminhamento de relatórios sobre as medidas legislativas, administrativas e judiciárias adotada, conforme se verifica em seu artigo 40:

Art. 40 - 1. Os Estados-partes no presente Pacto comprometem-se a submeter relatórios sobre as medidas por eles adotadas para tomar efetivos os direitos reconhecidos no presente Pacto e sobre o progresso alcançado no gozo desses direitos:

- a) dentro do prazo de um ano, a contar do início da vigência do presente Pacto nos estados-partes interessados;
- b) a partir de então, sempre que o Comitê vier a solicitar. [...]

Além desses mecanismos de fiscalização, havendo reconhecimento e aceitação da competência do comitê para recebimento de comunicações interestaduais pelos Estados-partes, um Estado poderá denunciar a violação de direitos humanos por outro. Entretanto, tal procedimento fiscalizatório pressupõe o esgotamento de recursos internos de solução, bem como a frustração de negociações.

Facultativamente e em acréscimo à sistemática explicitada acima, há a possibilidade de encaminhamento de petições individuais a serem

apreciadas pelo comitê de direitos humanos, instituído pelo pacto. Tal sistema constitui um avanço na proteção desses direitos, não obstante, a petição individual, também denominada comunicação individual, só poderá ser admitida se o Estado violador tiver ratificado tanto o pacto, quanto o protocolo facultativo, reconhecendo a competência do comitê nesse sentido.

1.4.2. O Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais

Da mesma forma que o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais incorporou os dispositivos da Declaração Universal, jurisdicizando-os e tornando-os, via de consequência, obrigatórios. Enuncia um extenso catálogo de direitos, incluindo o direito ao trabalho e à justa remuneração, direito à educação, à moradia, à saúde, dentre outros. Tais direitos exigem uma atuação do Estado, de forma progressiva, com adoção de medidas econômicas e técnicas, para que possam ser efetivados. Segundo Flávia Piovesan (2004, p. 180-181):

São direitos que demandam aplicação progressiva, já que não podem ser implementados sem que exista um mínimo de recursos econômicos disponível, um mínimo de *standard* técnico-econômico, um mínimo de cooperação econômica internacional e, especialmente, não podem ser implementados sem que sejam efetivamente uma prioridade na agenda política nacional.

Nesse sentido, o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais apresenta-se de forma diversa ao Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, tendo em vista que a aplicabilidade deste é imediata, o mesmo não ocorrendo com aquele. O sistema de monitoramento também apresenta peculiaridades, pois não cria um comitê de direitos humanos, não há a possibilidade de comunicação interestadual e, tampouco, facultativamente, a de comunicação individual. O sistema de fiscalização, portanto, restringe-se aos relatórios.

Insta salientar que, embora o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais demande uma implementação progressiva pelos Estados, a obrigação assumida por estes, ou seja, a obrigação de progressividade na

efetivação dos direitos sociais, econômicos e culturais, cria a “cláusula de proibição do retrocesso social” (PIOVESAN, 2004, p. 183). O fato de o Estado se comprometer a realizar progressivamente os direitos humanos referidos implica, necessariamente, vedação de retrocesso de políticas públicas voltadas à garantia desses.

Diante do exposto até aqui, constata-se que o processo de internacionalização e de proteção dos direitos humanos iniciado com a Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948 evoluiu, ensejando a criação de tratados internacionais, pactos, convenções, instrumentos protetivos elaborados consignando direitos já contidos na Declaração e criando novos direitos, ampliando o âmbito de proteção e a extensão da titularidade. O processo evolutivo implicou, ainda, a especificação do sujeito de direito, diante da concreticidade das diversas relações existentes no sistema internacional.

A universalização da proteção dos direitos humanos, bem como a complexidade das relações, demandando especificidade de proteção, culminaram na existência de dois subsistemas no sistema global de proteção dos direitos humanos, quais sejam, o sistema global e o sistema especial de proteção. Ao lado da *International Bill of Rights*, que integra o sistema geral de proteção dos direitos humanos, há instrumentos protetivos direcionados a sujeitos de direito especiais ou responsáveis pela resposta à específica violação de direitos, tais como Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, Convenção sobre os Direitos da Criança, a Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento, dentre outras.

Além da existência dos subsistemas acima referidos, o sistema internacional de proteção dos direitos humanos pode apresentar diferentes âmbitos de aplicação: global e o regional. Ao lado do sistema global, surge o sistema regional de proteção aos direitos humanos, observando-se o componente geográfico-espacial.

1.4.3. Mecanismos globais não-convencionais de proteção dos direitos humanos

A proteção dos direitos humanos universalizou-se, multiplicou-se e tornou-se complexa, com sistemas e instrumentos diversos de amparo. Ao lado dos mecanismos convencionais de proteção, passaram a existir os denominados não-convencionais, ou seja, os decorrentes de resoluções elaboradas por órgãos criados pela Carta das Nações Unidas, como, dentre outros, a comissão de direitos humanos, criada em 1946, com competência genérica de fixar parâmetros mínimos de proteção aos direitos humanos, mas passando a, em 1967, apreciar casos específicos de proteção desses direitos. Tais mecanismos não-convencionais de proteção ocorrem quando os Estados não ratificam os tratados, ou ante a inexistência de convenções específicas sobre o direito violado, além de uma forte opinião pública favorável à adoção de medidas de combate à violação.

Relativamente à proteção não-convencional, pode-se salientar, ainda, a intervenção humanitária que autoriza a ingerência de um Estado em outro, ou contra grupo ou movimento armado, com a implementação de medidas políticas, econômicas, jurídicas e até ação militar, com a finalidade de fazer cessar as violações massivas da vida e da integridade física das pessoas. Em razão da gravidade das conseqüências dessa intervenção, tal medida não deve depender somente dos Estados responsáveis por sua realização. O uso da força deve ser proscrito das relações internacionais, bem como da inércia da ONU – organização responsável pela manutenção da paz e da segurança internacional – em adotar as medidas necessárias ou da autorização desta aos Estados ou organismos internacionais utilizem desse mecanismo de intervenção, tendo em vista tratar-se de uma exceção.

Para que se justifique a intervenção militar com a finalidade de proteção humanitária, deve existir a efetiva gravidade das violações aos direitos humanos, que seja resultante de ação deliberada do Estado, ou de negligência ou, ainda, de incapacidade para agir, além de uma situação de fracasso na tentativa. A ação por antecipação, sem as cautelas imprescindíveis, colocaria a comunidade internacional em uma posição moral delicada ou, até mesmo, insustentável. Atente-se para o fato que não justifica uma ação militar interventiva a violação de direitos humanos que não sejam inequívocos massacres ou limpeza étnica, enfim, fatos de grande implicância no cenário mundial. Esses casos serão resolvidos segundo as sanções contidas nos instrumentos normativos de proteção daqueles direitos.

Outrossim, a intervenção militar só é justificada após o esgotamento das demais opções não-militares para a prevenção ou resolução pacífica da crise. Reage-se com a coação militar, somente se a possibilidade de evitar tenha sido totalmente mitigada. Além disso, devem ser utilizados os critérios da proporcionalidade – entendida esta como adequação, necessidade e ponderação ou valoração da medida a ser efetivada – da exaustão dos meios alternativos ao uso da força e da diversidade das forças intervenientes, evitando, assim, a concentração de poder em um único Estado, bem como o arbítrio de um Estado. A dimensão, duração e a intensidade da intervenção militar deverão ser as mínimas necessárias para atingir o objetivo perquirido, ou seja, para atingir a proteção humanitária.

Émerson Garcia (2005, p. 118) ensina que a intervenção não intenciona eliminar a autodeterminação de um povo ou submetê-lo ao comando de outro. Busca-se a eliminação dos fatores circunstanciais de ordem interna que comprometem a preservação dos direitos humanos e, por isso, ameaçam a própria existência de um povo ou considerável parcela deste, erigindo-se como foco da instabilidade da paz internacional. Tem-se, pois, que a ação militar só se justifica ante a existência de uma probabilidade razoável de êxito, tal medida é uma cautela, a fim de evitar danos maiores de conflagração maior. A autorização para a referida intervenção deve ser emitida pelas Nações Unidas, especificamente pelo conselho de segurança. Caso este permaneça omissos, o assunto poderá ser apreciado pela assembléia geral em sessão especial de emergência. Inexistindo qualquer deles, poderá haver ação de organizações regionais, sujeita a autorização subsequente do conselho de segurança.

A escolha do melhor instrumento internacional para cada caso específico deve levar em conta se o Estado violador é parte de uma determinada convenção, houver ou não suficiente pressão política para sensibilizar órgãos de proteção essencialmente políticos, existir ou não o interesse em se construir precedentes normativos. O reconhecimento das vantagens colocadas pela possibilidade de se escolher o sistema não-convencional não implica, necessariamente, em aceitar a ineficiência ou a existência de falhas existentes tanto no sistema global, quanto no regional. (PIOVESAN, 2004, p. 223-224)

1.5. Sistema regional de proteção dos direitos humanos

O processo de universalização, iniciado a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, permitiu a formação de um sistema normativo internacional de proteção desses direitos. A partir de então, delineia-se o Direito Internacional dos Direitos Humanos, mediante a adoção de importantes tratados de proteção, de alcance global e regional, todos inspirados pelos princípios e valores constantes naquela declaração. O sistema internacional é composto do sistema global e do regional, cada um apresentando diferentes âmbitos de aplicação, segundo a complexidade das relações internacionais, bem como a localização geográfico-espacial dos Estados e dos locais onde tenha ocorrido a violação daqueles direitos.

Adotando o valor da primazia da pessoa humana, não há qualquer contradição entre os sistemas, que, ao contrário, complementam-se, a fim de buscar maior efetividade na tutela e promoção dos direitos humanos. As sistemáticas, global e regional, devem ser compatíveis, porque instrumentos jurídicos garantidores dos mesmos direitos. Há uma unidade básica ideal, qual seja: a de proteger amplamente os direitos humanos. A coexistência de instrumentos jurídicos garantidores dos mesmos direitos implica ampliação da proteção daqueles e não conflito. O importante é o grau de eficácia da cobertura e, segundo tal entendimento, somente aplica-se a norma mais favorável, evitando qualquer tipo de incoerência.

Dispõe o artigo 29 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, Pacto de San José:

Artigo 29º - Normas de interpretação⁵

Nenhuma disposição desta Convenção pode ser interpretada no sentido de:
a) permitir a qualquer dos Estados Partes, grupo ou pessoa, suprimir o gozo e exercício dos direitos e liberdades reconhecidos na Convenção ou limitá-los em maior medida do que a nela prevista;

b) limitar o gozo e exercício de qualquer direito ou liberdade que possam ser reconhecidos de acordo com as leis de qualquer dos Estados Partes ou de acordo com outra convenção em que seja parte um dos referidos Estados; c) excluir outros direitos e garantias que são inerentes ao ser humano ou que decorrem da forma democrática representativa de governo; e

⁵ Site: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/oea/index.html>

d) excluir ou limitar o efeito que possam produzir a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem e outros atos internacionais da mesma natureza.

O sistema global, cuja produção ocorre no âmbito das Nações Unidas, ou, em outras palavras, no âmbito mundial, é constituído pela Carta Internacional de Direitos, bem como as demais convenções internacionais. Ao lado desse sistema, conforme já salientado acima, há o sistema regional de proteção dos direitos humanos que atua de forma mais específica nas regiões, particularmente na Europa, África e América, os principais sistemas regionais. Diante dessa realidade, consolidam-se a convivência de dois sistemas – global e regional – cada um com seus instrumentos. Não obstante, o sistema regional deve respeitar e ser compatível com o sistema global. Inspirados em princípios e valores insertos na Declaração Universal dos Direitos do Homem, o sistema global conterà um parâmetro normativo mínimo que deverá ser respeitado pelo sistema regional que o adequará as especificidades da sua região e dos seus povos.

Cada sistema regional apresenta aparato jurídico próprio. O interamericano tem como principal instrumento a Convenção Americana de Direitos Humanos de 1969, que estabelece a Comissão Interamericana de Direitos Humanos e a Corte Interamericana. O europeu possui como instrumento de maior relevância a Convenção Européia de Direitos Humanos de 1950, que estabelece a Comissão Européia de Direitos Humanos e a Corte Européia de Direitos Humanos. O africano apresenta como fundamental instrumento a Carta Africana de Direitos Humanos de 1981 que estabelece a Comissão Africana de Direitos Humanos.

No que tange à divisão sistemática, Cançado Trindade (2000, p. 104) entende, relativamente aos sistemas global e regional, que, ao se complementarem, os instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos que operam nos planos global e regional desviam o foco da atenção ou ênfase da questão clássica da estrita delimitação de competência para a da garantia mais eficaz. Ademais, tal divisão faz-se necessária segundo a realidade e a trajetória histórica de cada continente.

A existência de inúmeros instrumentos normativos de proteção pode parecer um pouco confusa, mas, na realidade, amplia o âmbito de proteção em caso de violação de direitos humanos, uma vez que caberá à vítima da violação dos direitos escolher o aparato mais favorável. Caso haja vários instrumentos protetivos de um mesmo direito, conforme acontece, o indivíduo poderá optar por um deles, notadamente o que lhe for mais favorável. A coexistência de distintos instrumentos jurídicos de proteção aos direitos humanos amplia e fortalece a proteção. (PIOVESAN, 2004, p. 229)

1.5.1. Sistema interamericano de proteção dos direitos humanos

1.5.1.1. Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem

A Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, adotada em 30.04.1948, reafirma o respeito à dignidade da pessoa humana, cujo fundamento são os próprios atributos da pessoa humana; o dever de proteção sobre eles e de realização pelas respectivas instituições políticas. Possui valor normativo segundo a manifestação da corte interamericana na opinião consultiva OC 10/89.

Em seu preâmbulo dispõe:

Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos e, como são dotados pela natureza de razão e consciência, devem proceder fraternalmente uns para com os outros.

O cumprimento do dever de cada um é exigência do direito de todos. Direitos e deveres integram-se correlativamente em toda a atividade social e política do homem. Se os direitos exaltam a liberdade individual, os deveres exprimem a dignidade dessa liberdade.

Os deveres de ordem jurídica dependem da existência anterior de outros de ordem moral, que apóiam os primeiros conceitualmente e os fundamentam.

É dever do homem servir o espírito com todas as suas faculdades e todos os seus recursos, porque o espírito é a finalidade suprema da existência humana e a sua máxima categoria.

É dever do homem exercer, manter e estimular a cultura por todos os meios ao seu alcance, porque a cultura é a mais elevada expressão social e histórica do espírito.

E, visto que a moral e as boas maneiras constituem a mais nobre manifestação da cultura, é dever de todo homem acatar-lhes os princípios.

1.5.1.2. Convenção Americana de Direitos Humanos

A Convenção Interamericana de Direitos Humanos, também denominada Pacto de San José da Costa Rica, foi assinada em 1969, entrou em vigor em 1978, sendo ratificada pelo Brasil em 1992. É o instrumento de maior importância no sistema interamericano. Reconhece e assegura direitos civis e políticos, em consonância com o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos. Não enuncia, de forma específica, direitos sociais, culturais ou econômicos, limitando-se a, nos termos do artigo 26, determinar aos Estados o alcance progressivo da plena realização desses direitos, mediante adoção de medidas legislativas e outras que se mostrem apropriadas.

Artigo 26 – Desenvolvimento progressivo

Os Estados-partes comprometem-se a adotar as providências, tanto no âmbito interno, como mediante cooperação internacional, especialmente econômica e técnica, a fim de conseguir progressivamente a plena efetividade dos direitos que decorrem das normas econômicas, sociais e sobre educação, ciência e cultura, constantes da Carta da Organização dos Estados Americanos, reformada pelo Protocolo de Buenos Aires, na medida dos recursos disponíveis, por via legislativa ou por outros meios apropriados.

Posteriormente, em 1988, a Assembléia Geral da Organização dos Estados Americanos adotou um protocolo adicional à convenção, concernente aos direitos econômicos, sociais e culturais – Protocolo de San Salvador – que somente entrou em vigor em 1999, quando, então, contava com onze Estados participantes, a saber: Brasil, Colômbia, Costa Rica, Equador, El Salvador, México, Panamá, Paraguai, Peru, Suriname e Uruguai.

A assinatura e a ratificação da convenção impõem aos Estados deveres positivos e negativos, quando, respectivamente, comprometem-se a não violar direitos garantidos na aludida convenção e a adotar as medidas necessárias cabíveis para assegurar o pleno exercício dos direitos nela contidos.

5.1.3. A Comissão Interamericana de Direitos Humanos

Criada em 1959, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, com sede em Washington D.C, começou a atuar no ano seguinte. Alcança todos os Estados signatários da Convenção Americana, em relação aos direitos humanos nela consagrados, bem como os Estados-membros da Organização dos

Estados Americanos, em relação aos direitos consagrados na Declaração Americana de 1948.

A principal função dessa comissão é promover a observância e a proteção dos direitos humanos na América, função, portanto, de caráter político-diplomático. Para isso, pode fazer recomendação aos governos dos Estados, prevendo a adoção de medidas adequadas à proteção desses direitos, preparar estudos e relatórios e solicitar informações aos governos referentes à aplicação da Convenção. É competente, ainda, para funções jurisdicionais, ao examinar denúncias de violação aos direitos consagrados na convenção, nos termos do artigo 41, *in verbis*:

Artigo 41 – A Comissão tem a função principal de promover a observância e a defesa dos direitos humanos e, no exercício de seu mandato, tem as seguintes funções e atribuições:

1. estimular a consciência dos direitos humanos nos povos da América;
2. formular recomendações aos governos dos Estados-membros, quando considerar conveniente, no sentido de que adotem medidas progressivas em prol dos direitos humanos no âmbito de suas leis internas e seus preceitos constitucionais, bem como disposições apropriadas para promover o devido respeito a esses direitos;
3. preparar estudos ou relatórios que considerar convenientes para o desempenho de suas funções;
4. solicitar aos governos dos Estados-membros que lhe proporcionem informações sobre as medidas que adotarem em matéria de direitos humanos;
5. atender às consultas que, por meio da Secretaria Geral da Organização dos Estados Americanos, lhe formularem os Estados-membros sobre questões relacionadas com os direitos humanos e, dentro de suas possibilidades, prestar-lhes o assessoramento que lhes solicitarem;
6. atuar com respeito às petições e outras comunicações, no exercício de sua autoridade, de conformidade com o disposto nos artigos 44 a 51 desta Convenção; e
7. apresentar um relatório anual à Assembléia Geral da Organização dos Estados Americanos.

1.5.1.4. A Corte Interamericana de Direitos Humanos

Órgão jurisdicional do sistema regional, a Corte Interamericana de Direitos Humanos possui competência consultiva e contenciosa, segundo o artigo 62, parágrafo terceiro, *in verbis*:

Art. 62 – [...]

§ 3.º A corte tem competência para conhecer de qualquer caso, relativo à interpretação e aplicação das disposições desta Convenção, que lhe seja submetido, desde que os Estados Membros no caso tenham reconhecido ou reconheçam a referida competência, seja por declaração especial, como prevêem os incisos anteriores, seja por convenção especial.

No plano consultivo, qualquer membro da Organização dos Estados Americanos, parte ou não da convenção, pode solicitar parecer da corte, relativamente à interpretação da convenção ou de qualquer outro tratado relativo à proteção dos direitos humanos nos Estados americanos. O papel da corte é central para o desenvolvimento de jurisprudência e parâmetros internacionais que possuem referência e impacto na definição dos direitos humanos quando implementados.

Já no plano contencioso, a corte terá competência tão somente com relação aos Estados-partes que reconheçam sua competência jurisdicional, tendo em vista que tal jurisdição apresenta-se como cláusula facultativa da Convenção Americana de Direitos Humanos. O Estado brasileiro reconheceu a competência jurisdicional da corte interamericana em dezembro de 1998, mediante o decreto legislativo n.º 09 de 03 de dezembro de 1998.

1.5.1.5. Constitucionalização das normas de proteção dos direitos humanos na América latina

No contexto universalista da proteção aos direitos humanos, os países da América latina internalizaram as concepções internacionais sobre tais direitos, disciplinando sobre o tema em suas Leis Maiores. Surge um novo constitucionalismo, com mostras de novas posturas, reveladoras de tendências humanizantes, demonstrando a intenção desses Estados de efetivar e proteger tais direitos.

A Constituição da Argentina, datada de 01.05.1853, em sua última reforma, no ano de 1994, dispõe em seu artigo 75, incisos 22 e 24, sobre a incorporação dos tratados de proteção aos direitos humanos, bem como sobre a hierarquia constitucional desses instrumentos normativos, complementares dos direitos e garantias constitucionalmente reconhecidos.

Artículo 75- Corresponde al Congreso:

[...] 22. Aprobar o desechar tratados concluidos con las demás naciones y con las organizaciones internacionales y los concordatos con la Santa Sede. Los tratados y concordatos tienen jerarquía superior a las leyes.

La Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre; la Declaración Universal de Derechos Humanos; la Convención Americana sobre Derechos Humanos; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y su Protocolo Facultativo; la Convención Sobre la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio; la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial; la Convención Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer; la Convención Contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes; la Convención Sobre los Derechos del Niño; en las condiciones de su vigencia, tienen jerarquía constitucional, no derogan artículo alguno de la primera parte de esta Constitución y deben entenderse complementarios de los derechos y garantías por ella reconocidos. Sólo podrán ser denunciados, en su caso, por el Poder Ejecutivo Nacional, previa aprobación de las dos terceras partes de la totalidad de los miembros de cada Cámara.

Los demás tratados y convenciones sobre derechos humanos, luego de ser aprobados por el Congreso, requerirán el voto de las dos terceras partes de la totalidad de los miembros de cada Cámara para gozar de la jerarquía constitucional.

[...]

24. Aprobar tratados de integración que deleguen competencia y jurisdicción a organizaciones supraestatales en condiciones de reciprocidad e igualdad, y que respeten el orden democrático y los derechos humanos. Las normas dictadas en su consecuencia tienen jerarquía superior a las leyes.

La aprobación de estos tratados con estados de Latinoamérica requerirá la mayoría absoluta de la totalidad de los miembros de cada Cámara. En el caso de tratados con otros estados, el Congreso de la Nación, con la mayoría absoluta de los miembros de cada Cámara, declarará la conveniencia de la aprobación del tratado y sólo podrá ser aprobado con el voto de la mayoría absoluta de la totalidad de los miembros de cada Cámara, después de ciento veinte días del acto declarativo.

La denuncia de los tratados referidos a este inciso, exigirá la previa aprobación de la mayoría absoluta de la totalidad de los miembros de cada Cámara.

A Constituição do Peru, de 31.10.1993, no artigo quarto das disposições transitórias dispõe que os direitos constitucionalmente reconhecidos interpretam-se em conformidade com a Declaração Universal de Direitos Humanos e com os tratados assinados pelo Peru, sobre a mesma matéria.

Las normas relativas a los derechos y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretan de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y con los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por el Perú.

Referentemente à Lei Maior da Colômbia, com a reforma de 1997, os artigos 93 e 94 afirmam o reconhecimento dos tratados em seara nacional, com hierarquia constitucional, uma vez que os direitos consagrados na Constituição devem guardar conformidade com os tratados Internacionais sobre direitos humanos ratificados pelo país.

Art. 93. Los tratados y convenios internacionales ratificados por el Congreso, que reconocen los derechos humanos y que prohíben su limitación en los estados de excepción, prevalecen en el orden interno. Los deberes y derechos consagrados en esta Carta se interpretarán en conformidad con los tratados internacionales sobre derechos humanos ratificados por Colombia.

Art. 94. La enunciación de los derechos y garantías contenidos en la Constitución y en los convenios internacionales vigentes, no debe entenderse como negación de otros que, siendo inherentes a la persona humana, no figuren expresamente en ellos.

Antônio Augusto Cançado Trindade, em artigo publicado no centro de estudos da Procuradoria de São Paulo, apresenta mais alguns exemplos como o da Guatemala que, no art. 46 de sua Constituição de 1985, estabeleceu que os tratados de direitos humanos ratificados pelo país têm preeminência sobre o direito interno, atingindo toda a legislação ordinária; a Constituição da Nicarágua de 1987, em seu art.46, integra, para fins de proteção, na enumeração constitucional de direitos, os direitos consagrados na Declaração Universal dos Direitos do Homem, nos Dois Pactos de Direitos Humanos das Nações Unidas (de direitos econômicos, sociais e culturais e de direitos civis e políticos), e na Convenção Americana sobre Direitos Humanos; ainda, seguindo a mesma postura de abertura internacional, a Constituição do Chile de 1989, em seu art. 5º, dispõe ser dever dos órgãos do Estado respeitar e promover tais direitos, garantidos por ela , assim como pelos tratados internacionais ratificados pelo Chile e que se encontram vigentes. Com isso, os direitos garantidos por aqueles tratados passaram a equiparar-se hierarquicamente aos garantidos pela Constituição chilena reformada.

1.6. Sistema nacional de proteção dos direitos humanos

1.6.1. O Estado brasileiro e os direitos humanos

A partir do processo de democratização, iniciado em 1985, o Estado brasileiro passa a ratificar os principais tratados de proteção dos direitos humanos. A Carta de 1988, marco jurídico dessa transição, consagra os princípios da prevalência dos direitos humanos e da dignidade da pessoa humana. Em face da interação entre Direito internacional dos direitos humanos e Direito interno, o Brasil assume perante a comunidade internacional a obrigação de manter o Estado democrático de direito e de proteger, mesmo em situação de emergência, um núcleo de direitos básicos e inderrogáveis, além de aceitar que essas obrigações sejam fiscalizadas e controladas pela comunidade internacional, mediante uma sistemática de monitoramento efetuada por órgãos de supervisão internacional.

Desde a Magna Carta de 1988 foram ratificados: a Convenção Interamericana para Prevenir a Tortura, em 20.07.89; a Convenção contra a Tortura e outros Tratamentos Cruéis, Desumanos ou Degradantes, em 28.09.1989; a Convenção sobre os Direitos da Criança, em 24.09.1990; o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, em 24.01.1992; o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, em 24.01.1992; a Convenção Americana de Direitos Humanos, em 25.09.1992; a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, em 27.11.1995; o Protocolo à Convenção Americana referente à Abolição da Pena de Morte, em 13.08.0996; o Protocolo à Convenção Americana referente aos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais – Protocolo de San Salvador – em 28.08.1996. Ainda, o Estado brasileiro reconheceu a competência jurisdicional da Corte Interamericana de Direitos Humanos, mediante Decreto Legislativo 89/98, em 03.12.1998 e assinou o Estatuto do Tribunal Internacional Criminal Permanente, em 07.02.2000; o Estatuto de Roma, que cria o Tribunal Penal Internacional, em 20.06.2002; o Protocolo Facultativo à Convenção sobre Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, em 28.06.2002; os Protocolos Facultativos à Convenção sobre Direitos da Criança, em 24.01.2004 e o reconhecimento da jurisdição da Corte Interamericana dos Direitos Humanos, em dezembro de 1998, dentre outros.

1.6.2. A Constituição Federal de 1988 e os direitos humanos

A partir do pós-guerra, a emergência do Direito Internacional dos Direitos Humanos expressou-se no constitucionalismo ocidental, cujas cartas constitucionais passaram a ser dotadas de carga axiológica, com destaque ao valor da dignidade humana, intrínseca à condição humana e, portanto, pressuposto fundamental a todos os demais princípios constitucionais. O Direito Internacional dos Direitos Humanos passou a ser parâmetro, referência ética a inspirar Cartas Constitucionais ocidentais. Desde então, houve um deslocamento do eixo juspolítico, percebido pelo deslocamento paulatino e constante da centralidade das decisões políticas substantivas do Estado para a sociedade. A concepção liberal de regra mínima do jogo político e de um sistema de limitação de poderes constituídos vai cedendo espaço para diretrizes políticas, econômicas, sociais, jurídicas e culturais e garantias jurisdicionais, com conteúdo normativo.

Nesse contexto, as Constituições contemporâneas, contemplaram em seus textos normativos valores e opções políticas referentes aos direitos humanos. A partir do momento em que tais valores e opções foram incorporados e transformados em normas jurídicas, houve uma profunda mudança no ordenamento jurídico interno dos Estados. Os autores nominam o acontecimento como constitucionalismo contemporâneo ou neoconstitucionalismo, cujos traços fundamentais formais importam na normatividade das disposições constitucionais, na superioridade hierárquica dessas e na centralidade do sistema e materiais, na incorporação, em primeiro plano, do respeito e proteção dos direitos humanos.

A Constituição Federal brasileira, produto da sociedade em seu movimento autoconstitutivo, inaugurou uma nova era, provocando a renovação da ordem jurídica nacional. Oriunda de um processo constituinte originário, após um regime autoritário vigente durante muitos anos, a Magna carta é a materialização da ordem jurídica de um novo pacto social entre Estado e sociedade, implementado segundo os anseios da sociedade. O contexto social no qual se originou o Documento Magno era de transição, de conquistas sociais, reivindicações por valores democráticos abafados pela ditadura militar. Assim, pode-se inferir que se a Constituição foi fruto de anseios sociais em cujos meios havia divergências de interesses e de ideologias,

existem contradições, bem como algumas lacunas no texto, a serem supridas, posteriormente, via interpretação cuja metodologia ela mesma indicou.

A Carta de 1988 é o marco jurídico da transição democrática e da institucionalização dos direitos humanos no país, ineditamente consagra o primado do respeito aos direitos humanos, proporcionando uma abertura da ordem jurídica brasileira ao sistema internacional de proteção desses direitos, ao mesmo tempo em que exige uma nova interpretação de princípios tradicionais como soberania estatal, não intervenção, propondo a flexibilização e relativização desses valores. Incorporou os direitos humanos, colocando-os como seu fundamento, elevando-os a condição de cláusulas pétreas. Além disso, adotou o princípio da indivisibilidade, conjugando os valores liberdade e igualdade.

No que tange à flexibilização da soberania, Flávia Piovesan (2004, p. 312) ensina:

[...]a partir do momento em que o Brasil se propõe a fundamentar suas relações internacionais com base na prevalência dos direitos humanos, está ao mesmo tempo reconhecendo a existência de limites e condicionamentos à noção de soberania estatal, ao modo pelo qual tem sido tradicionalmente concebida. Isto é, a soberania do Estado brasileiro fica submetida a regras jurídicas, tendo como parâmetro obrigatório a prevalência dos direitos humanos. Surge, pois, a necessidade de interpretar os antigos conceitos de soberania nacional e não intervenção à luz de princípios inovadores da ordem constitucional e, dentre eles, destaque-se o princípio da prevalência dos direitos humanos. Esses não os novos valores incorporados pelo texto de 1988 e que compõem a tônica do constitucionalismo contemporâneo.

Relativamente aos tratados internacionais sobre direitos humanos, nos termos do artigo 5.º parágrafos 1.º e 2.º, estes são incorporados imediatamente ao direito nacional e passam a apresentar *status* constitucional, diversamente dos tratados tradicionais que se sujeitam à sistemática da incorporação legislativa e detêm *status* hierárquico infra-constitucional. Tal situação de dualidade ocorre em decorrência da especialidade da proteção dos direitos humanos e, via de consequência, da natureza especial dos tratados de direito internacional.

A incorporação imediata e automática anteriormente referida importa na inclusão do tratado internacional sobre direitos humanos, sem a necessidade de um ato jurídico complementar para a sua exigibilidade e implementação, o que significa dizer, que, a partir do ato de ratificação do tratado

internacional de proteção dos direitos humanos, o tratado passa a vigorar tanto em âmbito jurídico internacional, quanto em nacional.

O processo de democratização iniciado em 1985, coroado pela Constituição de 1988, permitiu a incorporação da orientação internacional relativamente aos direitos humanos, inclusive, com a ratificação de relevantes tratados de direitos humanos, que, por sua vez, fortalece o processo democrático. No que diz respeito à celebração de tratados, prevê o artigo 84, inciso VIII, a competência privativa do Presidente da República de celebrar tratados, convenções e atos internacionais, sendo necessário o referendo do Congresso Nacional. A atuação do Estado brasileiro em seara internacional demanda a prática de atos complexos, praticado pelo Executivo e referendado pelo Legislativo, mediante decreto legislativo. Somente após a aprovação pelo Poder legislativo os efeitos jurídicos do tratado assinado materializar-se-ão.

Quanto ao possível choque da absorção do Direito internacional pelo Direito pátrio, Flávia Piovesan (2004, p. 314) instrui:

Quanto ao impacto jurídico do Direito Internacional dos Direitos Humanos no Direito brasileiro, acrescente-se que os direitos internacionais – por força do princípio da norma mais favorável à vítima, que assegura a prevalência da norma que melhor e mais eficazmente projeta os direitos humanos – apenas vêm aprimorar e fortalecer, jamais a restringir ou debilitar, o grau de proteção dos direitos consagrados no plano normativo constitucional.

No texto constitucional percebe-se, claramente, a junção dos valores liberdade e igualdade, percebendo-se, via de consequência, a influência dos dois pactos internacionais: o de proteção aos direitos civis e políticos e o de proteção aos direitos econômicos, sociais e culturais. Desde o preâmbulo, a Constituição brasileira projeta a construção de um Estado democrático de direito, *in verbis*:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil.

Nos artigos 1.º ao 3.º constam os princípios que consagram os fundamentos e os objetivos do Estado Democrático de Direito, inaugurado pela Magna carta, dentre eles, o valor fundante e princípio fundamental da dignidade da pessoa humana. No plano das relações internacionais, a Constituição de 1988 introduz inovações significativas, na medida em que afirma a prevalência dos direitos humanos, da autodefesa dos povos, do repúdio ao terrorismo e da cooperação entre os povos para o progresso da humanidade.

Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado democrático de direito e tem como fundamentos:

- I - a soberania;
- II - a cidadania;
- III - a dignidade da pessoa humana;
- IV - os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa;
- V - o pluralismo político. [...]

Art. 2º São Poderes da União, independentes e harmônicos entre si, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário.

Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:

- I - construir uma sociedade livre, justa e solidária;
- II - garantir o desenvolvimento nacional;
- III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais;
- IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Art. 4º A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios:

- I - independência nacional;
- II - prevalência dos direitos humanos;
- III - autodeterminação dos povos;
- IV - não-intervenção;
- V - igualdade entre os Estados;
- VI - defesa da paz;
- VII - solução pacífica dos conflitos;
- VIII - repúdio ao terrorismo e ao racismo;
- IX - cooperação entre os povos para o progresso da humanidade;
- X - concessão de asilo político.

Parágrafo único. A República Federativa do Brasil buscará a integração econômica, política, social e cultural dos povos da América Latina, visando à formação de uma comunidade latino-americana de nações.

A Constituição brasileira continua a inovação ao contemplar no rol do artigo 5.º, no Título II, em que se dispõem os direitos e garantias fundamentais, os direitos enunciados nos tratados internacionais nos quais o Brasil é signatário. Ao efetuar tal incorporação, a Carta está a atribuir a esses direitos, uma natureza diferenciada, qual seja a de norma constitucional. Além disso, ao final do extenso rol de direitos do referido artigo, o parágrafo 2.º estabelece que os direitos e garantias expressos não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios pela Constituição adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte.

Tal disposição implica atestar a materialidade constitucional dos tratados internacionais, independentemente de sua incorporação formal à Constituição. Ademais, poderão ser formalmente constitucionais, nos termos do parágrafo 3.º do mesmo dispositivo, desde que respeitem o requisito formal exigido constitucionalmente. A diferença entre os tratados formalmente constitucionais e os materialmente constitucionais importa a diversidade de regimento jurídico a eles aplicados. Segundo Flávia Piovesan (2006, p. 423) os tratados materialmente constitucionais podem ser denunciados, salientando que a denúncia é ato unilateral pelo qual o Estado retira-se de um tratado, enquanto que os formalmente constitucionais já não podem mais, pelo fato de que os direitos nele enunciados receberam assento no texto constitucional, não só pela matéria veiculada, mas também pelo grau de legitimidade popular contemplado pelo especial e dificultoso processo de aprovação – 3/5 em cada casa do Congresso Nacional, em dois turnos de votação.

Ao admitir-se a hierarquia constitucional de todos os tratados de direitos humanos, os direitos constantes nos tratados internacionais e os demais direitos e garantias constituem cláusulas pétreas e não podem ser abolidos mediante emenda constitucional, uma vez que compõem o núcleo material da Constituição Federal cujas cláusulas resguardam. Portanto, os direitos enunciados em tratados internacionais em que o Brasil seja parte ficam resguardados pela cláusula pétrea inserta no inciso IV, parágrafo 4.º do artigo 60 da Magna Carta.

Para Flávia Piovesan (2006, p. 418) essa conclusão advém de interpretação sistemática e teleológica do texto constitucional, especialmente em face da força expansiva dos valores da dignidade humana e dos direitos fundamentais, como parâmetros axiológicos a orientar a compreensão do fenômeno constitucional. A medida de proteção do ordenamento jurídico constitucional, que explicita a materialidade fundamental dos direitos humanos para o Direito brasileiro, no entanto, não implica proibição de denúncia a tratados internacionais que o Brasil seja signatário.

A Constituição Federal do Brasil incorporou os preceitos asseguradores dos direitos humanos, instaurando um processo de interação e conjugação do Direito internacional e do Direito interno, processo esse que, segundo Flávia Piovesan (2006, p. 419) fortalece a sistemática de proteção aos direitos fundamentais, com principiologia e lógica próprias, fundadas no princípio da primazia dos direitos humanos. Diante do cenário exposto, resta claro que o Estado brasileiro incorporou o projeto humanitário internacional em seu ordenamento jurídico interno, ratificando a tendência mundial. Tal inserção na sistemática de proteção internacional de direitos humanos redimensiona o próprio alcance do termo cidadania, isso porque, além dos direitos constitucionais previstos no âmbito nacional, os indivíduos passam a ser titulares de direitos internacionais.

1.6.3. Jurisdição nacional e direitos humanos

Sob a perspectiva da jurisdição nacional, faz-se interessante perquirir a sua atuação frente aos direitos humanos e a uma realidade de Estado democrático de direito inaugurado pela Constituição de 1988. Como já foi delineado acima, a Constituição brasileira internalizou a proteção dos direitos humanos como *fundamental rights*, incorporando-os em seu texto. Assim, a fundamentalidade aponta a especial dignidade de proteção dos direitos humanos em sentido formal e material. Formal, porque insertos no texto constitucional, ou seja, porque consagrados pela Constituição e material, porque subjetivamente fundamentais.

Os direitos fundamentais, segundo Canotilho (2002, p. 398-403) exigem uma ação negativa do Estado, mas também positiva. As cartas constitucionais

quando declaram o direito à vida, além de consagrar o direito de não ser morto, alude também ao direito de viver, no sentido de serem dispostas à pessoa, condições mínimas de subsistência. Da mesma forma, os direitos humanos apresentam-se em liberdades negativas e positivas, ensejando abstenção ou ação estatal.

Nesse sentido, a Constituição Federal contempla direitos em seu texto normativo que, para a sua garantia, implicam abstenção estatal a fim de permitir o poder de autodeterminação do indivíduo, em sua esfera de liberdade individual. Em outras palavras, implicam uma conduta negativa do Estado. Quanto menos o Estado intervier, tanto mais a garantia da liberdade individual será resguardada. Da mesma forma, a Lei suprema contempla programas para o Estado desempenhar, a fim de implementar direitos humanos que necessitam de uma atuação efetiva, prestação positiva do ente estatal possibilitando a sua realização, é a face positiva dos direitos humanos.

A efetivação dos conteúdos de direitos humanos, em particular na sua dimensão positiva, enseja necessária compreensão da ação jurídica fundamentada em uma prática comprometida e assente em uma teoria engajada. No que tange à Carta Fundamental, mister uma hermenêutica constitucional seguindo a linha de raciocínio delineada por aquela. Para Lênio Streck (2003, p. 259-260), o processo de interpretação da Constituição Federal possui uma série de especificações e peculiaridades, vez que a Magna Carta, espaço garantidor das relações democráticas entre Estado e sociedade e espaço de mediação ético-política da sociedade, é o *topos* hermenêutico, conformador de todo o processo interpretativo do sistema jurídico. Afirma, ainda, que interpretar é compreender e não se pode falar na existência de uma hermenêutica constitucional *stricto sensu*. Admite, porém, a existência de especificidades, uma vez que a Constituição é o norte, o fundamento de todo o processo interpretativo do sistema jurídico.

Relativamente à normatividade da Constituição, tal discussão já foi superada e não se há de tentar mitigar a força normativa dos mandamentos constitucionais, como poderiam ansiar os positivistas. Tem-se que a Constituição possui força vinculante, ainda com relação às normas programáticas, sendo, em seu todo, dirigente e vinculante (STRECK, 2003, p. 250). Manoel Messias Peixinho (2003,

p. 160) leciona que a Constituição deve ser interpretada a partir de valores que ela mesma consagra. A hermenêutica sedimentada nos princípios fundamentais orienta-se para uma aplicação que extrai a sua legitimação da vontade soberana inserta nos postulados básicos que o próprio poder constituinte elegeu como fundamento e fonte primária dos parâmetros por que se deve pautar o Estado Democrático de Direito. Nesse diapasão, tem-se que os princípios constitucionais revelam os valores fundamentais e políticos ordenadores do regime, da ordem jurídica constitucional e que, por conseguinte, devem orientar a atividade hermenêutica constitucional.

Flávia Piovesan (2004, p. 319) entende que a interpretação constitucional deve ser feita observando os suportes axiológicos do sistema jurídico brasileiro, quais sejam, a dignidade da pessoa humana e os direitos e garantias fundamentais, que se projetam sobre o universo constitucional como fundante de todo o sistema.

O Estado deve respeitar as normas jurídicas por ele mesmo criadas, além de respeitar as diretrizes internacionais, produtos dos costumes, tratados e das convenções. Há uma infinidade de regras harmônicas, ou não, em diversos campos, cujo respeito é fundamental para a consecução dos objetivos maiores da instituição. No seu território, o Estado deve obedecer a sua organização jurídica em cujo topo encontra-se a norma fundamental: a Constituição.

1.6.3.1. Atuação do Judiciário no contexto da proteção dos direitos humanos

Os direitos humanos são normas cogentes reivindicáveis judicialmente, ao menos em seu núcleo mínimo. Com a natureza fundante, são prévios ao sistema jurídico constitucional e seus princípios e, por isso, devem nortear todo o atuar estatal, tanto na seara política da função Executiva, na legiferante da Legislativa e na judicial da Judiciária.

O Poder Legislativo perdeu o monopólio da legislação setorial para empregar normas gerais, na tentativa de se preservar a *mens juris* e não a *mens legis* como expressão dos valores constitucionalmente protegidos. O Executivo viu-se diante de uma ampliação e flexibilização de suas alternativas de escolhas

administrativas com a redefinição de seu papel de ponderação de valores, sempre que deva atuar na fixação de conceitos jurídicos indeterminados, no emprego da discricionariedade. Por fim, o Judiciário, superando a atribuição de intérprete da lei, passou a guardião da justiça e dos valores mínimos da sociedade. (MOREIRA NETO, 2006, p. 330)

Opiniões no sentido de que o Judiciário não pode interferir na política do Executivo, porque não está legitimado pelo voto da população, são contrariadas com a argumentação de que a própria Constituição legitima o atuar judicial, ante a inércia do Poder Público na efetivação dos direitos humanos, tendo em vista a fundamentalidade dos direitos humanos. Se a Constituição estabeleceu a proteção dos direitos humanos como fins prioritários e tais disposições são normas jurídicas cogentes, dotadas de supremacia hierárquica e de centralidade no sistema, não há sentido em se entender que a atividade de políticas públicas, cuja finalidade é realizar objetivos prioritários, não deve se sujeitar ao controle jurídico. Note-se que não se trata de absorção, mas apenas de limitação do poder político em prol da efetivação dos direitos humanos consagrados como fundamento de todo o ordenamento jurídico constitucional.

A monitoração de políticas públicas pelo Judiciário é extremamente necessária, nos termos da ideologia constitucional expressa logo em seus artigos iniciais, conforme já mencionado alhures. O Judiciário deve, pois, transcender às funções de equilíbrio da sociedade, atuando incisivamente no âmbito das funções estatais, a fim de alcançar a efetividade dos direitos humanos, bem como para protegê-los. O desafio de uma nova visão, interpretação e aplicação do Direito implicam rompimento com a visão dogmática e a instauração de um Direito transformador, realizador dos direitos humanos.

1.6.4. Soberania estatal e internacionalização dos direitos humanos

A noção de soberania estatal evoluiu de acordo com a noção histórica de Estado de Direito. Segundo a concepção tradicional, a partir do Estado Moderno, a soberania pode ser entendida como o poder supremo, incontestável, soberano, absoluto, indivisível, independente de ordenamentos externos ao seu

território que o Estado possui sobre a comunidade nos limites de seu território. A soberania estatal confere ao Estado supremacia sobre qualquer outro poder de decisão, interno ou externo, relativamente a seus interesses e a interesses da sociedade nacional. Em outras palavras, não reconhece acima de si qualquer outro poder.

Pois bem, com a universalização dos direitos humanos, notadamente a partir da Segunda Guerra Mundial, o Direito Internacional, aos poucos, foi permeando o ordenamento nacional, fato causador de transformações fundamentais em algumas concepções tradicionais, dentre elas a de soberania. O conceito de soberania sofreu profundas modificações no decorrer do processo evolutivo mundial. A crescente proteção dos direitos humanos em seara internacional transcendeu a tradicional concepção impondo uma nova visão, um novo entendimento pautado nos princípios relevantes para o Direito Internacional.

Nesse tocante, os tratados referentes à proteção dos direitos humanos impõem aos Estados a obrigação de respeito às pessoas submetidas a sua jurisdição, ocasionando reflexos na ordem interna e, em caso de descumprimento, expõem o Estado à crítica e à repulsa internacional, acrescentando-se a existência de mecanismos de responsabilização previstos nos instrumentos. Entretanto, a divergência entre a ordem interna e internacional não importará em invalidação da ordem interna, mas em responsabilização internacional do Estado.

A soberania, portanto, não afasta a influência, nem a atuação do Direito Internacional em território nacional. Existem, inclusive, alguns dispositivos internacionais que não admitem como causa de justificação a obediência à norma interna do Estado, vigorando na jurisdição nacional, ainda que ausente a aquiescência do Estado. No campo internacional, ao menos sob o ponto de vista jurídico-formal, existe uma igualdade soberana e liberdade de agir entre os Estados e todos possuem os mesmos direitos e deveres perante a ordem jurídica internacional.

O entendimento vigente na contemporaneidade é o de que os direitos humanos aglutinam valores verdadeiramente essenciais ao grupamento humano e, portanto, a universalidade de sua proteção implica respeito e proteção, abstraindo-se qualquer particularidade nacional ou regional e concepções culturais distintas. Com isso, denota-se o caráter supranacional imputado à proteção dos direitos

humanos, fundamento do respeito e da positivação na ordem interna, bem como da relativização da soberania do Estado.

Nesse sentido, Flávia Piovesan (2006, p. 414) entende que é necessária uma nova interpretação dos tradicionais conceitos de soberania estatal e de não intervenção, à luz dos princípios inovadores da ordem constitucional, com destaque para a prevalência dos direitos humanos. Eduardo Garcia (2005, p. 106) alerta que o preconizado universalismo dos direitos humanos que fundamenta a relativização da soberania deve ser contextualizado na realidade na qual pretende projetar-se, sob pena de legítimos abusos da ordem.

1.7. Disparidade entre teoria e prática da proteção dos direitos humanos – desafios para o século XXI

Embora o tema em foco seja amplamente aceito como universal e, portanto, legítimo para uma preocupação internacional, a ponto de ensejar a flexibilização do conceito de soberania estatal em prol de um objetivo humano maior que as especificidades de cada Estado, de exigir o comprometimento dos Estados com uma atuação ativa e efetiva para realização dos direitos humanos e de detalhar uma estrutura normativa, sobre a matéria, no plano internacional, a realidade apresenta-se díspare da teoria. Émerson Garcia (2005, p. 58), ao dissertar sobre o assunto, observa que a situação dos direitos humanos se assemelha a de um avançado aparato bélico, sem a munição necessária a sua operação: “causa um indiscutível efeito moral perante a força inimiga, mas é inapto a ocasionar-lhe dano efetivo”.

Tanto o sistema global, quanto os sistemas regionais de proteção dos direitos humanos sofreram efetivas transformações. Cada um tem revelado sensíveis experiências de justicialização dos direitos humanos, com a criação de cortes de direitos humanos. Vislumbra-se a cooperação entre Estados no sentido de fortalecer os sistemas regionais e de responsabilizar os Estados infratores e, no entanto, há uma contínua violação e desrespeito a esses direitos. Antônio Augusto Cançado Trindade (2000, p. 137) ensina:

A despeito dos sensíveis avanços nos últimos anos, ainda resta um longo caminho a percorrer. No Brasil, assim como na maioria dos países que têm ratificado os tratados de direitos humanos, até o presente lamentavelmente ainda não parece haver se formado uma consciência da natureza e amplo alcance das obrigações convencionais contraídas em matéria de proteção dos direitos humanos.

No entender de Flávia Piovesan (2007, p. 314-315) o sistema europeu é mais homogêneo e, por isso, obtém melhores resultados. Afirma a autora que a proteção dos direitos humanos, relativamente ao sistema interamericano, é incipiente e de frágil proteção, ante a própria instabilidade com relação ao regime democrático e ao resquício do regime autoritário. Por isso, esse sistema deve ser compreendido a partir de seu contexto histórico e peculiaridades de cada região, via de regra, marcada por elevado grau de exclusão e desigualdade social, além de se encontrarem alguns Estados em fase de consolidação democrática.

A valorização dos direitos humanos, na política e no Direito Internacional, é corroborada por uma ampla ratificação das declarações e pactos integrantes da Carta Internacional dos Direitos Humanos, além de outros mais específicos e pontuais. O mundo reconhece a humanidade do homem e se compromete a protegê-la. Também faz parte do senso comum internacional que o problema dos direitos humanos não é mais de fundamentação, mas de efetivação, ou seja, já não é mais um problema filosófico, mas político.

Apesar de toda a evolução formal positiva no campo dos direitos humanos, bem como a formal aceitação e intenção de pensamento protecionista no que tange aqueles direitos, no mundo contemporâneo, persistem situações políticas, sociais, econômicas que contribuem para tornar a pessoa humana supérflua, sem lugar no mundo. Esse é o grande desafio dos direitos humanos para o século XXI. A realidade permite afirmar que há, de direito, um reconhecimento mundial do tema e, de fato, uma inefetividade desse sistema formal consensualmente adotado e internacionalmente proclamado.

O tema é tratado, estudado, debatido e analisado sempre no campo governamental, segundo as fontes formais, os documentos oficiais, emitidos por um grupo central. O consenso formal e discursivo sobre os direitos humanos é encabeçado por vozes eurocêtricas, consenso e discurso que se deparam com uma

realidade absolutamente díspare, de desrespeito, violação, ineficácia da proteção no que tange à proteção desses direitos. De um lado, o discurso formal universal de proteção aos direitos humanos, de outro, a exclusão material, a inefetividade do sistema protetivo, o desrespeito aos direitos humanos.

O fundamento da teoria acerca dos direitos humanos pode ser questionado diante do conflito entre os fins e valores pugnados e a prática, jurídica e política, implementada, tanto no âmbito nacional, quanto no âmbito internacional. Tal conflito nasce de experiências sufocadas, não observadas quando dos consensos, realidades apagadas do sistema formal construído.

As dificuldades encontradas para a efetivação dos conteúdos pertinentes aos direitos humanos podem não residir tão somente na falta ou inadequação de instrumentos de proteção ou monitoração existentes, constituídos no âmbito da sociedade nacional e internacional. A realidade fenomênica, complexa, plural, contrasta com os valores impostos unilateralmente por determinadas culturas sobre outras. As discussões acerca da discrepância entre a teoria dos direitos humanos e sua prática ou efetiva garantia versam limitadamente sobre a dimensão positiva no campo da teoria jurídica. Tal pensamento é reducionista e não pode chegar a uma conclusão satisfatória, tendo em vista que deixa, à margem, pontos fundamentais cuja abordagem faz-se necessária, tais como a realidade da humanidade, a sua verdadeira existência, com as respectivas experiências.

Com a queda do muro de Berlim, os direitos humanos foram apontados como horizonte partilhado de uma ordem mundial. Entretanto, esse campo ainda continua conflituoso, porque há uma tendência dos países hegemônicos a subordinar a defesa dos direitos humanos a seus imperativos estratégicos, justificado, hoje, pelo terrorismo e segurança. Sob o pretexto de luta contra o terrorismo, limitam-se, privam-se direitos humanos. Aliás, essa política de “dois pesos e duas medidas” já era feita durante a Guerra Fria, quando os Estados Unidos denunciavam violações de direitos humanos nos países “não-alinhados”, aliados à União Soviética, e tolerava, quando não promovia, violação em países alinhados, como as ditaduras latino-americanas.

Sobre a universalidade dos direitos humanos, Delmas-Marty (2003, p. 19) dispõe que ela remete preferencialmente a um universo mental que a um universo real, porque enraizada no individualismo ocidental e na mitigação da partilha de culturas, pela reificação de uma só: a ocidental. Nem todos os povos entendem os direitos humanos da mesma forma, ou melhor, há alguns que não possuem equivalentes em sua língua e em sua compreensão de mundo para tal, ou, ainda, enxergam de modo diferenciado a proteção a esses direitos. César Augusto Baldi (2004, p. 39-41) defende que a posição universalista é extremamente etnocêntrica, porque parte de valores da própria sociedade que generaliza e universaliza o seu posicionamento, fechando o diálogo e ignorando a perspectiva do outro. Ainda, afirmação de uma só visão, a eurocêntrica, remete-nos à história antiga do culto de Narciso a sua própria aparência. Salienta o autor que a imposição da cultura dos direitos humanos refletindo a aparência da ocidental agrava o problema das violações, sendo as formas de resistência geralmente enraizadas culturalmente.

O conceito de cultura global dos direitos humanos pressupõe a tese da unidade da civilização e um mesmo referencial. Tal referencial, na realidade mundial contemporânea é o eurocêntrico, cuja hegemonia econômica e política fazem de sua cultura, padrão válido em termos globais para as sociedades diferenciadas, buscando a unidade na pluralidade. O uno no verso. Tal atuar pauta-se na visão egóica e ontológica que transformam as outras culturas em “nativas”, e as pessoas de uma determinada cultura em selvagens e não pessoas, sendo necessárias a domesticação desses selvagens para que se possa alcançar o progresso deles.

Sobre o conceito de nativos como categoria de definição absoluta dos outros, Arnold Toynbee, *apud* Ahmet Davutoglu (2004, p. 106), salienta:

Quando nós, ocidentais, chamamos os povos de “nativos”, estamos implicitamente retirando o tom cultural de nossa percepção a seu respeito; vendo-os como animais selvagens que infestam o país onde os encontramos, como parte da fauna e flora locais e não como homens, com paixões semelhantes às nossas. Enquanto os considerarmos “nativos”, poderemos exterminá-los ou, como é mais provável, hoje em dia, domesticá-los e, honestamente (talvez não de todo equivocado) acreditar que estamos melhorando a raça, mas não começaremos a compreendê-los.

Panikkar (2004, p. 210) argumenta que os direitos humanos são apenas uma janela através da qual os seres humanos enxergam uma ordem humana

justa e, na realidade atual, é fundamental reconhecer a pluralidade dessas janelas e enriquecer mutuamente as suas perspectivas, avançando de uma lógica de exclusão de contrários para uma lógica de complementaridade de diferenças. Aduz o autor que há termos e símbolos ocidentais desconhecidos em outras culturas. Os significados são intransferíveis e as “traduções são mais delicadas do que os transplantes de coração” (PANIKKAR, 2004, p. 209). O direito hindu não conhece a palavra dever, mas em sua cultura há o *dharma* que desempenha a mesma função de dever da tradição ocidental. Da mesma forma, um confuciano poderá entender a questão dos direitos humanos como questão de “boas maneiras” e assim por diante.

A pluralidade de janelas criadas pela pluralidade de culturas sustenta a afirmação que os direitos humanos não são universais na prática, pois não são garantidos de forma universal a todos os seres humanos e violados no mundo todo. A posição universalista advinda da concepção Moderna de sujeito é um monólogo opressivo para aqueles que não compartilham dos mesmos valores e concepções. Para Panikkar (2004, p. 222), a própria necessidade de declaração dos direitos humanos é um sinal de fraqueza e colapso, *in verbis*:

Declarar os Direitos Humanos é um sinal de que a própria fundação na qual eles são construídos já foi enfraquecida. A declaração só faz adiar o colapso.

Em palavras mais tradicionais, quando o tabu daquilo que é sacro aparece, o caráter sacro desaparece. Se for necessário ensinar uma mãe a amar seu filho, é porque há algo errado com a maternidade.

Para Ana Letícia Medeiros (2007, p. 48) a noção de universal diz respeito à possibilidade de estabelecimento de verdades para além das fronteiras culturais de cada comunidade e isso só será possível com a adoção de um princípio com pretensão de universalidade para o Direito Internacional dos Direitos Humanos. Há, pragmaticamente, a negação de um diálogo, de uma partilha de riquezas culturais, de interação entre culturas. O desenvolvimento de um diálogo intercultural sobre a questão dos direitos humanos não deve ser tomada por relativista, ou como negativa de qualquer universalidade ou de relevância dos direitos humanos.

A questão fundamental é a construção de algo diferente que responda aos anseios das sociedades, é o enriquecimento do assunto dos direitos humanos mediante perspectivas culturais diferentes, com rumo a uma práxis

intercultural, abrindo novos horizontes para todos, diferente da formulação atual dos direitos humanos, fruto de um diálogo bastante parcial entre as culturas do mundo.

A convenção africana, após render homenagem à universalidade dos direitos humanos, insiste no preâmbulo, quanto à necessidade de se ter em conta as especificidades próprias dos estados africanos, as suas tradições históricas e dos valores de sua civilização para a reflexão sobre a concepção dos direitos humanos. Insiste, ainda, nos direitos e deveres, no lugar da família, na importância do “direito dos povos” (artigos 19 a 24), em particular dos povos colonizados ou oprimidos de se libertarem e no direito a um meio ambiente sadio. A convenção árabe, por sua vez, em seu preâmbulo rompe com a idéia crítica dos direitos humanos, bem como com a ideologia emancipatória e laica, afirmando a inspiração religiosa do documento.

Os desafios acerca da proteção dos direitos humanos são muitos, tantos quantos as relações complexas derivadas de um mundo complexo exigirem. Portanto, a reflexão sobre do assunto não pode ser simplista ou normativista, sob pena de não refletir a realidade mundial contemporânea. A verdade está além das teorias que vão além da realidade, portanto, nenhum povo, nenhuma crença ou intelectualidade possui o monopólio daquela. Seguindo o raciocínio, a verdade não pode ser reduzida ao conhecimento de um povo ou à práxis ou, ainda, à teoria desenvolvida a partir da compreensão desse sobre o que reputa verdadeiro.

CAPÍTULO II

DOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA DOMINAÇÃO AOS DA LIBERTAÇÃO

2.1. Reflexões introdutórias

A crise vivenciada pela proteção internacional dos direitos humanos, bem como seus desafios requerem reflexões aprofundadas, levando-se em conta fatores importantíssimos ocorridos no evoluir histórico, tais como: a globalização, a pluralidade cultural, a mercantilização das relações internacionais – que implica argumentações econômicas sobre a exigência desses direitos –, e, ainda, a tentativa de implantação de uma só visão, a eurocêntrica, em detrimento de todas as outras.

A proteção internacional dos direitos humanos discutida mundialmente iniciou-se nas relações diplomáticas dos países nos organismos internacionais, sendo certo que os tratados, declarações e demais instrumentos normativos advieram de consenso entre os participantes das relações. Sucede que toda a estrutura protetiva internacional referente aos direitos humanos externou-se desde a perspectiva de países do Centro, elites econômicas e políticas. Portanto, o discurso do Direito Internacional dos Direitos Humanos é feito com base na ideologia moderna colonial que lhe deu origem e estabeleceu uma hierarquia política e intelectual entre o chamado “primeiro mundo”, desenvolvido, civilizado e o “terceiro mundo”, periferia subdesenvolvida, a civilizar.

O estudo do Direito Internacional dos Direitos Humanos “desde arriba”⁶ não contempla a realidade da periferia excluída, de modo que se torna limitado, produtor de uma epistemologia reducionista, via de consequência. Os participantes do consenso acerca dos direitos humanos em seara internacional são os países do Centro hegemônico do poder político e econômico.

A discussão empreendida sobre os direitos humanos ocorreu e ocorre a partir da exposição das fontes formais, das opiniões judiciais e dos tratados, levando-se em conta somente a experiência européia que se universalizou. O discurso tradicional do Direito Internacional referente à proteção dos direitos humanos parte dos Estados europeus, atrelados à racionalidade moderna, não sendo possível, pois, uma compreensão plena da realidade mundial. A assertiva comum de que a fundamentação dos direitos humanos já se encontra esgotada, pode ser refletida sob uma ótica diversa, partindo-se de um outro paradigma.

Diante da proposta do presente estudo, a reflexão não se orientará no que já está dado, construído, fazendo-o, no entanto, sob uma perspectiva alternativa, conforme já explicitado. Para tanto, mister algumas considerações históricas e filosóficas, a fim de situar paradigmaticamente o objeto do presente trabalho, bem como a linha de raciocínio traçada e a finalidade pretendida.

2.2. Eurocentrismo e Modernidade

Segundo Dussel (2005), há cinco mil anos iniciou-se a criação do sistema-mundo, mutante, ante a universalização sofrida no decorrer dos tempos. Esse sistema-mundo que já teve em seu centro o Oriente Médio, mais precisamente o Egito e a Mesopotâmia, a Índia, a China, o mundo muçulmano, desde o século XV, passará a ser centralizado pela Europa. A experiência humana de 4.500 anos de relações políticas, econômicas, tecnológicas, culturais será, então, dominada pela Europa⁷.

⁶ Termo utilizado por RAJAGOPAL Balakrishnan em: *El derecho internacional desde Abajo: el desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del tercer mundo*. Bogotá: ILSA, 2005.

⁷ Mais detalhes sobre o assunto ver DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: na idade da globalização e exclusão*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 19-50.

Pelo Atlântico, Portugal transforma a reconquista contra os muçulmanos no começo de um processo de expansão mercantil. A Espanha, por sua vez, lançou-se em busca da Índia por um caminho alternativo e “encontra sem buscar” (DUSSEL, 2002, p.54) a Ameríndia, inaugurando a primeira hegemonia mundial: o sistema europeu, moderno, capitalista, central.

Desde então, todo o pensar filosófico, todo o atuar político levou em consideração o centro, propiciando uma visão parcial e, por isso, deficitária da evolução histórica cuja periodização “pseudocientífica” (DUSSEL, 2002, p. 51) é dividida em Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea. Dito isso, tem-se que a história da humanidade é definida a partir do horizonte europeu mundializado com a transformação do continente em centro do mundo, e, da mesma forma, a “leitura oficial” também o é. Sendo assim, percebe-se a articulação ideológica subjacente responsável pela deformidade da própria história.

Nesse sentido, Enrique Dussel observa:

Ao se descobrir uma “quarta parte” a Europa faz uma reinterpretação de si mesma. A Europa provinciana, renascentista, mediterrânea, transforma-se na Europa centro do mundo, na Europa moderna, passando a se constituir as outras culturas como sua “periferia”. (1992, p. 32)

A partir do século XV, portanto, a Europa se sobressaiu com as conquistas, ocupações, colonizações e se transformou em centro e, portanto, na consciência reflexiva da história mundial. As descobertas desse século deram ao referido continente uma vantagem comparativa sobre as demais culturas, que foi acumulando potencial, até que superou as altas culturas asiáticas, impondo-se ao resto do mundo.

2.3. Modernidade

O termo “moderno” originou-se no final do século V para significar cristão, o novo em oposição ao velho, ao pagão. (ABBAGNO, 2000, p. 814). A Modernidade, por conseguinte, é a expressão do próprio espírito de um tempo ansioso pela superação de dogmas e de limitações medievais. Em meados do século

XIV, a Europa vivenciou o renascimento do homem que passou a buscar novas bases de educação e de avaliação do próprio homem. As “humanidades”, educação clássica, possibilitaram o renascimento da cultura, da criatividade e da grandiosidade do homem, que estava descobrindo o mundo e já não era mais tão secundário em relação a Deus, à Natureza ou à Igreja. O homem europeu viu-se em uma explosão de humanidade e de criatividade, de curiosidade, de busca, de conquista da sua condição de ser. Ressurgira aventureiro, gênio, rebelde, com sede de conhecer de desafiar, superar, progredir, de ser individual.

Em meio a vários acontecimentos como a Peste Negra; a Guerra dos Cem Anos; a Depressão Econômica, pirataria, bandidos, mercenários; a Inquisição; a corrupção da Igreja, as invenções técnicas desempenham papel essencial na evolução e expansão da cultura ocidental, especialmente quatro delas, todas advindas do Oriente: a bússola magnética, o relógio mecânico, a imprensa e a pólvora. Acrescendo-se a esses acontecimentos, a descoberta de um novo continente revolucionou o horizonte cultural, científico, religioso, econômico, político, ecológico de toda a Europa, dando origem à chamada Modernidade.

Seguindo o curso da evolução histórica, a Modernidade apresenta os seus primeiros sinais vitais ainda no contexto do feudalismo, por ocasião da tentativa frustrada das Cruzadas, mas a sua consolidação e implantação mundial ocorre a partir do século XV, com a conquista da Ameríndia, quando então a Europa estrutura-se como centro do mundo. Inspirado pela explosão criadora do Renascimento e financiado pela “vontade de dominação”, o homem europeu saiu à conquista do mundo, do seu mundo.

As promessas modernas revolucionárias eram: o progresso científico-tecnológico, a expansão do mercado, pautadas em uma racionalidade instrumental que conhecia para dominar e deveria regular, além da emancipação. Evidencia-se, pois, dois pilares: regulação e emancipação, ou ordem e progresso. Entretanto, o primeiro sobressaiu-se, com predomínio absoluto, mitigando qualquer pretensão emancipatória do homem moderno. Capitalismo, liberalismo, dualismo, instrumentalismo, dominação imperaram na racionalidade moderna.

A ordem significava por fim a ambivalência, impor o seu padrão de vida e de consciência a todos os povos. O complexo sistema arbitrário de valores e costumes devia ser imposto ao outro, iluminando a sua diferença, considerada como negativa, ou como negação de um racionalismo superior. A negação de tudo o que não pudesse ser assimilado ao sistema foi imperiosa para a manutenção da ordem. Era imperioso que os valores europeus superiores fossem compartilhados com os outros, ignorantes, a fim de civilizá-los.

Civilizar pressupunha racionalizar todos os setores da vida como ciência, política, direito, tecnologia, economia. Na ânsia racionalizante, a racionalidade européia inicia o mascaramento da realidade dos povos conquistados, discriminados por serem diferentes e impõe, pela força, novas significações de mundo, conformando-os ao “seu mundo”, ao sistema, aniquilando a riqueza existente na diversidade. Essa razão, Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 25) considera indolente, inerte, displicente, preguiçosa, por se pretender única e exclusiva e, em virtude disso, não se exercitar o suficiente para enxergar a inesgotável riqueza do mundo, desperdiçando a experiência presente⁸. Trata-se, portanto, de uma racionalidade estreita manifestada tanto na forma de contrair o presente buscando a identidade, a totalidade, desprezando o alheio a ela, quanto na forma de expandir o futuro, com projeções baseadas na própria razão.

Nesse contexto, o sistema jurídico funcionou como uma espécie de sistema garantidor da eficácia das pressões advindas pelo sistema econômico, mercantil e capitalista. Ajudou na estabilização do projeto Moderno, na medida em que codificava as leis escritas para unificar conteúdos controláveis de realização de poder. Nessa medida, a lei, expressão jurídica da razão e da vontade geral de Rousseau, passou a significar uma expressão do poder de organizar valores da Modernidade.

⁸ Sobre a razão indolente, preguiçosa ver SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Editora Cortez e *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo.

Unificou, regulou e uniformizou, baseando-se na identidade moderna. As práticas nacionais devem ser conforme a regra comum.

Eduardo Bittar (2005, p. 35) entende ser permitido associar vários termos à Modernidade, tais como: progresso, ciência, razão, saber, técnica, sujeito, ordem, soberania, controle, unidade, Estado, indústria, centralização, negócio, individualismo, universalismo, liberalismo. Segundo o autor, esses termos nasceram com aquela e refletem a sensação de liberdade prometida por ela. Mais do que um movimento contestatório do passado medieval, religioso, estagnário social e comercialmente, a Modernidade externa o anseio de liberdade comercial, intelectual, científica, religiosa e a crença na razão.

Modernidade implica um longo processo histórico, a iniciar-se em meados do século XIII e a desdobrar-se em sua consolidação até o século XVIII, de desenraizamento e de laicização, de autonomia e liberdade, de racionalização e de mecanização, bem como de instrumentalização e de industrialização. [...] tudo está para a razão e em função da razão, a ordem racional é o sistema que tudo penetra, determinando as condições para a preeminência do sujeito moderno. [...] a ordem aparecerá como uma espécie de projeção da razão ordeira e ordenadora, no limiar de todas as grandes dimensões de organização da vida (individual e social). (BITTAR, 2005, p. 42, 53)

O progresso é, então, a regra do jogo estável que inaugura e regula a competição. A ordem é a expressão da racionalidade projetada nas diversas dimensões da economia, cultura e do comportamento social, pautado em uma consciência pensante, em uma razão instrumental, em uma racionalidade dominadora e homogeneizadora que se utiliza da normatização para a massificação de comportamentos sociais, standardização em uniformidades favoráveis à fabricação do homem ideal, do homem modelo para garantia do sistema moderno.

Estabilizar, cristalizar, perpetuar valores e tradições, sentimentos e condutas, enfim, ordenar para progredir. “A ordem é a escravização das coisas às vontades humanas, na medida em que estas convêm e enquanto convêm”. (BITTAR, 2005, p. 55) Anthony Giddens (2002, p. 135) leciona que a Modernidade revelou a subordinação do mundo, da natureza aos propósitos do homem e, portanto, ao seu domínio, com propósitos organizados pela via da colonização do futuro. A Modernidade surgiu, pois, como um sistema de conhecimento e poder.

Seguindo essa racionalidade, o pensamento moderno teve como referencial paradigmático e fundamento o sujeito-consciência e como pressuposto a negação da cultura periférica, chamada bárbara. Tendo em vista que os povos habitantes dos países encontrados não eram considerados sujeitos, mas objetos e sobre eles deveriam imperar o poder e a dominação. Iniciou-se a chamada colonização do homem branco, europeu, liberal, capitalista sobre os “não-seres” da América Latina, os povos bárbaros que precisavam ser civilizados.

O *logos* torna razão e a faz expressa frente a outros *logos*, indefinível, inefável, alheio à razão. Razão e palavra que massacram, que dominam. A violência foi justificada em nome da civilização, ao mesmo tempo em que marcou a matriz desse fenômeno. O racionalismo mercadológico, em consonância com a violência organizada, além de uma Ontologia do ser, causou sérios impactos na comunidade mundial de vida. O pensamento Moderno marcou o mundo, provocou tragédias, não conseguiu suprir carências humanas básicas, notadamente após a globalização, cujo processo agravou as contradições sociais e intensificou a exclusão, negando a vida de muitas pessoas, principalmente aquelas dos países periféricos, dentre eles a Ameríndia, “encoberta” em sua integridade, diversidade, integralidade existencial.

2.3.1. Os bárbaros e a necessidade de civilização

Na antiguidade grega, o bárbaro era o homem rude, o não grego. Alguém torpe da língua, que não falava ou falava mal o grego. Na raiz latina, a palavra *balbus* significa “que balbucia”, tartamudeia. (ZEA, 2005, p. 57). Os estrangeiros, portanto, eram marginais e poderiam ser submetidos à ordem e interesses exclusivos da verdade⁹.

Havia, então, o mundo dos gregos e o mundo dos bárbaros. O bárbaro não podia se expressar na sua própria linguagem, nem com seus próprios

⁹ Para os romanos, considerados bárbaros pelos os gregos, bárbaros eram aqueles que estavam fora do seu império e, por isso, não partilhavam da lei, do direito, da civilização. Não eram iguais a eles, por isso, tinham sua humanidade suspeita.

argumentos, devendo fazê-lo na linguagem de quem se considerava homem por excelência - o grego, capaz de conhecer o *logos*, a ordem do universo e, por isso, capaz de mandar, ordenar, harmonizando a ordem própria do homem com a do Universo racional. Expressando-se em uma linguagem que não lhe é própria, o bárbaro dificilmente se exprimirá bem e sua expressão será balbuciante, não sendo, pois, ouvida, entendida, tornando-se marginalizada.

Segundo Leopoldo Zea (2005, p. 58, 59), *logos*, desde a sua origem na Grécia, pode ser entendido o sentido do mundo¹⁰, do qual ele mesmo é expressão. É, portanto, razão e palavra, capacidade de poder comunicar a outro o conhecido e definido. É também centro orientador, legislador ou condutor, porque essência de todas as coisas. Quem conhece o *logos*, a essência, a possibilidade de ordem do Universo, conhece também a essência dos homens. Na Antiguidade Clássica, o *logos* dos gregos era predominante e qualquer outro teria de se justificar perante ele. Qualquer manifestação alheia ao *logos* era considerada bárbara, no sentido original, ou seja, balbucio da verdade, do *logos* que não se possui.

A idéia dos gregos sobre os bárbaros estender-se-á pela América, a partir do século XVI e pelo resto do mundo com a globalização. O homem é igual ao outro por sua razão, mas será diferente pelas limitações que a mesma natureza física do homem impõe à razão. O homem moderno, capaz de dominar a natureza, colocando-a a seu serviço, poderia dominar também os bárbaros, à margem da humanidade, desorganizados, “não gente”, sem lugar e sem possibilidade de ser na totalidade do sistema. Como os gregos, os europeus, donos da verdade e, por conseguinte, do poder, devem afirmá-la, expressando a ordem.

Para justificar a dominação, a idéia de civilização é desenvolvida como oposição ao conceito de barbarismo, vinculando os povos periféricos que deveriam ser conquistados e civilizados, a fim de superar a existência, até então, “selvagem”. A oposição é o combate. Dessa forma, a linha reta utiliza-se da força de penetração e se transforma em flecha e o círculo deixa-se penetrar. (DELMAS-MARTY, 2003, p. 101)

¹⁰ Fora do *logos* existia o nada, aquilo sobre o que não se podia falar. Mais detalhes sobre o assunto, ver ZEA, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie*, seguido de: a filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente. Rio de Janeiro, Garamond, 2005. P. 56-57

2.3.2. O mito da Modernidade

O projeto da Modernidade foi ousado. A ousadia de um propósito tão amplo já traz em si as sementes de seu próprio fracasso. As promessas da Modernidade viram-se descumpridas e as que se cumpriram, redundaram em efeitos perversos, acabando por criar um mundo menor do que a humanidade e, assim, vai chegando ao seu final semeando enfermidade e morte.

A modernidade vai chegando ao seu fim semeando na terra, na maioria da humanidade, o terror, a fome, a enfermidade e a morte, como os quatro cavalos do Apocalipse, entre os excluídos dos benefícios do sistema-mundo que se globaliza. Esta é a globalização de um sistema formal performativo (o valor que se valoriza, o dinheiro que produz dinheiro: D-D', fetichismo do capital) que se ergue como critério de verdade, validade e factibilidade, e destrói a vida humana, pisoteia a dignidade de milhões de seres humanos, não reconhece a igualdade e muito menos se afirma como re-sponsabilidade da alteridade dos excluídos e aceita só a hipócrita exigência jurídica a respeito de cumprir o dever de pagar uma dívida internacional (fictícia) das nações periféricas pobres, ainda que pereça o povo devedor: *fiat justitia, pereat mundus*. (DUSSEL, 2002, p. 573)

A situação fática existente – que a Modernidade criou um mundo menor do que a humanidade, além de ter produzido um enorme contingente de vítimas, em decorrência de sujeições históricas – merece ser criticada. Entretanto, tal postura não poderá partir do horizonte até então divisado, mas de um horizonte mais além, que ultrapasse analeticamente a totalidade dialética do debate entre a Modernidade e a Pós-modernidade. O horizonte referido será o da Transmodernidade, conforme já mencionado neste estudo.

Pode-se conceber o fenômeno Modernidade como um acontecimento limitado à Europa que, motivos internos, como a racionalidade européia, teriam permitido a ela superar as demais culturas. Tal concepção é eurocêntrica, concebida pelo conceito iluminista da subjetividade moderna, fundante, que parte dela para a ela chegar e que se determina, desde a origem, como universalidade, individualidade, autonomia. A outra forma de conceber a Modernidade é sob a perspectiva mundial. A partir desse ponto de vista, a Modernidade é um mito irracional, de justificação de violência. Será, pois, concebida na condição de centro do sistema-mundo, levando-se em conta que a centralidade européia não é resultado da superioridade interna em relação às outras culturas, conforme na primeira perspectiva

delineada acima, mas, principalmente, pela vantagem obtida em relação a essas últimas, em decorrência da conquista e exploração dos mundos periféricos, notadamente a América.

De fato, a descoberta do “Novo mundo” pelos europeus em 1492, é fator fundamental na compreensão da Modernidade e na explicação do modo pelo qual a Europa readquiriu a posição de centro do sistema-mundo, perdida para os muçulmanos nos séculos anteriores. A partir de então, o ser confrontou-se com o outro e passou a controlá-lo, explorá-lo, dominá-lo, violentá-lo, massacrá-lo.

Portanto, duas são as perspectivas de compreensão da Modernidade. A primeira revela-a como emancipação racional, a outra, como mito, como justificativa de uma práxis irracional e violenta. Esta última perspectiva permite negar a inocência da Modernidade relativamente às injustiças mundialmente cometidas. É exatamente desse ponto que iniciará a crítica transmoderna: das injustiças cometidas, da negação da vida dos outros além do horizonte europeu, para isso, o ponto de partida é precisamente “negar a negação do mito modernidade”. (LUDWIG, 2004, p. 287)

O fenômeno Modernidade é complexo, com conteúdo ambíguo. De um lado, o caráter positivo da pretensão emancipatória realizada com a passagem do teocentrismo para o antropocentrismo, com a consagração da autonomia da vontade do sujeito, com a certeza do conhecimento científico, obtida mediante o método científico; de outro, o caráter negativo da mistificação, reificação e até mitificação, responsável por esconder, encobrir os efeitos negativos produzidos pelo pretenso processo civilizador. A compreensão da Modernidade na concepção eurocêntrica será reducionista, porque não abrange a gama de situações existentes responsáveis pela complexidade desse momento.

Sobre a Modernidade, Luiz Fernando Coelho (2007, p. 26) ensina que foi uma prevalência do racionalismo na filosofia, em oposição ao obscurantismo medieval que se apegou às experiências – empirismo – e ao método experimental da ciência, supervalorizando a técnica, fatos esses causados por uma racionalidade obsessiva da vida e o predomínio do tipo de razão definida como instrumental que tudo

reduz à causalidade e à relação entre meios e fins, provocando o esgotamento do paradigma moderno.

Pois bem, as promessas não se realizaram, dentre elas, a de emancipação. Ao contrário, a dominação implementada assumiu proporções gigantescas, produzindo novas vítimas, criando novas formas de sujeição, como efeito de um mundo globalizado, cujos impactos hegemônicos se conflitam com as condições locais, nos diferentes sistemas sociais e formas concretas de vida.

O discurso do desenvolvimento nos países chamados subdesenvolvidos inseriu-se nos parâmetros progressistas do projeto da Modernidade. A idéia de modernização, de civilização e de progresso aos nativos, considerados preguiçosos, carentes de dinamismo e de capacidade empreendedora, imperou nas relações do Ocidente, a fim de administrar a evolução política e social das colônias. Tal discurso transformou-se em regime de representação mundial após a Segunda Guerra Mundial e operou a mudança do colonialismo explorador – colonialismo –, para o colonialismo cooperativo – desenvolvimento.

El discurso del desarrollo es en su totalidad el producto de las sensibilidades políticas, institucionales y morales de la época posterior a la Segunda Guerra Mundial. Desde esta perspectiva, al colonialismo como sistema político-económico le sucedió el desarrollo, con una ruptura precisa em algún punto de los años cincuenta, cuando los territorios coloniales obtenían la independencia y se comenzaban a concentrar en la construcción nacional. (RAJAGOPAL, 2005, p. 77)

O mito da Modernidade, incapaz de reconhecer e respeitar o outro, impingiu relações a partir de modelos econômicos, políticos, jurídicos e sociais que não se sustentam na solidariedade, mas na dominação, na exclusão e até no extermínio do outro. Os dois pilares desse paradigma fundaram-se em um: a ordem expressa nas idéias de dominação, de regulação, de controle, de eliminação da ambivalência, da diferença encarada como negatividade. O universo somente seria histórico se entendido por uma concepção eurocêntrica:

Ao lado deste universo abstrato e inicialmente a-histórico se constrói outro, concreto, contraditório e mesmo brutal: a sociedade-industrial. A época moderna será a relação entre esses universos: entre o racionalismo e o capitalismo; a dialética entre o abstrato e o concreto. O resto do mundo será para a concepção etnocêntrica européia um submundo, um estágio pré-histórico onde a vida do homem está apenas começando a sair da natureza

para a história por iniciativa dos colonizadores europeus. Antes disso: o nada. Densa neblina cobre o abismo. (CALDERA, 1985, p. 20)

O projeto da Modernidade era voltado para o futuro. O credo fundamental tornou-se um credo de progressão entendida como ilimitada semeador da idéia de acumulação de conhecimento, de tecnologia, de poder, de riqueza, universais. Tal perspectiva progressista universalizou-se causando, dentre outros efeitos, uma “leonização etnocêntrica” (HELLER, 2002, p. 217). Em seu progresso, o homem moderno acabou por tornar-se prisioneiro da própria criação. O racionalismo moderno dissociou a razão da vida humana.

Celso Ludwig (2004, p. 286) ensina que para se reconhecer a fecundidade do potencial emancipatório do projeto da Modernidade, inconcluso em suas promessas centrais, e perseguir alguns ideais modernos, é necessário acreditar na possibilidade emancipatória inserta na pretensão moderna. A emancipação é uma potencialidade ainda capaz de ser transformada em ato de libertação. Diante disso, a crítica à Modernidade pode ser feita sem tolher essa possibilidade, na esperança de que ela se concretize, afirmando a vida do sujeito emergente da comunidade anti-hegemônica e que luta por seus direitos.

2.4. Pós-modernidade

Diante dos fracassos e mentiras encontrados em um momento peculiar da história da humanidade, causadores de abalos e destruições, paulatinamente iniciou-se um processo de rupturas no contexto valorativo, principiológico, institucional, de crenças, provocando tumultos, incongruências e falências nesses diversos campos, ensejando, ao mesmo tempo uma crítica e o surgimento de um pensar crítico, em oposição à Modernidade: o pensamento pós-moderno, uma tentativa rica, ainda que ambígua, de crítica à filosofia do sujeito da subjetividade cartesiana. Nos dizeres de Agnes Heller (2002, p. 200), a Pós-modernidade “foi criação da geração da alienação, desiludida coma a sua própria percepção de mundo”.

Celso Bittar (2005, p. 94-95) observa que os flagelos da Modernidade não são ilusões, nem idealismos, mas fatos empíricos. Segundo o autor,

não há como ignorar um Terceiro Mundo tão castigado pela fome e pelo desprezo aos direitos humanos. Não há como não perceber a existência de países inteiros periféricos e impermeáveis ao capitalismo, vivendo em condições precárias de vida. Não há como desconsiderar o subdesenvolvimento como causa de violações inúmeras aos direitos humanos. Não há como aceitar que a discriminação seja um dilema ainda presente na caracterização das relações profissionais e humanas, determinando e condicionando a não-ascensão de etnias a situações econômicas mais expressivas. Todos esses descompassos, paradoxos e injustiças causam mais do que perplexidade, uma profunda carga de desesperança com o estado atual das coisas e esse descontentamento provoca questionamentos, reflexões sobre a Modernidade: Pós-modernidade.

A Pós-modernidade, entretanto, não é apenas um movimento intelectual ou crítico em relação à Modernidade, ao contrário, vem sendo esculpida na realidade a partir de uma mudança de valores, costumes, instituições e algumas desestruturações sociais e, a partir de uma conscientização das mudanças e rumos nefastos da modernidade. Não se constitui também em um grupo unitário e homogêneo de valores, ou modificações facilmente identificáveis. São muitas as formas de se conceber a pós-modernidade. A diversidade está presente no modo como o conceito é discutido, bem como na aceitação ou não de certos pontos nucleares.

A pós-modernidade, na acepção que se entende cabível, é o estado reflexivo da sociedade antes as suas próprias mazelas, capaz de gerar um revisionismo completo de seu *modus actuandi et faciendi*, especialmente considerada a condição de superação do modelo moderno de organização de vida e sociedade (BITTAR, 2005, p. 107).

O revisionismo crítico salientado pelo autor citado implica buscar os erros do passado para a preparação de novas condições de vida, permitindo um atuar mais consciente, mais amadurecido. Portanto, a Pós-modernidade não encerra a Modernidade, ao contrário, mescla-se com ela, sendo condição processante de um amadurecimento social, político, cultural, econômico. Pode ser entendida como afirmação da diferença, da diversidade. Interessa a ela a diferença que foi anulada pela modernidade, bem como a afirmação de outras dimensões humanas, como os sentidos, a emoção e, ainda, a afirmação do outro, dos jovens, dos homossexuais, da mulher, dos idosos.

Boaventura de Sousa Santos (2005, p. 41) assinala que há um desassossego no ar, há excessos de indeterminismo provocando desestabilização das expectativas. A eventualidade de catástrofes pessoais e coletivas são mais prováveis nos projetos de vida. A convivência desses excessos enseja um tempo caótico, no qual ordem e desordem misturam-se. Os dois excessos suscitam polarizações extremas, mas que, paradoxalmente tocam-se. Rupturas e descontinuidades, de tão freqüentes, tornam-se rotina, catastrófica.

Sérgio Paulo Rouanet (2004, p. 12-13) entende que, com a falência da Modernidade, da idéia da razão instrumental, a sociedade precisa “de um racionalismo novo, fundado numa nova razão.” A verdadeira razão é consciente dos seus limites e percebe o espaço irracional, proveniente da falsa consciência, em que se move e pode, portanto, libertar-se do irracional. Segundo o autor, “um novo racionalismo exige uma razão capaz de crítica e autocrítica”. O pensamento do autor leva a crer que a falência da Modernidade e de seus pilares convida a uma revisão da razão, conscientizando-se de suas fragilidades, embora deva continuar governar as relações.

Para Zygmunt Bauman (2001, p. 36-37), a Modernidade libertou o homem da crença da revelação e da condenação eterna, colocando-o por sua própria conta e risco. Portanto, o que o homem faz, pode desfazer, ele é o dono do seu destino, que se consumará sempre no futuro, sempre à frente do próprio homem, buscará, incessantemente, um projeto não realizado. Diante disso, a nova Modernidade é mais leve:

A sociedade que entra no século XXI não é menos “moderna” que a que entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente. O que a faz tão moderna como era mais ou menos há um século é o que distingue a modernidade de todas as outras formas históricas do convívio humano: a compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta *modernização*; a opressiva e inerradicável, insaciável sede de destruição criativa (ou de criatividade destrutiva, se for o caso: de “limpar o lugar” em nome de um “novo e aperfeiçoado” projeto; de “desmantelar”, “cortar”, “defasar”, “reunir” ou “reduzir”, tudo isso em nome da maior capacidade de fazer o mesmo do futuro – em nome da produtividade ou da competitividade).

Ainda o mesmo autor (2001, p. 38-40) ensina que a antiga Modernidade “desacomodava”, a fim de “reacomodar”. Uma vez rompidas as rígidas

molduras dos estamentos, a tarefa de auto-identificação posta diante dos homens e mulheres do princípio da Era Moderna resumia-se ao desafio de viver “de acordo” com os outros, não ficar para trás, de conformar-se ativamente aos emergentes tipos sociais de classe e modelos de conduta, de imitar, de seguir o padrão, de não sair da linha, nem desviar da norma. Tal desafio era renovado na conduta diária. Na atual Modernidade, os padrões de auto-afirmação mudaram, foram fragmentados. Ainda que a idéia de aperfeiçoamento não tenha sido rompida, o discurso político foi recolocado do quadro da “sociedade justa” para o dos “direitos humanos”, ou seja, o foco daquele discurso de seguir padrões voltou-se ao direito dos indivíduos permanecerem diferentes e de escolherem à vontade seus próprios modelos de felicidade e de modo de vida adequado.

Agnes Heller (2002, p. 11), na mesma linha de raciocínio, constatando que a Pós-modernidade desenrola-se no interior da própria Modernidade, com uma pequena alteração de consciência, observa:

A pós-modernidade não é nem um período histórico nem uma tendência cultural ou política de características bem definidas. Pode-se, em vez disso, entendê-la como o tempo e o espaço privado coletivos, dentro do tempo e espaço mais amplos da modernidade, delineados pelos que têm problemas com ela e interrogações a ela relativas, pelos que querem criticá-la e pelos que fazem um inventário de suas conquistas, assim como de seus dilemas não resolvidos. Os que preferiram habitar na pós-modernidade consentiram em ver o mundo como uma pluralidade de espaços e temporalidade heterogêneos. A pós-modernidade, portanto, só pode definir-se dentro dessa pluralidade, comparada com esses outros heterogêneos. Nosso principal dilema político e cultural, na medida em que nos designamos pós-modernos, é captado pela imprecisão do próprio termo “pós”.

Gilles Lipovetsky (2007, p. 06-09) entende que a sociedade vivencia a era da Hipermodernidade, na qual a frustração de todas as promessas da modernidade, diante da realidade incompatível com os ideais sonhados, causou desilusões. Na Hipermodernidade, segundo o autor, há uma “decepção inflacionada”, havendo, por conseguinte, uma multiplicação e alta incidência de experiências frustrantes. Cada indivíduo deseja e busca ultrapassar o estado em que se encontra, tomar contato com deleite e sensações continuamente renovadas. Isso se dá, porque na Modernidade, o futuro sempre foi concebido como superior ao presente, pois traria progresso inabalável, irreversível e contínuo, ensejando uma sincera e forte crença rumo à “idade de ouro”, augurada pela dinâmica da razão, da ciência e da técnica.

A sociedade hipermoderna é principalmente aquela que multiplica ao infinito as ocasiões de experiência frustrante, ao mesmo tempo que deixa de proporcionar os antigos dispositivos “institucionalizados” para debelar esse mesmo mal. (LIPOVETSKY, 2007, p. 14)

Todas as idéias expostas acima permitem constatar que a pós-modernidade enseja um pensamento reflexivo da realidade, bem como uma mudança de valores. Permitem, ainda, constatar, dentro da complexidade do pensamento pós-moderno, um desassossego, uma descrença no futuro, bem como uma percepção que essas reflexões e sentimentos nascem no próprio seio da modernidade que para alguns autores é compreendida como um pouco diferente da clássica e a denominam de líquida, fluida, hiper, reflexiva.

Entretanto, para o presente trabalho, embora a Pós-modernidade tenha relevância, porque a Filosofia da Libertação toca sem cessar em aspectos do pensar pós-moderno, não existe identificação entre os pensamentos, pelo fato de a Pós-modernidade continuar prisioneira da Modernidade, faltando-lhe uma referência extra-discursiva crítica.

2.5. Transmodernidade

Para além das promessas não cumpridas da Modernidade e da crítica da Pós-modernidade, há uma outra perspectiva apresentada como alternativa que não é produto do pensamento filosófico hegemônico: a Transmodernidade. Proposta por Enrique Dussel, pode ser entendida como o pensar o mundo desde uma nova realidade, exterior ao sistema existente e centrado na visão europeia. O pensamento transmoderno utiliza conceitos positivos da Modernidade, mas despreza seus aspectos totalizantes e nega a práxis histórica da dominação e da exploração.

A Transmodernidade¹¹ parte da negatividade e tem como fundamento a vida concreta do outro. Levando em conta a Perspectiva Biocêntrica ou Ecológica, utiliza alguns conceitos, como complexidade, interdependência de todos os fenômenos em uma rede de conexões determinantes da própria vida. Tal paradigma

¹¹ O termo pós-colonial é utilizado por vários autores como Boaventura de Sousa Santos, Balakrishnan Rajagopal, Valter Minholo no sentido de transmoderno.

fundamenta-se na vida considerada concretamente e compreendida como uma complexa rede de relações interconexas.

O pensamento transmoderno busca a realização da humanidade em que todas as culturas possam afirmar a posição de outro, deixando de lado um processo de modernização, através do qual se lhes impõe a cultura euro-norte-americana, silenciando a riqueza, silenciando a vida. Não parte da realidade moderna, pois entende que há locais no mundo, como a periferia, que não foram atingidos por ela, não se encaixam nos padrões criados pelo projeto moderno. Incorpora, portanto, o caráter emancipatório da Modernidade, sem aceitar o seu caráter de dominação, nem, tampouco, o caráter niilista da Pós-modernidade.

Possui como marco geográfico-teórico a América Latina, a partir de onde se formulam propostas para um outro mundo possível, um mundo “em que caibam todos”. Enrique Dussel propõe um pensar liberto da teoria e da visão eurocêntrica, um pensar partindo-se da realidade da periferia excluída do sistema mundo, propõe, portanto, uma reflexão original, para além das mediações já existentes e discutidas. Em virtude disso, o projeto da Transmodernidade lida com utopias factíveis que têm como fontes as comunidades de vítimas e como ponto de partida o outro, alheio ao sistema, cuja alteridade foi por este negada.

A Transmodernidade busca o respeito à alteridade, à liberdade das vítimas, à realização dos direitos e da dignidade humana. Partindo-se de um novo norte, propõe novas alternativas de realizações da vida humana. Em um mundo globalizado, a transmodernidade busca afirmar as situações reais, nem modernas, nem pós-modernas, apenas reais, porque a vida é real, o ser é real.

2.6. A colonização da América Latina

Fruto da ideologia da dominação, a América Latina foi colonizada pelos europeus e, desde então, a sua história é assinalada por desigualdades, injustiças, desrespeitos de todos os tipos à pessoa humana. Entretanto, essa história de subdesenvolvimento, de exclusão, integra, ao mesmo tempo, a história de

desenvolvimento e domínio do capitalismo mundial. Nas palavras de Eduardo Galeano (2007, p. 18), a América Latina é a região das “veias abertas”:

Desde o descobrimento até nossos dias, tudo se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norte-americano, e como tal tem-se acumulado e se acumula até hoje nos distantes centros do poder. Tudo: a terra, seus frutos e suas profundezas, ricas em minerais, os homens e sua capacidade de trabalho e de consumo, os recursos naturais e os recursos humanos. O modo de produção e a estrutura de classes de cada lugar têm sido sucessivamente determinados, de fora, por sua incorporação à engrenagem universal do capitalismo.

Com a idéia de dominar, progredir, mercantilizar, os europeus chegaram ao continente americano já dizimando os índios, trazendo consigo doenças como tétano, varíola, doenças pulmonares, venéreas e muitas outras. Além da dizimação natural advinda do contato do índio com o europeu, sob a argumentação de que aqueles deveriam ser civilizados para livrar-se da condição de “selvagens”, iniciou-se a dizimação para a dominação. Lutas, guerras, mortes, muito sangue derramado, tudo isso sob a justificação de que, como os índios eram “não-seres”, não faziam parte do universo racional pensante da Europa, portanto, deveriam ser dominados e servirem à Colônia.

Atreladas, subjugadas à racionalidade dominadora, as colônias ibéricas nasceram subordinadas ao mercado e política externos, de onde provinham toda a renda e poder. Não havia interesse em cultivar algo duradouro nas colônias, ao contrário, a idéia era enriquecer a metrópole, dominar os povos, civilizar os bárbaros. Interessante destacar que, nas próprias colônias, as classes associavam-se ao sistema colonialista de domínio, com a intenção de tirar proveitos econômicos. A oligarquia parasita, preocupada com seus interesses particulares, vinculava-se aos conquistadores, favorecendo a atuação desses.

Eduardo Galeano (2007, p. 172) salienta:

[...] as classes dominantes da sociedade colonial latino-americana não se orientaram jamais para o desenvolvimento econômico interno. Seus ganhos vinham de fora; estavam mais vinculados ao mercado estrangeiro do que à própria comarca. Donos de terras, mineiros e mercadores tinham nascido para cumprir esta função: abastecer a Europa de ouro, prata e alimentos.

Vários ciclos alternaram-se: o da prata, do ouro, do açúcar - este trazido por Cristóvão Colombo das Ilhas Canárias, em sua segunda viagem - do cacau e de outras riquezas que se esvaíram da América para seus colonizadores. Os índios eram escravizados, considerados preguiçosos, violentados, assassinados pelos trabalhos forçados e sem condições mínimas de segurança. Nada disso importava, porque os índios eram tidos por libertinos e tinham uma “maldade natural” que o trabalho nas minas poderia curar. (GALEANO, 2007, p. 61)

No ciclo do açúcar, três idades históricas – mercantilismo, feudalismo e escravidão – combinavam-se numa só idade econômica e social. Onde houvesse riqueza, reinava a pobreza e a exploração desmesurada. Quanto mais o produto fosse cobiçado pelo mercado mundial, maior seria a desgraça que traria consigo ao povo latino-americano, caindo nas teias do subdesenvolvimento. (GALEANO, 2007, p. 171-172)

Entretanto, tal situação não ocorria em toda a América. Norte e sul geraram-se diversamente em suas matrizes coloniais. Além de não existir nem ouro, nem prata, nem civilizações indígenas com densas concentrações de população já organizadas para o trabalho, nem férteis solos tropicais nas treze colônias do norte, os colonizadores intencionavam estabelecer-se com suas famílias e reproduzir o sistema de vida e de trabalho que praticavam na Europa. Não eram mercenários, mas pioneiros, não vinham para conquistar, mas para colonizar e formaram “colônias de povoamento”.

Os colonos da Nova Inglaterra, núcleo original da civilização norte-americana, não atuaram nunca como agentes coloniais da acumulação capitalista européia; desde o princípio, viveram ao serviço de seu próprio desenvolvimento e do desenvolvimento de sua nova terra. [...] Trabalhadores livres formaram a base daquela nova sociedade [...]

Espanha e Portugal contaram, em compensação, com grande abundância de mão-de-obra servil na América Latina. À escravização dos indígenas, sucedeu o transplante em massa dos escravos africanos.

Alfredo Bosi (2005, p. 25), referindo-se ao mesmo tema sintetiza que na formação do sistema colonial o tráfico, o monopólio e a monocultura eram necessários um ao outro. Relativamente ao Brasil, observou:

Pode-se dizer que a formação colonial no Brasil vinculou-se: economicamente, aos interesses dos mercadores de escravos, de açúcar, de

ouro; politicamente, ao absolutismo reinol e ao mandonismo rural, que engendrou um estilo de convivência patriarcal e estamental entre os poderosos, escravista ou dependente entre os subalternos.

Diante de um novo mundo, o europeu enfrentava o desconhecido com a utilização da força, ainda mais quando percebeu que o ouro, a prata, a madeira, as sementes e as múltiplas riquezas que existiam no novo continente, pertenciam a um povo que não precisava se esforçar para obtê-las e que era considerado selvagem. Entre massacres e lutas por sobrevivência, desenrolou-se a colonização da América.

Após a pretensa independência e depois que o capitalismo converteu-se em fator de progresso, sociedades coloniais vivenciam a violência da coerção ou a violência da assimilação, sob a bandeira do progresso. Entretanto, as teorias assimiladas ficam sem lugar, porque não correspondem à realidade social, ocasionando sérios conflitos e conseqüências injustas.

A distância entre a realidade vivenciada e os valores assimilados sob a pretensão de progresso ensejam um profundo descompasso que culmina conflitos, desigualdades, exclusão e morte.

2.6.1. Bases da dominação

Os países da totalidade, hegemônicos, mantêm a sua dominação em decorrência de alguns fatores, dentre eles: a dependência econômica, o discurso dominador e a educação reprodutora.

2.6.1.1. Globalização e dependência econômica

Não há como falar em dependência, em exclusão, sem falar em Globalização, movimento complexo de difusão e intercâmbio cultural, ampliação de fronteiras políticas, abertura de fronteiras econômicas que permite às atividades capitalistas estender o seu campo de ação a sociedade global. Há, portanto, uma convergência de mercado no mundo inteiro, a sociedade plúrima atua em determinado

padrão homogêneo, como se o mundo fosse uma entidade única. Os mesmos produtos são vendidos em todos os lugares.

É certo que o homem sempre alimentou o desejo de conquista e de ampliação de horizontes, além daquilo que já conhecia. Pode-se constatar o fato na primeira diáspora grega, que ensejou o nascimento das *polis* em detrimento dos *genos*; o Império Persa, o Império de Alexandre, o Império Romano, a colonização pelos europeus. Constata-se que o imperialismo e a imposição de uma cultura são fenômenos recorrentes na história, portanto, pode-se perceber a globalização desde a antiguidade, entretanto, somente após a colonização da América que esse fenômeno intensificou-se, hegemônizando-se.

A Globalização é um processo incerto e ambivalente que se projeta por sobre os mais variados aspectos da vida e que, ao mesmo tempo em que rompe com os lugares tradicionais da economia, da política, das relações e práticas sociais, implica em uma imbricação entre os diversos lugares em que tais ocorrem. Não é um fenômeno exclusivamente econômico, embora seja clara e incontestável a hipertrofia da dimensão financeira, ou processo único, mas um processo complexo, contraditório que se reflete na sociedade e até nas relações pessoais de experiência social. Para Anthony Giddens (2002, p. 27) a globalização significa que, em relação a algumas consequências, ninguém pode eximir-se das transformações provocadas pela Modernidade, como, por exemplo, em relação aos riscos globais de uma catástrofe ecológica.

Impõe uma forma generalizada da informação instantânea, da prevalência do capital e de um pensamento único, aparentemente consensual. O dinheiro e o consumo passam a fazer parte do *ethos*, influenciando o caráter das pessoas. Vive-se pela busca do dinheiro e para a acumulação de capitais em um mercado competitivo e, às vezes, até violento. Os valores morais invertem-se em favor da lei do valor do capital. Tal inversão ocorre tanto na ordem individual, quanto social e política. Pessoas, na busca desenfreada de pseudo-necessidades, endividam-se para poder incluir-se na sociedade através do consumo, ao passo que países alteram regras e princípios em troca de apoio de organismos internacionais e em detrimento da realidade empírica local.

Conforme dito acima, a Globalização é um movimento complexo e espraia seus efeitos, além do campo econômico, no campo político, cultural, tecnológico, social, jurídico e até militar, dentre outros. Aliás, praticamente não há aspecto da vida humana que não seja atingido, de uma forma ou de outra, por esse intercâmbio além-fronteiras, de idéias e de bens, causador de crescente interdependência entre os países. Favorece uma ruptura da tradição, dentro e fora das fronteiras dos países, cada vez mais unidos por redes eletrônicas e de comunicação. À medida que o horizonte se alarga além da nossa cultura, possibilitando a cosmovisão, o contato com a pluralidade, a força da orientação das tradições vai diminuindo.

Para José Eduardo Faria (2002, p. 59) a Globalização não é um conceito unívoco, mas plurívoco e entre os processos mais importantes destacam-se, por exemplo, a crescente autonomia adquirida pela economia em relação à política; a emergência de novas estruturas decisórias atuando em tempo real e com alcance planetário; as alterações em andamento nas condições de competitividade de empresas, setores, regiões, países e continentes; a transformação do padrão de comércio internacional; a “desnacionalização” dos direitos; a desterritorialização das formas institucionais e a descentralização das formas políticas do capitalismo; a uniformização e a padronização das práticas comerciais no plano mundial; a desregulamentação dos mercados de capitais, a interconexão dos sistemas financeiro e securitário em escala global; a realocação geográfica dos investimentos produtivos e a volatilidade dos investimentos especulativos; a unificação dos espaços de reprodução social, as mudanças ocorridas na divisão internacional do trabalho.

Na medida em que a interpenetração das estruturas empresariais, a interconexão dos sistemas financeiros e a formação dos grandes blocos comerciais regionais convertem-se em efetivos centros de poder, o sistema político deixa de ser organização da sociedade por ela própria e, em vez de uma ordem soberanamente produzida, passa-se a ter ordens crescentemente recebidas dos agentes econômicos. (FARIA, 2002, p. 35). Tais relações hegemônicas globais são articuladas por um bloco histórico, uma constelação social e política de forças materiais, institucionais e ideológicas. Esse bloco histórico articula-se em conjunto de idéias hegemônicas que dão coerência estratégica a seus elementos constitutivos – suas bases materiais, políticas e ideológicas de articulação. Segundo Alejandro Mé dici (2004, p. 184):

La globalización sobredetermina todos los espacios de producción y reproducción de la vida y al hacerlo, jerarquiza autoritariamente las necesidades. Bajo el velo de la ideología neoliberal hegemónica se hallan las necesidades de la acumulación mundial de capital a las que se subsumen las de los pueblos, grupos y clases oprimidas. Los medios, formas y entornos de vida y satisfacción de necesidades, hasta ahora considerados comunes, como por ejemplo el agua y la tierra, los bienes y espacios públicos, como la salud, la educación, los lugares públicos, los conocimientos ancestrales de las poblaciones indígenas y tradicionales, están sometidos a un proceso expansivo que los subsume cada vez más como mercancías.

Sob o aspecto econômico, a humanidade assiste a uma revolução tecnológica com aumento de produtividade, com demanda de menor trabalho vivo para um mesmo volume de mercadoria. Além disso, o capital internacionalizou-se, forçando as economias dependentes a uma inserção subordinada no mercado internacional. Conglomerados e empresas transnacionais dominam a maioria da produção, do comércio, da tecnologia e das finanças internacionais. O mundo dividiu-se em capitalismo avançado e capitalismo dependente, gerando concentração de renda, pobreza e exclusão.

No entender de José Maria Seco Martinez (2004, p. 157), o sistema econômico capitalista é um aparato de opressão e dominação:

Ciertamente el sistema económico capitalista deviene así em um aparato desproporcionado de opresión y de dominación, cuya correa de transmisión son hoy la banca, los mercados de renta y em general cuantos mecanismos financieros se establecen para el aseguramiento efectivo de la rentabilidad no productiva. Es un sistema opaco, pues no es transparente, y cerrado, porque no es libre, que se apropria del imaginario sometiéndolo a sus propias reglas, modos y principios, esto es, al precio, a la deuda, a la seguridad, a la certidumbre psicológica, a la falsa necesidad y a la trampa especulativa. Y al desvirtuar ostensiblemente la finalidad natural de la economía pliega la acción de los poderes públicos a los designios de una gestión nefeloides del bienestar.

Esse efeito, segundo o autor citado, enquanto para os países ricos é sinônimo de opulência e prosperidade, para os menos desenvolvidos causa pobreza e opressão, tendo em vista que, sob a ilusão do crescimento econômico como única via plausível para escapar da pobreza e buscar a emancipação, abandonam a convicção produtivista para aventurar-se na potencialidade do mercado.

No caso da dependência econômica dos países periféricos, é possível visualizá-la claramente, partindo-se, por exemplo, da América Latina, da

colonização e estendendo-se até atualidade. A América Latina produziu riqueza para a colônia e pobreza e dependência com uma política imperialista das nações industrializadas mais poderosas, consolidando o sistema dominante. O processo de globalização é imposto pelos países centrais, que, paradoxalmente ao discurso universalizante dos direitos humanos, cujos efeitos surtem na consciência de cada um, impõe políticas que vitimam a maioria dos povos. Essa estrutura de poder é sustentada mediante um consenso político global e a influência das finanças globais sobre a política estatal, bem como de dentro do Estado, por aquelas forças sociais que se beneficiam da globalização, tais como os segmentos sociais integrados na economia mundial.

No entender de Alejandro Médici (2004, p. 187-189), a competitividade no mercado mundial é o critério último da política estatal que justifica o ataque às conquistas sociais que a luta dos trabalhadores havia conseguido e que haviam sido parcialmente institucionalizadas. As pautas de valoração do capital transnacional refletem nas políticas de governo, nas políticas econômicas. As corporações multinacionais valorizam as liberdades jurídicas, os custos de produção, a estabilidade política e também o crescimento potencial do mercado de um país. No que tange às relações internacionais, as organizações internacionais, na medida em que acertam o marco de pensamento que convém aos interesses do capital exercem influência, pressão e coação econômica através da gestão do crédito internacional sobre os Estados nacionais. Podem ser compreendidas, segundo o autor, como “aparatos de hegemonia”.

Tais “aparatos de hegemonia”, ao mesmo tempo em que são um produto de uma ordem mundial estabelecida, produzem e reproduzem a mesma ordem, agindo de forma a normatizar, legitimar ideologicamente, coaptar elites dos Estados periféricos, absorver e funcionalizar as idéias contra-hegemônicas. Boaventura de Sousa Santos (2005, p. 29-30) resume as implicações das transformações para as políticas econômicas nacionais que o sistema mundial atravessa, nas seguintes exigências:

As economias nacionais devem abrir-se ao mercado mundial e os preços domésticos devem tendencialmente adequar-se aos preços internacionais; deve ser dada prioridade à economia de exportação; as políticas monetárias e fiscais devem ser orientadas para a redução da inflação e da dívida pública e

para a vigilância sobre a balança de pagamentos; os direitos privados devem ser claros e invioláveis; o setor empresarial do Estado deve ser privatizado; a tomada de decisão privada apoiada por preços estáveis deve ditar os padrões nacionais de especialização, a mobilidade dos recursos, dos investimentos e dos lucros; a regulação estatal da economia deve ser mínima; deve reduzir-se o peso das políticas sociais no orçamento do Estado, reduzindo o montante das transferências sociais, eliminando a sua universalidade e transformando-as em meras medidas compensatórias em relação aos estratos sociais inequivocamente vulnerabilizados pela actuação do mercado.

As novas forças que operam na ordem mundial são dominadas pela economia capitalista de cunho neoliberal. As nações formam blocos geopolíticos e celebram acordos, estabelecendo normas, sobre a organização internacional. A nova economia mundial dominada pelo sistema financeiro e pelos investimentos à escala global mantém a dependência econômica: a dependência comercial ocorrida nas importações de produtos de ponta e exportações de produtos de base, ambas em direção ao capital central; a dependência financeira materializada pela vinculação ao FMI – Fundo Monetário Internacional –; a dependência tecnológica ou industrial ensejada na produção de bens não necessários para o real desenvolvimento, mas que passam a ser necessários pela propaganda massiva vinda do centro, em outras palavras, por pseudo-necessidades dos países periféricos criadas pelo capitalismo central.

Os países periféricos continuam colônias dos hegemônicos participantes do sistema-mundo, porém o colonialismo não mais se dá mediante domínio político, mas social, cultural e econômico, manifestando-se nas trocas, intercâmbios e relações em que a parte mais fraca é expropriada de sua humanidade. Tais países quando buscam a negociação da dívida a eles são impostas condições, programas de “ajustamento estrutural” ou “estabilização macroeconômica” para garantir o panorama mundial econômico nos moldes idealizados pelo capitalismo diretor transnacional.

Competitividade, produtividade e integração no plano econômico, fragmentação, exclusão e marginalidade no plano social são as tensões geradas pela transnacionalização dos mercados de insumo, produção, finanças e consumo. De um lado, diferenciação funcional da sociedade em subsistemas auto-organizados, auto-regulados que se coordenam entre si mediante diferentes redes de interação e conexão, rompendo as estruturas hierárquicas estatais, culminando em

transformações institucionais profundas como a despolitização e a autonomia dos sistemas financeiro e produtivo, ao mesmo tempo ocasionando o esvaziamento dos controles democráticos sobre o “jogo da acumulação”. De outro, crescente desemprego estrutural, degradação das condições de vida dos que foram expulsos do mercado formal de trabalho, frente aos quais as novas instâncias de poder têm revelado poucos interesse e capacidade de resposta. (FARIA, 2002, p. 281-283)

Na dimensão política da Globalização, tem-se a mercantilização das relações sociais que o mundo vivencia, o processo de modernização que mantém as clássicas estruturas capitalistas da organização estatal, reproduzindo as desigualdades econômicas existentes. O Neoliberalismo justifica reformas políticas e econômicas que aparentemente visam promover a liberdade da sociedade civil, mas que, na realidade, ampliam a liberdade dos grandes agentes internacionais, ao mesmo tempo em que restringem as liberdades públicas em sua dimensão material, seja pela extrema dificuldade de o Estado conseguir realizar políticas efetivas, seja pela grande parcela da sociedade, desempregada e marginalizada. (MANCINI, 1999, p. 03)

A dinâmica histórica mostra que o Neoliberalismo, politicamente, enfraquece a capacidade dos governos, principalmente nos países de economia dependente, promovendo políticas públicas efetivas, enquanto prioriza e assegura a estabilidade das moedas nacionais, adotando políticas de juro e câmbio que culminam por remunerar o capital financeiro. Agindo assim, suportam a hegemonia política do Neoliberalismo, causadora de exclusão e vitimação. Nesse sentido, José Eduardo Faria observa (2002, p. 23):

Nesse novo contexto sócio-econômico, embora em termos *formais* os Estados continuem a exercer soberanamente sua autoridade nos limites de seu território, em termos *substantivos* muitos deles já não mais conseguem estabelecer e realizar seus objetivos exclusivamente por si e para si próprios. Em outras palavras, descobrem-se *materialmente* limitados em sua autonomia decisória. E, conforme o peso relativo de suas respectivas economias nacionais na economia globalizada, a dimensão de seu mercado consumidor, a capacidade de investimento dos capitais privados nacionais, o controle da tecnologia produtiva, a especificidade de suas bases industriais, o grau de modernidade de sua infra-estrutura básica e os níveis de escolaridade e de informação de suas sociedades, já não mais dispõem de condições efetivas para implementar políticas monetária, fiscal, cambial e previdenciária de modo independente, nem para controlar todos os eventos possíveis dentro de sua jurisdição territorial.

As interações mundiais corroem a capacidade do Estado-nação para conduzir com centralidade a vida política, social e econômica da nação. A soberania dos Estados mais fracos está ameaçada pelos Estados mais fortes e poderosos, mas, sobretudo, por agências financeiras internacionais e outros transnacionais privados como empresas multinacionais, impingindo uma pressão coesa e poderosa. No que diz respeito a países periféricos e semiperiféricos, tais políticas provocam turbulências nos quadros legais e institucionais como a liberalização do mercado, privatização de serviços, desregulação do mercado de trabalho, flexibilização salarial, redução e privatização, ao menos parcial, dos serviços de bem-estar social, reformas educacionais dirigidas para a formação profissional, mais do que para a construção da cidadania.

Todas essas mudanças de retraimento do Estado só podem ser obtidas mediante uma forte intervenção estatal capaz de por fim à própria regulamentação estatal e criar as normas e instituições que presidirão ao novo modelo de regulação social. “O Estado tem de intervir para deixar de intervir, ou seja, tem de regular a sua própria desregulação”. (SANTOS, 2005, p. 38). Diante desse quadro, há uma clara redefinição do Estado, fragilização de sua autoridade, submissão à pressão dos setores vinculados ao sistema capitalista transnacional para melhorar e ampliar as condições de competitividade sistêmica no universo global. Há uma clara atuação de forças impessoais do mercado atuando e afirmando-se sobre as jurisdições territoriais, tornando, por sua vez, o direito social implausível.

Relativamente à cultura e educação, o mundo depara-se com a unificação de espaços, intercomunicação dos lugares globalizados. A cultura universalizada internaliza-se, possibilitando a submissão ao imperialismo cultural norte-americano. Os padrões norte-americanos de cultura espriam-se pelo mundo globalizado. Tal internacionalização deve-se, em grande parte, à sociedade informatizada. Por sua vez, a educação é concebida como mediação para o desenvolvimento econômico, com a formação do capital humano e não para o desenvolvimento humano, com a formação de uma pessoa consciente, com plena capacidade de exercer sua cidadania.

Segundo Euclides André Mance (1999, p. 05):

[...] o desenvolvimento de novas tecnologias e procedimentos educativos, que massivamente interferem no inconsciente das pessoas, possibilita um novo fenômeno hegemônico de condução da organização social, seja nos processos econômicos de produção e consumo, seja nos processos políticos de eleições democráticas. Compreendida basicamente como fator de produção pelos organismos internacionais de financiamento, a educação formal é esvaziada de seu papel qualificador ao exercício da cidadania. Mesmo as instâncias tradicionalmente centrais no processo educativo como família, a escola, as igrejas e os partidos perdem cada vez mais terreno frente às novas mídias que, institucionalmente, estão sob controle de grupos privados capitalistas que tratam a informação e a cultura como mercadoria e não como mediações do exercício ético da liberdade.

Sob a perspectiva ética, a Globalização propõe a iniciativa dos agentes privados em função de seu interesse particular como conduta que contribui para o bem da coletividade, diante do fato que o mercado contribui para o indivíduo realizar o seu bem privado e, realizando esse bem privado, realiza o bem comum. Esse raciocínio permite constatar que, para o Neoliberalismo, o bem comum é entendido tão somente como a soma de bens individuais. Entretanto, o individualismo exacerbado, afirmado cada vez mais pela política neoliberal, acaba por culminar massacre de subjetividades que vão ficando insensíveis ao sofrimento alheio, por desobrigar os indivíduos de se preocupar com transformações sociais que visem garantir a cada pessoa as mediações materiais, políticas, educativas que lhe permitam exercer eticamente sua liberdade e viver com dignidade.

Embora o processo de globalização inclua em seu bojo o enriquecimento de algumas regiões dos países chamados de Terceiro Mundo, tal enriquecimento é para uma pequena parcela da sociedade e não para a maioria. As conseqüências que afetam a grande maioria são outras, tais como: incorporações de empresas de capital nacional por empresas transnacionais, devido ao fato daquelas não suportarem a concorrência destas; contratação de empresas de capital nacional de forma terceirizada, como forma de estratégia das grandes empresas; pressão de déficits na balança comercial de países periféricos; dependência de tecnologia de ponta, notadamente a tecnologia de informação; dependência dos fluxos de capitais voláteis; acentuada penetração de capital internacional na economia nacional enfraquecendo o controle da economia nacional pelo governo federal, desemprego em massa, resultado do processo de modernização dos setores produtivos que ampliam os níveis de produtividade, com novas tecnologias e sistemas de gerenciamento, necessitando, cada

vez menos, de trabalho humano; economia informal e de práticas econômicas consideradas crimes; aumento da violência e criminalidade, diante das tensões sociais em decorrência da crescente exclusão econômica, dentre outras.

2.6.1.2. Discurso dominador

O discurso dominador justifica a dependência e a dominação. O discurso filosófico é fundamental para a formação da ideologia dominante. O desenvolvimento dos discursos em geral baseou-se na sobrevalorização da razão instrumental, em detrimento do seu viés emancipatório. A afirmação repetida de que a dominação é natural passa a fazer parte da cultura e a ser reproduzida pelo próprio oprimido.

A discursividade dominante, enganosa, escamoteia, em nome da verdade, a presença de uma realidade de opressão e forma o senso-comum teórico, designando as condições de produção, circulação e consumo das verdades ideologicamente criadas. As produções de sentido do discurso criam versões do mundo abstraídas do seu contexto histórico e social, servindo ao poder e à opressão. Roland Barthes (2004, p. 11) chama a isso de discurso de poder “chamo discurso de poder todo discurso que engendra o erro e, por conseguinte, a culpabilidade daquele que o recebe”. Entende o autor que o poder está presente em toda parte, nos mais sutis mecanismos de intercâmbio social como nas modas, no senso comum, nas informações, nos espetáculos, nas opiniões correntes, nas relações familiares e privadas e não somente no Estado, nas classes, no grupo social.

Dussel (s.d., p. 190) observa que a consequência desse discurso reprodutor é o silêncio, a ausência do diálogo, porque não se sabe falar de forma autônoma, sem reprodução do silenciamento, sem utilizar a mesma racionalidade que desprezou e silenciou os oprimidos mediante a colonização.

Sobre o silenciamento, salienta o filósofo:

O poderoso, ao universalizar o pólo dominante, oculta ao que sofre o seu poderio a situação de oprimido, e com isso o torna irreal. A partir de sua irrealdade se auto-interpreta (já que o dominador introjetou no dominado sua própria interpretação abusivamente universalizada) como “naturalmente” dominado. Ou seja, o europeu, e por isso sua filosofia, universalizou sua posição de dominador, conquistador, metrópole imperial e conseguiu, por uma pedagogia inconsciente, mas praticamente infalível, que as elites ilustradas sejam, nas colônias, os subopressores que mantenham os oprimidos numa “cultura de silêncio”, e que, sem saber dizer “sua” palavra, somente escutem – por suas elites ilustradas, por seus filósofos europeizados – sua palavra que os aliena: os faz outros, dá-lhes a imagem de serem dominadores estando efetivamente dominados.

Além do império da discursividade falaciosa, favorável à dominação, os contra-discursos existentes na Modernidade tiveram de ser proferidos na Europa, porque se o discurso saísse de lá, seria ouvido, caso contrário, silenciado, foi o que aconteceu com a produção intelectual de Francisco Xavier Clavijero, contemporâneo de Kant, porém contra-hegemônica. O filósofo não conseguiu publicar suas obras no México, mas na Itália. Dessa maneira, até o discurso crítico deveria ser europeizado.

A Filosofia dominante, fruto do pensamento do mundo como dominação e como identidade, não se ateve à experiência mundial, mas exclusivamente regional, do centro, porém, com pretensão de universalidade, negando as particularidades das outras culturas. Assim, a complexidade existente é abafada pela seleção e simplificação a partir da unidade e torna-se universal. O discurso dominante justifica como universalidade a particularidade européia e o discurso reprodutor mantém tal justificação, mitigando qualquer possibilidade emancipatória. A esse respeito, Dussel (s.d., p. 19) ensina:

Os filósofos modernos europeus pensam a realidade que se lhes apresenta: a partir do centro interpretam a periferia. Mas os filósofos coloniais da periferia repetem uma visão que lhes é estranha, que não lhes é própria: vêm-se a partir do centro como não-ser, nada, e ensinam a seus discípulos, que ainda são algo (visto que são analfabetos dos alfabetos que se lhes quer impor), que na verdade nada são; que são como nada ambulantes da história.

O pensamento filosófico, bem como o discurso jurídico são articulados aos interesses práticos das classes em seu horizonte social e concreto. A Filosofia e o Direito são consentâneos à formação ideológica da classe e de seu pensamento, por isso, qualquer argumento é contaminado ideologicamente, assim, a Filosofia está diretamente ligada à ideologia política e desempenha um papel central na

formação ideológica dominante dentro dos aparatos hegemônicos. Essa constatação de infiltração ideológica no pensamento e nos discursos filosóficos não o invalida, somente indica a humanidade, a ambigüidade, a falibilidade anterior a eles. A subjetividade filosófica depende da subjetividade histórica.

Relativamente à colonização, a Filosofia européia definia natureza humana dentro de critérios, modos de pensamento, de comportamento e orientação racionalista ocidental, minimizando as culturas invadidas, subjugadas à condição de não-ser, legitimando historicamente a dominação do Terceiro Mundo, sob o pretexto de modernização e civilização.

Os pensamentos, até os que têm pretensão de ser pós-convencionais são éticas das minorias hegemônicas dominantes possuidoras dos recursos, da palavra, dos argumentos, do capital e dos exércitos e ignoram os dominados, afetados-excluídos, nas negociações responsáveis pela criação dos consensos válidos universalmente para o sistema vigente. Ao atribuir-se autoridade ao conhecimento e discurso europeus, desenvolvidos segundo critérios, modos de comportamento e orientação da racionalidade européia, desprezando as demais culturas, a Filosofia e o discurso ocidental legitimaram historicamente a dominação do Terceiro Mundo empreendida sob o pretexto da modernização e civilização.

Hannah Arendt (2005, p. 191) salienta a existência de “estreita relação entre ação e discurso”. Desacompanhada do discurso, a ação perderia o seu caráter revelador e haveria um fazer mecânico e incompreensível. Sendo esse discurso reprodutor dos padrões comuns, jamais estará ligado à libertação, mas tão somente à manutenção da situação já existente. Sendo esse discurso reprodutor produzirá um saber disciplinado apto a distribuir o poder institucional, constituindo uma sociedade na ordem do saber disciplinar, permissivo e justificador do horizonte da totalidade.

O discurso possibilita ao homem transformar a sociedade mediante a ação, mas o discurso libertador e não o retórico, o domesticador. O discurso do interesse econômico acaba reduzido, acomodado na medida da manutenção da economia. Desde a colonização, a reprodução discursiva esteve fortemente presente. Os jesuítas, ao educarem os índios, faziam de forma a persuadi-los a obedecer. Domesticava-os, normalmente com alegorias, textos que possuem um poder singular

de persuasão, devido ao fato do conteúdo ou da mensagem ser disfarçada na imagem criada que acaba por ser internalizada passivamente, instrumentalizando uma aculturação. (BOSI, 2005, p. 81)

Enrique Dussel (2002, p. 412) salienta que a Filosofia deveria deixar de ser só hermenêutica teórica para se desenvolver como um discurso que fundamenta a transformação prática e real do mundo. Não deveria também ser designada de “amor à sabedoria”, mas uma “sofophilia”, sabedoria do amor. O filósofo acredita que, por amor, move-se toda a ordem da carnalidade, da sensibilidade, da dor, da responsabilidade e, só a partir dele, é possível a construção de uma ordem nova. Concordando com o pensamento de Marx, Dussel entende que os filósofos já interpretaram o mundo de diferentes maneiras, a questão é transformá-lo.

Leopoldo Zea (2005, p. 63) ensina que a primeira possibilidade do discurso libertador foi expressa em “A tempestade” de William Shakespeare, na relação conflitiva entre Caliban, o bárbaro, e Próspero, o colonizador. Caliban profere o discurso autêntico do dominado: “a falar me ensinaste, em verdade. Minha vantagem nisso, é ter ficado sabendo como amaldiçoar. Que a peste vermelha vos carregue, por me terdes ensinado a falar vossa linguagem”. A linguagem do colonizador, aprendida pelo colonizado, bárbaro, fruto do mundo de significações do opressor, serviu para que ele, escravo, estabelecesse um diálogo, de alguma forma, ainda que havendo proferido improperios. De alguma forma, o *logos* dominante transforma-se em diálogo – *logos* de dois – com a ruptura desse discurso pela réplica.

Aristóteles entendia que, entre os homens, uns nasciam para mandar, outros, para obedecer¹². Uns possuem vontade própria, outros dependem da vontade de outros. Uns agem por conta própria, outros, por mandato, sendo que a vontade está limitada à obediência. “Obediência que nasce da consciência do que será mandado e obedecido” (ZEA, 2005, p. 63). Só quem possui a palavra, o discurso do que deve ser feito, pode mandar, quem não a tem, deve aprender a obedecer. O discurso, a palavra daquele que pode falar é o poder, é o domínio. Ao outro, não-ser, cabe obedecer.

¹² O grego perfilou o tipo de homem por excelência, capaz de conhecer e mandar. O europeu-ocidental, da mesma forma, traçou igualmente o homem por excelência, capaz de dominar a natureza, incorporando a esta os homens que não a tivessem vendido ou dominado.

Da mesma forma que Caliban, o colonizado nada poderá fazer para ser como seu colonizador, não importa o quanto aprenda a linguagem, nem incorpore as criações culturais e técnicas dele, nada o fará semelhante ao seu colonizador. “Tal homem terá de se definir a partir de seu próprio e exclusivo *logos*, a partir do seu modo peculiar de ser, sua barbárie”. (ZEA, 2005, p. 65)

Para Paulo Freire (1984, p. 94-95), o compromisso de criar e recriar e, portanto, de transformar, é fundado no amor e é exercido mediante o diálogo. Somente a supressão de toda a opressão tornará possível restaurar o amor perdido pela coisificação do ser. “Se não amo o mundo, se não amo a vida, se não amo os homens, não me é possível o diálogo”.

O diálogo deve fundar a pronúncia do mundo. E somente haverá diálogo quando eu reconhecer no outro um outro capaz de estabelecer um diálogo. O autor acima citado, em relação ao diálogo, complementa:

Como posso dialogar, se alieno a ignorância, isto é, se a vejo sempre no outro, nunca em mim? Como posso dialogar se me admito como um homem diferente, virtuoso por herança, diante dos outros, meros “isto”, em quem não reconheço outros *eu*?

A pronúncia do mundo não é tarefa para homens seletos, não pode ser concebida sem a ajuda do outro. A auto-suficiência é incompatível com o diálogo. Os homens que não têm humildade não estabelecem uma relação dialógica. Enfim, o diálogo não é privilégio de poucos eleitos, mas direito de todos. Não obstante, para que ele ocorra é necessário fé na potencialidade de fazer e refazer, de criar e recriar do homem.

O poder de fazer, de criar, de transformar é de todos os homens, embora possa ser prejudicado por algumas circunstâncias concretas de negação, mas o ser humano negado em sua humanidade precisa acreditar em seu poder para que ele possa sentir-se capaz de estabelecer um diálogo libertador. Somente a crença na sua potencialidade de transformação o motivará e o impulsionará a libertar-se em um processo dialógico que se iniciará para além do sistema hegemônico dominante e totalitário que o exclui e nega o seu direito de viver a sua humanidade.

2. 6.1.3. Educação reprodutora

Outra aliada da dominação é a educação reprodutora, depositária de informação, cuja preocupação fundamental é a formação de capital humano. Tal educação sustenta a cultura de dominação, porque domestica. O oprimido pensa com os argumentos do opressor e não é capaz de criar argumentos próprios capaz de levá-lo à libertação. Os excluídos perdem o seu conteúdo crítico para tornarem-se descritivos e operatórios. Os valores da cultura dominante são incorporados e harmonizados com a ordem estabelecida por meio da assimilação do ideal passado pela educação acrítica, impossibilitando uma correta visão da realidade opressora.

Desde pequenos, somos educados a nos conformar com as situações, somos tolhidos na nossa criatividade, aprendemos a discursar o discurso dos outros, a pensar com os argumentos dos outros, a enxergar a nossa realidade desde padrões dos outros, a nos resignar diante da situação de humilhação, sob a fundamentação de que a impotência que leva àquela decorre do nosso destino. Desde pequenos somos alienados da nossa verdadeira condição humana e orientados no tocante à nossa “posição” no sistema. Tal contexto acaba por nos fazer “acostumar” com a experiência real, como ela se nos apresenta, de modo que tudo será normal, será parte do sistema, não nos chamando mais a atenção, mesmo que fatos gritantes ocorram.

Luiz Alberto Warat (1994, p. 20) entende que produtores alienados são produtos de mecanismos de idealização e alienam outros, anulando a resistência e a possibilidade de transformação e de superação de uma forma social opressiva, excludente, que acaba por ensejar a reprodução da morte, em vez da vida humana. A educação reprodutora não motiva à reflexão sobre a existência de contradição entre a realidade da forma como se apresenta e a realidade como é idealizada teoricamente. Conseqüência disso é a mitigação da crítica entre a realidade e as possibilidades e a manutenção do *status quo* e da situação vigorante, excludente, desumana.

Paulo Freire (1984, p. 66) utiliza da expressão “educação bancária” para a educação reprodutora e salienta que, em vez do educador comunicar,

ele faz “comunicados” e depósitos que os educandos recebem pacientemente, memorizam e repetem. Em outras palavras, a única margem de ação dos educandos é a de receber os depósitos, guardá-los e arquivá-los. Não há criatividade, não há transformação, somente arquivos, depósitos e reproduções. Na visão bancária, o saber é uma doação dos que se julgam sábios aos que julgam nada saber, ensejando uma absolutização da ignorância, um falso saber.

Seguindo esse raciocínio, a educação depositária, realizada a partir transferência de valores e conhecimentos, reflete a sociedade opressora e torna-se um ótimo instrumento de manutenção de conquista e dominação, com transmissão das idéias¹³ e dos argumentos daqueles que oprimem. A educação bancária integra o oprimido como tal na estrutura sistêmica opressora, educando a mentalidade para se conformar com a situação e não transformá-la e acaba sendo uma educação a serviço da desumanização.

A libertação autêntica, que é a humanização em processo, não é uma coisa que se deposita nos homens. Não é uma palavra a mais, oca, mitificante. É práxis que implica na ação e na reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo. (FREIRE, 1984, p. 77)

O conhecimento por imitação repete na Periferia o conhecimento do Centro, ensejando um processo duplamente ideológico: aceitar a ideologia dominante centrada nas suas teorias, estudadas na periferia, e repetir, no contexto periférico, a dominação. Passivamente, os alunos ficam à disposição da vontade de poder, enquanto mestres apáticos, apatizam seus discípulos. A simples repetição acrítica do pensamento, das palavras, do discurso, é uma adesão à política dominadora, uma autodomesticação para que outros aproveitem os benefícios da opressão.

A educação reprodutora ensina a cultura do dominador, auxilia na introjeção dessa cultura nos educandos que passam a perceber a realidade sob a ótica dos opressores, amoldam padrões, modos de vida, convencem-se de sua inferioridade, solidificando valores culturais de dominação, ensejando uma quase “aderência” à opressão. Há uma clara invasão cultural, antidialógica que serve à manipulação e manutenção da opressão, porque a visão “transmitida” já é uma visão

¹³ As idéias podem ser entendidas desde os mitos criados aos consensos, “lugares-comuns”, que refletem a ideologia dominante.

deturpada, distorcida da realidade, na medida em que mostra a “superioridade” do invasor e a “inferioridade” do invadido. Tal educação culmina em alienação, com a transformação da mentalidade dos oprimidos, no sentido de conformação com a situação existente, criando-se uma “cultura do silêncio”, em vez de auxiliar na transformação da situação opressora.

A partir dessa educação, os oprimidos tendem a ser opressores também. Na ânsia por libertação, acabam por reproduzir a opressão, em vez de superá-la. Segundo Paulo Freire (1984, p. 93), o “homem novo” não é aquele que nascerá da superação da contradição, porque esses se tornarão opressores de outros, sem transformar a realidade opressora, mas serão os que, reconhecendo-se oprimidos, buscam a superação da opressão e a criação de uma nova realidade, libertando-se.

Entende, ainda, o autor (1984, p. 35):

Os oprimidos que introjetam a “sombra” dos opressores e seguem suas pautas, temem a liberdade, na medida em que esta, implicando na expulsão desta sombra, exigiria deles que “preenchessem” o “vazio” deixado pela expulsão com outro “conteúdo” – o de sua autonomia. O de sua responsabilidade, sem o que não seriam livres. A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre; pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem.

Seguindo o raciocínio do autor, a educação reprodutora, transforma o educando em membro disciplinado de um sistema que o oprime e o nega. Imersos nas engrenagens da estrutura dominadora, pela educação bancária, os oprimidos temem a liberdade e, por isso, acomodam-se e adaptam-se. Enquanto movidos pelo medo, surgido da ignorância, negam-se a apelar aos outros, ou, ainda, a escutar os apelos que lhes fazem, preferindo a manutenção da pseudo-ordem que os mantêm em comunhão com a situação hegemônica de dominação.

Segundo Enrique Dussel (2002, p. 440), sem a consciência ético-crítica não há educação autêntica. O educador deve insistir junto ao educando que ele, educando, faz parte da estrutura social criada pelos homens, e a responsabilidade pela transformação da sociedade da qual faz parte é dele. Tal atuação educadora permitirá a esse educando, o próprio oprimido, voltar-se reflexivamente sobre si mesmo, descobrindo a sua opressão pelo sistema. A descoberta desperta a consciência da

subjugação e importa em compromisso histórico de transformação. Disso trata a Filosofia da Libertação.

2.7. Filosofia da Libertação

O pensamento filosófico libertador foi impulsionado por vários autores, a partir das décadas de 50 e 60. Segundo Antônio Carlos Wolkmer (2004, p. 15) “tratava-se de elaborar um pensamento autêntico, capaz de esclarecer e transformar a realidade concreta latino-americana”. Tal proposta ensejou algumas vertentes, dentre elas, a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, nascida na América Latina no início dos anos 70, em um contexto de dominação interna e submissão externa, dependência econômica, violência, marginalização, negação dos direitos humanos. Tal filosofia questiona a realidade concreta, submetida a essas diversas formas de dominação, além de examinar processos voltados à libertação, propõe o rompimento com o estilo europeu de se fazer filosofia, assume os problemas suscitados pela realidade cotidiana como ponto de partida para um refletir filosófico e busca de soluções dos referidos problemas, durante o próprio desenvolvimento, fundamentação e sistematização desses conflitos.

A Filosofia da Libertação, consciente da diversidade da terra, escreve a sua história intelectual como história de luta por vencer a dificuldade advinda do hábito colonial de olhar sempre em direção à metrópole. Busca superar a imitação em que viveu a maior parte da América Latina ao aceitar um “filosofar puro”, acima dos conteúdos, culturas, contextos, identificado com o âmbito cultural e filosófico europeu. Propõe uma nova forma de filosofar, nascida de uma consciência histórico-cultural da realidade latino-americana.

Com a Segunda Guerra Mundial emergiu um novo poder, iniciando um “novo imperialismo” de cunho ideológico. Ao final da Guerra Fria, desapareceu a geopolítica da bipolaridade e, ao mesmo tempo, instaurou-se a hegemonia militar americana, bem como a globalização de sua cultura, economia e política externa. Esse processo causa a exclusão da grande maioria da humanidade, vítima do sistema-mundo. A periferia encontra-se duplamente submetida: de um lado,

a pretensa modernização do capital, do outro, a exclusão material, endividamento, pobreza.

A Filosofia da Libertação surgida na periferia do mundo, a partir dos excluídos, diante da situação de dependência injusta dos países latino-americanos, com a negação da democracia, dos direitos humanos, aumento da violência sistêmica e institucional, marginalização, exclusão, empobrecimento crescente da população da América Latina, é, pois, uma filosofia crítica, uma filosofia da vida, cujas reflexões partem exatamente da negação desta. A vida humana é seu conteúdo. A obrigação de produzir, reproduzir, desenvolver a vida humana concreta de cada pessoa é um princípio com pretensão de universalidade, defende Dussel (s.d, p. 93). A vida é o princípio universal de cada sujeito em comunidade e, portanto, toda norma, ação, eticidade cultural, têm sempre e necessariamente como conteúdo último, algum momento da produção, reprodução, desenvolvimento da vida humana em concreto.

Nas palavras de Dussel (s.d., p. 182):

Filosofia da libertação é uma operação pedagógica desde uma práxis que se estabelece na proximidade do mestre-discípulo, pensador-povo, intelectual orgânico [...] Embora pedagógica, é uma práxis condicionada pela práxis política (e também erótica). Todavia, como pedagógica, sua essência é especulativa, teórica. A práxis teórica ou a ação poética intelectual esclarecedora do filósofo, encaminha-se a descobrir e propor (na exposição e no risco da vida do filósofo), diante do sistema, todos os momentos negados e toda exterioridade sem justiça. [...] *Pensar tudo à luz da palavra do interpelante do povo*, do pobre, da mulher castrada, da criança e da juventude culturalmente dominada, do ancião descartado por uma sociedade de consumo, com responsabilidade infinita e diante do Infinito, isto é filosofia da libertação.

A negação da vida expressa no sofrimento da vítima, dos dominados, é o ponto de partida dessa filosofia. A sociedade contemporânea globalizada econômica, politicamente, vitimiza grande parte da humanidade com a dominação ou exclusão. O projeto vigente que se globaliza descobre-se em contradição consigo mesmo, tendo em vista que a maioria dos seus possíveis participantes afetados encontra-se privada de cumprir com as necessidades que o próprio sistema proclamou como direitos. (DUSSEL, 2002, p. 315).

A Filosofia da Libertação na América Latina é, pois, a opção pelo outro, exterior ao sistema mundial excludente e dominador, surge como decorrência da

conscientização de uma situação de opressão política, econômica, cultural, reflete sobre o que causa a negatividade, bem como impede o excluído de ser pessoa em todos os sentidos e a causa do desrespeito a sua dignidade e propõe uma analética da libertação, como alternativa à dialética da dominação.

Celso Ludwig (2006, p. 327) ensina:

É uma filosofia que ao surgir ocupa-se do tema da *libertação*, tanto na teoria quanto na práxis, num duplo aspecto: pretende a libertação da situação de dependência e de dominação e, criticamente, pretende também libertar-se das *ideologias de dominação*, o que implica em libertação da própria filosofia.

A Modernidade criou um mundo menor do que a humanidade e sua Filosofia ontológica situou o homem alheio ao sistema-centro como útil, manipulável, dominável, enfim, como objeto. Seguindo esse raciocínio, por ocasião da invasão e colonização, os índios eram considerados mão-de-obra, incultos, selvagens, não-seres. O europeu é homem, os latinos não são, faltam-lhes força e caráter, são bárbaros, são nada.

A Filosofia da Libertação, comprometida com a vida, pretende a superação da Ontologia, do universalismo abstrato da Filosofia Moderna européia, superando os métodos imitativos de outros horizontes sociais, políticos, econômicos para esclarecer as categorias que permitam às nações e classes dependentes e dominadas libertar-se da opressão do ser como fundamento do sistema imperante mundial, neocolonial. Toca em aspectos do pensar pós-moderno, mas nunca poderá identificar-se com ele, pois acredita que a pós-modernidade continua prisioneira da modernidade, por lhe faltar uma referência discursiva crítica.

Uma nova atitude filosófica foi estabelecida: a de criar uma práxis filosófica capaz de mudar a realidade de subdesenvolvimento, dependência e opressão. Filosofar não pode ser um deleite pessoal, um simples pensar pelo pensar, ou um pensar por prazer, a reflexão filosófica buscará soluções para situações reais, desenvolvendo uma prática de libertação de injustiça, dependência de povos oprimidos, como o povo latino-americano. A Filosofia da Libertação constitui-se, pois, em uma filosofia da práxis, que assume os problemas suscitados pela realidade cotidiana, e, a partir de uma reflexão estritamente filosófica, busca resolvê-los.

Constrói-se no próprio processo de desenvolvimento, fundamentação e sistematização desses problemas teóricos.

A Filosofia de Enrique Dussel é criadora, inovadora e comprometida com a realidade. Não copia, nem comenta as filosofias clássicas, concebidas únicas idôneas para pensar o mundo. O surgimento de um filosofar crítico, destoante do tradicional causou um choque no pensamento filosófico clássico, considerado como o pensar autêntico. A “leitura oficial” era autorizada somente ao pensamento europeu. O pensar filosófico nascido na periferia, fora dos limites da Filosofia clássica, foi rechaçado como inautêntico, não sendo considerado Filosofia, por não haver sido produzido nos moldes e nos limites geográficos da Filosofia tradicional.

Ao pensar a América Latina, sob o prisma clássico, Dussel percebeu a presença de elementos opressores nos fundamentos dessa filosofia, que impossibilitavam uma identidade entre ela e o continente latino-americano. Ante a falta de identificação, fazia-se necessária uma Filosofia com características latino-americana. Pautando-se no pensamento de Lévinas, crítico europeu de Heidegger – filósofo representante da Filosofia dominante – construiu o seu raciocínio filosófico libertador.

Dentro dos horizontes da Ontologia, não há lugar para outro ser, não há possibilidades de mais de um sujeito, assim o ser relacionava-se com o outro objetivando-o. O outro, pois, torna-se objeto do sentido do ser, potencial objeto do conhecimento do ser, mas sempre objeto. Não há lugar para dois seres no mundo. O ser nesta condição ontológica é uno dentro do mundo construído por sua totalidade que se limita a ele, isolando-o em si mesmo.

O filosofar hegemônico pensa o mundo a partir do ser, situando-o no centro do sistema, a partir do qual se compreende todo o resto. Partindo-se do ser, pensam-se os entes. Tomando-se por base o horizonte intercontinental, os países da Europa central e Estados Unidos são o ser e configuram o centro político, financeiro, intelectual ou bélico. Os demais são entes, objetos percebidos segundo as qualidades relevantes para o ser, segundo suas intenções e necessidades e nos moldes ditados por

ele. O ser, portanto, dá o sentido que entender melhor ao ente, periférico, podendo, inclusive, negar-lhe qualquer sentido.

O pensamento filosófico produzido sob esta perspectiva ontológica não pode servir de base para libertação da América Latina. Mesmo Lévinas, crítico da Ontologia, não rompeu com a Filosofia do ser. Apesar de negar a totalização, a razão instrumental, cínica, ontológica que leva à dominação, a negação parte do eurocentrismo. Relativamente aos direitos humanos, Lévinas critica o estatuto vigente, no sentido de que esse é uma instituição feita pelo “mesmo”, o homem ocidental, branco, do hemisfério norte, em favor do “outro”. O que significa que o modelo de pensamento ainda é o mesmo. Embora Lévinas não tenha rompido com o pensamento ontológico, compõe a pré-história da Filosofia da Libertação, própria do povo oprimido.

Conforme já salientado, o pensamento Pós-moderno não supera o sistema, não supera a racionalidade “central”, apenas critica sem propor alternativas e continua a ser eurocêntrico. Os filósofos pós-modernos embora afirmem teoricamente a diferença, não refletem sobre as origens dos sistemas que são frutos de uma racionalização própria da “centralidade” européia no sistema-mundo. Sob este aspecto, são acrílicos e, por isso, não têm possibilidade de contribuir com alternativas válidas para as nações periféricas, nem para a grande maioria dos povos dominados da periferia. (DUSSEL, 2002, p. 65)

Não obstante, há uma outra posição, a partir da periferia que considera o processo da Modernidade como a indicada “gestão” racional do sistema-mundo. Esta posição tenta recuperar o recuperável da modernidade e negar a dominação e exclusão do sistema-mundo. O problema não é a mera superação da razão – instrumental ou dominadora –, é a superação do próprio sistema-mundo. O sistema civilizatório pautado na colonização chega ao seu termo. A superação do Capitalismo, como sistema econômico, do Liberalismo, como sistema político, do Eurocentrismo, como ideologia, da destruição da natureza supõe a libertação dos diversos tipos de opressão. É nesse sentido que a Filosofia da libertação define-se como transmoderna.

O processo de superação do subdesenvolvimento e da dependência só se fará, a partir de um pensar autêntico e de uma reflexão crítica, capaz

de transformar a realidade opressora. A Filosofia da Libertação, portanto, não é uma leitura da Filosofia tradicional, nem a crítica dentro dos parâmetros por esta criada, é genuína e original, autêntica e criadora, comprometida com a realidade social da América Latina. Parte da negatividade, negando-a e propõe uma construção libertadora, propõe uma nova realidade.

2.7.1. Sobre o ser

A Ontologia, pensamento que exprime o ser, é o fundamento das ideologias do centro. A busca pelo ser é um refletir-se, um olhar-se no espelho, procura a identidade como origem do mesmo. Acaba por ser uma realização teórica da opressão prática das periferias, tornando-se a filosofia da dominação, desempenhando um papel essencial na hegemonia européia.

Parmênides inicia a Filosofia como Ontologia: “o ser é, o não-ser não é”. O ser é fundamento do mundo, é eterno e imutável, coincide com o mundo. Entretanto, em sua época, o ser era o cidadão grego. Para além, estavam os escravos, as crianças, as mulheres, os estrangeiros, não-seres. Tal produção filosófica articula-se, de fato, aos interesses das classes dominantes e justifica uma situação de dominação, a partir do horizonte do próprio ser. Aristóteles justificava a escravidão afirmando que o escravo é por natureza escravo.

Para Descartes, o “eu” é autônomo, autoconsciente. O sujeito, *ego cogito*, é um momento da alma descorporalizada cuja função é essencialmente cognitiva. O “eu conquisto”, “eu domino”, “eu escravizo”, “eu venço”, vivenciados na colonização da América Latina pautaram-se na Filosofia do ser. Para o europeu o ser era, o que estivesse além, não era. O ser é uno, é o *logos*. O pensar pertence ao ser que também é pensar. Assim, os massacres, as dizimações, as escravizações e demais atrocidades não eram consideradas como tais, uma vez que o povo do novo continente era bárbaro e, portanto, objeto e não seres humanos como os europeus.

O não ser não existe e, por isso, não pode ser cogitado como elemento e princípio da verdade, pois não se pode pensar o vazio. Quando se pensa, pensa-se o ser. O não-ser deve ser dominado e estudado. Seguindo esse raciocínio, ao

se deparar com novas terras, com os indígenas, com a diversidade, o ser passou a projetar-se no outro, no ente, mediante o domínio e a conquista, sem reconhecer-lhe a alteridade.

Utilizando-se da expressão consagrada por Thomas Hobbes, Dussel (s.d., p. 15) manifesta-se no seguinte sentido:

Homo homini lupus é a definição real, isto é, política, do *ego cogito* e da filosofia européia moderna e contemporânea. É expressão ontológica da ideologia da classe burguesa, triunfante da revolução inglesa, e que dominará o mundo do modo de produção capitalista. A filosofia se converte novamente no centro da hegemonia ideológica da classe dominante.

2.7.2. Totalidade

Com o intuito de continuar a linha de raciocínio iniciada, para a compreensão da fundamentação do presente trabalho, passa-se a abordar a categoria Totalidade que pode ser entendida como o mundo. O homem percebe o mundo como uma totalidade de sentido, um conjunto de significações, a partir do fundamento do ser, ou seja, ontologicamente.

Para a Filosofia da Libertação, mundo designa a Totalidade de sentido compreendida pelo horizonte fundamental, o ser. Assim, mundo é a totalidade dos entes, reais, possíveis ou imaginários, em relação ao homem e não em relação a própria essência daqueles. O fundamento – ou ser – do sistema é o que explica a Totalidade e ele é idêntico a si mesmo. A Totalidade busca na identidade do ser o seu fundamento. A diferença implica dependência em relação ao fundamento. Relativamente a outros entes, a diferença implica negatividade. O ente depende, porque se funda no ser do sistema. O fundamento é idêntico a si mesmo. Fundamento e identidade são a mesma coisa e como o ser fundamenta o sistema e a identidade, ele é igual a si mesmo.

A origem da diferença dos entes é a determinação do ser do sistema. A diferença dos entes indica, com respeito ao fundamento, dependência; com respeito a outros entes, negatividade. Um não é o outro, são diferentes. A totalidade dos entes é explicada e fundamentada na identidade do ser do todo. Ser, identidade e

fundamento é de onde surge o ente, a diferença e a dependência. Depende o ente, porque se funda no ser do sistema. (DUSSEL, 2002, p. 41)

Para a Totalidade, fundada na identidade, o outro aparece como diferente - quando, na realidade, é distinto - e a sua diferença coloca em perigo “o mesmo”. Com a finalidade de defender a integridade do sistema e torná-lo hegemônico, passa a incluir toda a exterioridade possível, alienando-a, para tornar-se uma “totalidade totalizada”, livre de todos os rostos alheios que interpelam o sistema. Dessarte, “o mesmo” permanece, o ser continua a ser. A alienação implementada torna o outro passível, contemplador do sistema que o exclui e corrompe a sua dignidade.

Entretanto, o outro não é diferente como crê a Totalidade, mas simplesmente distinto, porque é outro, com sua história, sua cultura, sua exterioridade. A tentativa de incorporação desse outro ao sistema, dentro dos parâmetros impostos por este, nega-o como outro, negando, via de consequência, a sua distinção, ensejando a alienação que o faz perder a sua integralidade e o incorpora na totalidade como momento, aspecto ou instrumento do ser. Descaracterizado, transforma-se no “não-ser”, no ente do sistema.

No caso da América Latina, a conquista executada constituiu-se em uma expansão dialético-dominadora do ser que assassinou o outro, totalizando-o no “mesmo”. O contraditório não é permitido, portanto, a Totalidade europeia afirmou-se, realizou-se à custa da alienação do outro ou de sua eliminação. O múltiplo, visto como diferente para o Uno, foi ocultado, negado e até massacrado.

2.7.2.1. Alienação: práxis da dominação

Constitui-se na afirmação prática da totalidade e de seu projeto. É a realização do ser, uma realização alienante do outro. Transforma-se em repressão quando o oprimido tenta libertar-se e não consegue e, diante disso, o dominador redobra a pressão, reprimindo-o. A repressão pode ser efetivada de forma individual, psicológica, através dos meios de comunicação que forçam a introjeção de normas culturais, valores, virtudes, práticas dominadoras e também pela educação em seu viés reprodutor.

Esta categoria examina a negação, a coisificação do outro pela totalidade, pelo sistema dominante. O bem é a unidade do ser, a multiplicidade é encarada como um mal a ser extirpado. A diferença assinala o outro como inimigo do sistema. A partir dessa concepção, inicia-se a práxis para completa eliminação do inimigo, com a conseqüente totalização do ser.

O *ethos* dominador constitui-se em violência institucionalizada, justificada pela ontologia do ser e pelas ideologias do sistema. Neles, a violência é subreptícia e passa despercebida. No tocante à guerra, pode-se entendê-la como realização última da prática dominadora, porque se leva a efeito praticamente a redução do outro a não-ser. Relativamente a essa prática, a violência é patente e não subliminar quanto os demais meios de dominação. A atuação militar pode ser entendida como técnica da violência racionalizada, aceita pela totalidade como necessidade imperiosa de manter os seus projetos.

Leopoldo Zea (2005, p. 470) entende que desalienar-se significa descolonizar-se, deixar de ser instrumento e meios de outros fins, deixar de ser objetivado, objetivação desumanizadora que transforma pessoas identificáveis, não como indivíduos, mas como estatísticas, como mão-de-obra, lucro, possibilidade de consumo, dentre outras identificações objetivadoras e desumanizantes. A alienação não respeita a História, a cultura e incorpora o outro como instrumento do ser, ocultando a sua alteridade no sistema e transformando-o em parte, em instrumento do próprio sistema. A Totalidade totaliza-se em si mesma.

2.7.3. Exterioridade

Dussel entende a Exterioridade como a categoria mais importante da Filosofia da Libertação¹⁴, porque compreende um novo discurso, autêntico, consoante a realidade fática. A categoria Exterioridade trata do outro além do sistema, além da Ontologia. Afirma o filósofo que o “não-ser é”. A razão ontológica não pode compreender a Exterioridade, porque esta se encontra além do

¹⁴ Para o filósofo, exterioridade e transcendentalidade interior possuem o mesmo sentido. Sobre esse assunto verificar DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola e Piracicaba: Unimep, s.d.

ser, porque o “não-ser” é uma negatividade ontológica, portanto, não passível de compreensão. O que se encontra “mais além” dos limites da Totalidade torna-se, portanto, irracional.

As coisas, entes, que aparecem no mundo cujo fundante é o ser manifestam-se como instrumentos-fim para se alcançar algo. Não obstante, em meio a esses objetos, irrompe-se no sistema o rosto do outro homem. Todavia, esse rosto apresenta-se como uma simples “coisa-sentido” a mais (DUSSEL, s.d., p. 46). Assim, o chofer de táxi dá a impressão de ser um prolongamento mecânico do carro; o professor, um ornamento da escola; a dona de casa, um momento a mais na limpeza e na culinária. Da mesma forma, o motorista, a dona de casa, o professor são entes, objetos, parte do sistema no qual se encontram inseridos. Eles são entes, parte da totalidade. Sucede que, há momentos, nos quais a exterioridade revela-se, como um impacto, aparecendo alguém mais no mundo.

A aproximação do outro ocorrerá, porque permitida de alguma forma, e não mais como objeto de estudo, mas como alguém que desde sempre nos fala. O impacto revelará não mais algo, mas alguém, além do ser do sistema, outra realidade, outra história, outra biografia, enfim, outra pessoa, transcendente às determinações e condicionamentos da totalidade do sistema que a considerava ente. O impacto revelará o outro, real, exterior à totalidade. O aparecimento de seu rosto, a sua presença finda a boa consciência do opressor, é provocação e juízo, por sua simples revelação.

Sobre o outro, ensina Dussel (s.d., p. 49-50):

O outro é alteridade de todo sistema possível, além do “mesmo” que a totalidade sempre é. O ser é e o não-ser é ainda ou pode ser o outro [...]. O rosto do outro, primeiramente como pobre e oprimido, revela realmente um povo, mais do que a mera pessoa singular. O rosto mestiço sulcado pelas rugas do trabalho centenário do índio, o rosto de ébano do escravo africano, o rosto moreno do hindu, o rosto amarelo do chinês é a irrupção de uma história, de um povo, de grupos humanos, antes de ser a biografia de Tupac Amaru, Lumumba, Neru e Mao Tse-Tung. [...] A individualização desta experiência pessoal-coletiva é uma das deformações européias dependentes da revolução burguesa. Cada rosto, único, mistério insondável de decisões ainda não tomadas, é rosto de um sexo, de uma geração, de uma classe social, de uma nação, de um grupo cultural, de uma idade da história.

O outro, o alter, o distinto, não é habitual ou cotidiano, está fora do sistema, assim, o direito desse outro está fora do sistema – que o exclui – não é um direito que se justifique pelo projeto do sistema ou por suas leis. O outro está além do horizonte que abarca a razão da Totalidade e, por isso, não pode ser interpretado, analisado, a partir do sistema, a partir da racionalidade que o exterioriza.

Se a lógica da Totalidade estabelece o seu discurso desde a identidade, manifestando-se como a lógica da natureza, do totalitarismo, da coisificação da alteridade, a lógica da Exterioridade estabelece o seu discurso a partir do abismo da liberdade do outro, manifestando-se como histórica. Para esta última, a distinção, em vez de separar, aproximará o homem de outros homens.

A Exterioridade, além de transcendentalidade externa, também pode ser entendida como transcendentalidade interior ao sistema. Nenhuma pessoa é absolutamente só, enquanto parte do sistema, todas têm uma transcendentalidade em relação a ele, ainda que sejam membros de uma classe opressora. O opressor é opressor, não por sua pessoa, mas por uma funcionalidade social, atividades desenvolvidas pelas instituições da totalidade. Caso mude a estrutura social como totalidade, muitos que exercem o poder deixam de fazê-lo. Assim, não se identifica, sem a possibilidade de separação, a pessoa e a função social. Dussel (s.d., p. 53) cita o próprio burguês como vítima do Capital e a superação do capitalismo o libertará da escravidão exercida sobre a sua existência. Essa transcendência interna reflete a exterioridade do outro, como outro e não como parte do sistema.

2.7.4. Libertação

Após as reflexões empreendidas, chega-se ao ponto central da Filosofia da Libertação: a libertação. Pode-se entendê-la como passagem da ontologia ao transontológico, para o além da realidade do ser, como transição para o outro. A libertação subverte a ordem fenomenológica, transcendendo-a, faz o sistema agonizar e morrer para ensejar o nascimento do novo, do justo.

A categoria da Libertação trata da consciência ética, da responsabilidade pelo oprimido, em face da destruição, da ordem injusta. A libertação

é um processo que se inicia com a consciência ética, capacidade de escutar a voz, o apelo do outro. A interpelação do outro provavelmente coloca em questão os princípios morais do sistema e somente quem possui a consciência ética pode aceitar o questionamento a partir do critério absoluto. Ouvirá o apelo do outro, o ateu do sistema – aquele que nega a divindade do sistema, que consegue enxergar o partidarismo faccioso desse – e o que respeitar o outro como tal, distinto, digno de consideração.

Aquele que ouvir o lamento do outro, o protesto, o grito, comove-se na própria centralidade, sente-se responsável por ele e descobre a necessidade de uma nova ordem. Não obstante, tornar-se responsável pelo outro trará conseqüências, uma vez que, aquele que assim agir, será visto pelo sistema, pelos dominadores, como corruptor de idéias, como traidor, como perigoso, “como profeta do ódio e do caos”.

Segundo Dussel (s.d., p. 66):

O certo é que quem possui a pulsão da alteridade ou amor à ordem nova na qual o pobre e oprimido possa habitar na justiça, se transforma, mesmo contra a sua vontade, no princípio ativo da destruição da ordem antiga. O oprimido como oprimido (mas que tem alguma consciência da positividade de sua exterioridade) e aquele que luta por ele, enquanto anelam uma ordem nova e têm uma ativa responsabilidade, pelo fato de não apoiarem os fundamentos da ordem vigente, dão má consciência aos dominadores, impedem absoluta firmeza ao bom funcionamento das partes.

O responsável pelo outro será, até mesmo contra a sua vontade, princípio ativo da transformação da ordem antiga, e demonstrará isso ativamente, no sentido de não apoiar fundamentos da ordem vigente, da dominação patente. Tal modo de agir acaba por mitigar a absoluta firmeza da funcionalidade do sistema.

A Libertação, pois, ultrapassa o horizonte do mundo e faz com que o oprimido livre-se da opressão que o aflige. Como processo, não pode ser efetivada de uma só vez, sendo necessário mais de um momento. Primeiramente deve haver a negação da negação no sistema, bem como a afirmação da exterioridade, sempre alheia ao sistema, porque distinta, separada. Libertar-se é negar a negação e afirmar o que é exterior. As condições de possibilidade para se alcançar a consciência ética e buscar a libertação são: a descoberta do fetichismo do sistema e o respeito pelo

outro como outro, bem como o diálogo com ele, reconhecendo a sua liberdade de outro.

Relativamente ao fetichismo, tem-se que todo sistema fabricado pelo homem tende a aparecer como obra de alguma divindade, tende a ser totalmente subserviente, a mostrar-se terrível e sagrado, como ocorreu na cultura grega, no Império Romano, na cristandade medieval, no Capitalismo, na Modernidade, na ciência. Os homens promoveram a apoteose, justificando com a própria promoção os sacrifícios dos gladiadores, dos “bárbaros”, dos hereges, dos judeus, das crianças, dos índios, dos escravos, dos jovens, dos povos. No que tange à Modernidade, o imperialismo implantou os fetiches do progresso, da liberdade, da ciência e indústria, sob os quais seguiu conquistando e dizimando.

Para Dussel a libertação é o bem, mas não o bem da totalidade grega ou da Filosofia Moderna que o pensam ontologicamente como a perfeição, a felicidade, a virtude de realizar o todo, mas o bem fundado na experiência de ir mais além do ser e abrir-se ao outro com amor de justiça e respeito pelo outro como outro autônomo. O autor observa (2001, p. 43) “que só um ato, instituição, que tenha pretensão de ser verdadeiro, válido e possível, terá pretensão de bondade”. A libertação é também a bondade, mas não a bondade ingênua, acrítica e passiva, mas fonte do ato libertador, a plenitude humana que permite exteriorizar-se em obras criadoras, confiantes no futuro. A bondade, para o filósofo, é como crítica do sistema, ruptura e destruição do perverso.

2.7.4.1. Práxis da libertação

A prática da libertação é o próprio ato de transposição do horizonte do sistema e de inserção na exterioridade. É a criação do novo, a inovação, a construção de uma nova ordem, inédita. A mera práxis dentro do sistema é a práxis da dominação que, em vez de renovar, reforça, ratifica a totalidade vigente, consolidando o que já existe, materializando “o mesmo”. Se a práxis dominadora é uma moralidade fundada na Totalidade, cuja racionalidade consiste em conservar o sistema vigente, mediante um pragmatismo imoral, a práxis libertadora é um metafísico compromisso com o outro e pelo outro para afirmar a exterioridade e o bem comum futuro.

A libertação funda-se no amor ao outro como outro, como exterioridade. Amor ao oprimido, não como oprimido, mas como alguém, pessoa humana fora do sistema. A esse respeito, Dussel (s.d., p. 70) leciona:

O ethos da libertação se estrutura todo em torno de um eixo essencial que não é a compaixão [...], mas sim comiseração – no sentido real e pleno -, con-miseração. É a pulsão alterativa ou de justiça metafísica; é o amor ao outro como outro, como exterioridade (somente a isso chamaríamos de miséria: a traumática posição do livre, do outro, da pessoa, que foi reduzida a um instrumento no sistema). Descobrir o outro como outro e pôr-se-junto-a (con-) sua miséria, viver como própria a desproporção de ser livre e sofrer sua escravidão; ser distinto e alguém, e ao mesmo tempo ser só uma parte diferente interna; doer-se com a dor de tal condição, é a posição primeira do ethos libertador. Não é a amizade, nem a fraternidade (dos iguais), mas o amor aos oprimidos em razão de sua real dignidade como exterioridade.

A libertação realizará a justiça, não a que dá a cada um o que lhe corresponde dentro do direito e da ordem vigente, mas a que outorga a cada um o que merece em sua dignidade alternativa. Portanto, não se tratará de justiça distributiva ou comutativa, tratar-se-á de uma justiça real, revolucionária da ordem anterior. O ato libertador lança-se confiante para o futuro, não o futuro do projeto ontológico, no qual permanece o mesmo sempre, configurando “o eterno retorno” de Nietzsche, mas para o futuro de uma utopia real, realização da exterioridade do outro, de uma nova ordem.

O projeto de libertação, portanto, não é um prolongamento do sistema, mas a recriação, a partir da revelação real da exterioridade do outro. É uma crítica real ao sistema, implicando ruptura do posto e construção de algo novo. A práxis libertadora deve aniquilar a dialética da dominação em vista de um novo homem histórico, vivo e real.

2.7.5. Sistema político-econômico e práxis da libertação na América Latina

As relações políticas ocorrem no interior de uma totalidade estruturada institucionalmente em decorrência da evolução histórica e sob o poder do Estado, constituído pela divisão do trabalho e formação ideológico-cultural. Para além da totalidade estruturada funcionalmente, encontra-se o povo, que, para o presente

estudo, serão as nações periféricas da América Latina, parte disfuncional da estrutura da totalidade política.

Essa parte é obrigada a realizar trabalhos, realizar disposições normativas que a alienam e a impedem de satisfazer as necessidades criadas ou reproduzidas pelo próprio sistema. A América Latina é exterior ao sistema-mundo, possui história própria, outra cultura, anterior à Totalidade e, portanto, anterior à opressão que sofre. Em decorrência da Teoria da Dependência, bem como do desenvolvimento desigual, constata-se no entender de Dussel (s.d., p. 76) um sistema-mundo central, cujo centro são os Estados Unidos e, com interdependência relativa, a Europa, para citar os mais importantes, o resto é periferia oprimida, como é o caso da América Latina.

O outro das nações imperialistas são as nações latino-americanas, periféricas, dependentes e dominadas, incluídas em um sistema injusto que as reprime. A exterioridade dessas nações é tanto econômica, quanto histórico-política e cultural. A alienação da periferia se produz pelo imperialismo fundado na base filosófica – Ontologia européia-norte-americana –, econômica – teoria da dependência, economia neocolonial –, militar – controle mediante as forças armadas –, e cultural – ideologia dos meios de comunicação. Relativamente ao sistema econômico, com o colapso do Feudalismo surgiu o Mercantilismo, reforçado com o Colonialismo que o transformou em Capitalismo. O ente na economia é a mercadoria, produto que tem valor de troca. Em decorrência dessa mercadoria, capaz de realizar a percepção de lucros, a Europa em sua expansão, alienou as economias dos povos, agora neocolônias.

A América Latina é dominada pelo sistema imperial. Sua dominação consiste na extração de uma enorme “mais valia” da relação centro-periferia, em decorrência da diminuição do preço da matéria-prima e aumento dos artefatos. A parte do trabalho da periferia acumula-se no centro mediante o pagamento de altos juros referentes aos empréstimos, tecnologia inadequada, faturamento falso pela venda de produtos das multinacionais nos países periféricos às suas próprias sucursais do centro (DUSSEL, s.d., p. 154).

Essa *plusvalia* é hoje a dessimetria estrutural essencial no mundo atual e a Filosofia da Libertação assume esse fato como a própria origem de uma ruptura teórico-epistemológica radical. Segundo o autor, o econômico é o viés em que se realiza a maior alienação humana do nosso tempo, a “alienação das alienações”.

Enrique Dussel (s.d., p. 79) sustenta que em toda periferia há uma lenta, mas ascendente, tomada de consciência da necessidade de libertação, ou seja, da necessidade de se romper com a dependência dominadora. Essa realidade é, ao mesmo tempo, político-nacional e também cultural.

2.7.6. Método da Filosofia da Libertação

Pode-se entender por método o caminho que possibilita o pensar, a condição de possibilidade de um pensar. Ainda, meio para se chegar ao conhecimento ou, no caso da Filosofia, o modo de alcançar um objetivo filosófico. Na história da Filosofia, vários métodos foram desenvolvidos, dentre eles, a dialética, método com significado distinto em cada pensamento filosófico. Etimologicamente, remete à arte da conversação e, epistemologicamente, corresponde à arte da conversação desenvolvida na prática política da cidade grega. (NOUR, 2006, p. 208)

Heráclito, “o obscuro”, filósofo pré-socrático, é concebido como o inventor da dialética por filósofos como Hegel, porque concebe a transformação a partir dos opostos. Entende ele que a luta das forças opostas permite a modificação e evolução do mundo. Esse movimento entre os contrários é constatado externamente – uma conclusão raciocinada a partir dos contrários – e internamente – contemplação do sujeito. Portanto, é do conflito que todas as coisas se originam, mas como todas as coisas formam uma unidade, os contraditórios harmonizam-se.

Na Antiguidade Clássica, Sócrates utilizava-se da maiêutica ou parto das idéias para se chegar ao conhecimento, à verdade. Platão, discípulo de Sócrates, desenvolve a dialética, método realizado através da contraposição de teses, opiniões opostas. A uma afirmação – tese –, contrapõe-se uma outra, negando-lhe o conteúdo – antítese –, culminando em uma conclusão – síntese – temporária, porque

logo, contra esta se apresentará uma nova antítese. As teses são aperfeiçoadas, a partir de suas antíteses e o movimento dialético dos contrários permite a descoberta da verdade.

Para Platão, a dialética é sinônima de Filosofia, é a arte humana suprema, é o método mais eficaz de aproximação entre as idéias particulares e as idéias universais ou puras, permite, mediante o diálogo, a obtenção do verdadeiro conhecimento. Platão a compreendia como movimento ascendente, capaz de levar o filósofo à verdade, às idéias, alcançando a felicidade divina.

Aristóteles reputava a dialética¹⁵ a arte do pensar, arte da interrogação, do descobrimento do ser ou da verdade do ser. Partindo dos lugares-comuns, do senso-comum, dos *topoi*, da cotidianidade, a dialética descobria o oculto e abria-se para o fundamento do sistema: o ser. Para este filósofo, a dialética era concebida como a arte de refutar uma hipótese ao tirar dela conseqüências absurdas. Aristóteles define a dialética como a lógica do provável, que parece aceitável a todos ou à maioria. Para ele, a dialética era um método que ia além dos direitos concretos, atravessava diversos horizontes ônticos até chegar à totalidade fundamental.

Os sofistas constituíram-se em mestres práticos da dialética, para eles, a arte da refutação. A dialética dos sofistas era denominada por Platão de Eurística, uma forma degenerada da dialética que usa deliberadamente argumentos inválidos a fim de vencer uma controvérsia. Dialética para os estóicos era lógica formal, na qual eles desenvolveram formas de inferências ao que se chama hoje de cálculo proposicional. Na Idade Média, a dialética é o nome corrente para a lógica. Teses e antíteses são sustentadas e a argüição dá-se por silogismos. A diferença da prática antiga é que, entre as proposições inaceitáveis, têm-se as incompatíveis com a revelação divina. A dialética, portanto, é posta a serviço da Teologia. (NOUR, 2006, p. 210)

A partir do humanismo, a dialética é novamente equiparada à lógica até ser negada por Descartes que, ao contrário, não considerava a cotidianidade, porque esta poderia conter em si proposições falsas. O pensar cartesiano era abstrato, a

¹⁵ Aristóteles considerava Zenão de Eléia o inventor da dialética, diferentemente, Hegel, que considerava Heráclito. Sobre o assunto, ver o tópico “Dialética” em BARRETO, Vicente de Paulo (org). *Dicionário de Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006. P. 208-212.

facticidade deveria ser superada a um âmbito diverso da corporeidade humana ao âmbito da consciência pensante, separada do corpo máquina. A dialética de Descartes, portanto, parte de uma faticidade negada para a imanência do *cogito* que é o ser. O *cogito* é, pois, ponto de partida e de chegada, é tudo.

Para Immanuel Kant, a dialética é uma lógica da ilusão, porque se baseia em princípios subjetivos. Hegel entende a dialética como processo de atingir uma verdade superior a partir de contradições. Movimento circular do espírito absoluto, transparência do em si para si, da consciência para a essência absoluta, lançando-se ao superior, em forma de espiral. Entretanto, para este filósofo, a dialética não é apenas um processo do pensar, mas um processo da história do universo, não é um método do filosofar, mas o trajeto das coisas mesmas. Assim, para Hegel, a dialética é imanente a uma subjetividade que se identifica em si mesma, é um movimento circular do absoluto, um processo de si que retorna a si.

A dialética de Hegel divinizou e fundamentou, dessa forma, a ontologia européia. Entende que ela é o movimento do desenvolvimento e da afirmação do sistema. É uma exposição que reconhece o processo de realização do conceito, submetendo-se ao trabalho do negativo: toda progressão é determinada pelo negativo que contém. O negativo vai sendo superado, dialeticamente, até a realização da identidade absoluta do mesmo. O processo dialético já contém o futuro em si mesmo, retomando as diversas formas de uma mesma determinação que reflete sobre si própria. (NOUR, 2006, p. 211)

O método dialético, portanto, efetiva-se dentro da Totalidade, ou seja, atravessa os horizontes ônticos de forma argumentativa, como movimento real, físico e biológico da constituição e desenvolvimento da natureza; como movimento praxístico-histórico, cultural; como metodologia de compreensão do sentido de ser da realidade; como metodologia de intervenção humana nos processos naturais e históricos. A dialética parte do que as coisas são, portanto, parte do interior do sistema, contemplando, analisando suas forças aparentemente antagônicas, a fim de se chegar a uma conclusão. Dessa forma, a categoria própria do método dialético é a Totalidade e o seu princípio, como não poderia deixar de ser, é o da identidade e diferença. Parte-se da identidade, de um horizonte suposto e concreto, indicando o

movimento dos entes ao fundamento. Para Celso Ludwig (2006, p. 43) “a dialética é um método usado para descobrir a verdade do ser”.

Todo o pensar moderno encontra-se inserto na imanência da subjetividade e o método dialético-ontológico parte e chega até o horizonte do mundo, a compreensão do ser, a identidade do conceito, “o pensar que pensa o pensado”. “O método dialético é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes”. (DUSSEL, 1986, p. 196) É sempre a passagem a um novo momento de si mesma. É o pensamento que parte do ser e volta a ele mesmo. Os limites da dialética são os limites da totalidade.

Estas observações permitem aferir que o método dialético é a expansão da totalidade de si e parte do que é dado, do existente, do comumente admitido, do culturalmente aceito, do cotidiano, do senso comum de um povo, da realidade histórica e estabelece contradições para, ao final, mostrar a impossibilidade do contraditório ao que é. O ser é, pois, marco inicial, a partir do qual todos os entes poderão ser pensados e horizonte último para o qual os seres convergirão. A esse respeito, Enrique Dussel (1986, p. 35) ensina que “a tarefa da dialética será passar da compreensão ôntica ou cotidiana que inclui implicitamente o ser na mera aparência, à compreensão fundamental do ser, descartando o falso, o não-ser”.

Enquanto movimento de realização da Totalidade em si mesma, a dialética é insuficiente para permitir a aparição do outro, a revelação. Sendo assim, é necessário um método que consinta partir do outro como liberdade, como um mais-além, fora do sistema, mais adiante da Totalidade. A analética demarca esse caminho para a revelação positiva do outro enquanto outro. Apresentar-se-á como um discurso negativo do ponto de vista da totalidade, porque aponta para a impossibilidade de se pensar o outro sob os parâmetros do sistema, ou seja, a partir da mesma totalidade, mas também como positivo do ponto de vista do outro, a partir dele próprio, pelo fato de apontar para a possibilidade de se interpretar a palavra, ouvida em decorrência da sua revelação. Interessante ressaltar que uma característica própria da analética é que ela é intrinsecamente ética e não meramente teórica, como o discurso ôntico das ciências ou o discurso ontológico da dialética moderna. A aceitação do outro significa uma opção ética prévia e o comprometimento com a ação libertadora.

O método da Filosofia da Libertação é o método analético que tem por ponto de partida a opção ético-política em favor do oprimido da periferia, o respeito pela exterioridade do outro, geopolítica e socialmente. O ponto de partida do referido método, portanto, é um “mais além” do sistema, a exterioridade, que se funda no distinto e não na identidade, é a superação da totalidade ontológica. Somente assim, haverá uma crítica real à totalidade e à injustiça, tendo em vista que o sistema funda-se nas mais diferentes formas de negação da alteridade e, para desenvolver a crítica não basta a dialética da totalidade fechada em si mesma, a qual remete o sentido dos entes ao fundamento ontológico, mas uma dialética que permite a abertura à exterioridade, com um novo fundamento, o transontológico.

O método dialético-ontológico vai de um horizonte a outro até chegar ao primeiro, esclarecendo o pensar, chega, pois, até o fundamento do mundo, partindo da identidade. Partindo dos entes da Totalidade, o outro se diferencia e, após as relações dialéticas, acabam retornando ao princípio da Totalidade. O método analético parte de “mais além” do sistema, além das fronteiras, parte do outro e avança dialeticamente.

Sobre o método analético, Celso Ludwig (2006, p. 329) destaca:

Dussel fala do *método analético* como *momento analético da dialética*. Inicialmente, portanto, o método *analético* consiste na afirmação de um âmbito que constitui a *exterioridade* metafísica do outro – alteridade irreduzível à lógica da totalidade e ponto de apoio para a construção de uma lógica da diferença, ao evitar a redução de tudo *ao mesmo*. O novo método consiste na afirmação da negatividade do outro, pois inclui o momento alterativo, desde uma *anterioridade* (é um movimento *ana-dia-lético*), movimento que indica a passagem da negação desde um *lugar* que está além do sistema, ou seja, do outro, do pobre, do oprimido, da vítima, do excluído.

O método analético parte, pois, do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade, portanto transcende ao método, neste momento analético que transforma a dialética negativa em dialética positiva. Inclui uma opção prática histórica prévia, uma opção ética, um saber-ouvir a voz de quem vem mais além, da exterioridade.

É interessante ressaltar que, em um primeiro momento, a palavra reveladora poderá não ser compreendida, tornando-se ininteligível, porque não insere no contexto da historicidade e da racionalidade de quem a ouve. Assim, mesmo que se

tenha optado eticamente por ouvir o apelo do outro, a princípio, pode não entendê-la, simplesmente porque não faz parte de seu horizonte significativo, impedindo que o cérebro faça as associações necessárias para o processamento e a internalização da informação no campo significativo. A esse respeito, Frank Smith (1999, p. 73) ensina:

O que temos em nosso cérebro é um modelo de mundo intrincadamente organizado e internamente consistente, construído como resultado da experiência, não da instrução, e integrado em um todo coerente como resultado de uma permanente aprendizagem e pensamento adquiridos com total desenvoltura.

O que se tem no cérebro é, pois, a única base para encontrar sentido no mundo. A apreensão do significado é feita por semelhança a conteúdos previamente existentes, advindos de experiências passadas. Para alguém que não vivenciou a experiência da exterioridade é difícil, em um primeiro momento, a compreensão de seu real significado. Não obstante, a opção ética o fará acreditar naquele que apela, reputando verdadeiro o seu grito. Dessa forma, o momento ético, no qual se faz a opção ética, é essencial.

A Filosofia da Libertação pretende superar o fisiologismo grego, o teologismo medieval e o consciencialismo moderno do centro, para discernir uma antropologia, uma filosofia que tenha como pivô central o homem, como liberdade, como exterioridade, como pessoa, como oprimido. (DUSSEL, s.d., p. 176) O fato de partir da exterioridade do sistema como totalidade permite uma crítica efetiva e real, para além da crítica dialética que se mantém nos limites do sistema mundo.

2.7.7. Utopia possível

Segundo a etimologia grega, utopia significa não lugar, lugar nenhum, inexistente. Por extensão, a palavra passou a exprimir a idéia de algo impossível, inacessível, um sonho, quimera, algo irrealizável, embora desejado, almejado. As utopias da Modernidade pautadas na ordem e progresso, civilização e desenvolvimento, disseminação da riqueza e tecnologia para todos, emancipação, enfim, liberdade, igualdade e fraternidade constituíram-se profecias não cumpridas.

A utopia capitalista e ontológica iniciada pela Europa com a expansão do mesmo e a negativa de outras culturas deve ceder lugar a uma utopia libertadora ou metafísica que busca realizar a alteridade desde o compromisso com os povos. O projeto utópico do sistema-mundo vigente, globalizando-se cada vez mais, descobre-se em contradição consigo mesmo, já que a maioria dos possíveis participantes afetados encontra-se privada de cumprir com as necessidades que o próprio sistema proclamou como direitos. (DUSSEL, 2002, p. 315)

Quem projeta realizar ou transformar uma norma, ato, instituição não pode deixar de considerar as condições de possibilidade de sua realização objetiva, material, formal, empírica, técnica, econômica, políticas, de maneira que o ato seja possível, por isso, a Filosofia da Libertação propõe uma utopia possível, uma imaginação transcendente ao sistema. Se o atual não se permite que se viva, é preciso imaginar um mundo onde seja possível viver. É preciso encontrar alternativas positivas a partir da negatividade, a partir da não-factibilidade do sistema, da aparente eficácia. A libertação proposta não é somente quebrar cadeias, mas desenvolver possibilidades positivas da vida humana ao exigir que as instituições, o sistema, abram novos horizontes que transcendem à mera reprodução como repetição do “mesmo”.

Para que haja uma construção de algo novo, mister a desconstrução do existente. Se o sistema dominante não é verdadeiro, nem válido, nem eficaz para a vida ou dignidade das vítimas, é preciso denunciá-lo, a fim de haver uma conscientização crítico-ética, momento em que a alteridade dos excluídos descobre como ilegítimo e perverso o sistema de valores a eles imposto. Essa descoberta implicará na perda de validade formal e intersubjetiva e da hegemonia do sistema, porque passará a não ser aceito ou a ser questionado.

A consciência crítica surge a partir do exercício da racionalidade ético-crítica. Essa racionalidade subsume a razão material, porque a supõe afirmativamente para descobrir a dignidade do sujeito e a impossibilidade da reprodução da vida da vítima; a formal, porque também a supõe no advertir a exclusão da vítima da possibilidade de argumentar em sua própria defesa e a de factibilidade, porque interpreta as mediações factíveis do sistema de eticidade vigente como ineficazes para a vida, porque produzem a morte e a degradação do ser humano.

A utopia proposta pela Filosofia da Libertação é, por enquanto, um “não lugar”, mas não se constitui em um mero sonho ou quimera, ao contrário, é um projeto possível, racional, que deve ser realizado com a colaboração da ciência, técnica e ser fruto de uma discursividade democrático-intersubjetiva. Transformar é mudar o conteúdo, é construir algo novo, construir um mundo que aceite e acolha todos os seres humanos.

Discorrendo sobre a utopia do futuro, o sociólogo Herbert de Souza (1993, p. 25) explicita:

Projetar o futuro é temer ou desejar. Prever também pode ser identificar os desejos e interesses existentes agora, é reconhecer a possibilidade de que os melhores desejos sejam os desejos dominantes e com isso se transformem na realidade. Pensar o futuro atrai, desafia e engana. E mudar o futuro depende de mudar a maneira como se pensa o presente. O futuro começa hoje.

Pensando exatamente no hoje, real, empírico, para construir o amanhã, solidário e justo, que o presente trabalho propôs esta reflexão, cujo raciocínio continuará adiante.

CAPÍTULO III

A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO E REFLEXÃO CRÍTICA

3.1. Considerações iniciais

O reconhecimento da necessidade dos direitos humanos como idéia-chave político-jurídica adquiriu relevância somente na Modernidade e aumentou com o colapso crítico da utopia Moderna de progresso. O discurso dos direitos humanos como emancipador adquiriu *status* político e moral sem paralelo em todo o mundo. Nasceu exatamente em face de crimes bárbaros praticados pelo homem contra o próprio homem. Em resposta ao horror, aprova-se a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, iniciando a positivação da proteção daqueles.

Balakrishnan Rajagopal (2005, p. 332) leciona:

Los internacionalistas han tenido una orientación histórica peculiar durante la elaboración de los principales elementos del derecho internacional moderno de la posguerra. Esa orientación ha oscilado entre un humanismo selectivo y eurocêntrico, que se nos presenta bajo la forma de los derechos humanos, y un pragmatismo funcional ahistórico, bajo la forma del derecho económico internacional. Según esta orientación, los derechos humanos internacionales son el producto de la reacción humanista occidental a los horrores de la era nazi, aunque se encuentran intelectualmente fundamentados en la teoría política occidental de Locke, Kant y Rousseau.

Heiner Bielefeldt (2000, p. 41) entende que os próprios direitos humanos refletem a ambigüidade da Modernidade, pois surgiram da luta contra uma injustiça na sociedade moderna e, ao mesmo tempo, constituem-se em *ethos* político e jurídico de liberdade, além de a universalidade e o espírito emancipacionista ser característicos do período moderno.

A vivência e a percepção das injustiças aguçaram o sentido ambíguo, foram respostas às injustiças políticas e jurídicas de uma época marcada por lutas, guerras e demais atos atentatórios à humanidade. Nesse contexto, os direitos originaram-se em decorrência dessas vivências e estão intimamente ligados à relação entre povos e poderes constituídos localmente. Assim, muitos dos argumentos ditos fundamentais, somente o são na opinião de quem os afirmava ou positivava. Direitos

humanos enquanto universais são particularidades globalizadas. A efetivação desses promete progresso cultural, social e tecnológico, é tida por emancipatória. Portanto, a pretensão de universalidade, a pretensão emancipatória e a tendência à imposição política e jurídica formam o perfil normativo dos direitos humanos.

Não obstante, a valorização dos direitos humanos e sua ampla tentativa de proteção internacional não devem levar à enganosa conclusão de que estes sejam observados e respeitados. Ao contrário, agressões maciças ocorrem diariamente, ocasionando um problema: o questionamento acerca de a proteção dos direitos humanos não passar de retórica. A criação de mecanismos de controle e de efetivação das obrigações referentes a esses direitos não consegue manter o mesmo ritmo da normatização. Bobbio enfatiza que não se trata mais de questão filosófica, mas política. A proposta do presente trabalho é justamente questionar esse ponto de vista aceito internacionalmente, submetendo à reflexão os vários fatores fundamentais responsáveis por essa disparidade entre normatização e efetivação.

A aceitação mundial do racionalismo ocidental específico, de uma cosmovisão antropocêntrica e de uma expressão humana individualista produz sérias conseqüências. Defender a idéia de um direito universal com matriz individual, ocidental, monocultural e centralizada no sujeito talvez não seja o melhor caminho para a obtenção da paz. Há valores diversos e até mesmo contraditórios, experiências de vida absolutamente diferentes, há discursos inúmeros, além de choques entre interesses políticos, econômicos e sociais na questão dos direitos humanos.

O reconhecimento dos direitos humanos, da forma em que se universalizou, relega a atualidade aos padrões da realidade do sistema-mundo, subtraindo a realidade complexa do presente. Experiências existem, só que são invisíveis, vozes, inaudíveis e, por vezes, são sufocadas, tornando-se ausentes, e a ausência é um desperdício de experiência. A idéia de direitos humanos apresentada tem demonstrado ser cega e surda às inúmeras lutas e apelos pelos direitos humanos. Só existe uma linguagem humanitária internacional: a oficial.

Heiner Bielefeldt (2000, p. 47) menciona que os direitos humanos não estão isentos dos perigos da Era Moderna e podem resultar num positivismo de pensamento reivindicatório individualista que esquece as raízes éticas

da liberdade individual e até ser usados estrategicamente em um sentido apenas instrumental de racionalidade, tanto com relação a dissenso entre indivíduos, quanto em relação a dissenso internacional. Por isso mesmo o autor entende necessária a desistência de qualquer extrapolação ideológica progressista dos direitos humanos que acaba por causar exageradas expectativas, além de fomentar desvios nas reivindicações por tais direitos, como se fosse uma missão civilizatória modernista.

Os preceitos de liberdade contidos no sistema protetivo jamais serão efetivados sem a possibilidade de existência de uma real liberdade, sem a garantia de condições materiais que permitam o seu exercício. A liberdade dos países somente se concretizará quando eles puderem livrar-se dos jugos da submissão, da imposição e da dominação, afirmando a sua exterioridade. Os direitos humanos têm relação com a Era Moderna em todos os aspectos: racionalismo, individualismo das condições de vida, entrelaçamento social, cultural, religioso, transformando uma multifacetada comunidade mundial em igualitária, para quem a defesa dos direitos humanos é um dever sagrado.

Porém, esse dever sagrado, além de não estar alcançando o objetivo, produz vítimas, ainda que de forma não-intencional. Essa situação empírico-objetiva demanda a crítica de um horizonte que ultrapasse a totalidade consensual referente à proteção dos direitos humanos, uma crítica pautada no horizonte da transmodernidade. A exigência de eticidade tem como ponto de partida a constatação inequívoca da negação da vida na atualidade, de modo que, a partir deste instante, serão apresentados e refletidos os momentos necessários para a complexa fundamentação da Ética da Libertação em sua relação com a crítica ao sistema de proteção internacional dos direitos humanos.

Evidencia-se que a questão acerca da “normalidade”, da normatividade e da efetividade da proteção dos direitos humanos possui alguns dilemas ainda não solucionados, vivencia uma dialética contraditória. Essa problemática será analisada na perspectiva da Filosofia da Libertação e de sua Ética. Segundo a Ética da Libertação, na ordem dos fundamentos, são interdependentes e necessários os momentos material, formal e factível. Da mesma forma, são imprescindíveis os momentos negativos ou de crítica, ante a falibilidade humana e a

impossibilidade de um sistema perfeito. Tais momentos serão refletidos para que se possa compreender o raciocínio desenvolvido no presente trabalho, bem como o discurso construído.

Unde malum? Para a Ética da Libertação, o mal está na falibilidade humana, na impossibilidade da perfeição. Descobre-se o mal na inversão sofrida pelo sistema de eticidade vigente estabelecido que, apesar de intencionar fazer o bem, produz vítimas. Um valor que se valoriza, que se ergue como critério de verdade, validade e factibilidade e destrói a vida humana não afirma a responsabilidade pela alteridade dos excluídos, aceita só a hipócrita exigência jurídica a respeito de cumprir o dever de pagar uma dívida internacional, ainda que pereça o povo devedor. *Fiat justitia, pereat mundus*. A descoberta do mal tem como consequência o reconhecimento da vítima, do outro vivente, que, por sua vez, implica responsabilidade ética com exigências próprias não cumpridas na reprodução da vida do sistema.

O critério da crítica é propriamente negativo, é a descoberta da vítima como vítima, nas mais variadas dimensões de negatividade. A partir das vítimas pode-se julgar criticamente a “totalidade” de um sistema de eticidade, o que pretende o presente estudo. A reflexão toma como ponto de início a alteridade do sistema, no mundo da vida cotidiana, em outras palavras, parte da negação das vítimas. Dussel (2002, p. 375) observa que “a existência da vítima é sempre refutação material ou “falsificação” da verdade do sistema que a origina”. Todo sistema é falível e produz vítimas, produz morte, ainda que de forma não intencional, portanto, todo sistema é criticável.

Da afirmação da vida, portanto, pode-se fundamentar a não aceitação da impossibilidade de reproduzir a vida da vítima. Tal inconformismo enseja o ponto de partida da crítica contra o sistema responsável pela negatividade constatada. O fato de haver exclusão, dominação, injustiças em todo sistema empírico é categórico e, por isso, a crítica faz-se necessária. Interessante salientar, que não se trata de juízo de valor, mas empírico, fático. A crítica, por sua vez, torna-se valiosa, transforma-se em luta pela vida.

Herbert de Souza (1993, p. 30) pensa que a sociedade e o Estado só encontram razão de ser se garantir a existência digna do ser humano:

Todos podem e devem comer, trabalhar e obter uma renda digna, ter escola, saúde, saneamento básico, educação, acesso à cultura. Ninguém deve viver na miséria. Todos têm direito à vida digna, à cidadania. A sociedade existe para isso. [...]. O Estado só tem sentido se é um instrumento dessas garantias. A política, os partidos, as instituições, as leis só servem para isso. Fora disso, só existe a presença do passado no presente, projetando no futuro o fracasso de mais uma geração.

O reconhecimento do “não-poder-ser-vivente” do outro, da negatividade de um sistema, situa a responsabilidade ética da coletividade pelo “dever-ser-vivente”, a todos como responsáveis pela vítima diante do sistema. Entretanto, Dussel (2002, p. 378) entende que esse “tomar a cargo” a vida negada do outro não teria sentido se procedesse de um reconhecimento do outro como igual.

Este “tomar a cargo” a vida negada do outro não teria sentido ético se procedesse de um re-conhecimento do outro como *igual*. O ato propriamente crítico-ético se origina pelo fato da negatividade do outro re-conhecido como outro: porque é uma vítima; porque tem fome; porque não pôde obter benefício algum de sua existência: gratuidade da responsabilidade. Muito pelo contrário, está me pedindo solidariedade a partir da “exposição” de sua corporalidade sofredora. Pede-me, suplica-me, *ordena-me* eticamente que o ajude.

Aqueles que agem ético-criticamente reconhecem a vítima como ser humano autônomo, como aquele a que a norma, a instituição, o sistema de eticidade excluiu, negando a possibilidade de viver, em sua totalidade, ou em algum dos momentos da vida. O reconhecimento possibilita a descoberta da co-responsabilidade do outro como vítima, o que obriga a tomá-la a cargo diante do sistema causador da vitimação, criticando-o, na tentativa de transformá-lo.

O reconhecimento da vítima como sujeito ético, como outro, é originário e o *a priori* de toda a Ética. A razão ético-originária é o momento original, anterior a todo outro exercício da razão, pela qual temos a experiência - empírica e material - como responsabilidade pelo outro antes de toda decisão, compromisso, expressão lingüística ou comunicação a seu respeito.

Toda sociedade exige críticas e a mudança fundamental de estrutura mostra-se necessária para o surgimento de outro tipo de sociedade, mais desenvolvida. “Para as vítimas, o futuro é o tempo da esperança; deve-se lutar para estar melhor, porque o presente sofre a negação, na qual não é possível viver. A crítica

é o começo da luta” (DUSSEL, 2002, p. 381). A crítica é, pois, o início da luta. Aquele que cumpre o dever ético de assumir a vítima “a seu cargo” diante do sistema exerce o dever da crítica.

Sobre o assunto, Antônio Carlos Wolkmer (2004, p. 33) entende:

A “crítica”, enquanto saber e prática da libertação, tem de demonstrar até que ponto os indivíduos estão coisificados e moldados pelos determinismos históricos, mas que nem sempre estão cientes das inculcações hegemônicas, das dissimulações opressoras e das falácias ilusórias do mundo objetivo/real. O pensamento crítico tem a função de provocar a autoconsciência dos sujeitos sociais oprimidos e que sofrem as injustiças por parte dos setores dominantes, dos grupos privilegiados e das formas insitucionalizadas de poder (local ou global).

Aquele que toma o outro, a vítima, a seu cargo, cumprirá o dever da crítica, porque ele é responsável pela produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana e a responsabilidade entra em jugo como crítica e transformação. A mera interpretação é buscar sentido, já a transformação começa pelo compromisso do observador na estrutura da ação, cujo primeiro momento é o de assumir a própria responsabilidade da crítica. Todo ser humano, por ser um momento das estruturas complexas da humanidade em seu desenvolvimento, não pode se declarar absolutamente inocente de nada que aconteça a outro ser humano. Sempre existe algum tipo de cumplicidade, direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, que o compromete relativamente à negatividade do outro. (DUSSEL, 2002, p. 414)

A obrigação ética de transformar a realidade causadora de vítimas parte da perversidade da mera existência, da contraditoriedade do sistema que, pretendendo ser uma mediação factível de reprodução de vida, opera como causa de negatividade. Parte também de nossa responsabilidade pela realização da vida e do cumprimento do dever da crítica. É necessário criticar a ordem estabelecida para que a impossibilidade de viver do outro se converta em possibilidade de viver e viver melhor. É preciso transformar o vigente, negar a negatividade, criar o novo, ensejar um “progresso qualitativo” definido a partir de critérios diferentes dos da Modernidade, não puramente tecnológicos ou quantitativos, mas qualitativos, substanciais.

Seguindo o raciocínio, a não-consciência ou consciência ingênua dará lugar à consciência crítica ética exercida a partir de um novo tipo de

racionalidade, a razão ético-crítica que não é meramente teórica ou filosófica, mas empírico-real e um ato, norma, instituição ou sistema de eticidade existentes. O fato de não se assumir a responsabilidade não deixa de ser, por isso, responsável pela morte do outro, pela vida negada, porque é dever ético produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana em geral.

A razão ético-crítica pauta-se em uma nova racionalidade. Parte de um fato empírico e de conteúdo material, da corporalidade, da negatividade no que tange à produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. A “verdade” do sistema é negada a partir da “impossibilidade de viver” das vítimas, o sistema vigente, reputado legal e legítimo, com “validade hegemônica”, é encarado pela consciência crítico-ética como excludente, dominador e perverso. Em outras palavras, a partir das vítimas, toma-se consciência da não-verdade, dos efeitos negativos, não-intencionais produzidos pelo sistema de eticidade vigente.

A consciência ético-crítica opera, pois, uma inversão prática e não só teórica (DUSSEL, 2002, p. 315). A consciência crítica, após o momento de opção ética, enseja o dever ético de todo ser humano desconstruir o sistema de eticidade negativo e construir um positivo. O sistema-mundo descobre-se em contradição consigo mesmo, a maioria dos seus participantes afetados encontra-se privada de cumprir as necessidades que o próprio sistema proclamou como direitos.

É necessário libertar, salientando que libertar não é somente quebrar cadeias, mas possibilitar positivamente o desenvolver da vida humana ao exigir que as instituições e o sistema abram novos horizontes transcendentais à mera reprodução como repetição do “mesmo”, causadora da exclusão das vítimas. Libertar não se trata somente de lutar contra a opressão, mas de construir novas instituições, novas diretrizes. A esse respeito, Dussel (2002, p. 566) ensina:

Construir a casa do sem-teto é um dever-ético exigido pelo princípio-libertação, mas uma casa na qual a vítima possa participar simetricamente no bosquejo de sua arquitetura e colaborando em sua edificação real.

Por derradeiro, o bem é um momento do próprio sujeito humano, é um modo de realidade pela qual sua vida humana encontra-se plenamente realizada segundo os pressupostos da própria realidade humana. O bem é fruto do

autoconhecimento, da auto-responsabilidade, autonomia comunitária que alcançou validade intersubjetiva: o bem supremo, ou seja, a plena reprodução da vida humana (DUSSEL, 2002, p. 570). Entretanto, o bem supremo não é realizável empiricamente. Não é um bem perfeito, mas histórico. A sociedade perfeita é logicamente impossível, mas também empiricamente impossível. Por que buscá-lo? Para reconhecer as vítimas e buscar historicamente um bem que reproduza o maior número de vidas possível. O bem não será supremo, mas histórico, como já mencionado anteriormente.

3.2. Ética da Libertação

A Idade Moderna, desde o *ego cogito* cartesiano, a partir da impossibilidade da formulação ética, encerra o ego num insuperável solipcismo, negando o outro e confundindo o ético com o ontológico, aniquilando a realidade ética, dividiu a ciência prática em uma doutrina de direito e uma doutrina de virtudes – Ética propriamente dita. Diante disso, o âmbito político acabou dependendo da juridicidade não-ética, com regras próprias. A Ética restou relegada ao âmbito da conduta individual e somente julgada pela equívoca consciência moral pessoal.

A Ética transformou-se em uma moral ôntica da consciência privada, mundo de conformidade com as normas naturais que a totalidade imperante fazia passar por sacramento válidas para todos os homens em todos os tempos. A posição contemplativa da moral ôntica é o fundamento prático da ontologia iniciada com Parmênides “o ser é o não-ser não é” que, por sua vez, sustenta a política moderna de conquista. Na periferia nascida das conquistas, está a América Latina e entre ela e uma Ética contemplativa, privada, fundante da Filosofia Moderna, que, por sua vez, sustenta a dominação da periferia, a necessidade de um repensar da situação de conquista, de exploração, causadora de dor e de morte.

O presente estudo propõe uma reflexão pautada em uma Ética transmoderna, uma Ética da vida, disposta a recuperar o que é recuperável da Modernidade, porém desconstruindo o que produz morte e construindo o que propicia vida: a Ética da Libertação, inserida nas práticas sociais, ao mesmo tempo em que produto delas, inspirada na situação histórica das estruturas sociais e econômicas até

hoje dependentes, marginalizadas e colonizadas. A Ética da Libertação é uma Ética da vida, do cotidiano, em favor das imensas maiorias excluídas na atualidade histórica em que se vive, é também uma ética da responsabilidade *a priori* pelo outro, bem como *a posteriori* pelos efeitos não intencionais do sistema.

A Ética proposta por Enrique Dussel é original, trata os temas na perspectiva das vítimas da história. É uma Ética da vida, cujo conteúdo e princípio fundamentais é a sobrevivência humana, ou a produção, a reprodução e o desenvolvimento da vida humana de cada sujeito ético em comunidade. A produção da vida humana é um processo contínuo e complexo no qual há a necessidade tanto de alimento para o organismo humano, quanto de desempenho de funções superiores da mente, como consciência, autoconsciência, funções lingüísticas, valorativas, com liberdade e responsabilidade ética, dentre outros. A da reprodução da vida humana é a forma pela qual a vida evolui em suas especificidades, contexto histórico, instituições, valores culturais, sistemas de eticidade, além das pulsões que permitem a reprodução do ser humano. Finalmente, o desenvolvimento, é o momento do processo transformativo, desenvolvimento qualitativo.

Diante de sua complexidade, a Ética da Libertação está organizada em seis momentos interdependentes, articulados em uma coerente arquitetura, necessários, portanto a sua compreensão. Os três primeiros momentos conformam os fundamentos da Ética: momento material, momento formal e momento factível. Os três momentos seguintes constituem a racionalidade crítico-libertadora ante a eticidade que desejou ser verdadeira, válida e eficaz: crítica material, crítica formal e crítica da factibilidade ou princípio libertação.

3.2.1. Momento material

Nada há de mais digno do que a vida humana. Entendida como realidade e não como um conceito abstrato, a vida humana é constituída por inúmeros aspectos materiais como a felicidade, as virtudes, os valores, elementos que devem coexistir e não esgotam o âmbito de sua essência ou de seu conteúdo complexo. Para a Ética da Libertação, a materialidade da vida é seu conteúdo. A vida humana impõe limites materiais e normativos, possui exigências próprias e fixa também conteúdos,

tendo em vista a necessidade de alimentos, casa, segurança, liberdade, valores, identidade cultural, plenitude espiritual, dentre outros. Nesse sentido, Dussel (2002, p. 131) aduz que “a vida do sujeito o delimita dentro de certos marcos férreos que não podem ser ultrapassados sob pena de morrer.”

Esse modo de realidade do ser ético determina a racionalidade e as necessidades da pessoa. Celso Ludwig (2004, p. 289) entende que a vida humana impõe limites e fundamenta normativamente uma ordem. A vida delimita seu conteúdo e ação vital, dentro de fronteiras que não podem ser ultrapassadas, quer por ação própria, quer por alheia, sob pena de eliminação. Note-se, por oportuno, que o conteúdo de vida é variado, podendo ir de necessidade de alimentação a valores, cultura.

Afirmar a realidade material significa conceber a vida humana impregnada de necessidade, porque corporalidade viva e vulnerável. O critério material desta ética realiza-se com pretensão de universalidade e consiste na necessidade de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada pessoa concreta. Por isso, toda ação, norma, instituição deve buscar conteúdos que tenham por fim a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. Saliente-se que esses juízos de fato têm pretensão de verdade e de verdade prática.

Se o critério material é relativo à verdade e tem como meta a afirmação da vida, o viver implica dever-viver. Assim, o viver é um critério de verdade prática que passa a ser uma exigência ética: dever-viver. O juízo de fato: viver torna-se um juízo normativo: dever-viver. O critério propõe um princípio material universal: a obrigação ética de produção, reprodução e desenvolvimento da vida da pessoa humana, dentro de uma comunidade de vida pressuposta, com pretensão de abarcar toda a humanidade. Evidencia-se que a passagem do juízo de fato para o de valor é feita pela razão prático-material que fundamenta a obrigação ética na necessidade do viver. É uma passagem dialética por fundamentação material. Por exemplo, comer é uma necessidade natural do ser humano. João é vivo e, para continuar vivendo, deve comer, portanto o dever-comer é uma exigência material ética.

O critério material universal de verdade prática interessa afirmar a realidade material, de conteúdo, recuperar o sentido humano perdido pelo dualismo

moderno, de um ser humano corporal, vivo e, por isso, com necessidades. “Eu vivo”, em vez de “eu penso”. Não se trata de materialismo simplesmente, mas sim da reprodução da vida física, espiritual, em seu conteúdo. Esse critério material sobre o qual se funda a Ética é universal e comunitário. Aquele que atua humanamente, necessariamente, possui como essência de seu ato alguma mediação para a produção, reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito humano, em uma comunidade de vida.

Relativamente às culturas, embora sejam manifestações particulares, uma vez que não há cultura universal (DUSSEL, 2001, p. 26) conformam-se com o critério universal material de reprodução e desenvolvimento da vida, ou seja, as práticas existem para possibilitar a manutenção, a evolução, para possibilitar a afirmação da vida. O homem, pois, não pode ser considerado objeto, instrumento de conhecimento e de dominação, nem membro de uma determinada sociedade civil, ele é fonte de vida, possui necessidades concretas e é reconhecido como membro de uma família, de uma sociedade civil, Estado. O ato que ele pratica para reproduzir a sua vida, com todas as suas necessidades, é um ato cultural. “Nossos antepassados não morreram, vivem ainda entre nós”. (DUSSEL, 1997, p. 182)

Ainda com referência à cultura, no entender do filósofo citado (1997, p. 38-40) a cultura é uma das dimensões da nossa existência intersubjetiva e histórica, um complexo de elementos que constituem radicalmente nosso mundo, nosso sistema concreto de significação que não se transmite, assimila-se. A cultura é a identidade de um povo e ainda que esse povo não tenha consciência, há um estilo de vida próprio, necessário à reprodução da vida, conforme expõe o pensador, relativamente à América Latina:

É trágico que nosso passado cultural seja heterogêneo, às vezes incoerente, díspar e que sejamos até um grupo marginal ou secundário da cultura européia. Porém, ainda mais trágico é que se desconheça sua existência, pois o importante é que, de qualquer forma, há uma cultura na América latina, cuja originalidade, mesmo que alguns neguem, evidencia-se na arte, em seu estilo de vida.

Restando clara a vida como pressuposto material da Ética, tem-se que aquele que atua eticamente deve produzir, reproduzir e desenvolver a vida

concreta de cada pessoa na comunidade de vida, conseqüentemente, toda norma ética, todo ato humano, toda microestrutura, instituição deve respeitar o princípio da verdade prática. O critério de verdade desse princípio é a vida humana, não apenas como sobrevivência, mas como um todo que integra a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. O ser humano não se reduz ao corporal, ao contrário, constitui-se de todas as possibilidades do viver e de permanecer vivo.

3.2.2. Momento formal

O princípio material da Ética, embora necessário, na condição de fundamento, certamente não é suficiente. Agora, a preocupação é a aplicação desse princípio. O conteúdo precisa ser aplicado. Se considerássemos somente o momento material, as decisões éticas poderiam ser fruto do egoísmo, individualismo ou autoritarismo violento. Para que não seja assim, mister a existência de uma norma básica da moral formal a ser cumprida para que as decisões éticas tenham validade comunitária, universal, com a finalidade de aplicar o conteúdo ético de uma norma válida. A norma básica da moral formal deve fundamentar e aplicar concretamente as normas, juízos éticos, decisões, enunciados normativos com conteúdo de verdade.

Importante ressaltar que nem todo consenso racional é também verdadeiro, porque a teoria da validade formal não leva à verdade de conteúdo, em outras palavras, a verdade não decorre do consenso. Para a Ética da Libertação, não há validade sem pretensão de verdade, por determinação material ou de conteúdo. Da mesma forma, não haverá verdade em sentido pleno, sem pretensão de validade intersubjetiva acerca dos enunciados verdadeiros, fundamentados na vida, condição absoluta e conteúdo constituinte da realidade humana.

A Ética da Libertação assume o princípio formal da consensualidade, mas o adota como procedimento moral para aplicar os conteúdos do momento material. Assim, o critério de validade deverá ser vinculado ao de verdade, ou seja, o momento formal deverá estar em consonância com o material, ou, ainda, o cumprimento das exigências materiais deve ser acompanhado pelo cumprimento das regras do consenso intersubjetivo.

Há, portanto, a necessidade de uma norma básica da moral formal a ser cumprida para que as decisões éticas ganhem validade universal. O critério formal de validade intersubjetiva busca articular a verdade prática do conteúdo – momento material – com a validade intersubjetiva, moral formal e procedimentos. O objetivo da moral formal é garantir a validade intersubjetiva pelo acordo de todos os participantes sobre o que se deve fazer, obtendo, dessarte, validade com pretensão de universalidade. O critério de validade é a intersubjetividade simétrica. Tal critério é exercido pela razão comunicativa – princípio da racionalidade discursiva prático – intersubjetiva – antecedida pelo momento material.

A vida humana, em seu viés racional, como comunidade de seres vivos, é assegurada com o concurso de todos. A comunidade lingüística é uma dimensão essencial da vida humana, e a argumentação racional uma necessidade de vida. A função ética da norma básica da moral formal é fundamentar e aplicar concretamente as normas, juízos éticos, decisões, enunciados normativos ou diversos momentos da ética material. Sem o cumprimento da norma básica da moral formal, as decisões éticas não são válidas na comunidade e, por isso, não são universais. (DUSSEL, 2002, p. 203)

O autor ainda ensina (2002, p. 207-208):

O critério que estamos analisando é, em primeira instância e definido analiticamente, um critério de validade intersubjetivo. Toda argumentação tem simultaneamente uma dupla referência: por um lado, é um instrumento de verificação (em sentido lato); por outro, de validação. [...] o critério de validade, ainda abstratamente, é a pretensão de alcançar a intersubjetividade atual acerca de enunciados veritativos, como acordos obtidos racionalmente por uma comunidade.

A razão comunicativa é importante crítica à razão monológica de Kant, entretanto, é restrita quanto ao conteúdo material, provocando uma fundamentação reducionista de um conceito meramente formal ou consensual. Insta salientar que verdade não é consensualidade. O fato de um consenso ser racional não implica, necessariamente, verdade desse consenso. Por isso, faz-se imperiosa a articulação da teoria da verdade à da validade. O ato ético deve ser válido e verdadeiro, dessarte, o consenso deve ser válido, mas com conteúdo de verdade. A pretensão de verdade e validade são, pois, interdependentes. A primeira deve ser intersubjetiva e a

segunda deve conter, como pressuposto, argumentos verdadeiros. Então, é procedimento aliado à verdade.

Ultrapassado o fundamento descritivo, chega-se ao deôntico. A vida é realidade absoluta e conteúdo constituinte da realidade humana, portanto é condição de possibilidade de tudo e a responsabilidade de mantê-la e defendê-la impõe-se como imperativo. A vida é um antes originário, um antes argumentativo. No momento formal, a vida e o dever de produzir, reproduzir e desenvolver são subsumidos ao argumentar, a partir do reconhecimento ético do outro igual em relação comunicativa. Evidencia-se que o viver subsume-se no argumentar. Esse juízo de fato implicará no juízo normativo em que o ser argumentante permite fundar um dever argumentante como exigência prática da razão discursiva. Importante salientar que o argumentar deve ser compreendido de forma pragmática, ou seja, enquanto ato humano, é uma mediação da produção, reprodução e desenvolvimento da vida.

Refletidos os dois momentos do fundamento da ética, tem-se que no primeiro vigora o princípio da vida e no segundo, o princípio da democracia. A realização do “princípio vida” requer uma forma válida de exercício que é a democrática mediante um procedimento intersubjetivo discursivo democrático. Nessa ordem de idéias, a ação que pretenda produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana em sociedade deve ser decidida com mediação formal do princípio democrático intersubjetivo discursivo, porém, a validade, obtida argumentativamente, tem a obrigação de estar orientada pela pretensão de verdade prática do momento material aferida desde a vida concreta da humanidade. Em outras palavras, é necessário haver simetria na comunidade de comunicação, aceitas as exigências morais procedimentais pelas quais todos os afetados devam participar faticamente na discussão argumentativa dispostos a chegar a um consenso, dentro do horizonte das orientações do princípio ético-material.

Insta salientar, no plano material há conhecimento da verdade dos argumentos, inteligibilidade material ou de conteúdos de uma razão prático-material e teórica, já no plano formal de validade moral, há conhecimento dos argumentos, a partir da obrigação moral contraída em virtude do devido reconhecimento dos sujeitos éticos situados intersubjetivamente, como momento da

razão discursiva. Do critério, então, segue-se, por fundamentação, o princípio de validade moral.

Enrique Dussel (2002, p. 215-216) entende que se argumentamos inteligivelmente, como membros de uma comunidade de comunicação, devemos ser responsáveis por nossa argumentação como mediação de verdade material para produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana em comunidade, respeitando os outros membros como iguais. Entretanto, se somos afetados pelo que se argumenta, temos obrigação de lutar pelo reconhecimento, buscando alcançar a validade formal, a fim de defender a vida e a dignidade. Argumentar transforma-se em obrigação moral.

Quem argumenta com pretensão de validade prática, a partir do reconhecimento recíproco como iguais de todos os participantes que por isso mantêm simetria na comunidade de comunicação, aceita as exigências morais procedimentais pelas quais todos os afetados (afetados em suas necessidades, em suas conseqüências ou pelas questões eticamente relevantes que se abordam) devem participar facticamente na discussão argumentativa, dispostos a chegar a acordos sem outra coação a não ser a do argumento melhor [...].

No entanto, nem todos os afetados são participantes do discurso. Haverá sempre excluídos-afetados. Nunca todos os afetados poderão participar. Embora a exclusão seja não intencional, é inevitável. É impossível empiricamente não haver excluídos, permitindo o questionamento ético. Assim, constata-se que todo acordo é falseável, provisório, porque jamais conseguirá ser validado por todos da comunidade de comunicação.

Outrossim, com relação à participação, faz-se necessário o reconhecimento de cada participante, não como outro igual, com direitos vigentes, mas como sujeito ético distinto, autônomo, livre, idôneo para intervir argumentativamente, sujeito de novos direitos. A lógica da vítima será diferente da lógica meramente discursiva hegemônica, possibilitando o dissenso.

Segundo Dussel (2002, p. 536), um sistema de eticidade decide-se no mostrar e normatizar a compatibilidade do sistema formal não intencional com a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito ético, com direito à participação discursiva. Quando não ocorre essa compatibilidade, por exemplo, quando há aumento de capital e diminuição das possibilidades de vida e da

participação discursivo-democrática da maioria da humanidade, a intervenção ética faz-se necessária.

No entanto, a Ética da Libertação não pretende apenas uma reforma do sistema formal hegemônico ou dominante, mas uma transformação com mudança de intenção, de ação, de conteúdo normativo, para deixar de produzir morte e passar a passar a produzir a vida. Busca-se a mudança da essência que produz o momento do desenvolvimento e acrescenta o novo ao processo de produção e reprodução da vida de todo sujeito humano. Insta salientar que essa busca não parte do interior do sistema, tal qual o pensamento reformista. A sua referência com pretensão de verdade não é o horizontal formal do “sistema abstrato auto-referente”, mas a exterioridade da realidade da vida das vítimas e a finalidade é julgar e modificar o sistema formal a partir da vida e da discursividade responsável de todo sujeito humano.

A ação crítica, portanto, transforma o processo da práxis e tais transformações produzem, em seu conjunto, o momento do desenvolvimento que acrescenta o novo ao mero processo de produção e reprodução da vida humana. O princípio ético é, pois, transformador, desenvolve a vida e não só a mantém. Essa transformação não é mero progresso moderno quantitativo do sistema formal, mas um desenvolvimento eficaz qualitativo em favor da vida como conteúdo material e da co-responsabilidade dos sujeitos morais discursivamente participantes.

3.2.3. Momento factível

Os fundamentos devem aprofundar-se proporcionalmente ao que, sobre ele, será construído. Por isso, a Ética da Libertação aborda de forma complexa o ato ético, em resposta às exigências concretas do mundo periférico, em decorrência da exclusão que sofre e do excluídos que o formam. O conteúdo de vida sobre o qual se fez um acordo validado formalmente deve produzir efeitos, deve ser factível, a partir de exigências éticas.

O momento formal é a medida para aplicação do critério de conteúdo que, por sua vez, precisa de uma forma válida para ser empregado. Os dois momentos, então, devem ser sintetizados e levados a termo, observando-se as suas

circunstâncias e conseqüências. A factibilidade é, pois, a possibilidade ou impossibilidade do objeto prático e depende de condições de possibilidades para sua realização como materiais, empíricas, formais, técnicas, econômicas, políticas, dentre outras. O verdadeiro e o válido, então, serão julgados em sua factibilidade pela razão instrumental e estratégica nos diversos níveis de operabilidade lógica, técnica, empírica, política, econômica, ética, dentre outras.

Algumas ações possíveis em determinadas civilizações são impossíveis em outras, tendo em vista o condicionamento tecnológico e econômico, o desenvolvimento civilizatório. A factibilidade perfaz-se pela escolha de mediações adequadas e eficazes para determinados fins. O não cumprimento dessas exigências empírico-tecnológicas culmina em um ato impossível.

Aquele que opera eticamente uma norma, ação, instituição ou eticidade sistêmica deve cumprir as condições de factibilidade lógica e empírica, realmente possíveis, a partir das exigências ético-material de verdade prática e moral-formal discursiva de validade, em uma escala que vai do permitido ao eticamente necessário. Embora a razão estratégico-instrumental deva ocupar-se dos meios-fins da ação humana, mister ser demarcada dentro das exigências da verdade prática – porque é seu dever afirmá-la – e de validade intersubjetiva de produção, reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano.

Assim, quem projeta realizar ou transformar uma norma, ato, instituição ou sistema de eticidade deve considerar as condições de possibilidade de sua realização objetiva materiais, formais, empíricas, técnicas, econômicas, políticas, de maneira que o ato seja possível levando em conta as leis da natureza, em geral, e as humanas, em particular. O homem relaciona-se com a natureza para poder viver e esta fixa certos limites, certos marcos de possibilidade: nem tudo é possível.

Segundo Dussel (2002, p. 237), a eticidade constrói-se processual e diacronicamente, a partir da fundamentação ou decisão eletiva da norma, até a realização factível ética do ato, da instituição, das estruturas sistêmicas histórico-culturais e passa da aprioridade para a realização da eticidade, percorrendo os aspectos: material – pretensão de verdade prática –; formal – âmbito da racionalidade formal dos acordos válidos, a partir das exigências da intersubjetividade simétrica e dos

enunciados normativos com pretensão de validade na comunicação – e factível – plano em que se realiza estritamente o bem ou o mal, a bondade ou a maldade da norma, do ato, da microestrutura, da instituição ou do sistema de eticidade, efetuados concretamente, a partir das exigências da factibilidade ética, da pretensão de eficácia e retidão na realização efetiva e concreta, levando em conta as circunstâncias contextuais, bem como suas conseqüências.

O princípio da factibilidade ética determina o âmbito do poder-fazer, o que é técnico-econômico possível de ser feito, tomando-se por base as exigências da vida e da validade intersubjetiva da moral. O ético subsume o meramente factível. O ato factível torna a vida possível, diante disso, o critério da factibilidade, eficácia, assim como o material e o formal, encontra-se na ordem da fundamentação da Ética. No caso dos direitos humanos, não basta que o conteúdo de proteção seja verdadeiro e validado por um consenso, é necessário, ainda, que seja eficaz, factível. É necessário que produza o bem, a vida.

A própria Natureza, com a qual o ser humano interage, impõe alguns marcos de possibilidades que limitam as realizações, assim, nem tudo é possível. O critério da factibilidade exige que se levem em conta as condições de possibilidade objetivas materiais, formais, empíricas, econômicas, políticas, dentre outras, para que o ato seja efetivamente possível. A razão instrumental-estratégica deve, pois, ser ordenada aos fins materiais e formais universais, bem como aos valores culturais, não meramente com pretensão de relatividade, mas fundados em juízos de fato, concretos. (DUSSEL, 2002, p. 276)

Nessa linha de raciocínio, dessume-se que a factibilidade na Ética da Libertação não é tida como mera eficácia do sistema, mas como fundamento, essencial para o ato ético, tanto quanto a verdade prática e a validade intersubjetiva. Em assim sendo, os critérios de verdade prática e de validade intersubjetiva, com seus princípios éticos, material e formal, serão orientadores internos ou marcos da própria factibilidade.

A esse respeito, Dussel (2002, p. 276) salienta:

A “aplicação” ou subsunção do juízo de factibilidade (de fato), na ordem do fundamento, é então um movimento dialético e diacrônico pelo qual o abstrato ou formal é demarcado e julgado a partir da ordem concreta ou

material. Julgar a compatibilidade ou incompatibilidade, ou “referência” (a questão da “verdade prática”), da ordem meios-fins a respeito da vida do sujeito (que é critério de verdade enquanto realidade última) é colocar como fundamento os princípios material e formal como marcos da ordem da factibilidade.

Relativamente à reflexão feita, pode-se concluir que “bom” é um predicado que inclui, pelo menos, três componentes: material, formal e factível. Bom será o ato que realiza tanto o componente material da verdade prática, reproduzindo e desenvolvendo a vida humana da pessoa em comunidade, com pretensão de retidão, quanto o componente formal da validade intersubjetiva, cumprindo o argumentativamente acordado em simetria comunitária com pretensão de validade e o componente da factibilidade, considerando as condições empírica, tecnológica, econômica, dentre outras, *a priori* demarcadas dentro das exigências éticas com convicção e pretensão de sinceridade e de retidão, simultaneamente analisando as consequências *a posteriori* com pretensão de responsabilidade.

Ultrapassada a primeira etapa, de afirmação da vida, com a reflexão dos três momentos, todos no plano do fundamento, é necessário refletir sobre a negatividade da vida que se manifesta através da produção dos efeitos negativos, ainda que não intencionais, de qualquer sistema histórico, passado, presente ou futuro. A partir das vítimas, a verdade começa a ser considerada como não verdade, o válido como não válido e o factível como não factível.

3.2.4. Momento da crítica material

Os primeiros momentos explicitados não bastam para a Ética, pelo fato de, ainda que se parta do “bem” da ordem social vigente, muitas vítimas surgem, mesmo de forma não intencional. Ademais, a realidade não se reduz ao existente e, portanto, há a possibilidade da crítica. Este momento tem como ponto de partida a negatividade da vida humana empiricamente delimitada. É a crítica ética ao sistema vigente, desde as vítimas produzidas, ainda que de forma não intencional.

A afirmação da vida fundamenta a não aceitação da impossibilidade de reproduzir a vida da vítima, fonte que sustenta a necessidade da crítica ao sistema responsável pela negatividade, porque é criticável o que não permite

viver. Por melhor que seja o sistema, ele produzirá vítimas, pois estas são inevitáveis, uma vez que não existe sistema empiricamente perfeito. Pois bem, o fato de haver vítimas em todo sistema empírico é categórico e, por isso, a crítica é necessária. O ponto de partida para a crítica é o reconhecimento do outro como ser vivente, autônomo, livre, distinto, com exigências próprias não cumpridas pela reprodução do sistema.

A partir da negatividade, aparece a possibilidade da razão ético-crítica e não só como um poder de criticar, mas um dever de fazê-lo (LUDWIG, 2004, p. 307). O ponto de partida real da crítica será a existência empírica e numerosa de vítimas da exploração, do desemprego, da exclusão social, da discriminação nas suas mais variadas vertentes, dentre outros. Portanto, a existência real de vítimas reais, circunstância em que a vida é negada, é o ponto de partida para a crítica, no qual a verdade apresenta-se como não-verdade, o válido como o não-válido e o factível como não-eficaz, enfim, momento em que o que era tido como bom, passa a ser compreendido como mau. Segundo Dussel (2002, p. 301), qualquer ação, instituição ou sistema de eticidade torna-se uma realidade que se produz e se reproduz. Se não houver um processo desconstrutivo para ensejar a passagem ao novo, haverá opressão, por isso a negação da negatividade do sistema é necessária.

Para a Ética da Libertação, esse exercício da razão ético-crítica é um novo momento da racionalidade com pretensão de universalidade. Parte-se da negação das vítimas para julgar criticamente um sistema de eticidade vigente que se produz e se reproduz, causando dor e sofrimento. Uma consciência cúmplice do sistema entende que as vítimas são uma necessidade, fazem parte da estrutura funcional daquele, inevitavelmente. Uma consciência crítica – despertada por uma posição ética bem definida, fundada em uma nova racionalidade – ao contrário, reconhece as vítimas como sujeitos éticos, seres humanos alijados da produção, reprodução e desenvolvimento da vida e da participação discursiva, afetados por alguma situação de morte.

O exercício da razão ético-crítica ocasionará uma inversão de compreensão do sistema. Se antes a consciência ingênua enxergava o sistema de eticidade como medida do bem e do mal, a consciência ético-crítica, partindo das

vítimas, encarará o sistema como perverso, descobrindo o fetichismo subjacente a ele. Assim, a Totalidade supostamente pautada no bem, inverte-se para o mal, causadora de exclusão e morte em algum aspecto da existência humana. No que tange à razão ético-crítica, Dussel (2002, p. 303) ensina:

A razão ético-crítica é um momento mais desenvolvido da racionalidade humana que as já analisadas; subsume a razão material (porque supõe afirmativamente para descobrir a dignidade do sujeito e a impossibilidade da reprodução da vida da vítima), a formal (porque também a supõe no advertir a exclusão da vítima da possibilidade de argumentar em sua própria defesa) e a de factibilidade (porque interpreta as mediações factíveis do sistema de eticidade vigente como maquinações “não-eficazes” para a vida, já que produzem em algum nível a morte das vítimas.

Conscientizar-se dessa negatividade é constatar dimensões de negação como fome, pobreza, dentre outras. Tal conscientização exigirá uma negação da negatividade, o que implica afirmação – momento analético. A condição de possibilidade crítico-positiva emerge, pois, do reconhecimento do outro como sujeito autônomo, como pessoa humana, livre e distinta, que ocorre desde o momento analético, afirmativo, para abrir o caminho que permite a passagem para a oportunidade dialética da negatividade. A conscientização da negatividade do sistema ou o reconhecimento do outro situa o ser do sistema como responsável.

Não obstante, a consciência da negatividade e o conseqüente juízo ético-negativo só será possível a partir de um parâmetro: o positivo. Portanto, tal juízo parte da afirmação da vida da pessoa humana como critério e princípio ético da afirmação de sua dignidade que é negada. A existência da vítima em seu aspecto material, ou seja, a impossibilidade de produzir, reproduzir e desenvolver a vida em alguma de suas dimensões, mais que permitir, exige eticamente a refutação material ou falsificação da verdade do sistema que origina a vítima. A consciência da existência da vítima, momento descritivo, implica, necessariamente, responsabilidade por ela e exigência da crítica como primeiro ato de luta pela vida. O “não-poder-ser-vivente” do outro no sistema que a nega deve passar para o “dever-ser-vivente”.

O mero reconhecimento não é um ato ético. O dever-ser funda-se na responsabilidade pela vida negada do outro, cuja afirmação é sustentada por um enunciado normativo. Reconhecimento pelo despertar da consciência crítica e responsabilidade pelo outro são as condições de possibilidade do ato ético. Havendo

reconhecido a negação da vida, a partir de um parâmetro de afirmação, devo negá-la, ou seja, devo negar eticamente a negação empírica por mim detectada, porque sou responsável por essa negação, na medida em que faço parte desse sistema que a provoca. Tenho a obrigação de, então, criticar a negatividade para transformar, aliás, seguindo os ensinamentos de Marx, mais do que interpretar, é preciso transformar.

O reconhecimento da exterioridade além do sistema, bem como da sua negatividade ensejada por este, compreende o momento analético da dialética. O juízo ético da razão prática crítico-negativa é trans-sistêmico, pois procede da vida negada das vítimas, em referência a uma totalidade ontológica de um dado sistema de eticidade. O juízo de fato exige o reconhecimento da vítima, o juízo normativo exige a responsabilidade da vítima a cargo de quem se conscientiza como obrigação ética. O mal é descoberto na totalização do sistema, que se fecha sobre si mesmo, não permitindo a descoberta, tampouco o reconhecimento da alteridade e da autonomia de suas vítimas, indiferente à factibilidade da reprodução e desenvolvimento da vida e a participação autônoma argumentante das vítimas.

Para a Ética da Libertação, o momento de crítica não faz parte de uma teoria crítica, mas de uma teoria da crítica ética exercida pela razão crítico-ética. Tal razão inicia dialeticamente seu movimento a partir da afirmação ética radical da vida negada - materialmente - e a partir do reconhecimento da dignidade da vítima como o outro além do sistema que a nega. E, mais uma vez, não há como proceder a um juízo negativo sem antes proceder-se a um positivo para que se tenha um parâmetro, portanto, é mister a afirmação da verdade, da validade e da factibilidade do bem do sistema e da eticidade, bem como a definição de seus critérios e princípios, a fim de se descobrir a falibilidade ou falseabilidade do sistema.

É a partir da positividade do critério de verdade e do princípio ético material de produção, reprodução e desenvolvimento a vida do sujeito ético que a negativa da morte, da miséria, da opressão da corporalidade podem cobrar sentido ético. Pois bem, partindo-se da vítima, o sistema vigente, normalmente legítimo, torna-se, para a consciência crítico-ética, um sistema negativo e suas normas, seus atos, instituições perdem a validade, a hegemonia. A consciência crítico-ética, desperta pela descoberta da perversidade do sistema, faz operar uma inversão nos valores éticos.

A afirmação da vida, pois, fundamenta a não aceitação da impossibilidade de viver da vítima. Se o sistema é responsável pela negatividade, deve ser criticado, porque é criticável o que não permite viver. Como todo sistema é falível, visto a impossibilidade empírica de perfeição de qualquer sistema, haverá sempre vítimas sofredoras dos erros, das exclusões. Em sendo incontestado o fato da existência de vítimas, imperiosa será a necessidade da crítica, a fim de oxigenar o sistema, em busca de transformação. A possibilidade do mal, portanto, decorre simplesmente da finitude humana.

A crítica é, assim, um momento de luta pela vida, uma obrigação imposta pelo reconhecimento da vítima como o outro que o sistema e pela aceitação da responsabilidade pela negação da vida causada por um sistema do qual todos somos partes funcionais. A crítica funciona como uma negativa ética de uma negação empírica e se constitui no primeiro passo da transformação-libertação.

3.2.5. Momento da crítica formal

Nunca a ideologia domina totalmente. A autonomia da alteridade da vítima questiona a autoreferencialidade do sistema. Surge o alter na Totalidade. O critério formal crítico é a participação intersubjetiva dos excluídos em uma nova comunidade de comunicação das vítimas, momento em que se efetua um acordo crítico, cuja aceitabilidade tem por pressuposto a experiência comum do sofrimento do não-poder-viver, um juízo de fato, um enunciado descritivo, com nova validade intersubjetiva para as vítimas.

A originalidade da Ética da Libertação é própria da experiência da América Latina e sua exclusão da totalidade, do sistema-mundo. A razão ético-crítica mencionada transcende a razão ontológica, a partir dos conteúdos negados e propicia um novo começo, uma inovação proveniente da exterioridade das vítimas, mas valendo-se do que o sistema possui de bom e ainda pode ser utilizado para produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana na comunidade.

A aplicação do princípio crítico-material exige o momento crítico-formal na condição de procedimento válido moralmente com a finalidade de

efetivar as transformações necessárias capazes de negar a negação e produzir a vida. Dessa forma, o procedimento discursivo, intersubjetivo, deve ser pensado desde a comunidade das vítimas, excluídas assimetricamente da comunidade de comunicação hegemônica.

Desde a constatação da assimetria nos consensos hegemônicos, causadora de exclusão, há uma exigência deontológica de dissensos, de denúncias da perversidade daqueles e de anúncios críticos com alternativas factíveis de transformação. Nesse segundo momento, insta salientar que interessa o exercício da razão crítico-discursiva intersubjetiva desde a comunidade de vítimas. A validade intersubjetiva discursiva, fundamento de validade e de legitimidade do sistema, desde a perspectiva das vítimas, passa a ser a invalidade dos consensos que negam conteúdos necessários à produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana.

A Ética da Libertação conta com a luta das vítimas excluídas, como sujeitos responsáveis pelo próprio reconhecimento de sua liberdade. Ao descobrir a não-validade dos consensos do sistema dominante, devido à exclusão assimétrica das vítimas, estas se reúnem em uma comunidade de crítico-simétrica que produzirá um consenso crítico sobre sua negatividade.

O exercício do momento da crítica formal faz-se desde o surgimento da consciência ético-crítica de forma progressiva, ou da conscientização acerca daquilo que causa a negação originária e o conseqüente exercício da razão ético-crítico-discursiva, começando a discernir alternativas utópicas, factíveis, possíveis de transformação do sistema para que as vítimas possam viver. A vítima que se conscientizou interpelará os outros à solidariedade e à co-responsabilidade.

O critério formal crítico é um critério de validade, de participação intersubjetiva dos excluídos em uma nova comunidade de comunicação das vítimas. Trata-se de validade da criticidade ética como tal. É o momento em que se efetua o acordo crítico, uma ponderação sobre a não-validade do sistema hegemônico, consenso racional realizado empiricamente acerca de um juízo de fato ou enunciado descritivo, com nova validade intersubjetiva para as vítimas. A aceitabilidade desse acordo crítico tem por pressuposto comum a experiência do “não-poder-viver”.

Somente a descoberta da exclusão dos atingidos, assimetricamente excluídos, critério de invalidação, possibilitará a nova construção da validade crítica, a partir da simetria da nova comunidade consensual. A discursividade argumentativo-moral origina-se no reconhecimento pressuposto da dignidade e da igualdade do outro sujeito argumentante e a consensualidade crítica, da conscientização e do exercício da razão discursivo-crítica que, comunitariamente, aprende a argumentar, criando novos argumentos contra a argumentação dominante. (DUSSEL, 2002, p. 467)

Para o aspecto crítico as pretensões de validade e de verdade têm relevância. A verdade é o acesso à realidade a partir do horizonte do sistema vigente. A validade intersubjetiva dessa verdade é alcançada mediante a participação simétrica daqueles que têm poder no sistema. Descobrimo-nos excluídas, embora afetadas, as vítimas vislumbram um novo acesso à realidade, ou uma nova verdade, a partir de uma utopia de libertação. A verdade do sistema transforma-se em não-verdade, falseada pela existência de vítimas e a validade hegemônica, em não-validade, critério de invalidação. Surgem, então, a verdade e a validade críticas.

Aquele que age ético-criticamente deve participar de uma comunidade de comunicação excluída que o reconheça como sujeito ético, alheio ao sistema dominante, aceitando-o simetricamente para fundamentar a validade crítica dos acordos a argumentação racional. A consciência da exclusão, pois, é o ponto de partida do julgamento e a intersubjetividade crítica das próprias vítimas iniciará o trabalho de conscientização relativamente à falsificação do sistema dominante, não verdadeiro, nem válido, nem eficaz para a vida ou dignidade das vítimas.

Dessume-se, portanto, que a intersubjetividade crítica é critério de uma nova validade de novo consenso crítico. Sobre esse ponto, Dussel (2002, p. 468) observa:

Alcança-se a validade crítica quando, tendo constituído uma comunidade as vítimas excluídas que se re-conhecem como dis-tintas do sistema opressor, participam simetricamente nos acordos sobre o que lhes toca, sustentando além disso que esse consenso crítico se fundamenta por argumentação racional e é motivado por co-solidariedade pulsional.

Ciente de sua negatividade, a vítima volta-se para o sistema, a fim de buscar o porquê formal de sua exclusão. Aquele que age ético-criticamente deve participar como vítima ou articulado intelectual em uma comunidade de comunicação de vítima que o reconheça¹⁶ como sujeito ético, como outro além do sistema dominante.

Formulado o critério ou o juízo de fato, a Ética exige um princípio, um juízo deôntico, um agir ético responsável e crítico, além do desenvolvimento de alternativas materiais, formais e instrumentais positivos de projetos possíveis. O critério discursivo de validade consiste na intersubjetividade das vítimas, excluídas dos acordos que as afetam e as alienam de alguma forma em sua existência real. Assim, alcança-se a crítica quando, tendo constituído uma comunidade de vítimas excluídas que se reconhecem como distintas do sistema opressor, participam simetricamente nos acordos sobre o que lhes toca, sustentando, além disso, que esse consenso crítico fundamenta-se por argumentação racional e motiva-se pela solidariedade.

O sistema hegemônico não é verdadeiro, nem válido, nem eficaz para a vida e dignidade das vítimas. Irrompe-se, então, um dissenso, partindo de um juízo de fato crítico, em oposição ao validado intersubjetivamente pela comunidade dominante. O surgimento de um dissenso e de um novo consenso é necessário eticamente para produzir e desenvolver a vida humana. O contra-discurso tem um lugar ético de enunciação e consiste na exterioridade, agora reconhecida e respeitada como real, porque gerada pelas novas comunidades de comunicação consensuais, produtos da transformação criativa do sistema. “Este dissenso ético criador é origem da nova racionalidade, de novo discurso.

É o dissenso diante da não verdade e da não-validade da dominação que constitui novo consenso verdadeiro e válido.” (DUSSEL, 2002, p. 471) Somente quando o dissenso se apóia na organização de uma comunidade de dissidentes que se insurgem contra a verdade e a validade do sistema – tendo em vista a impossibilidade empírica de viver e a exclusão assimétrica da discussão que lhes afeta –, torna-se público e alcança simetria como uma luta pela verdade.

¹⁶ Esse reconhecimento, segundo Dussel, é motivado pela solidariedade e pela responsabilidade. DUSSEL, 2002, p. 469.

Podem existir várias comunidades, vários movimentos sociais, cada um referindo-se a um aspecto material negado, a uma dimensão formal intersubjetiva excluída, ou momentos de eficácia da reprodução do sistema que impede a produção e a reprodução da vida do sujeito ético. Apenas frente ao debate com argumentos criativos, críticos, enfrentando as objeções bem fundamentadas que a argumentação é aprofundada, aperfeiçoada, inovada ou, até, refutada.

A Ética da Libertação rechaça o centralismo democrático, como também o dogmatismo que engessa a verdade e a validade do sistema de eticidade. Propõe uma democracia participativa crítico-ética e uma dinamicidade evolutiva de idéias, ante o questionamento da validade e verdade dos enunciados, que culminam em aperfeiçoamento do da própria verdade e validade do sistema.

O anúncio requer a apresentação de propostas alternativas, ou, em outras palavras, a denúncia exige também a imaginação de algo novo. A comunidade, a intersubjetividade crítica das vítimas começa a criar uma utopia, transcendental ao sistema que lhe impõe a impossibilidade de viver. Aquele que luta pela transformação do sistema, a partir da consciência da negatividade, deve saber imaginar e formular alternativas possíveis de construção de um novo sistema, no qual a materialidade de vida seja factível.

A exigência do “anúncio” (Freire) deve agora incluir a obrigação das vítimas de imaginar, recorrendo à razão estratégica, instrumental e teórica, os momentos procedimentais ou morais que têm de ser transformados. Deve-se exercer a consensualidade na invenção e na análise das alternativas formais, democráticas em cujas estruturas práticas se alcançará nova validade (a partir das mesmas instituições participativas simétricas dos organismos que lutam pelo re-conhecimento). O princípio de validade crítica anti-hegemônica obriga a exercer uma procedimentalidade democrático-crítica. (DUSSEL, 2002, p. 471)

A utopia e o projeto possível, que agem como antecipação plausível do futuro, deverão ser realizados pela comunidade de vítimas, com a colaboração da ciência e da técnica, fruto da discursividade democrático-intersubjetiva. Ultrapassados os momentos anteriores, será necessário, ainda, a efetivação de um último momento o da factibilidade real, o da aplicação e realização dos projetos pelos novos sujeitos históricos. O sujeito ético põe e julga os fins de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, buscando uma nova validade. Após o juízo sobre a

ineficácia do sistema ou de suas mediações que negam a vida, o sujeito ético deverá imaginar um mundo em que seja possível viver, com dignidade.

3.2.6. Momento da nova factibilidade ética: Princípio-libertação

A aplicação do princípio material crítico, feito a partir do conteúdo de vida negado, exige uma nova validade formal, anti-hegemônica, com a participação simétrica da comunidade de vítima. A nova validade com pretensão de afirmar novos conteúdos exige eticamente o desenvolvimento criativo e libertador da vida negada, exige a criação do novo. É necessário um novo bem. É necessária uma práxis da libertação, com atividades voltadas à libertação dos sujeitos históricos, à efetiva transformação da norma, ação, instituição e até sistema de eticidade para que a vida seja realizada plenamente. Tal práxis deve ser factível, transformadora da realidade subjetiva e social e que tenha como referência central uma vítima ou uma comunidade de vítimas.

O princípio-libertação formula o momento deontológico, ou o dever ético-crítico da transformação como possibilidade da reprodução da vida humana e como desenvolvimento factível da vida humana em geral. A práxis da libertação enfrenta oponentes como o conservador reformista que efetua modificações para que o sistema permaneça igual, porque não acredita possíveis ou convenientes as propostas de transformação que a prática da libertação propõe, partindo do critério de possibilidade da vida e da dignidade das vítimas.

A factibilidade, ou a possibilidade de libertação da vítima ante o sistema dominante, necessitará de considerações sobre as capacidades ou possibilidades empíricas, tecnológicas, econômicas, políticas, iniciando-se da negação da negatividade da vítima. Tais considerações serão implementadas no próprio processo de libertação, na própria práxis libertadora em busca da transformação, baseada na esperança de uma utopia possível, uma utopia de vida, em substituição a utopia de morte do sistema dominante.

Para que a utopia seja possível faz-se necessária a mediação com programas concretos de ação. A razão libertadora, exercida como síntese final da ação

crítico-desconstrutiva e construtiva pela transformação das normas, atos, sistemas de eticidade, necessita da razão estratégico-crítica, responsável pelas mediações na praticidade que permitirão o pleno desenvolvimento da vida humana. A práxis libertadora deverá ser efetivada pelos novos sujeitos históricos surgidos da consciência da negatividade do sistema hegemônico e da própria afirmação como sujeito ético. O sujeito da práxis da libertação é, pois, o sujeito vivo, necessitado, natural e, por isso, cultural, são as vítimas empíricas do sistema hegemônico excludente, cujas vidas estão em risco de morte.

A partir do reconhecimento da dignidade do ser humano vivente em uma comunidade, a consciência abre-se para a responsabilidade pela vida desse ser humano e todos na comunidade estão obrigados a libertar a vítima do sistema por meio de uma transformação factível dos momentos, das normas, das estruturas e dos sistemas de eticidade que causam a negatividade material, impedindo algum aspecto da reprodução da vida, ou da formal, exclusão discursivo-formal e construção, através de mediações com factibilidade estratégica instrumental críticas, novas normas, ações, micro-estruturas. A crítica é o primeiro momento e pauta-se na obrigação ético-libertadora. A práxis da libertação é a própria libertação em ação na busca de novos horizontes, transcendentais ao que existe, em oposição à mera quebra de cadeias ou à mera repetição do “mesmo”.

Nesse sentido, a práxis da libertação busca uma verdadeira transformação e não somente uma reforma, com mudanças no interior do sistema. A ação reformista cumpre com critérios e princípios de um sistema vigente formal, é uma ação como meio, dentro dos marcos dos fins da razão instrumental de um sistema dado. A ação é perfeitamente racional ou ética, dentro dos parâmetros previamente demarcados pelo sistema. O reformista, então, atua segundo os critérios do sistema formal hegemônico ou dominante, na busca de alterações parciais, ainda que pretendendo ser crítico. A transformação, ao contrário, romperá com a reprodução formal causadora de vitimização, ainda que não intencional. Implica mudança e não exclusivamente alteração. A transformação julga e modifica o sistema formal a partir da vida e da discursividade negadas das vítimas, tendo como fundamento e norte os princípios éticos já delineados. Acrescenta o novo e produz momentos de produção, reprodução e desenvolvimento da vida, antes negada.

A Ética da Libertação é uma Ética da vida, afirma o desenvolvimento eficaz, qualitativo em favor da vida como conteúdo material e da co-responsabilidade dos sujeitos morais discursivamente participantes. Esse desenvolvimento como transformação com factibilidade crítico-ética é o processo histórico de libertação, emancipação integrada num processo complexo material, formal, cultural e não mera emancipação na ordem do conhecimento, da ciência e até da Teoria Crítica. (DUSSEL, 2002, p. 543)

A não produção da vida é uma irracionalidade, assim, há um dever ético-crítico de transformação factível da vida humana em geral. Trata-se do dever de intervir criticamente no progresso qualitativo da história. O princípio é obrigatório para todo ser humano, embora, frequentemente, só assumam a responsabilidade de transformar por desconstrução negativa e nova construção positiva as normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade que produzem a negatividade das vítimas, os participantes da comunidade crítica de vítimas. Dessa forma, a Ética da Libertação é uma Ética da responsabilidade *a priori* pelo outro, mas também *a posteriori*, ou seja, pelos efeitos não intencionais das estruturas do sistema que se manifestam produzindo vítimas.

O reconhecimento da dignidade para todo sujeito vivo humano exige uma solidariedade responsável e, portanto, aquele que opera ético-críticamente deve libertar a vítima mediante uma transformação factível dos momentos que causam a negatividade material, impedindo algum aspecto da reprodução da vida, ou discursivo-formal. É obrigatória também a construção através de mediações com factibilidade estratégico-instrumental de novas normas, ações, sistemas completos de eticidade nos quais essas vítimas possam viver, sendo participantes plenos.

Tem-se que, libertar não constitui somente quebrar as cadeias, ou as correntes, mas também desenvolver a vida humana, exigindo abertura de novos horizontes transcendentais à mera reprodução como repetição do mesmo. “É necessário converter o arado para abrir o sulco e produzir o pão para o faminto, que, comendo-o, se sacia na felicidade da reprodução da vida agora como aumento de vida”. (DUSSEL, 2002, p. 566)

O princípio libertação busca, pois, um progresso qualitativo histórico, realizado pela própria comunidade de vítimas que se libertam no próprio processo libertador. Busca, em última análise, a realização do bem, o bem ético por excelência, da libertação, da produção e reprodução da vida. O “bem” é um momento do próprio sujeito humano; é um modo de realidade pelo qual sua vida humana encontra-se plenamente realizada segundo os pressupostos da própria realidade humana: é uma obra fruto do reconhecimento próprio, da auto-responsabilidade, autonomia, e também comunitária, pela validade intersubjetiva motivada pela busca de produção e desenvolvimento da vida, que poderia ser resumida no bem supremo: a plena reprodução da vida humana das vítimas. (DUSSEL, 2002, p. 566-567)

3.3. A proteção internacional dos direitos humanos na perspectiva da Ética da Libertação

Refletindo sobre os direitos humanos sob a ótica da Ética da Libertação, percebe-se que a questão central é de cunho material, dizendo respeito à produção, reprodução e desenvolvimento da vida concreta de cada sujeito, sobre a vida humana como modo de realidade. Em outras palavras, a reflexão sobre os direitos humanos inicia-se de um princípio de orientação material, com pretensão de universalidade. Sob essa ótica, nota-se que a validade universal dos direitos humanos, baseada no contexto normativo existente, embora necessária, não é suficiente no processo de fundamentação e não responde à realidade atual que, diante das desigualdades e injustiças, exige uma fundamentação material consubstanciada no princípio da obrigação de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade, com pretensão de universalidade.

Acerca do processo de construção do Direito Internacional, pautado em uma validade formal, vale destacar a opinião de Ana Letícia Medeiros (2007, p. 63):

Em todo o processo de construção do direito internacional, sem suas variadas vertentes, a orientação procedimental mostrou-se sempre adequada e inquestionável. Isso significava que, na ordem da fundamentação, o critério seguro da validade, destinado a todos indistintamente, só poderia ser o formal.

O critério da validade formal, norteador da produção da normatividade jurídica com referência a proteção internacional dos direitos humanos, contextualizado paradigmaticamente na Modernidade não consegue mais alcançar os resultados buscados, na contemporaneidade. Atos realizados em virtude de tratados realizados pelos Estados, atores principais na comunidade internacional, espriam sua força normativa em caminhos de grupos heterogêneos, na maioria das vezes culturas muito distintas.

Com a internacionalização dos direitos humanos, bem como com o processo de globalização, a validade formal torna-se insuficiente, exigindo, segundo o contexto histórico-econômico-social-político, a afirmação de conteúdos de verdade com pretensão de universalidade. Tal exigência implica, segundo Ana Letícia Medeiros (2007, p. 64):

[...] opção por uma articulação dialética para a fundamentação do direito internacional dos direitos humanos entre o momento formal e o material, com a finalidade de garantir uma universalidade reforçada a partir da validade e da verdade.

Essa é a opção transmoderna: a forma é necessária para se atribuir validade factível aos conteúdos materiais. Não obstante, a forma pela forma leva ao formalismo reducionista e excludente. Em uma comunidade na qual a vítima não tem a possibilidade de participar discursivamente, o conteúdo validade hegemonicamente pode não ser eficaz para a sua vida, podendo, inclusive, tornar-se causa de sua negação. A universalidade abstrata não corresponde à realidade empírica e deve ser criticada, bem como transformada, a fim de ensejar a construção de uma realidade em que caibam todos os seres humanos e não somente alguns escolhidos.

Diante das situações díspares e injustas existentes na atual conjuntura social, reflete-se criticamente buscando alternativas e propostas de mudanças. A reflexão ético-crítica é implementada desde a negação, desde a exclusão assimétrica discursiva que acaba por negar conteúdos de vida. A síntese dialética entre a verdade e a validade vai além da dialética forma-conteúdo, caminho de realização da totalidade em si mesma, partindo de um momento analético do outro enquanto além do sistema, enquanto livre, enquanto outro.

Entretanto, não basta a norma, o ato, a instituição ou sistema com conteúdos éticos materiais com validade formal intersubjetiva e comunitária, ambos com pretensão de universalidade, é necessário que eles sejam realizáveis, factíveis, possíveis evitando a construção de quimeras. Dito de outro modo, a forma deve validar um conteúdo de vida de uma maneira eficaz. Os três momentos considerados isoladamente não são suficientes para fundamentar um sistema de eticidade, sendo mister a articulação dialética entre todos eles.

No caso da proteção internacional dos direitos humanos como mediação da possibilidade de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, a proposta é que seja repensada em seus fundamentos, sob os moldes da Ética da Libertação e busque harmonizar dialeticamente a verdade, a forma e sua concretização, a partir da alteridade negada pelo sistema hegemônico vigente. A lógica formal da ordem internacional deve ser alterada, desconstruindo-se os dogmas modernos, pois o homem não pode ser sujeito de uma ordem estatal formal. Ao contrário, impõe-se o reconhecimento do homem e de sua humanidade como limites e finalidades do Estado.

A proteção internacional dos direitos humanos, cuja determinação central é a orientação procedimental-formal, característica do Positivismo Jurídico como orientação moderna, exige hodiernamente uma nova fundamentação. A insuficiência da dogmática tradicional requer uma superação na ordem da fundamentação. Sob o olhar transmoderno, constata-se que, para além da racionalidade jurídica formal, exige-se uma justificativa ética.

CONCLUSÃO

O raciocínio delineado até o presente momento permite concluir que o discurso hegemônico dos direitos humanos representa hoje um consenso vigorante em meio à complexidade de valores das sociedades mundiais, ainda que disso decorram sérias conseqüências. Pauta-se na igualdade formal, ou seja, na condição abstrata do sujeito de direitos, embora a realidade demonstre que o acesso efetivo à proteção constitui privilégio de uma parcela ínfima da população de vários países, e também na liberdade como mera liberdade negativa, proteção e garantias contra intervenções, especialmente estatais, nas esferas das prerrogativas individuais.

Analisar os direitos humanos sob a perspectiva de suas instituições internacionais obedece simplesmente à centralidade do Direito Internacional Moderno. As orientações predominantes são deficientes porque não consideram a realidade fática do outro. A proteção internacional dos direitos humanos surgiu a partir de fontes formais e se internacionalizou como lógica governante das relações políticas, econômicas e sociais. Tal lógica, propagada mediante o discurso reprodutor, justifica algumas formas de violência como sofrimentos necessários para assegurar os próprios direitos humanos. Os pactos, documentos normativos

reguladores do sistema protetivo dos direitos humanos, não são diálogos, porque, na profundidade de seus objetivos, está inscrito o interesse inequívoco da elite dominadora, bem como do sistema totalitário hegemônico e excludente. Os discursos são delimitados pelos centros de poder, tendo, à margem, os homens e povos que não sabem ou não podem se expressar em um *logos* que não lhes é próprio.

A análise e a reflexão da forma pela forma respondem aos anseios da dogmática moderna, mas não à implementação da vida digna de cada sujeito ético em uma comunidade. O critério de verdade deve ser considerado para além da validade formal. A universalidade deve ser estendida às exigências materiais, como propõe Dussel. A comunidade em que a vítima não pode participar discursivamente nos conteúdos que lhe tocam, de alguma forma, o conteúdo validado hegemonicamente não será eficaz para a sua vida.

Os direitos humanos não podem reduzir-se à mera análise tecnicista da normatividade, à mera apreciação do texto legal, em especial quando as causas e conseqüências extrapolam o campo da validade, colocando em questionamento a própria vida, como é o caso daqueles direitos, ao contrário, deve estabelecer critério de verdade para além da análise da validade. No cenário atual da proteção internacional dos direitos humanos não se observa a preocupação com o outro, a não ser para moldá-lo em seu paradigma moderno e transformá-lo em igual, reprimindo-o para adequá-lo ao sistema. Quando não se alcança o fim almejado, de conformação, suprime-se a existência daquele.

Portanto, a proteção dos direitos humanos e suas mediações são projeções ontológicas do mesmo, partindo-se da centralidade e a ela chegando. O projeto empreendido possui uma concepção ôntica e não metafísica do outro. O projeto de libertação é a compreensão que o oprimido tem de si mesmo, não como parte alienada do sistema, mas como alteridade e exterioridade. A proteção internacional dos direitos humanos está estruturada de forma a reproduzir o sistema de dominação sutilmente encoberto pela idéia de “civilização” e, atualmente, de “desenvolvimento”.

O processo de reconhecimento e afirmação dos direitos humanos constitui verdadeira conquista da sociedade moderna ocidental e não mais responde aos anseios e paradoxos da contemporaneidade, havendo de ser repensado em seus

fundamentos. A verdade posta acerca dos direitos humanos encobre um novo acesso à realidade, com remoção de obstáculos, recuperação de potencialidades que estão encobertas. A proteção dos direitos humanos possui muitos elementos que são descendentes diretos das ideologias e das práticas coloniais, sendo os atores da transformação desses direitos o Estado ou organismos internacionais e as transformações vão, inelutavelmente, do tradicional ao moderno, sempre na visão eurocêntrica.

O panorama da proteção internacional dos direitos humanos é de imposição, domínio e aceitação. Para que haja uma verdadeira transformação em busca da realização da vida digna do homem em sua comunidade, este discurso deverá encontrar-se com outros discursos excluídos, não ouvidos, sem negação, buscando integração e expansão mútua. Em que pesem as diferenças todo homem assemelha-se a outro por possuir identidade, individualidade e personalidade, que fazem dele tão igual e tão diferente.

O relativismo cultural tão debatido sob a perspectiva do mesmo, é a integralidade do outro, é uma dimensão da vida. Cultura é o que é pela própria diversidade, é o modo de ser do outro, do diverso. Negar essa diversidade é extinguir a individualidade, a integralidade. Afirmar o respeito à cultura, não é mitigar a universalidade formal proposta e aceita no discurso de proteção aos direitos humanos, mas, ao contrário, é respeitar a universalidade da idéia do respeito à vida, à dignidade. A pluralidade de culturas supõe um mínimo de coincidência, um relativo equilíbrio entre os elementos particulares e a cultura universal, ainda mais no que tange à preservação da vida. A reafirmação de valores culturais próprios confirma o conceito de universalidade da cultura que, entretanto, encontra a uma de suas expressões na diversidade, negando, por conseguinte, o etnocentrismo que procura estabelecer de forma absoluta uma só concepção de mundo, de valores e do homem.

Nesse sentido, a universalidade não é a simples coexistência ou “tolerância” de culturas, mas a coexistência delas e a relação entre elas. O caminho pode ser a busca da identidade e da autenticidade integradas através do diálogo solidário e do respeito mútuo às contradições existentes; pode ser recuperar a identidade de acordo com as particularidades, com uma visão universal. A Ética é

construída sobre juízos de fato e o fato real abordado, porque constatado, é a exclusão da maioria da humanidade do processo da Modernidade e do Capitalismo que monopolizam para seus agentes a produção e desenvolvimento da vida.

No que tange à falha do sistema, tem-se que o sistema vigente é falseável, porquanto produz vítimas e leva à negatividade das vidas das pessoas humanas viventes no globo terrestre. O presente trabalho procurou refletir sobre os fundamentos da proteção dos direitos humanos, partindo de um novo horizonte, de um novo paradigma – Transmodernidade – além do posto, do consensual, do hegemônico, e, por isso, da negação de conteúdos de vida na América Latina, a fim de ponderar sobre os fundamentos da proteção internacional dos direitos humanos neste continente. Em outras palavras, partindo da pessoa humana e suas relações diárias de convivência social para desenvolver e reproduzir uma vida digna efetivou-se um juízo ético-crítico das normas, leis, ações, instituições, sistemas de eticidade vigentes relativamente aos direitos humanos, chegando-se à conclusão de que o homem deve destruir o que limita a sua dignidade e intervir criativamente no processo qualitativo da história da humanidade, da sua humanidade, negando o que o exclui e anunciando a utopia possível, o projeto de libertação.

A satisfação do mínimo ético necessário para a vida do ser humano é o ponto de partida para a reflexão sobre uma possível fundamentação da proteção internacional dos direitos humanos. Tal reflexão somente será possível se o início de seu raciocínio transgredir as linhas ideológicas da Modernidade e buscar subsídio além dela, ou seja, em um ideal transmoderno. Mais uma vez, salienta-se que a fundamentação proposta é uma alternativa a se colocar sob o crivo dialógico.

Conscientizar e superar: transformar; Filosofia e ação: construção. A realidade clama por mudanças, é hora de transpor o “eu conquisto”, “eu domino”, destruo para civilizar, para progredir e alcançar o “eu vivo” em uma sociedade construída solidariamente, na qual haja espaço e acolhida para todos os seres humanos e pertença, enfim, a toda a humanidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AFONSO DA SILVA, José. *Curso de direito constitucional*. 5. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1989.

ANDRÉ MANCE, Euclides. *Globalização, dependência e exclusão social - o caso brasileiro: conferência realizada na Universidade Católica de Milão em 20.01.1999*, disponível em < www.milenio.com.br/mance/dependencia.htm> acesso em 18.02.2008

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed., Rio de Janeiro: Forense universitária, 2005.

_____. *As origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

ARNAUD, André-Jean (org). *Globalização e Direito I: impactos nacionais, regionais e transnacionais*. 2. ed. Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2005.

ARRUDA JR, Edmundo Lima, GONÇALVES, Marcus Fabiano. A Globalização, direitos humanos e desenvolvimento. *In: ARRUDA JR, Edmundo Lima, BARBOSA Leila Carioni (orgs). Direitos humanos e desenvolvimento*. Florianópolis: OAB/ SC editora, 2005. P. 09-45.

AZEVEDO, Plauto Faraco. *Crítica à dogmática e hermenêutica jurídica*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1989.

_____. *Aplicação do direito e contexto social*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1996.

BALDI, César Augusto. As múltiplas faces do sofrimento humano: os direitos humanos em perspectiva intercultural. In: BALDI, César Augusto (org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. P. 33-44.

BARRETO, Vicente de Paulo. *Dicionário de filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

BARROSO, Luis Roberto. *O Direito Constitucional e a efetividade de suas normas: limites e possibilidades da Constituição brasileira*. 6. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

_____. *Fundamentos teóricos e filosóficos do novo direito constitucional brasileiro*. Rio de Janeiro: RDA, 2001.

_____. *Interpretação e aplicação da Constituição: fundamentos de uma dogmática constitucional transformadora*. São Paulo: Saraiva, 1996.

BARTHES, Roland. *Aula*. 11. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2001.

BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos: fundamentos de um ethos de liberdade universal*. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

BITTAR, Eduardo C.B. *O Direito na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1995.

_____. *A era dos direitos*. Nova edição. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOLZAN DE MORAIS, José Luis. *As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos*. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2002.

_____. Direitos humanos, Estado e globalização. In: RUBIO, David Sanchez; FLORES, Joaquim Herrera; CARVALHO, Salo de (orgs). *Direitos humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica*. Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2004. P. 117-140.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 4. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BOUCAULT, Carlos Eduardo de Abreu, RODRIGUEZ, José Rodrigo (orgs). *Hermenêutica plural*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BUENO DE ALMEIDA, Dean Fabio. América Latina: filosofia jurídica da alteridade. In: WOLKMER, Antônio Carlos (org). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2004. P.47-88.

- CALDEIRA, Alejandro Serrano. *Filosofia e crise: pela filosofia latino-americana*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito Constitucional e teoria geral da constituição*. 6.ed, Coimbra: Livraria Almedina, 2002.
- _____. *Estudos sobre direitos fundamentais*. Coimbra: Coimbra editora, 2004.
- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida*. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CASALI, Alípio. Para ler Enrique Dussel. In: LAMPE, Armando (org). *Ética e a Filosofia da libertação*. Edição bilíngüe. Petrópolis: Vozes, 1995. P. 229-261.
- CASTRO, Flávia Lages. *História do direito: geral e do Brasil*. 3. ed. rev. Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2006.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2002.
- COELHO, Fábio Ulhoa. *Direito e poder: ensaio de epistemologia jurídica*. São Paulo: Saraiva, 1992.
- COELHO, Luiz Fernando. *Teoria crítica do Direito*. 3. ed. rev. atual. ampl. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.
- _____. *Teoria da ciência do Direito*. São Paulo: Saraiva, 1974.
- _____. *Saudade do futuro*. 2. ed. rev. Curitiba: Juruá, 2007.
- COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2004.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. *Direitos humanos e cidadania*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2004.
- DAVUTOGLU, Ahmet. Cultura global versus pluralismo cultural: hegemonia civilizacional ou diálogo e interação entre civilizações. In: BALDI, César Augusto (org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. P. 101-138.
- DELMAS-MARTY, Mireille. *Três desafios para um direito mundial*. Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2003.
- DORIGO, Gian Paolo; VICENTINO, Cláudio. *História geral e do Brasil*. São Paulo: Editora Scipione, 2004.

DUPAS, Gilberto. *Economia global e exclusão social: pobreza, emprego, Estado e futuro do capitalismo*. 3. ed. rev. ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: na idade da globalização e exclusão*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola e Piracicaba: Editora Unimep, s.d.

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana III: erótica e pedagógica*. São Paulo: Loyola e Piracicaba: Unimep, s.d.

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana IV: política*. São Paulo: Loyola e Piracicaba: Unimep, s.d.

_____. *1492 O encobrimento do outro: a origem do “mito da Modernidade”*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Ethics is the original philosophy; or, the barbarian words coming from the thirrd world: interview with Enrique Dussel*. Disponível em <<http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/artics/gomez.pdf>> Acesso em 02.04.2008.

_____. *Oito ensaios sobre a cultura latino-americna e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. *Filosofia de la liberación*. 4. ed. Bogotá: Nueva América, 1996.

_____. *Europe, Modernity and Eurocentrism*. Disponível em <<http://www.ifil.org/dussel/>> Acesso em 02.04.2008.

_____. IBARRA-COLADO, Eduardo. *Globalization, Organization and the Ethics of Liberation*. Inaugural conference at tenth international colloquium of APROS, Oaxaca, Mexico, 7-10 December, 2003. Disponível em <<http://org.sagepub.com/cgi/reprint/13/4/489.pdf>> Acesso em 02.04.2008.

EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. In: BALDI, César Augusto (org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. P. 159-203.

FARIA, José Eduardo. *Direitos humanos e globalização econômica: notas para uma discussão*. Disponível em < <http://xoomer.alice.it/direitosp/curso/socio14.htm> > Acesso em 19.01.2008.

_____. *O Direito na economia globalizada*. São Paulo: Malheiros, 2002.

- FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *Direitos humanos fundamentais*. 8. ed. rev. atual. São Paulo: Saraiva, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 15. ed., Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1999.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 23. ed., Petrópolis: Vozes, 1987.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- _____. *Educação e mudança*. 30. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 46. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.
- GARCIA, Emerson. *Proteção internacional dos direitos humanos: breves reflexões sobre os sistemas convencional e não convencional*. Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2005.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2002.
- GILISSEN, John. *Introdução histórica ao Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- GNERRE, Maurizio. *Linguagem, escrita e poder*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Processo constitucional e direitos fundamentais*. 4. ed. São Paulo: RCS editora, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre a facticidade e a validade. Vol. I*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro 1997.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 16. ed. São Paulo: Loyola, 2007.
- HELLER, Agnes; FEHER, Ferenc. *A condição pós-moderna*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002.
- HINKELAMMERT, Franz Josef. *Crítica à razão utópica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.
- HUSEK, Carlos Roberto. *Curso de Direito Internacional público*. 4. ed. São Paulo: LTR, 2002.
- LAFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LIMA JÚNIOR, Jayme Benvenuto. *Os direitos humanos econômicos, sociais e culturais*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade da decepção*. São Paulo: Manole, 2007.

LITRENTO, Oliveiros. *Curso de Direito Internacional Público*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

LUDWIG, Celso Luiz. *Filosofia da Libertação* In: BARRETO, Vicente de Paulo. *Dicionário de Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006. P. 327-333.

_____. *Para uma Filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.

_____. *Da Ética à Filosofia política crítica na Transmodernidade: reflexões desde a Filosofia de Enrique Dussel*. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org). *Repensando a Teoria do Estado*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2004. P. 282-355.

MARQUES FILHO, Agostinho Ramalho *et al.* *Direito e neoliberalismo: elementos para uma leitura interdisciplinar*. Curitiba: EDIBEJ, 1996.

MARTINEZ, José Maria Seco. *Globalización: El nirvana del viejo orden burguês*. In: RUBIO, David Sanchez; FLORES, Joaquim Herrera; CARVALHO, Salo de (orgs). *Direitos humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica*. Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2004. P. 141-160.

MEDEIROS, Ana Letícia Baraúna Duarte. *Direito Internacional dos direitos humanos na América Latina: uma reflexão filosófica da negação da alteridade*. Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2007.

MESSIAS PEIXINHO, Manoel. *Interpretação da Constituição e princípios fundamentais*. 3. ed. Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2003.

MÖLLER, Josué Emilio. *A fundamentação ético-política dos direitos humanos*. Curitiba: Juruá, 2007.

MOREIRA NETO, Diogo de Figueiredo. *Direitos humanos, legitimidade e constitucionalismo*. In: *Direitos fundamentais: estudos em homenagem ao professor Ricardo Lobo Torres*. SARMENTO, Daniel; GALDINO, Flávio (orgs). Rio de Janeiro: Renovar, 2006. P. 54-72.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. *Da necessidade de um pensamento complexo: para navegar no século XXI*. Francisco Menezes Martins e Juremir Machado da Silva (orgs). 2. ed. Porto Alegre: Edupucsr, 2000.

MORSE, Richard. *O espelho de próspero: cultura e idéias nas américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NOGUEIRA, Alberto. *Direito constitucional das liberdades públicas*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

NOUR, Soraya. Dialética. *In: Dicionário de Filosofia do Direito*. BARRETO, Vicente de Paulo (org). Rio de Janeiro: Renovar, 2006. P. 208-211.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? *In: BALDI, César Augusto (org). Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. P. 205-238.

PENA-VEGA, Alfredo; ALMEIDA, Cleide R.S. PETRAGLIA, Isabel (orgs). *Edgar Morin: ética, cultura e educação*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

PEREIRA, Rodolfo Viana. *Hermenêutica filosófica e constitucional*. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

PIOVESAN, Flávia. *Democracia, direitos humanos e globalização*. Disponível em: < www.dhnet.org.br/direitos > Acesso em: 23.07.2006.

_____. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 6. ed. rev. ampl. atual. São Paulo: Max Limonad, 2004.

_____. Tratados internacionais de proteção dos direitos humanos e a reforma do judiciário. *In: SARMENTO, Daniel; GALDINO, Flávio (orgs). Direitos fundamentais: estudos em homenagem ao professor Ricardo Lobo Torres*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006. P. 405-429.

_____. Direitos humanos e justiça internacional: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano. *In: Direitos Humanos: fundamentos, proteção e implementação*. Curitiba: Juruá, 2007. p. 309-326. Disponível em < www.juruia.com.br/bv/pagina.asp?arq=dihuman2 > Acesso em 08.01.2008

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

PONTES, Kassius Diniz da Silva; CÔRTEZ, Osmar Mendes Paixão; KAUFMANN, Rodrigo de Oliveira. *O raciocínio jurídico na filosofia contemporânea: tópica e retórica no pensamento de Theodor Viehweg e Chaim Perelman*. São Paulo: Cartago editorial, 2002.

RAJAGOPAL Balakrishnan. *El derecho internacional desde Abajo: el desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del tercer mundo*. Bogotá: ILSA, 2005.

RICOEUR, Paul. *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1986.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na Modernidade*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

_____. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Editora Cortez, 2005.

_____. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

_____. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*. Disponível em <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_dh.htm> Acesso em: 12.12.2007.

_____. (org). *A globalização e as ciências sociais*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição de 1988*. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SILVA, Moacyr da. *Direito, justiça, virtude moral & razão*. Curitiba: Juruá, 2003.

SMITH, Frank. *Leitura significativa*. 3. ed. Porto Alegre: Editora Artmed, 1999.

STRECK, Lênio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 6. ed. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2005.

STRUCHINER, Noel. *Direito e linguagem: uma análise da textura aberta da linguagem e sua aplicação ao direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

TARNAS, Richard. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Ltda, 2005.

TAVARES, Francisco de A. Maciel; COUTINHO NETO, Alfredo de S. (orgs). *Direito Internacional: estrutura normativa, tratados e convenções*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

TORRES, Ricardo Lobo (org). *Teoria dos direitos fundamentais*. 2. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

_____. *Legitimação dos direitos humanos*. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Renovar, 2007.

_____. *Arquivos de direitos humanos*. Volume 6. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. O sistema interamericano de direitos humanos no limiar do novo século: recomendações para o fortalecimento de seu mecanismo de proteção. In: GOMES, Luiz Flávio; PIOVESAN, Flávia (coord). *O sistema Interamericano dos direitos humanos e o direito brasileiro*. São Paulo: Revista dos tribunais, 2000. P. 103-151.

_____. *As três vertentes da proteção internacional dos direitos da pessoa humana*. Disponível em < <http://www.icrc.org/Web/por/sitepor0.nsf/html/direitos-da-pessoa-humana>> Acesso em 19.01.2008.

_____. *Direito Internacional e Direito interno: sua interação na proteção dos direitos humanos*. Disponível em < <http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/introd.htm>> Acesso em 20.01.2008.

_____. *A proteção dos direitos humanos e o Brasil*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

VIEIRA, Liszt. *Cidadania e globalização*. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

WARAT, Luiz Alberto. *Introdução geral ao Direito*. Interpretação da lei: temas para uma reformulação. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris editor, 1994.

WOLKMER, Antônio Carlos. Fundamentos da crítica no pensamento político e jurídico latino-americano. In: WOLKMER, Antônio Carlos (org). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. P.01-46.

ZEA, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie seguido de: a filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

ZIMMERMANN, Augusto. *Curso de Direito constitucional*. 4. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.
