

**XXIV ENCONTRO NACIONAL DO
CONPEDI - UFS**

**DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS
HUMANOS**

ANA MARIA D'ÁVILA LOPES

KARYNA BATISTA SPOSATO

VLADMIR OLIVEIRA DA SILVEIRA

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – Conpedi

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UFRN

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. José Alcebíades de Oliveira Junior - UFRGS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes - IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Conselho Fiscal

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG /PUC PR

Prof. Dr. Roberto Correia da Silva Gomes Caldas - PUC SP

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches - UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS (suplente)

Prof. Dr. Paulo Roberto Lyrio Pimenta - UFBA (suplente)

Representante Discente - Mestrando Caio Augusto Souza Lara - UFMG (titular)

Secretarias

Diretor de Informática - Prof. Dr. Aires José Rover – UFSC

Diretor de Relações com a Graduação - Prof. Dr. Alexandre Walmott Borgs – UFU

Diretor de Relações Internacionais - Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta - FUMEC

Diretora de Apoio Institucional - Profa. Dra. Clerilei Aparecida Bier - UDESC

Diretor de Educação Jurídica - Prof. Dr. Eid Badr - UEA / ESBAM / OAB-AM

Diretoras de Eventos - Profa. Dra. Valesca Raizer Borges Moschen – UFES e Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - UNICURITIBA

Diretor de Apoio Interinstitucional - Prof. Dr. Vladimir Oliveira da Silveira – UNINOVE

D598

Direito internacional dos direitos humanos[Recurso eletrônico on-line] organização
CONPEDI/UFS;

Coordenadores: Vladimir Oliveira da Silveira, Ana Maria D'Ávila Lopes, Karyna Batista
Sposato – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-043-5

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: DIREITO, CONSTITUIÇÃO E CIDADANIA: contribuições para os objetivos de
desenvolvimento do Milênio.

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Direito internacional. 3.
Direitos humanos. I. Encontro Nacional do CONPEDI/UFS (24. : 2015 : Aracaju, SE).

CDU: 34



CONPEDI

Conselho Nacional de Pesquisa
e Pós-Graduação em Direito

Florianópolis – Santa Catarina – SC

www.conpedi.org.br

XXIV ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI - UFS

DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS

Apresentação

A obra Direito Internacional dos Direitos Humanos é fruto do intenso debate ocorrido no Grupo de Trabalho (GT) de Direito Internacional dos Direitos Humanos realizado no XXIV Encontro Nacional do CONPEDI em Aracajú, entre os dias 03 e 06 de junho de 2015, o qual focou suas atenções na temática "Direito, Constituição e Cidadania: contribuições para os objetivos de desenvolvimento do Milênio". Este tema norteou as análises e os debates realizados no Grupo de Trabalho, cujos artigos, unindo qualidade e pluralidade, são agora publicados para permitir a maior divulgação, difusão e desenvolvimento dos estudos contemporâneos dessa disciplina jurídica. Por uma questão didática, estes artigos foram divididos em eixos temáticos:

O primeiro trabalho o Direito Internacional do Meio Ambiente, compreendendo os seguintes artigos: Liziane Paixão Silva Oliveira e Luiz Ricardo Santana de Araújo Júnior tratam dos aspectos da proteção ambiental no âmbito da Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar de 1982. Já Alessandra Gato Rodrigues analisa o Caso Belo Monte e mundialização da justiça e suas práticas para a consolidação de um sistema de justiça em âmbito doméstico e internacional dos direitos humanos.

O segundo eixo trabalha da Universalidade dos Direitos Humanos no qual Gilmar Antonio Bedin e Juliana Bedin Grando com prioridade investigam a universalidade dos direitos humanos e o seu percurso no século XX. Monique Fernandes Santos Matos trabalha a jurisprudência da Corte EDH em relação aos direitos sociais buscando verificar se tal corte internacional contribui para a expansão harmônica destes direitos no cenário europeu, identificando ainda os principais instrumentos interpretativos e linhas de argumentação. Por sua vez Tatiana de Almeida Freitas Rodrigues Cardoso e Bruno Marques Teixeira respondem se os direitos humanos seriam valores mínimos a serem trabalhados por toda a sociedade internacional ou se eles permitem as peculiaridades de uma cultura.

A terceira linha apresenta o controle de Convencionalidade e a Jurisdição Internacional iniciando-se com os artigos de Alessandro Rahbani Aragão Feijó que analisa a relação entre o Brasil, os tratados internacionais de direitos humanos e o controle de convencionalidade, e a influência recíproca entre a hierarquia desses tratados, o modo de operacionalização desse controle e os efeitos produzidos por ele. O artigo de Eliana Maria De Souza Franco Teixeira e Luna Maria Araujo Freitas apresenta uma proposta analítica do instituto internacional de

controle de convencionalidade, a partir da ideia de que o mesmo seria potencial ferramenta de aplicação prática do discurso jus cogens perante as jurisdições internacional e nacional.

O quarto grande eixo traz para debate os Direitos Humanos e identidade. Kátia Ribeiro de Oliveira e Juventino de Castro Aguado procuraram a fluidez moderna da cultura, da economia no sentido da interdependência dos povos. Flademir Jeronimo Belinati Martins investiga os reflexos do Sistema Internacional de Proteção de Direitos Humanos na Reaquisição da Nacionalidade pelo Brasileiro Nato que a perdeu. Guilherme Vinseiro Martins e Joao Lucas Cavalcanti Lembi sistematizam as garantias processuais dos migrantes no âmbito do Direito Internacional dos Direitos Humanos, abordando os limites das prerrogativas estatais em confronto com os direitos daqueles que se encontram em seu território ilegalmente. Ainda nessa temática Patricia Fernandes Bega e Yasa Rochelle Santos de Araujo fazem um reflexão e demonstram os desafios das políticas públicas de apoio aos refugiados no Brasil. Mercia Cardoso de Souza e Martonio Mont'Alverne Barreto Lima demonstram o flagelo humano, que é o tráfico de pessoas para exploração sexual por meio do caso Rantsev Versus Chipre e Rússia. Ynes da Silva Félix e Karine Luize Loro refletem acerca dos Tratados Internacionais e de Direitos Humanos no enfrentamento ao tráfico de pessoas. Clarindo Epaminondas de Sá Neto e Olga Maria B Aguiar De Oliveira por fim respondem como, dentro do Sistema Interamericano de Proteção, os direitos humanos passaram a incluir a diversidade sexual como uma categoria digna de tutela internacional.

No quinto ponto tratou-se do novo constitucionalismo colonial. Juliane dos Santos Ramos Souza tece uma crítica quanto ao modelo liberal tradicional de direitos humanos sob a ótica do novo constitucionalismo latino-americano. Flávia de Ávila apresenta breves linhas sobre o desenvolvimento da colonização Europeia em territórios Latino-americanos e o processo de dominação e aniquilamento e pelo não reconhecimento de direitos dos povos originários. Já Bianka Adamatti investiga em que medida o direito internacional dos direitos humanos se constitui como resposta às causas e às consequências destes fenômenos, na medida em que consagra, como princípios centrais, a igual dignidade dos seres humanos e a não-discriminação.

Para o sexto eixo sobre Direitos Humanos e Justiça de Transição foram reservados os seguintes artigos: Alexandre Bucci e Queila Rocha Carmona dos Santos analisam o direito à memória e o direito à verdade, ambos, considerados expressões de direitos humanos. Emerson Francisco de Assis discute a conversação transconstitucional eventualmente estabelecida entre o Supremo Tribunal Federal (STF) e a Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) sobre a validade da Lei de Anistia brasileira (Lei Federal n.º 6.683/1979).

No sétimo eixo tratou-se da liberdade de expressão no âmbito internacional. José Vagner de Farias e Jorge Bheron Rocha abordam os aspectos Jurisprudenciais do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem relativamente à Liberdade de Imprensa. Gabriela Soldano Garcez apresenta o interculturalismo pela mídia na atual realidade da globalização, abordando seu conceito e diferenças com o multiculturalismo e a informação como instrumento de Educação Intercultural.

O oitavo Eixo abordou Direitos Humanos e democracia. Nele Elenise Felzke Schonardie e Renata Maciel trataram do fundamento e evolução histórica dos direitos humanos, desde a época da Revolução Americana e Revolução Francesa, destacando a democracia como forma fundamental de concretização dos direitos humanos. Thaís Guedes Alcoforado de Moraes e Bruna Dias Coimbra questionaram se a caracterização jurídica do estupro como arma de guerra é suficiente para abarcar toda a complexidade do conflito ou se termina por obscurecer a situação de profunda desigualdade de gêneros e violência generalizada. Marcos Paulo Andrade Bianchini analisou o Programa Mais Médicos e os médicos cubanos sobre o prisma dos Tratados de Direitos Humanos e dos Direitos Fundamentais da Constituição da República de 1988. Amanda Querino dos Santos Barbosa e Mercia Miranda Vasconcellos Cunha refletiram sob a ótica da Filosofia da Libertação, acerca do consenso que paira sobre a proteção internacional dos direitos humanos em que entendem que o problema de efetivação não decorre de fundamentação, mas sim de proteção e de efetividade dos direitos consagrados e protegidos. Roberta Amanajas Monteiro e Heloisa Marques Gimenez fizeram uma crítica sobre o modelo de democracia fundada na racionalidade europeia, na qual a concepção de sujeito, fundamenta-se a no particularismo de homem europeu, em que o Outro, o índio está excluído da concepção de sujeito de direitos e da participação política.

Por fim o nono eixo tratou das Comunidades Tradicionais. Rodrigo Portela Gomes trabalha os impactos do Ahe estreito sob a comunidade quilombola Periperi a partir da Convenção 169 da OIT. Marilene Gomes Durães e Henrique Flausino Siqueira avaliaram um caso emblemático de expropriação do conhecimento tradicional que ocorreu nas comunidades remanescentes de quilombos do Sapê do Norte, no Estado do Espírito Santo. E Rui Decio Martins versou sobre atualidade da preocupação sobre a relação entre os direitos humanos e o uso da energia nuclear na obra de Jacques Ellul.

Boa leitura!

Coordenadores:

Profa. Dra. Ana Maria DÁvila Lopes - Unifor

Profa. Dra. Karyna Batista Sposato UFS

Prof. Dr. Vladimir Oliveira da Silveira - Uninove

PROTEÇÃO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS: REFLEXÕES SOBRE A ÓTICA DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

INTERNATIONAL HUMAN RIGHTS PROTECTION: REFLECTIONS FROM THE PERSPECTIVE OF PHILOSOPHY OF LIBERATION

**Amanda Querino dos Santos Barbosa
Mercia Miranda Vasconcellos Cunha**

Resumo

A proteção da pessoa humana ampliou-se ao longo do contexto histórico da humanidade. Sob o foco ocidental, teve como grande marco para o desenvolvimento de normativas internacionais, a Segunda Guerra Mundial, pois, a partir das atrocidades e práticas de degradação e destruição sistemática da pessoa, horrores cometidos contra seres humanos, a questão passou a ser crucial perante a sociedade internacional. Desde então, os direitos humanos tornaram-se preocupação legítima em seara internacional, passando a ser encarados como valores supremos a ser respeitados e realizados. O presente estudo objetiva apresentar uma reflexão crítica, sob a ótica da Filosofia da Libertação, acerca do consenso que paira sobre a proteção internacional dos direitos humanos em que se entende que o problema de efetivação não decorre de fundamentação, mas sim de proteção e de efetividade dos direitos consagrados e protegidos. Nesse sentido, a pesquisa apresentará uma proposta alternativa de reflexão, pautada na Filosofia da Libertação, de Enrique Dussel, e no pensamento descolonial, que tem Walter Mignolo e Aníbal Quijano como expoentes, além de toda a produção de conhecimento de raiz latinoamericana fundada na experiência material da colonialidade do poder, do saber e do ser, desde uma posição de subalternidade, exterioridade dentro da lógica geopolítica do conhecimento, desde as fronteiras de um pensamento crítico social com o compromisso ético de realização da vida humana em sociedade. Objetiva-se apresentar uma fundamentação possível, a partir de uma perspectiva diversa da usualmente escolhida, com o intuito de motivar discussões e propiciar futuras reflexões sobre o tema.

Palavras-chave: Direitos humanos, Filosofia da libertação, Proteção internacional.

Abstract/Resumen/Résumé

The protection of human beings has expanded throughout the history of mankind context. Under the Western focus, had as great milestone for the development of international standards, the Second World War, because from the atrocities and practices of degradation and systematic destruction of the person, horrors committed against human beings, the question has become crucial before international society. Since then, human rights have become legitimate concern in international harvest, becoming regarded as supreme values to be respected and fulfilled. This study aims to present a critical reflection from the perspective of Liberation Philosophy, about the consensus that hangs over the international protection of

human rights on which it is understood that the execution of problem does not stem from reasons, but protection and effectiveness of established and protected rights. In this sense, the search an alternative proposal for reflection, based on the Liberation Philosophy, Enrique Dussel, and de-colonial thinking, which has Walter Mignolo and Anibal Quijano as exponents, and all the Latin American root of knowledge production based on experience coloniality of material power, knowledge and being, from a position of inferiority, externality in the geopolitics of knowledge logic, since the borders of a critical thinking with the ethical commitment to achieving human life in society. The objective is to present a possible ground, from a different perspective of the usually chosen in order to motivate discussions and provide further reflections on the topic.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Human rights, Philosophy of liberation, International protection.

Introdução

A proteção da pessoa humana vem se ampliando e destacando na preocupação dos povos ao longo do contexto histórico da humanidade, a tal ponto de se tornarem preocupação legítima em seara internacional, com a exigência de que o respeito a direitos decorrentes da humanidade passassem a ser encarados como valores supremos a ser respeitados e realizados. Sob o foco ocidental, um grande marco para o desenvolvimento de instrumentos normativos de proteção internacional dos direitos humanos foi a Segunda Guerra Mundial, pois, a partir das atrocidades e práticas de degradação e destruição sistemática da pessoa, horrores cometidos contra seres humanos, a questão passou a ser crucial perante a sociedade internacional.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada pela Assembleia das Nações Unidas, após a Segunda Guerra Mundial, iniciou formalmente o processo de sistematização e universalização dos Direitos humanos e consagrou tais direitos como valor jurídico universal, reconhecendo-os como essenciais e acolhidos como objetivo da humanidade. Segundo alguns autores, notadamente Norberto Bobbio, após a Declaração, o problema do Direito Internacional dos Direitos humanos não é mais de fundamentação, mas de proteção e de efetividade dos direitos consagrados e protegidos. A afirmação do doutrinador tornou-se consenso e busca-se, de forma geral, em âmbito internacional, efetivar os direitos humanos sem se refletir sobre o sistema normativo a que estão submetidos, sem se reflexionar sobre a “questão de fundo” referente ao tema.

A materialidade da vida nos mostra que entre teoria e situação empírica há um grande distanciamento. Os desafios são diversos e a incapacidade de respostas do complexo normativo às situações empíricas convida a sociedade a repensar o fundamento teórico acerca do referido sistema normativo de proteção. 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.

Diante disso, muito embora haja um consenso generalizado sobre a afirmação de que não há mais necessidade de fundamentar a proteção dos direitos humanos, mas de concretizá-los, o presente trabalho apresentará uma proposta alternativa de reflexão, pautada na Ética da Libertação, de Enrique Dussel, e no pensamento descolonial, que tem Walter Mignolo e Aníbal Quijano como expoentes, além de toda a produção de conhecimento de raiz latinoamericana fundada na experiência material da colonialidade do poder, do saber e do ser,

desde uma posição de subalternidade, exterioridade dentro da lógica geopolítica do conhecimento, desde as fronteiras de um pensamento crítico social com o compromisso ético e político e com a construção de conhecimentos e projetos alternativos.

Sob essa ordem de ideias, busca-se analisar e repensar os fundamentos da proteção internacional dos direitos humanos. Objetiva-se apresentar uma fundamentação possível, a partir de uma perspectiva diversa da usualmente escolhida, com o intuito de motivar discussões e propiciar futuras reflexões sobre o tema. Pretende-se fundamentar sem ser fundamentalista. Investiga-se com um olhar mais aprofundado sobre o panorama mundial da proteção dos direitos humanos, enfrentando a questão relativa à fundamentação filosófica de todo o ordenamento internacional protetivo dos direitos humanos.

Nesse sentido, intenciona-se apresentar reflexões alternativas, a partir de uma racionalidade alternativa, trazendo a lume um discurso fora da racionalidade ocidental hegemônica, construído, ao contrário, sob um viés marginal, a fim de propor um diálogo capaz de permitir a saída da repetição ontológica, a ultrapassagem dos limites sistêmicos, valorizando a diversidade e colaborando para o reconhecimento da existência de negação, marginalização, bem como capaz de propiciar a possibilidade de conscientização de um novo olhar e necessidade de luta por libertação e efetivação da humanidade dos seres humanos.

A proposição de uma justificação transmoderna, sob o olhar descolonial para o raciocínio empreendido no presente estudo busca rearticular forma, conteúdo e efetivação das ações, pautando-se sempre na vida humana como modo de realidade. O ponto de partida do raciocínio é o “mais além” do sistema, são as realidades negadas pela totalidade internacional. O pensamento parte da periferia mundial, desde um giro descolonizador e questiona o consenso firmado sobre a proteção internacional dos direitos humanos. Visando a suscitar diálogos e novas reflexões sobre o tema, o presente trabalho apresenta um referencial original capaz de legitimar novas fundamentações quanto à proteção internacional dos direitos humanos. O estudo, sob o viés apresentado, traduz-se como produção teórica crítica, situa-se no novo terreno da descolonialidade, transcendendo a história da Europa, o que permite um novo marco de pensamento, apresentado para dialogar com o marco tradicional. Adotou o método analético, também conhecido como anadialético ou dialético positivo, orientado pela Ética da Libertação de Enrique Dussel, que se abre ao outro em sua transcendência ao sistema.

A problematização sobre a concretização dos direitos humanos está estritamente vinculada a uma nova ordem de valores éticos. A Ética da modernidade 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, injustiçado e excluído.

Saliente-se que a reflexão apresentada sob nova perspectiva faz-se relevante por ousar trazer a lume, como ponto de partida, a realidade negada, despojada da perspectiva ocidental tida por universal, destoante do pensar majoritário que ignora a existência de outras realidades, de outras verdades, de outros discursos, alheios ao seu e que, por isso mesmo, é capaz de propiciar novos pontos de partida para novas discussões pautadas em novo referencial – original e capaz de legitimar novas fundamentações filosóficas políticas e novas práticas jurídicas, políticas e sociais no âmbito internacional da proteção de direitos humanos.

1. Modernidade e colonização da América Latina

1.1. Unidade e encobrimento

A história dos direitos humanos está intimamente ligada às ideias da modernidade e ao Estado moderno. 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 um consenso no que tange à desnecessidade de fundamentação e à necessidade somente de efetivação, mister uma reflexão na ordem da fundamentação ética.

A modernidade, sob a ótica descolonial, é considerada, não como caminho único, mas como complementar. Assim, o pensamento descolonial inclui a modernidade, enfatizando a coexistência e simultaneidade e não a unicidade e unilateralidade. As reflexões trazidas à baila fundam-se em uma nova *ratio*, diferente da que mantém a repetição epistemológica da modernidade como único olhar ou caminho. Analisa-se o fundamento ético do discurso dos direitos humanos, as manifestações de legitimação de poder e de libertação. Tenciona-se refletir acerca de ideias generalizadas no contexto mundial, aceitas sem a devida racionalidade crítica, rompendo com um processo circular de reflexões, a fim de ampliar os horizontes epistêmicos em busca de um processo dialético libertário.

O projeto da modernidade, para o presente trabalho, é visto com um olhar mais aguçado e transcendente ao ideal europeu, projeto este que produz ausências, colonialidade e

marginalidade. Para fins desta reflexão, sob o olhar descolonial, a modernidade¹ origina-se em 1492, quando ocorrem as condições históricas necessárias para tal, ou seja, quando a Europa se confronta com o outro e o controla, domina e o encobre². Enrique Dussel (2014, p. 297) enfatiza:

a modernidade começa com a abertura do oceano Atlântico ao mundo latino-germânico da cristandade medieval, superando o cerco otomano em 1492. A partir desse momento começa o desenvolvimento da Nova Idade do mundo (...).

Nesse sentido, pode-se entender a modernidade como fenômeno europeu, mas em relação dialética com o não-europeu, como conteúdo último de tal fenômeno. Segundo Dussel (2014, p. 298) a modernidade é uma idade do mundo, era que tem como conteúdo o impacto que a Europa latinogermânica produziu no mundo e o efeito codeterminante desse impacto no próprio continente europeu. A modernidade, nascida quando se descobre o novo eixo geopolítico mundial, o Atlântico tropical, produziu certo monopólio da centralidade do sistemamundo que a Europa exerceu como dominação sobre as outras culturas.³ Assim, a Europa abria-se a um “Mundo Novo”, deixava de ser uma “particularidade sitiada” pelo mundo muçulmano para ser uma nova “universalidade descobridora”.

A partir de então, a Europa passou a abandonar a condição de periferia, rumo à centralidade sistêmica e, neste panorama histórico, com condições materiais, objetivas, apropria-se teórica e conceitualmente de seu novo potencial, assumindo a postura de “consciência reflexiva” da história mundial, atribuindo a si mesma toda a produção histórica, intelectual como produção exclusiva. Dessa forma, todo o pensar filosófico, todo o atuar político levou em consideração o centro, propiciando uma visão parcial e, por isso, deficitária da evolução histórica bem como da história da humanidade que é definida a partir do horizonte europeu mundializado com a transformação do continente em centro do mundo. A Europa encontrou uma “periferia mais periférica” (PANSARELLI, 2013, p. 69) do que ela

¹ A releitura da história feita por Enrique Dussel identifica dois paradigmas de interpretação da realidade, o primeiro, chamado de europeu pelo filósofo, desenvolve-se a partir de um horizonte eurocêntrico, propõe que o fenômeno da modernidade é exclusivamente europeu e desenvolve-se desde a Idade Média, difundindo-se para todo o mundo. Já o segundo paradigma interpretativo, defendido por Dussel e adotado no presente estudo, desenvolve-se a partir de um “horizonte mundial”, no qual a centralidade da Europa não se deu desde sempre, mas após a colonização da América, quando surgiram condições para a dominação e centralidade europeia. Saliente-se que em ambos os paradigmas, a América faz parte da modernidade, desde o momento da conquista e colonização, ou “descobrimento”, porém com vieses diferentes. Sobre o assunto, ver Dussel (2002, 2005), Pansarelli (2013)

² Nesse ano origina-se o mito de violência justificada muito particular, processo de encobrimento do não-europeu. (DUSSEL, 1993, p. 08).

³ O autor apresenta seis aspectos que se originam simultaneamente e são momentos de um mesmo fenômeno, o da modernidade: político, geopolítico, econômico, cultural, antropológico e cosmológico. Ver Dussel, 2014, Tesis 16, p. 297-333.

própria e, por meio da expropriação das riquezas encontradas, amplia lentamente seu poder, ao ponto de se transformar em centro hegemônico mundial, cuja hegemonia, segundo o autor (2013, p. 70), representou a subsunção dos sistemas regionais anteriormente existentes por um sistema único.

No contexto da modernidade, o sistema jurídico funcionou como uma espécie de sistema garantidor de 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. Unificou, regulou e uniformizou, baseando-se na identidade moderna e em sua racionalidade instrumental. 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 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.

As promessas modernas, revolucionárias e civilizatórias eram o progresso científico-tecnológico, a expansão do mercado e emancipação. Capitalismo, liberalismo, dualismo, instrumentalismo, dominação imperaram na racionalidade moderna. A regulação, homogeneização implicava fim da ambivalência, imposição de padrão de vida e de consciência a todos os povos, a fim de iluminar a diferença considerada negativa, sendo que, o que não pudesse ser assimilado à ordem sistêmica era negado e no caso dos colonizados que se opunham à “civilização”, a violência contra eles era justificada pela “culpa” que esses possuíam de resistirem à emancipação, ao desenvolvimento, à civilização proposta pelo projeto moderno.

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. Os povos habitantes dos países encontrados não eram considerados sujeitos, mas objetos e sobre eles deveriam imperar o poder e a dominação. 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”. O racionalismo moderno dissociou a razão

da vida humana. 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.

1.2. O discurso do progresso, a racionalidade dominadora, colonialidade e globalização

O discurso do desenvolvimento nos países chamados subdesenvolvidos inseriu-se nos parâmetros progressistas do projeto da modernidade. A ideia 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. 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 ideias de dominação, de regulação, de controle, de eliminação da ambivalência, da diferença encarada como negatividade.

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 ideia 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.

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. 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 incontestada 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. É um movimento complexo e espalha 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.

Os sentidos da globalização são múltiplos, sendo que o fenômeno projeta seus reflexos e efeitos em vários setores, porém Eduardo Bittar (2009, p. 326) sustenta que os demais sentidos de globalização, tais como religiosa, cultura, dentre outros, estão sendo negligenciados em face de um sentido oculto a todos os demais, qual seja, a globalização do processo de expansão dos mercados consumidores. Segundo o autor, este aspecto econômico da globalização tem ganhado acento cada vez maior a partir de quando as grandes corporações multinacionais e transnacionais ocuparam em definitivo o espaço competitivo na disputa pela determinação dos mercados potencialmente favoráveis ao comércio ao longo do século XX. Ainda, enfatiza que a globalização tem ganhado um acentuado sentido financeiro, com ênfase à mercantilização, à difusão de mercadorias, à propagação de métodos comerciais e de integração financeira e comercial, dentro da própria lógica de maximização de lucros e de vendas.

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 para si própria, submetendo-se a dominação de uma política imperialista das nações industrializadas mais poderosas. 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.

Franz Hinkelammert (2012, p.74) salienta que a globalização é um processo antigo, intensificado a partir dos anos sessenta, tornando a terra disponível de forma anteriormente desconhecida, sendo que tal disponibilidade tornou possível a estratégia global de acumulação de capital imposta aos Estados que, via de consequência, a impõe aos cidadãos:

A globalização é um processo que vem desde muito, muito tempo atrás, possivelmente se pode dizer dos séculos XV e XVI. É um processo que passa pelos séculos. O que se chamava globalização a partir de 1992 e 1993 é o nome de uma estratégia que desenvolveu desde os anos setenta por parte do grande capital e conquistou os governos. Estes a assumiram como uma estratégia de acumulação de capital. A transformação da terra em uma aldeia global não é obra dos globalizadores. Os globalizadores se aproveitam da globalidade da terra. (...) A retórica da globalização alega que somente desde a década dos anos setenta a terra se globalizou, no sentido de que há acesso a terra de um ponto dela a todos os demais em termos de comunicação, transporte, etc. É dizer, a terra tornou-se disponível de uma maneira anteriormente não conhecida e com esta disponibilidade foi possível essa estratégia global de acumulação de capital. A novidade dá-se somente neste sentido: a estratégia do capital através das empresas transnacionais que surgem desde os anos sessenta, setenta e que têm grande peso a partir do final dos anos setenta se transformou na chamada estratégia da globalização ao obter um domínio tal sobre os governos que estes a impuseram universalmente. Enquanto impõe-se aos governos, estes a impõem aos seus cidadãos como estratégia obrigada. Com isso, a democracia se esvazia. Cidadãos que se opõem são vistos como inimigos, inclusive inimigos a se aniquilar.⁴

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.

⁴ La globalización es un proceso que viene desde mucho, mucho tiempo atrás, posiblemente se puede decir de los siglos XV y XVI. Es un proceso que pasa por los siglos. Lo que se llamaba globalización a partir de 1992 y 1993 es el nombre de una estrategia que se gestó desde los años setenta por parte del gran capital y conquistó los gobiernos. Estos la asumieron como una estrategia de acumulación de capital. La transformación de la tierra en una aldea global no es obra de los globalizadores. Los globalizadores se aprovechan de la globalidad de la tierra. (...)La retórica de la globalización alega que solo desde la década de los años setenta la tierra se globalizó, en el sentido de que hay acceso a la tierra de un punto de ella a todos los demás en términos de comunicación, transporte, etc. Es decir, la tierra se hizo disponible de un manera anteriormente no conocida, y con esta disponibilidad se hizo posible esta estrategia global de acumulación de capital. La novedad se da solamente en este sentido: la estrategia del capital a través de las empresas transnacionales que surgen desde los años sesenta, setenta, y que tiene gran peso a partir del final de los años setenta, se transformó en la tal llamada estrategia de globalización al lograr un dominio tal sobre los gobiernos, que estos la impusieron universalmente. En cuanto logra imponerse a los gobiernos, éstos la imponen a sus ciudadanos como estrategia obligada. Con eso la democracia se vacía. Ciudadanos que se oponen so son vistos como enemigos, incluso enemigos por aniquilar.

As pautas de valoração do capital transnacional refletem nas políticas de governo, nas políticas econômicas. 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”. 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.

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.

1.3. Discurso hegemônico e reprodução discursiva

A pronúncia do mundo tem sido tarefa de poucos. No que tange ao discurso oficial, este justifica a realidade uníssona, opressora e antidialógica, que escamoteia 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. Dussel (s.d., p. 190) observa que o discurso reprodutor tem como consequência o silêncio, a ausência do diálogo, ocasionado pelo desprezo e ocultamento dos oprimidos mediante a colonização.

O discurso dominador justifica a dependência e a dominação. O discurso filosófico é fundamental para a formação da ideologia dominante, das preferências das instituições políticas dominantes. 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.

As produções de sentido do discurso hegemônico criam versões do mundo abstraídas do seu contexto histórico e social, servindo ao poder e à opressão. 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 ateuve 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 europeia e o discurso reprodutor mantém tal justificação, mitigando qualquer possibilidade emancipatória. 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 europeia, 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.

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). “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.

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.

1.4. A cultura da dominação: colonialidade do saber

A cultura da dominação traduz-se, dentre outros fatores, pela 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. 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 idéias⁵ 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.

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 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

⁵ As idéias podem ser entendidas desde os mitos criados aos consensos, “lugares-comuns”, que refletem a ideologia dominante.

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.

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 *Ética da Libertação*.

2. Ética 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.

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.

Comprometida com a vida, pretende a superação da Ontologia, do universalismo abstrato da Filosofia moderna europeia, 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 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.

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.

A Ética proposta pela filosofia de 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.

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.

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.

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. 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.

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.

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. 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.

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. 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. 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. 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.

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.

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. 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”.

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. 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.

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.

O processo de construção do Direito Internacional sempre foi pautado em uma validade 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. Ato 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. 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.

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. 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 insuficiência da dogmática tradicional internacional 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. O raciocínio delineado até o presente momento permite concluir que o discurso hegemônico dos direitos humanos representa hoje um consenso vigente em meio à complexidade de valores das sociedades mundiais, ainda que disso decorram sérias consequências. 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 dominante, 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 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.

CONCLUSÃO

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.

Para a construção do novo, a desconstrução é fundamental. 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 a perda de validade formal e intersubjetiva e da hegemonia do sistema dominante porque este passará a ser questionado, criticado e, finalmente, superado.

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 no qual seja possível viver.

É preciso encontrar alternativas positivas a partir da negatividade, a partir da não-factibilidade do sistema, da aparente eficácia; destruir o que limita a dignidade e intervir criativa e qualitativamente na história da humanidade, negando o que exclui e anunciando a libertação – utopia possível a partir da construção da consciência crítica e do exercício da racionalidade ético-crítica, em substituição a racionalidade instrumental. A libertação proposta

não é somente o rompimento de cadeias, a readequação de discursos pré-existentes, a exigência de abertura no sistema, a reestruturação de instituições políticas consolidadas. À ruptura deve-se seguir o desenvolvimento de possibilidades positivas da vida humana – transformação.

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.

REFERÊNCIAS

- 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.
- 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.
- BITTAR, Eduardo C.B. *O Direito na pós-modernidade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2004.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 4. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- CALDEIRA, Alejandro Serrano. *Filosofia e crise: pela filosofia latino-americana*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- 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.

_____. *Saudade do futuro*. 2. ed. rev. Curitiba: Juruá, 2007.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Direitos humanos e cidadania*. 2.ed. São Paulo: Moderna, 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 IV: política*. São Paulo: Loyola e Piracicaba: Unimep, s.d.

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

_____. *Entrevista da Revista Psicologia e Saúde com Enrique Dussel*. Ética, filosofia política e o campo da saúde. V. 3. N. 2. Julho-dezembro 2011 a. P. 79-90. Disponível em <<http://www.gpec.ucdb.br/pssa/index.php/pssa/article/view/106/195>> Acesso em 16.01.2014.

_____. *Oito ensaios sobre a cultura latino-americana 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.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 46. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2002.

GILISSEN, John. *Introdução histórica ao Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre a facticidade e a validade. Volume I*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro 1997.

HINKELAMMERT, Franz Josef. *Crítica à razão utópica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

_____. *A Maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación*. San José, Costa Rica: Arlekin, 2012a.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

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.

MANCE, Euclides André. *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

MIGNOLO, Walter. *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.

_____. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. P. 23-76.

_____. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da Modernidade*. In *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em < http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624094657/6_Mignolo.pdf> Acesso em 21.08.2013.

_____. *La Idea de América latina: La herida colonial y La opción decolonial*. Barcelona: Gerdisa editorial, 2007.

_____. *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 21. ed. Bogotá: Siglo Del hombre editores, Universidad central, Instituto de estudios sociales contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007a.

_____. *La Idea de América Latina: La derecha, La izquierda y la opción decolonial. Crítica y emancipación*. (2): 251-276, primer semestre, 2009.

_____. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

PANSARELLI, Daniel. *Ética e libertação: uma filosofia no contexto latino-americano*. In: *Ética, cidadania e política*. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

_____. *Filosofia latino-americana a partir de Enrique Dussel*. Belo Horizonte: Ufabc, 2013.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Editora Cortez, 2000.

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.