

# DIREITOS HUMANOS E FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

*Mônica Louise de Azevedo<sup>1</sup>*

**Sumário:** 1.Introdução. 2.Filosofia do Direito e Filosofia da Libertação. 3.Direitos humanos e sua inversão ideológica. 4.Conclusão. 5.Referências bibliográficas.

**Resumo** - Análise da contribuição da Filosofia da Libertação, com a inclusão do paradigma da vida e do conteúdo ético dos direitos humanos como proposta de fundamentação do Direito no novo milênio.

**Abstract:** Analysis of the contribution of the Philosophy of Liberation, with the inclusion of life paradigm and the ethical content of the human rights as a proposal of showing the fundament of Law in the new millennium.

Palavras-chave: Filosofia do Direito. Filosofia da Libertação. Direitos Humanos. Paradigma da vida. Ética. Inversão Ideológica.

**Key-words:** Philosophy of Law. Philosophy of Liberation. Human Rights. Life Paradigm. Ethics. Ideological inversion.

## 1. Introdução

Como já escreveu Norberto Bobbio (1992, p. 7), em sua obra *A era dos direitos*, o debate em relação aos direitos do homem é permanente e confuso, sendo a falta de acordo sobre o significado da expressão “direitos do homem”, que permanece ambígua, pouco rigorosa e freqüentemente usada de modo retórico, sendo o mesmo termo empregado para indicar direitos apenas proclamados numa declaração e direitos efetivamente protegidos<sup>2</sup>. Além disso, é importante ter-se

---

<sup>1</sup> Mestranda do curso de Pós-Graduação em Ciência Jurídica, da Faculdade Estadual de Direito do Norte Pioneiro.

<sup>2</sup> Outro ingrediente que contribui para a confusão do debate sobre o tema, conforme Willis Santiago GUERRA FILHO, advém das diversas dimensões que os direitos fundamentais e os direitos humanos podem ser abordados: a dimensão analítica, onde se trabalha com o aparato conceitual a ser empregado na descrição do objeto de estudo; empírica, onde se toma por objeto as manifestações concretas do direito, e a dimensão normativa, “manifestação de poder, apoiada em um saber com o compromisso de complementar e ampliar, de modo compatível com suas matrizes ideológicas, a ordem jurídica estudada”. (GUERRA FILHO, 1997, pp. 11-12)

em conta a inversão ideológica dos direitos humanos (Cf. SANCHEZ RUBIO, p. 277), que decorre da conversão dos seus postulados éticos em abstrações generalizantes ou valores absolutos e prévios, colocados por grupos dominantes com o objetivo de hierarquizá-los em função de seus interesses, e que impede a sua concretização enquanto condições de satisfação das necessidades humanas para uma vida digna.

Se a função da Filosofia do Direito, na lição de Celso Ludwig<sup>3</sup>, é a reflexão sobre a fundamentação do Direito, com perspectiva crítica e projetiva às utopias possíveis, a contribuição da Filosofia da Libertação<sup>4</sup> é a inclusão do paradigma vida e identificação do conteúdo ético material dos direitos humanos<sup>5</sup>, como proposta de fundamentação do Direito no novo milênio.

## 2. Filosofia do Direito e Filosofia da Libertação<sup>6</sup>

Agostinho Ramalho Marques Neto (1990) ensina que a Filosofia do Direito é uma parte da Filosofia especialmente voltada para a problemática jurídica, preocupada com os aspectos integrais da realidade, possuindo um caráter sintético, enquanto a Ciência Jurídica se volta para os aspectos diferenciais dos fenômenos. Existe, portanto, entre Filosofia do Direito e Ciência do Direito um relacionamento dialético em que a Filosofia toma como ponto de partida os temas da Ciência, questionando, criticando e “contribuindo para lhes dar vida, sentido e dinamismo” (*Ibidem*, p. 158).

Com tal missão, é imprescindível a compreensão do pensamento filosófico ocidental e elaboração de uma razão crítica que não reduza a realidade aos modelos existentes. Neste sentido, a noção de paradigma é um instrumento valioso de análise, quer da perspectiva epistêmica, vinculada com a questão da verdade e do

---

<sup>3</sup> Conforme apontamentos realizados no curso de extensão universitária realizado durante o Congresso Internacional de Ética e Cidadania, que teve lugar em Curitiba (PR), de 01 a 03 de novembro de 2000, sob a coordenação do Dr. David Sanchez Rubio (Universidade de Sevilha, Espanha) e com os professores convidados - Celso Luiz Ludwig (UFPR) e Antônio Carlos Wolkmer (UFSC).

<sup>4</sup> A Filosofia da Libertação apresenta-se como alternativa ao pensamento filosófico ocidental, reivindica a participação consciente de todo ser humano na condução de seu próprio destino, com o objetivo de enfrentar a realidade latino-americana e suas situações de desigualdades, injustiça social e carências materiais e organizacionais, explicitando as situações que provocam uma limitação ou anulação das capacidades humanas. (Cf. SANCHEZ RUBIO, *op. cit.* p.12. Tradução livre do original em espanhol)

<sup>5</sup> A expressão “direitos humanos” é consagrada pelas legislações internacionais e nacionais. A expressão “direitos do homem”, utilizada na versão traduzida do italiano de seu livro *A era dos direitos*, certamente foi opção do seu tradutor, Carlos Nelson Coutinho, e é também a tradução livre de *Human Rights*, a partir da tradução anglo-americana.

<sup>6</sup> A Filosofia da Libertação surge no final da década de 60 e início de 70, inicialmente na Argentina, mais tarde se expandindo pelo continente latino-americano, articulado a partir das ciências sociais, denunciando a exclusão no contexto da guerra fria e dependência econômica dos países periféricos.

conhecimento, quer das perspectivas sociais<sup>7</sup>, como da filosofia política, que têm como foco principal o poder e seu exercício, sem descuidar do momento histórico e das condicionantes que o próprio paradigma dominante acaba por impor ao raciocínio, conforme ensina Celso Luiz Ludwig (1993, p.7).

De acordo com a concepção de paradigma de Thomas S. Kuhn (s.d., p. 219), para quem “um paradigma é aquilo que os membros numa comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma”, o estudo da “matriz disciplinar”<sup>8</sup> de uma ciência determinada prepara o estudante para ser membro de uma comunidade científica determinada, na qual atuará mais tarde, compartilhando e partilhando do paradigma uno que é o conjunto de crenças, leis e valores daquela comunidade científica, com os quais se pretende resolver todas as questões do conhecimento que se colocarem à solução.

Na lição de Habermas (1990, pp. 21-22), “tornou-se costume aplicar à história da filosofia o conceito de paradigma, oriundo da história da ciência, e dividir as épocas históricas com o auxílio de ser, consciência e linguagem”, ou seja, modos ontológicos de pensamento, de filosofia da reflexão, e lingüísticos ou de ação comunicativa.

Adotando esta técnica de abordagem, Celso Ludwig aponta que, no paradigma do ser, cujo núcleo se situa em Aristóteles, o homem é dividido entre razão/emoção-instintos-desejos. Nesta concepção, a ética, a política e o Direito fazem parte do mesmo sistema de razão prática ou pragmática, que somente na situação concreta se manifesta, tendo na virtude da prudência, ou discernimento pela sabedoria prática (*fronesis*) o seu limite. A questão da justiça, neste contexto, é apenas um critério de igualdade, que se descobre no contexto da prática cotidiana da virtude.

Posteriormente, com o paradigma da razão consciente, que culmina com o Iluminismo e a perspectiva da exigência de fundamentação universal (ética kantiana formal), os imperativos categóricos *a priori* são os parâmetros éticos, que permitem aos sujeitos organizar o mundo através da razão.

Com a fundamentação de uma nova ética universal, no paradigma da ação comunicativa, é retomada a tradição kantiana dos juízos *a priori*, pois a condição de validade do discurso (linguagem) é a sua inteligibilidade ou possibilidade de entendimento para alcançar o consenso. No campo jurídico, a concepção ética do discurso é normativa, porque radica no produto de um “consenso racional”, um acordo lingüístico produzido pelos interessados e legitimado pelo procedimento, momento central da razão comunicativa de Habermas.

---

<sup>7</sup> Neste sentido, conferir as reflexões de Celso Lafer e sua leitura de Hannah Arendt, José Eduardo Faria, Boaventura de Souza Santos (Portugal), e F. Hinkelammert (Costa Rica), entre outros.

<sup>8</sup> Nomenclatura utilizada no posfácio de 1970 do seu livro (*op. cit.*, p. 226).

Conforme Ludwig, a ética dialógica parte da idéia do consenso racional, obtido a partir das regras do jogo previamente aceitas pelos participantes. Porém, sob este paradigma não se examinam os conteúdos dos acordos obtidos, não se leva em conta que os sujeitos estão necessariamente em situações diversas, tampouco considera possível o consenso hegemônico, escamoteando o conflito. Não trabalha, portanto, com uma racionalidade para o terceiro mundo, onde o problema central não é de racionalidade formal, mas de satisfação de necessidades humanas, de condições mínimas de vida digna<sup>9</sup>.

Observa Ludwig que o paradigma da razão comunicativa, hoje dominante, é importante como momento formal de intersubjetividade, para que novos consensos sejam realizados. Mas não pode ser absolutizado, considerado o único ponto de partida, e tampouco supera a dualidade entre o formal (universal) e o material (particular), e a exterioridade ao consenso, que se manifesta em momentos anteriores e posteriores ao discurso, realidades que se manifestam e são ignoradas porque estranhas ao consenso<sup>10</sup>.

E, conforme observa Wolkmer<sup>11</sup>, a discussão da pós-modernidade é importação do meio acadêmico, não sendo apropriada para a realidade da América Latina, que não resolveu seus problemas pré-modernos e tem segmentos que ainda não ingressaram na modernidade. A questão do sujeito é decorrente da crise de valores e transformações de paradigmas. A discussão da pós-modernidade é a desconstrução do sujeito em sujeitos isolados, fragmentados e diferenciados. Ao contrário, a utopia da práxis de transformação social é a construção de um ideal que resgata o homem como sujeito da história.

Neste sentido, é significativa a contribuição da obra de Enrique Dussel (1998, p. 80), que introduz o paradigma da VIDA em contraposição aos três paradigmas aceitos da Filosofia do Ocidente (ser, conhecer e comunicação), por considerar a vida humana como conteúdo da ética, primeiro e mais importante ponto de partida para qualquer reflexão.

Conforme Dussel, o paradigma da vida não se limita à participação comunicativa, mas subsume as categorias da participação e comunicação à vida humana com dignidade<sup>12</sup>. Somente quando o oprimido, na condição de indivíduo

---

<sup>9</sup> Apesar de ser sistematicamente interpelado por Dussel e outros quanto ao papel das periferias no estabelecimento de sua ética, Habermas ignora deliberadamente as questões expostas pela Filosofia da Libertação, conforme o professor LUDWIG, e declarado pelo próprio Enrique Dussel em depoimento pessoal, no Congresso Internacional de Ética e Cidadania, que teve lugar em Curitiba, PR, de 01 a 04 de novembro de 2000.

<sup>10</sup> Porém, até o silêncio pode ser discurso, pois, como aponta DUSSEL, antes do discurso existe comunicação, cuja anterioridade lógica é ignorada, porque exterior ao sistema comunicativo. Sua desconsideração é fonte de injustiça.

<sup>11</sup> Relação econômica que, conforme LUDWIG, nos países periféricos diz respeito à corporalidade dos que têm fome, dos que estão na miséria, sem que a retribuição pelo trabalho possibilite vida digna a todos, para que o indivíduo ou o grupo possa comer, vestir, morar, ter cultura, ciência, arte, religião (*op. cit.*, p.116)

<sup>12</sup> LUDWIG, para quem “a categoria da exterioridade é a reserva crítica que possibilita romper o sentido do que é justo na lógica da totalidade, mas que pode se revelar injusto a partir de uma compreensão estribada na exterioridade, que leva em consideração não o mesmo, mas o outro.” (*op. cit.*, p. 110)

ou classe, se libertar da relação de dominação, decorrente da relação econômica de exploração do produto do trabalho social, é que poderão ser estabelecidos os consensos válidos da razão comunicativa.

Dussel fundamenta a crítica à ética do discurso com a afirmação que, para além da totalidade, existe uma exterioridade, categoria fonte e fundamento da justiça<sup>13</sup>.

Conforme Casali (s.d. p. 231), analisando a obra de Dussel, verifica-se que a ética é uma questão essencialmente histórica, compreendida a partir do ser negado, da exterioridade do ser dos sistemas, a partir de fora, mais além do pensar ontológico e divino que marcam o pensamento filosófico europeu.

Para Dussel, segundo Ludwig (1990, p. 90), a ética da libertação é a filosofia primeira e fonte de justiça, antes e para além da totalização, característica do pensamento ocidental, é reserva de exterioridade, pois existe exterioridade dentro da própria totalidade, e, portanto, a dominação nunca pode ser total.

Esta perspectiva ética da alteridade parte de um pensamento que tem como centro o ser humano, princípio material universal cujo respeito é comum a todas as culturas: universal porque comum a todos os seres, e particular porque a realização das vidas concretas é individual na corporalidade de cada ser, que tem necessidades básicas a serem satisfeitas como condição de sobrevivência. A materialidade do ser humano concreto se manifesta na vida, portanto, não apenas como direito, mas como condição de possibilidade de todos os direitos, critério ético fundamental.

Retomando a concepção de evolução paradigmática do conhecimento<sup>14</sup>, a Filosofia da Libertação<sup>15</sup> se identifica com a emergência de um novo paradigma filosófico, a partir das realidades de desigualdade e contradições sociais da América Latina, como uma alternativa ética que se situa além da totalidade da dominação, e o ponto de partida não é apenas o discurso, mas a tentativa de afirmação do que foi negado, a razão negada, o não ser, que se encontra fora da totalidade, da dominação<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Refere-se KUHN a “experiências cruciais” muitas das quais anteriores à invenção do novo paradigma - são capazes de diferenciar os paradigmas de forma nítida (*op. cit.*, pp. 192-193).

<sup>14</sup> O exaurimento do discurso eurocêntrico, para dar conta das questões da periferia, propicia o fortalecimento do projeto filosófico da libertação, não apenas como contradiscurso não hegemônico, paralelo à filosofia de matriz europeia, mas como uma filosofia crítica com pretensão de mundialidade. (Cf. Dussel, *op. cit.*, p. 73)

<sup>15</sup> Dussel propõe um projeto de libertação do Outro, excluído do projeto do sistema vigente, para a formação de outra totalidade analógica, “constituída com o que há de melhor na anterior, partindo da exclusão do outro. Partindo da interpelação feita por nós pelo Outro e como resposta a ela, a afirmação do Outro enquanto Outro é a origem da possibilidade da negação da negação dialética (a saber, o que eu denominei de ‘método analéctico’ ou afirmação primitiva do Outro)”. (*op. cit.*, p. 23).

<sup>15</sup> As observações que seguem são reflexões de Wolkmer anotadas durante curso de extensão universitária (vide nota 3).

<sup>16</sup> Para o autor, é na conexão entre o ideológico, o político, o filosófico e o jurídico que se legitima um discurso de dominação, oferecendo uma visão de mundo que justifique determinada totalidade e exerça a função ideológica de ocultamento, ou aponte em direção da pluralidade, numa dimensão alternativa, situada na exterioridade. (1999, pp. 213 e 240)

Emerge, portanto, uma nova proposta, diferenciada das demais perspectivas do pensamento ocidental atual, mas igualmente nascida da crise paradigmática da modernidade, transpondo a negação pós-moderna e superando o formalismo do paradigma da comunicação, dominante no pensamento filosófico euro-centrado da atualidade, quer pela vertente sistêmica de Luhmann, quer pela razão comunicativa de Habermas e Karl Otto Appel.

Conforme Wolkmer<sup>17</sup>, o processo de libertação, a partir de uma perspectiva crítica, pluralista, de nossa trajetória, não nega as contribuições do núcleo europeu como matriz histórica, cultural e política, mas, através da reflexão de nossa realidade, pretende a superação dialética de nossa “dependência tupiniquim”. Portanto, o processo de conscientização a partir da teoria crítica é um processo pedagógico, com função instrumental teórico-prática da retomada da história da realidade, a partir da prática social, que oferece elementos e subsídios para romper com a inércia dos excluídos e promover a participação dos indivíduos na sociedade.

Portanto, a nova perspectiva ética parte de um pensamento que tem como centro o ser humano, princípio material universal, cujo respeito é comum a todas as culturas, universal porque comum a todos os seres, e particular porque a realização das vidas concretas é individual na corporalidade de cada ser, que tem necessidades básicas a serem satisfeitas, como condição de sobrevivência. A materialidade do ser humano concreto se manifesta na vida, portanto, não apenas como direito, mas como condição de possibilidade de todos os direitos, critério ético fundamental que não se confunde, com a proposta do racionalismo ético, na ilusão da existência de um fundamento absoluto ao Direito, de acordo com o esquema da razão formal, e garantir sua neutralidade, pois leva em conta a exterioridade e a alteridade inscrita em todo direito.

Com este enfoque, percebe-se que as concepções de justiça, nos paradigmas do ser, do sujeito e da comunicação, vinculadas a uma postura histórico-existencial de totalidade e de negação da realidade que se situa além do formalmente instituído, e que equivalem à injustiça. Para Dussel, justiça se define a partir da categoria da exterioridade, da consideração ao outro

enquanto pessoa inalienável, enquanto origem de todo direito positivo. Justiça aqui é a disponibilidade diante dos entes, não fetichismo nem absolutização das possibilidades do projeto da totalidade; é um colocar à disposição do Outro os entes que podem saciar sua fome, mediar sua libertação cultural e humana integralmente. (Cf. *op. cit.*, p. 90)

---

<sup>17</sup> Bobbio identifica ainda direitos de quarta geração, os quais considera ainda uma categoria vaga, remetendo à Celso Lafer, que considera direitos de terceira geração os direitos sobretudo de grupos humanos, e os direitos de quarta geração ligados ao desenvolvimento de novas tecnologias. (*op. cit.*, pp. 6 e 12).

Destarte, conforme aponta Wolkmer, o conteúdo constitutivo desta nova postura ética, inspirada na situação histórica das estruturas periféricas e dependentes, é expressão de valores emergentes (emancipação, autonomia, solidariedade e justiça):

A ética da alteridade é uma antropologia da solidariedade que parte das necessidades dos segmentos humanos marginalizados e se propõe a gerar uma prática pedagógica libertadora, capaz de emancipar os sujeitos históricos oprimidos, injustiçados, expropriados e excluídos” (*op. cit.*, p. 241)

Considerando, como José Carlos Moreira da Silva Filho<sup>18</sup>, que um Direito orientado para uma práxis libertária deve fundar-se em um sistema ético-filosófico coerente que o justifique, este é justamente o *locus* de projeção da Filosofia da Libertação: uma visão de mundo que leva em conta a pluralidade, a alteridade e os direitos humanos.

A grande contribuição da Filosofia da Libertação para o Direito, enquanto razão crítica capaz de denunciar a lógica da totalidade e identificar as vítimas do sistema jurídico, consiste na inclusão do paradigma VIDA como conteúdo ético material fundamental das categorias do Direito, orientando-o para uma *práxis* libertária que admita a exterioridade como fonte de justiça, instrumentalizando com uma nova luz a teoria e a prática jurídica comprometida com a transformação social.

### **3. Direitos humanos e sua inversão ideológica**

Dalmo de Abreu Dallari (1999) entende que a expressão “direitos humanos” é a forma abreviada de mencionar os direitos fundamentais da pessoa humana, assegurados a todos os seres humanos e que constituem um conjunto de “condições mínimas necessárias para se tornarem úteis à humanidade, como também devem ter a possibilidade de receber os benefícios que a vida em sociedade pode proporcionar.” (*op. cit.* p. 7)

Flávia Piovesan, ao analisar os instrumentos internacionais de proteção aos direitos humanos e sua incorporação pelo Direito brasileiro, também utiliza a nomenclatura “direitos humanos”, concebidos como “uma unidade indivisível, interdependente e inter-relacionada, na qual os valores de igualdade e liberdade se conjugam e se contemplam.” (*cf.* 1996, p. 41)

---

<sup>18</sup> No mesmo sentido, Bobbio (*ob. cit.*, pp. 68-70).

Paulo Bonavides (1993, p. 472), ao observar o uso indiscriminado das expressões na literatura jurídica, entende que o emprego mais freqüente de “direitos humanos” e “direitos do homem” é decorrência da tradição e história inglesa e latina, enquanto a expressão “direitos fundamentais” é preferida pelos publicistas alemães.

Adverte Willis Santiago Guerra Filho (1997, p. 12), a importância da distinção entre as expressões “direitos humanos” e “direitos fundamentais”: enquanto estes são manifestações positivas do direito, com aptidão para produção de efeitos no plano jurídico, os direitos humanos, enquanto pautas ético-políticas, estão situados em uma dimensão suprapositiva diversa, ainda que na dimensão empírica tenham a mesma origem histórica.

Esclarece, por todos, J. J. Gomes Canotilho (1991, p. 529), a diferença entre as expressões: “direitos do homem” como direitos válidos para todos os povos e em todos os tempos, e “direitos fundamentais” como os direitos jurídico-institucionalmente garantidos e limitados espaço-temporalmente, vigentes em uma ordem jurídica concreta.

Norberto Bobbio (1992, pp. 7-9), em classificação já consagrada, divide os direitos humanos em direitos individuais tradicionais, fundamentados na liberdade, e que exigem dos outros obrigações negativas, ou abstenções de determinados comportamentos (1ª geração); direitos humanos sociais ou de igualdade, que consistem em “poderes” e só podem ser realizados se for imposto a outros um certo número de obrigações positivas (2ª geração); e direitos humanos coletivos, calcados no princípio de solidariedade, cujos sujeitos não são indivíduos, mas coletivos humanos, tais como a família, o povo, a nação e a humanidade (3ª geração), além de uma quarta categoria que começa a formar-se<sup>19</sup>.

Para Willis Santiago Guerra Filho, é melhor tratar de “dimensões de direitos fundamentais” do que se falar em “gerações” de direitos humanos, já que as gerações anteriores não desaparecem com o surgimento das mais novas, mas acrescem aos direitos reconhecidos (*op. cit.*, p. 13). Esta concepção é importante, porque os direitos gestados em uma geração, quando aparecem em uma ordem jurídica, assumem uma dimensão que torna, os direitos da dimensão anterior, relativos e pressupostos para a sua realização (ex: direito de propriedade, sua função social e sua função ambiental, respectivamente em três dimensões do mesmo direito).

Sob o ponto de vista teórico, os direitos humanos são históricos e, conforme Bobbio, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades frente a velhos poderes: a liberdade religiosa frente às guerras de religião; as liberdades civis da luta dos parlamentos contra os soberanos

---

<sup>19</sup> Bobbio identifica ainda direitos de quarta geração, os quais considera ainda uma categoria vaga, remetendo à Celso Lafer, que considera direitos de terceira geração os direitos sobretudo de grupos humanos, e os direitos de quarta geração ligados ao desenvolvimento de novas tecnologias. (*op. cit.*, pp. 6 e 12).



absolutos; a liberdade política e as liberdades sociais, do nascimento, crescimento e amadurecimento dos movimentos populares (*op. cit.*, p. 5). Portanto,

A relação entre nascimento e crescimento dos direitos sociais e a transformação da sociedade é evidente, assim como o surgimento de novas exigências a partir destas inovações, o que confirma finalmente a não naturalidade desses direitos, mas a sua historicidade. (*Ibidem*, p. 76)

David Sanchez Rubio (2000, p. 287), por seu turno, também concebe os direitos humanos como um conjunto de conquistas humanas, que se obteve como consequência da luta dos sujeitos coletivos ao longo da história, construídos pela sociedade civil, na luta cotidiana em busca de uma vida em abundância para todos. Porém, salienta que a dimensão histórica e evolutiva dos direitos humanos impede de conhecer todos aqueles bens jurídicos que existiram, existem e vão continuar a existir ao longo do tempo (*op. cit.* p. 288).

Uma multiplicidade de direitos<sup>20</sup>, que se debatem dentro do mesmo espaço social, demonstra a estrita conexão entre a mudança de mentalidade e transformação social: o aumento da quantidade de bens considerados merecedores de tutela, porque foi estendida a titulariedade de alguns direitos típicos para sujeitos diversos do homem (família, minorias étnicas e religiosas, toda a humanidade em seu conjunto, e até mesmo para sujeitos diferentes do homem, como a natureza e os animais), e porque o próprio homem não é mais considerado um ente genérico e abstrato, mas visto na especificidade ou na concreticidade de suas diversas maneiras de ser em sociedade.

Institucionalizados e hegemônicos, os direitos da burguesia, desde o século XVII, os novos direitos, também “humanos”, mas sobretudo sociais e coletivos, são impedidos de ser reconhecidos, porque em alguns aspectos se contrapõem àqueles fundados na liberdade individual, origem dos ideais revolucionários franceses e americanos. Isto porque, na racionalidade ocidental, o significado dos direitos humanos está delimitado em função das formas de acesso à propriedade. E a lógica formal do Direito não se situa no presente, mas no passado, de onde surge o ideário burguês, na perspectiva generalizadora, como conquista da burguesia contra o feudalismo, no trânsito das trevas medievais.

Valorizando os ambientes que preservam os direitos de 1ª geração, o aparente protagonismo dos “coletivos emergentes” nos discursos políticos não tem o suporte da *práxis* respectiva, pelo que são vazios de conteúdo, não buscam a articulação entre fins e meios, não ocupam os espaços sociais, quer no âmbito

---

<sup>20</sup> No mesmo sentido, Bobbio (*ob. cit.*, pp. 68-70).

público, quer no âmbito privado. Até mesmo as garantias para o exercício dos direitos também são maiores para os direitos individuais. A modernidade os defende, num suposto discurso de proteção universal, que se utiliza da generalização para ocultar as diferenças e contradições, e os viola pela lógica do capitalismo, que promove a exclusão de muitos.

Portanto, existe uma incompatibilidade entre os próprios direitos humanos, que impossibilita que se desfrute simultânea e plenamente de cada um deles (Cf. Bobbio, *op. cit.*, p.76). E, como alerta Bobbio, os argumentos utilizados para defender uns não valem para defender os outros, eis que

são antinômicos no sentido de que o desenvolvimento deles (liberdades e poderes) não pode proceder paralelamente: a realização integral de uns impede a realização integral dos outros. Quanto mais aumentam os poderes dos indivíduos, tanto mais diminuem as liberdades dos mesmo indivíduos<sup>21</sup>.

Como o formalismo jurídico exige a aplicação formal e absolutizada<sup>22</sup> da lei, vedando a interpretação que leva em consideração a sua exterioridade, opera-se uma “negação sutil” (1994, p. 98) da concreção dos direitos humanos das dimensões mais recentes, ainda que estejam assegurados pelas declarações de direitos. Utiliza-se, para tal, além dos processos de lógica formal abstrata, dos dogmas recorrentes da tradição jurídica burguesa (i.e. a tripartição dos poderes da República), ou até mesmo de suposta ausência de legislação complementar para regulamentação dos direitos (as normas tidas como “programáticas”). Os operadores do Direito, desse modo, também forjados em um paradigma racional e formal, despreparados para tratar dos direitos humanos exteriores ao ideário burguês, consentem com a omissão do Estado na sua efetivação, ocultando-se no argumento retórico da não aplicação da lei pelo seu próprio cumprimento<sup>23</sup>. Além disso, o imobilismo e a subserviência dos segmentos sociais menos favorecidos ao desrespeito de seus direitos, deixando de reivindicar as conquistas neste campo, mesmo as já consagradas pela lei, mas não concretizadas na realidade,

---

<sup>21</sup> Ressalta BOBBIO ainda que determinadas demandas só podem ser satisfeitas num determinado nível de desenvolvimento econômico e tecnológico (p. 21).

<sup>22</sup> Vale a advertência de Sanchez Rubio, porém, que os discursos que absolutizam os direitos têm intenção de esvaziá-los, pois é um equívoco não levar em conta a complexidade da realidade e confundi-la com sua interpretação. Não é possível interpretar a realidade através de conceitos transcendentais, ideais de perfeição que não se encontram na realidade, mas são construídos pela prática cotidiana. Além disso, se o discurso hegemônico não está em crise, não há crise: só existe “crise” para aqueles que questionam este discurso!

<sup>23</sup> Exemplo disto é a situação de indignidade dos cárceres brasileiros, superlotados de pessoas pobres, sem qualquer assistência jurídica e violados em seus direitos mais elementares de obter alimentação suficiente para sua sobrevivência e ter assegurado um ambiente com suprimento de ar suficiente para todos os que ali se encontram, além de ter assistência à saúde e social, mas que são mantidos em condições sub-humanas ante a sistemática falta de vagas no sistema penitenciário e discricionariedade administrativa na aplicação dos recursos pelo Poder Executivo.

Bobbio faz a leitura da resistência secular contra a efetividade dos direitos do homem, particularmente contra os direitos sociais e coletivos como um pretexto para defender posições conservadoras, ancoradas em um fundamento absoluto dos direitos da liberdade, como se os demais direitos não fossem dignos de reconhecimento:

Quando se trata de enunciá-los, o acordo é obtido com relativa facilidade, independente do maior ou menor poder de convicção de seu fundamento absoluto; quando se trata de passar para a ação, ainda que o fundamento seja inquestionável, começam as reservas e as oposições<sup>24</sup>.

Este é, conforme Bobbio, o caráter ideológico do fundamento universal aos direitos do homem, pois

De resto, os valores últimos são antinômicos: não podem ser todos realizados globalmente e ao mesmo tempo. Para realizá-los, são necessárias concessões de ambas as partes: nessa obra de conciliação, que requer renúncias recíprocas, entram em jogo preferências pessoais, as opções políticas, as orientações ideológicas. (*Ibidem*, p. 18)

Portanto, é importante ter-se em conta o perigo que da expressão “direitos humanos” convertida em abstrações generalizantes ou valores absolutos e prévios, colocados por grupos dominantes com o objetivo de hierarquizá-los em função de seus interesses: trata-se da “inversão ideológica dos Direitos Humanos”<sup>25</sup>.

Ora tratados como valores absolutos, dos quais derivam princípios gerais de Direito, ora como bens jurídicos tutelados pelo ordenamento jurídico constitucional do Estado, em nosso âmbito cultural não há modelo de democracia que não inclua determinada dimensão de direitos humanos (Cf. Sanchez Rubio, *op. cit.*, p. 288). O sistema político e jurídico, ao estabelecer um conjunto hierarquizado e organizado de direitos humanos, considera um grupo de direitos como fundamentais, que mediatizam e relativizam os demais direitos e sua superioridade

---

<sup>24</sup> BOBBIO ressalta ainda que “a ilusão do fundamento absoluto de alguns direitos estabelecidos foi obstáculo à introdução de novos direitos, total ou parcialmente incompatíveis com aqueles.” (Cf. pp.21 e 22)

<sup>25</sup> O ponto de partida da reflexão de Sanchez Rubio sobre o processo de inversão ideológica dos direitos humanos é o princípio da impossibilidade: consciência de que nunca e em nenhum lugar cada um dos direitos pode se protegido e cumprido plena e totalmente. (2000, p. 287)

<sup>26</sup> Como exemplo brasileiro, o Plano Nacional de Direitos Humanos, editado em 13.05.1996, institucionalizado, pois como uma política pública, apesar das constantes e notórias violações dos direitos humanos no país, mesmo após esta data, e muitas das quais promovidas pelo próprio Estado, como as condições de cumprimento da pena de prisão no sistema carcerário brasileiro.

impede que este grupo de direitos se sacrifique em favor de outros<sup>27</sup>.

Conforme Sanchez Rubio (*op. cit.*, p. 290), o problema aumenta quando este princípio de hierarquia não somente é o centro de determinação do resto dos direitos, mas também está indissolavelmente ligado às formas de regulação do acesso à produção e distribuição dos bens materiais. Ou seja, todos os direitos humanos se mediatizam por um ou vários direitos fundamentais que determinam as vias legítimas de acesso aos meios sociais e materiais.

É desta forma, conforme Sanchez Rubio, que o discurso jurídico ocidental atual, baseado nos “direitos humanos”, racionaliza uma prática prévia que é irracional, porque cultiva a morte, a exclusão e a marginalização de  $\frac{3}{4}$  da humanidade. Esta prática perversa se maquia através da racionalização da lógica do mercado pelo Direito, que generaliza, universaliza, purifica e formaliza a prática do mercado global, e, desta forma, é instrumento do poder. E, continua Sanchez Rubio, a forma como se arma o discurso oficial dos direitos humanos é curiosa: no instante que não mais podem ser ignorados e se institucionalizam, o movimento de luta desaparece, como se bastasse entregar a algum órgão para a concretização (ou não) da reivindicação original, esquecendo-se que o reconhecimento de direitos é um processo de construção cotidiana<sup>28</sup>. Ex.: direito ao trabalho, direito à erra, direito à habitação, direito à vida digna, direito à igualdade de oportunidades entre os sexos.

Neste momento de inversão ideológica do discurso dos direitos humanos, entra em ação um mecanismo pelo qual não se reconhece a emergência de novos direitos que questionam a ordem dos valores e direitos já sedimentados na ordem capitalista, montando-se um discurso contrário, um contradiscurso simbólico em defesa dos sistemas econômico-hegemônico contra os direitos emergentes de movimentos populares e contra os movimentos de emancipação, que tentam introduzir novos direitos e que questionam a ordem estabelecida hegemonicamente

---

<sup>27</sup> Como exemplo de inversão ideológica (e a possibilidade de distorção dos valores, de acordo com o momento histórico considerado e a interpretação dada), Sanchez Rubio compara o mito de Efigênia com a passagem bíblica de Abraão: na mitologia grega, Agamenon mata a filha dileta, Efigênia, para conseguir salvar-se e a sua tripulação de uma tempestade no mar e chegar ao seu destino. Abraão, no *Velho Testamento*, sacrificaria o filho querido para provar sua fé, e por isto foi poupado pelo Senhor. Na releitura pelo cristianismo libertário, Jesus introduz um novo paradigma à provação de Abraão: Abraão mostra sua fé ao se dar conta de que absurdo seria matar um filho para provar sua lealdade em Deus, que é vida. A vida vale mais no reconhecimento do sujeito vivente do que no reconhecimento e subserviência ao poder. Transportando este mito para o mundo de hoje, verifica-se que o Ocidente está disposto a sacrificar alguns direitos para assegurar outros. Cabe, portanto, à prática dos coletivos emergentes fazer valer os seus direitos, em contraposição à lógica de mercado, onde alguns bens têm mais valor do que os homens (conforme apontamentos realizados no curso de extensão universitária já citado na nota 3).

<sup>28</sup> Para localizar esta perspectiva no contexto brasileiro, é imprescindível a análise histórica de nossa realidade, na lição de Antônio Carlos Wolkmer: no início da colonização ibérica, com sistema político de modelo burocrático autoritário, com formas clientelistas; em seguida um sistema econômico escravagista, culminando com a independência econômica, mas nunca política, sempre vinculado aos interesses internacionais do capitalismo mercantil, até o final do século XIX vinculado ao café e atualmente em outros insumos básicos, mas sempre excludente dos interesses da maioria. Como resultado uma sociedade dualista e excludente, a cidadania sempre foi vista como concessão das elites, jamais como processo de luta social e conquista. (1994, p.77 e ss)

com relação aos “direitos humanos”, sendo todos os direitos, de alguma maneira, humanos.

Conforme salienta Faria (Cf. *op. cit.*, p. 112), na negação, em termos práticos, das condições de aplicabilidade e efetividade dos direitos humanos, proclamados em declarações com função tópica, retórica e ideológica, reside a sua própria perversão: seu objetivo não é depurar juridicamente as concepções de equidade e justiça, a melhoria das condições de vida da população, corrigindo os desequilíbrios setoriais, as disparidades sociais, mas exercer o papel de instrumento ideológico de controle das expectativas sociais, ou seja, “forjar as condições simbólicas necessárias para uma assimilação acrítica da ordem jurídica” (*op. cit.* p.98).

Portanto, não existem direitos humanos absolutos, mas sempre relativos e historicamente determinados: sempre é necessário um critério de preferências, uma ordem que estabeleça quais são os direitos vigentes e quais os direitos que têm prioridades sobre o resto, no caso de colisão entre si. Com conteúdo variável, de acordo com o que parece fundamental numa época histórica e numa determinada civilização, o termo “direitos humanos” abriga uma heterogeneidade de direitos, muitas vezes até incompatíveis entre si. A dificuldade da escolha se resolve com a introdução de limites à extensão de um dos dois direitos.

Esta escolha, adverte Bobbio (*op. cit.*, p. 18), é necessariamente ideológica, porque

os valores últimos são antinômicos: não podem ser todos realizados globalmente e ao mesmo tempo. Para realizá-los, são necessárias concessões de ambas as partes: nessa obra de conciliação, que requer renúncias recíprocas, entram em jogo preferências pessoais, as opções políticas, as orientações ideológicas.

Ante este processo de inversão ideológica, propõe Sanchez Rubio uma defesa dos direitos humanos a partir de uma razão crítica que não apenas denuncie, mas fundamente outra racionalidade, com maior reconhecimento das diversidades, que lute contra o sacrifício dos direitos das coletividades em benefício do direito de alguns, se contrapondo à lógica do capitalismo, que provoca necessariamente a exclusão daqueles que não são consumidores do mercado e que, por ser hermética, se fecha às outras maneiras de interpretar a realidade.

Se é impossível que todos os direitos humanos se reconheçam a todos os indivíduos e ao mesmo tempo, deve existir sempre uma ordem de prioridades. Os movimentos de emancipação que se vinculam com os processos da *práxis* histórica, devem estar atentos para que não reproduzam a mesma ordem anteriormente institucionalizada (como ocorreu no mundo comunista), garantindo o máximo espaço

de participação democrática na construção de uma hierarquia a partir das necessidades sociais e das práticas cotidianas.

E para que a luta pela ordem de prioridade dos direitos não se transforme em luta pelo poder, o paradigma VIDA deve ser sempre o primeiro a ser levado em consideração. A vida vale mais no reconhecimento do sujeito vivente do que no reconhecimento e subserviência ao poder.

Neste sentido, salienta Celso Lafer (1988, p. 118), ao analisar o pensamento de Hannah Arendt, a importância de reconhecer e proteger o valor atribuído à pessoa humana, conquista histórico-axiológica que encontra expressão nos direitos humanos, que se viu violado com o fenômeno totalitário do século XX, expressão máxima das injustiças que podem ser praticadas sob a pureza da lógica formal no Direito.

Com esta perspectiva de atuação comprometida com os direitos humanos, surge o movimento do uso alternativo do Direito dos anos 70, na Itália, e que se transformou na atual Garantismo, e no movimento do Direito Alternativo, no final dos anos 80 e início dos anos 90 no Brasil, com discurso articulado para dar conta de uma prática libertadora ante a insuficiência de defesa dos movimentos populares e como resistência às leis injustas ante os destinatários oprimidos<sup>29</sup>, considerando o Direito como um instrumental a mais que se usa no processo histórico que leva à prática da libertação ou à dominação.

E ainda, como Clêrmerson Merlin Clêve (1993, p. 228), se o Direito é o resultado da luta entre interesses contrastantes, se condensa uma relação de forças, cristaliza não apenas as vitórias de classe dominante, mas também das classes populares: “não é só repressão; é igualmente o signo da libertação dos oprimidos”.

#### 4. Conclusão

A contribuição da Filosofia da Libertação para o Direito, enquanto razão crítica capaz de denunciar a lógica da totalidade e identificar as vítimas do sistema jurídico, consiste na inclusão do paradigma VIDA como conteúdo ético material fundamental das categorias do pensamento, e de admissão da exterioridade como fonte de Justiça, lançando nova luz à teoria e à prática jurídica, rompendo com a neutralidade imposta pelo purismo formal, que em defesa de valores/regras pretensamente universais, proíbe a inclusão da sociedade, da realidade e demais impurezas no discurso jurídico.

---

<sup>29</sup> Esclarece Antonio Carlos Wolkmer que os dois movimentos têm antecedentes históricos comuns em *Antígona* de Sófocles, no pensamento de Santo Agostinho e dos tomistas. No Brasil, o movimento deu margem a diversos desdobramentos: 1) positivismo de combate - estratégia de luta utilizando-se da legislação vigente para garantir as conquistas sociais (CR88); 2) Hermenêutica emancipatória, subsidiando decisões e práticas em interpretações alternativas (art. 4º e 5º da Lei de Introdução ao CCivil); 3) Vertente do direito achado na rua - Roberto Lyra Fº e José Geraldo de Souza Jr. - variante do direito e da justiça formal imposta pelo Estado – pluralismo jurídico.

Ao questionar os modelos jurídicos que se aplicam na América Latina, sempre vinculados aos modelos europeus e desvinculados da nossa própria realidade, a Filosofia da Libertação busca a fundamentação do sistema jurídico no conteúdo ético dos direitos humanos, dentro do paradigma de proteção da vida humana, com a possibilidade de uma visão mais holística e integradora do Direito, articulando os espaços de dignidade humana, levando em conta a complexidade da realidade e reconhecendo a diversidade e duplicidade do sentido dominação/libertação inscrito em cada direito.

Apresenta-se o enfoque da Filosofia da Libertação como proposta de fundamentação de um Direito pluralista e não excludente, projeto de libertação num mundo de desigualdades econômicas e contradições sociais de periferia, que possibilite a todos os homens o acesso aos bens que irão atender as suas necessidades fundamentais e carências transformadas em direitos, centrados no paradigma da vida humana.

Além disso, utilizando o referencial teórico da Filosofia da Libertação, no âmbito do jurídico, a partir de uma prática cotidiana comprometida com o paradigma da vida humana, e consciente da realidade periférica dos excluídos do sistema mundo, deve-se buscar a coerência entre a teoria e prática dos “direitos humanos”, não apenas na atuação nas lides forenses e nos casos concretos, na sua maioria ainda versando sobre os direitos e garantias individuais, mas também no plano social, exigindo políticas públicas e privadas comprometidas com a construção de uma sociedade melhor, onde todos sejam incluídos e possam viver com dignidade.

## 5. Referências bibliográficas

BICUDO, Hélio. *Direitos humanos e sua proteção*. São Paulo: Editora FTD, 1997.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 4. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 1993.

CASALI, Alipio. Para ler Enrique Dussel. In: LAMPE, Armando.(org.) *Ética e a Filosofia da Libertação*. [s.n.t.].

CLEVE, Clemerson Merlin. *Temas de Direito Constitucional (e de Teoria do Direito)*. São Paulo: Ed. Acadêmica, 1993.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Direitos humanos e cidadania*. São Paulo: Ed. Moderna, 1999.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação*. São Paulo: Ed. Vozes, 1998.

FARIA, José Eduardo. O judiciário e os Direitos Humanos e sociais: nora para uma avaliação da justiça brasileira. In: *Direitos humanos, direitos sociais e justiça*. São

Paulo: Malheiros Editores, 1994.

GOMES CANOTILHO, J. J. *Direito Constitucional*. 5. ed. Coimbra (Portugal): Livraria Almedina, 1991.

GUERRA FILHO, Willis Santiago (org.) *Dos direitos humanos aos direitos fundamentais*. Porto Alegre: Ed. Livraria do Advogado, 1997.

HABERMAS, Jurgen. *Pensamento Pós-metafísico* – Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1990.

KUHN, Tomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, [s.d.]

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia da Letras, 1988.

LUDWIG, Celso Luiz. *A alternatividade jurídica na perspectiva da libertação: uma leitura a partir da filosofia de Enrique Dussel*. Dissertação de Mestrado. Curitiba, UFPR, 1993.

MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. *Introdução ao estudo do Direito: conceito, objeto, método*. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1990.

MOREIRA DA SILVA FILHO, José Carlos. *Filosofia jurídica da alteridade: por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação latino-americana*. Curitiba: Editora Juruá, 1999.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. São Paulo: Editora Max Limonad, 1996.

SANCHEZ RUBIO, David. Derechos humanos y democracia: absolutización del formalismo e inversión ideológica *In: Crítica jurídica*. Revista latinoamericana de política, filosofía e derecho, (17) : 277-300, agosto de 2000.

\_\_\_\_\_. *Filosofia, derecho y liberación em America Latina*. Bilbao (Spain): Editora Desclée de Brouwer, 1999, (Colección Pelimpsesto Derechos Humanos y Desarrollo).

SOUZA SANTOS, Boaventura. *Crítica à razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez Editora, 2000.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico: Fundamentos para uma nova cultura no Direito*. São Paulo: Editora Alfa Omega, 1994.