

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS**

LUA MARINA MOREIRA GUIMARÃES

**CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS DESDE AMÉRICA LATINA:
CONTRIBUIÇÃO DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE
DUSSEL**

JOÃO PESSOA

2018

LUA MARINA MOREIRA GUIMARÃES

**CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS DESDE AMÉRICA LATINA:
CONTRIBUIÇÃO DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE
DUSSEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciências Jurídicas do Centro Ciências Jurídicas da
Universidade Federal da Paraíba para obtenção do título de
Mestra em Ciências Jurídicas

Área de concentração: Direitos Humanos

Orientador: Prof. Dr. Pedro Parini Marques de Lima

JOÃO PESSOA

2018

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

G963c Guimaraes, Lua Marina Moreira.

Crítica aos direitos humanos desde América Latina:
contribuição da ética da libertação de Enrique Dussel /
Lua Marina Moreira Guimaraes. - João Pessoa, 2018.
174 f.

Orientação: Pedro Parini Marques de Lima.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCJ.

1. Direitos humanos - Fundamentos. 2. Crítica marxista.
3. Filosofia da libertação. 4. Enrique Dussel. I. Lima,
Pedro Parini Marques de. II. Título.

UFPB/CCJ

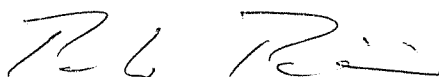
**CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS DESDE AMÉRICA LATINA:
CONTRIBUIÇÃO DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas do Centro Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para obtenção do grau de Mestra em Ciências Jurídicas.

Área de concentração: Direitos Humanos

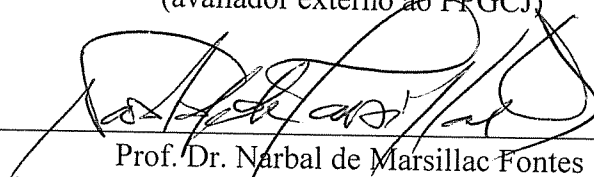
Aprovada no dia 27 de março de 2018.

Banca Examinadora:



Prof. Dr. Pedro Parini Marques de Lima
(orientador)

Prof. Dr. Antonio Rufino Vieira
(avaliador externo ao PPGCJ)



Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes
(avaliador interno ao PPGCJ)

JOÃO PESSOA

2018

*Dedico estas palavras sonhadoras aos povos de
Abya Yala, passados, presentes e futuro de um
mundo novo.*

AGRADECIMENTOS

Se há algo que os povos da América Latina ensinaram, presenteando este mundo com gerações de lutadores e lutadoras, cujas vidas empreenderam em nada menos que a verdade da necessidade humana de realização da liberdade, é que esta não começa nem termina na vanguarda solitária de nós mesmos, com a licença do Thiago de Melo. Assumir a condição de sujeitos, de donos e donas de nossa história, só é possível no movimento comum pelo qual reconhecemos nossa humanidade, no indignar-se e no fazer-se com muitos outros, na vontade que compartilhamos de virar tudo de ponta-cabeça. Por saber-me acompanhada, por ter a certeza de que as experiências coletivas são o farol que nos guiou até este momento, agradeço. Então, os queridos nomes que aparecem nesta página, aqui estão na significação de algo bem maior que nós, de muitos mais que nós, e do amor total que nos une.

Agradeço a minha mãe Ana, a fada índia poeta que acredita tanto em mim que com sua persistente magia, me faz acreditar também;

Agradeço às professoras e professores que me fizeram desejar ser também professora, na pessoa do meu orientador, Pedro Parini, por seu trabalho e sua paciência com minhas inquietudes;

Agradeço às amigas e amigos que ouviram minhas queixas, compartilharam sabedoria e abraçaram na hora certa, em nome de Philipe Cupertino, que tanto do seu tempo dedicou em leituras e conselhos;

Agradeço, enfim, à Consulta Popular, organização que me presenteou com companheiras e companheiros de sempre, e um sentido nesta vida.

Toda memória é subversiva porque é diferente. Todo projeto de futuro também. Obrigam zumbi a comer sem sal: o sal, perigoso, poderia despertá-lo. O sistema encontra seu paradigma na imutável sociedade das formigas. Por isto se dá mal com a história dos homens: pelo muito que esta muda. E porque, na história dos homens, cada ato de destruição encontra sua resposta - cedo ou tarde - num ato de criação.

Eduardo Galeano

Resumo: O presente trabalho desenvolve uma reflexão sobre os fundamentos dos Direitos Humanos. A partir da identificação da conhecida contradição entre os Direitos Humanos elevados a núcleo ético das sociedades modernas nos ordenamentos jurídicos, e a sua seletiva inefetividade material sobretudo nas nações periféricas, formula-se o seguinte problema: quais fundamentos filosóficos é possível encontrar para os Direitos Humanos, na Filosofia da Libertação Latino-americana, capazes de assegurar-lhes validade, verdade e concretude? Esse problema central dialoga com as noções de sujeito, dignidade humana e justiça forjadas nos marcos da Modernidade, e portanto, fincadas na função do jurídico no modo de produção capitalista, e na colonialidade do ser, do saber e do poder. O percurso seguido é de análise dos movimentos teóricos que forneceram justificação aos Direitos Humanos nos marcos da Modernidade, e de busca por outras fundamentações na originalidade da Filosofia da Libertação e da crítica marxista. No primeiro capítulo, elabora-se uma crítica à tradição iluminista, quanto aos principais pensadores do liberalismo, e quanto à representação mais desenvolvida na filosofia da ética moderna, a obra de Kant. O segundo capítulo consiste numa exploração das categorias da Ética da Libertação de Enrique Dussel. O autor desconstrói a ética moderna, absorve categorias marxistas na reflexão ética e propõe uma ética material da vida, que com seu fundamento na alteridade, na corporalidade humana e na subjetividade histórica, poderia assumir um caráter paradigmático na conformação de um novo projeto de Direitos Humanos, crítico e decolonial. O terceiro e último capítulo se volta para a Política da Libertação, etapa mais recente do pensamento de Dussel, e que poderia constituir o momento de materialização de um projeto crítico e decolonial de Direitos Humanos. Entretanto, identificam-se limites na recusa do autor a conferir repercussão política às categorias marxistas que incorpora na ética, bem como nos conceitos de Política, Estado e Direito que por vezes, se aproximam de um modelo abstrato de analogia com princípios éticos.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Fundamentos; Crítica marxista; Filosofia da Libertação; Enrique Dussel.

Abstract: The present work reflects on the theoretical foundations of Human Rights. Considering the famous contradiction between the status of Human Rights as the ethical center of legal systems in modern societies; and considering the selective lack of concrete effects especially in the peripheral nations, the following problem was formulated: which philosophical fundaments can be found for Human Rights, capable of assuring them legality, truth and concreteness, in the Latin-American Philosophy of Liberation? This main problem relates to the notions of subject, human dignity and justice forged by the Modernity. Those concepts are deeply connected with the legal function in the capitalist mode of production, and with the coloniality of power and knowledge. The research is based first, on the analysis of theoretical movements which provided justification for Human Rights, on the terms of Modernity, and continues with the search for different and original fundaments within Philosophy of Liberation and their Marxist critic. On the first chapter, there is a critic on the illuminist tradition, concentrated on the main liberal theorists, and on the most developed expression of modern moral philosophy, Kant's work. The second chapter is an exploration of Enrique Dussel's Ethics of Liberation concepts. When the author is deconstructing the modern ethics, he absorbs Marxist categories for ethical analysis, and proposes a material ethics of life, which could be, with its fundaments on alterity, human corporality and historical subjectivity, the basis for a new project of Human Rights, critical and anti-colonialist. The third and last chapter is about Politics of Liberation, the most recent phase of Dussel's theory. It could represent the moment of concrete realization of a Human Rights project critical and anti-colonialist, but some limits were found in his refusal of political repercussion to Marxist categories that he had incorporated in his ethics. Other limits are the concepts of Politics, State and Law that result, sometimes, in an abstract model of analogy with ethical principles.

Keywords: Human Rights; Fundaments; Marxist critic; Philosophy of Liberation; Enrique Dussel.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
2 A CRÍTICA AOS FUNDAMENTOS MODERNOS, LIBERAIS E COLONIAIS DOS DIREITOS HUMANOS.....	19
2.1 Os Direitos Humanos e a Modernidade	19
2.2 A conquista da América como elemento de fundação da Modernidade.....	20
2.2.1 Recontar a história da incorporação da América e da formação do sistema-mundo.....	20
2.2.2 A Modernidade e a colonialidade do poder e do saber	29
2.3 A tradição iluminista na fundamentação dos Direitos Humanos: sujeito, justiça e dignidade.....	33
2.3.1 A racionalidade moderna colonial conforme o liberalismo em Hobbes e Locke	33
2.3.2 A ideia de universalidade iluminista de Descartes a Hegel	39
2.3.3 Subjetividade moderna, dignidade humana e a ética kantiana.....	44
2.4 A crítica marxista ao projeto moderno liberal de Direitos Humanos	55
2.4.1 Crítica ao Liberalismo como fundamentação dos direitos do homem e do cidadão	55
2.4.2 Emancipação política e emancipação humana: categorias marxistas iniciais para analisar Direitos Humanos	57
3 CONTRIBUIÇÃO DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL PARA UM PROJETO DECOLONIAL CRÍTICO DOS DIREITOS HUMANOS	61
3.1 A ética como filosofia primeira e sua função libertadora	61
3.1.1 Sintomas de esgotamento da ética moderna e o reposicionamento da ética na filosofia	61
3.1.2 Sobre o projeto teórico da decolonialidade	63
3.1.3 Breve trajetória da Filosofia da Libertação	68
3.2 A ética material da vida: um debate de conteúdo libertador para a ética	71
3.2.1 A influência de Marx na ética de Enrique Dussel	71
3.2.2 O significado de materialidade para a Ética da Libertação	77
3.3 Direitos Humanos reorientados em perspectiva crítica e decolonial	80

3.3.1 O problema da forma ideológica dos Direitos Humanos	80
3.3.2 Raízes históricas do humanismo na luta por libertação latino-americana: Bartolomé de Las Casas	84
3.3.3 Critérios e princípios da Ética da Libertação para uma possível fundamentação ética de Direitos Humanos	86
3.3.3.1 O critério e o princípio materiais: verdade prática	86
3.3.3.2 O critério e o princípio formais: validade intersubjetiva	93
3.3.3.3 Factibilidade: critério e princípio de possibilidade ética	95
3.3.4 Dignidade humana, intersubjetividade e diálogo intercultural.....	97
3.3.5 Fundamentar Direitos Humanos na ética material da vida	102
3.3.5.1 Questões preliminares à fundamentação dos Direitos Humanos.....	102
3.3.5.2 Alteridade	107
3.3.5.3 Práxis da libertação.....	112
3.3.5.4 Produção da vida	115
4 A LUTA PELA MATERIALIDADE DO PROJETO CRÍTICO DECOLONIAL DE DIREITOS HUMANOS NA RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA.....	119
4.1 A libertação como um fim ético que se pratica na esfera política	119
4.2 Relações entre a instância ética e a instância política.....	120
4.3 Categorias da instância política segundo a Política da Libertação de Enrique Dussel .	126
4.3.1 Dussel e uma perspectiva positiva do poder político: pretensão política de justiça	127
4.3.2 O poder dividido em Poder-pôr (Potentia) e Poder-sobre (Potestas): uma razão política como modelo abstrato	130
4.3.3 O povo como <i>hiperpotentia</i> : o bloco social dos oprimidos como agente de transformação política	139
4.3.4 Uma definição de direito e Direitos Humanos a partir da Política da Libertação..	145
4.4 Direitos Humanos são meios ou fins em si mesmos?	152
4.4.1 Direitos Humanos como legado ético da Modernidade ou forma ideológica da dominação	152

4.4.2 Aportes da teoria marxista entre ética e política	155
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
REFERÊNCIAS	168

1 INTRODUÇÃO

Num mundo assolado por miséria e violência, parece tornar-se cada vez mais difícil divisar a função da filosofia. Isto porque esse mundo, dominado pelo modo capitalista de produzir e reproduzir a vida, mede a necessidade de todas as coisas por parâmetros utilitaristas, que correspondem apenas aos próprios interesses de ampliação das taxas de lucro. É de se dizer que a inquietação sobre a condição humana, sua consciência, seus rumos, seus valores, de fato, não cabem na balança comercial. E também que a filosofia não se resume à contemplação passiva dos acontecimentos para posterior teorização ou justificação. Uma tal inquietação não se satisfaz com a pergunta e a resposta emanadas na linguagem, é necessário que o verbo seja carne e a palavra seja ação.

Semelhante coisa ocorreu na sucessão de acontecimentos que inquietaram cada vez mais aquela que ora escreve estas linhas. Uma história de Cem Anos de Solidão, de García Márquez, contava do assassinato de milhares de trabalhadores grevistas por uma companhia norte-americana, em plantação de bananas da Colômbia, terrível acontecimento da ficção. Mas as Veias Abertas da América Latina, expostas por Galeano, provaram que a crueza dos fatos fantásticos não era ficção. O lampejo de indignação fundamental da juventude encontrado nas letras conduziu ao encontro com os Direitos Humanos, identificados com um ideal de humanidade, justiça e igualdade, mas que embora belo, cedo se observou que não passava do nível da enunciação em documentos oficiais e na boca de gente importante.

Foram as experiências de luta do povo latino-americano que demonstraram que o conteúdo dos Direitos Humanos, algo que nas Constituições, na ONU, nas vozes dos assessores do imperialismo, é apenas discurso, uma vez apropriado por trabalhadores e trabalhadoras em movimento, pode concretizar-se em atos, terra, casa, pão, trabalho digno. Assim empunhado pelos povos, se converte num projeto de sociedade cuja realização é impossível nos limites do capitalismo e dos interesses da burguesia, que é mesmo a fundadora dos Direitos Humanos como os conhecemos contemporaneamente, mas que limita-se a anunciá-los.

Por vezes, o anúncio é como um aceno de todas as possibilidades de felicidade que o sistema capitalista seria capaz de criar, uma forma ideológica que mascara a realidade de desigualdade e oferece falsas soluções, renovando crenças na sociedade burguesa. Por vezes, é a imposição do conteúdo político e cultural da Modernidade ocidental, que viola autonomia e soberania de povos e territórios, legitimando guerras, dominação e espoliação de recursos naturais e humanos. Porém, há momentos em que sua existência oficial só se justifica pela intensa luta dos povos e da classe trabalhadora, cujas vitórias, mesmo momentâneas, obrigam

ao reconhecimento de suas demandas por parte dos Estados e dos organismos internacionais. E esse reconhecimento pode muitas vezes, alçar essas lutas a novos patamares, polarizar as forças sociais e permitir novas formas de enfrentamento das contradições nessas sociedades.

Porém, a compreensão, por parte dos explorados e oprimidos, dos Direitos Humanos como instrumentos da sua luta por libertação, como meios para alcançar o socialismo – que nada mais é que o fim último dessas lutas – ou como possuidores de conteúdo ético de alguma forma universal, não obsta a constatação de que seus fundamentos filosóficos, ou seja, a teoria que está em suas raízes e que lhe serve de justificação, não pode ser apartada da ascensão da classe burguesa ao posto de classe dominante e da consolidação do modo de produção capitalista. Portanto, identifica-se nos Direitos Humanos, uma contradição ao nível filosófico, que poderia fornecer explicações para o paradoxo que os acompanha e que fica cada vez mais óbvio, o fato de que, mesmo quando possuem validade e vigência, não conseguem adquirir verdade e concretude.

E tudo isso não poderia estar descolado do contexto histórico atual, em que um aspecto fundamental é que as tendências teóricas e acadêmicas conduzem a uma fragmentação das explicações da realidade, das contradições e da busca de soluções. A pós-Modernidade proclama o fim das chamadas metanarrativas e das soluções sistêmicas, servindo bem ao propósito de conformação e acomodação com a vigência e o suposto triunfo do capitalismo. Uma vez que não seria possível superá-lo – segundo esta interpretação – por meio da transformação radical das suas estruturas de poder, nos restaria humanizá-lo, angariando conquistas pontuais normativas e a atuação positiva dos Estados, no que teriam grande papel os Direitos Humanos. Porém, trata-se também de deslegitimar os Direitos Humanos como projeto universal de libertação, com a defesa de um relativismo multiculturalista que enxerga opressões, minorias, territórios, mas passa ao largo de exploração, classe, latifúndio como partes de uma totalidade, o modo de produção capitalista.

A anunciada vitória do capitalismo após a queda da União Soviética dá demonstrações de sua corrosão, com as sucessivas crises econômicas mundiais e o rápido esvaziamento da hegemonia política e ideológica das propostas de soluções do neoliberalismo, embora esteja plenamente operante enquanto projeto de dominação global na atual fase do capital, inclusive com aprofundamento. Na América Latina, em pleno neoliberalismo dos anos 2000, vivemos a ascensão de governos progressistas de inspiração socialista – mesmo que distante como é o caso do Brasil – e que produziram no âmbito econômico e político, sobretudo pela articulação com outros governos periféricos, transformações no âmbito da soberania e ensaiaram um certo desenvolvimento das forças produtivas nacionais. Isso gerou transformações culturais e

ideológicas, que se repercutiram inclusive no âmbito do conhecimento, pela ampliação da criação e circulação de conhecimento original em nosso continente, o que tem grande importância para nosso referencial teórico principal, a Filosofia da Libertação.

Porém, no momento em que a crise se aprofunda e o imperialismo dos países de centro necessita recompor suas taxas de acumulação, uma de suas soluções é o avanço sobre nossos territórios, recursos naturais e humanos, na tentativa de restabelecer relações de colonialidade e dependência. Interessante notar que a ausência de democracia historicamente experimentada nas sociedades latino-americanas, nas quais a elite mandatária das elites financeiras centrais governa por meio de coação e violência, tendo o Estado de exceção como regra, e os Direitos Humanos como concessões pontuais ou uma realidade muito distante, hoje se espalha por todo o mundo. O neoliberalismo parece promover a dissociação cada vez maior entre liberalismo e democracia, e os Direitos Humanos parecem ser muito mais um obstáculo para a consecução dos fins capitalistas, moedas de troca facilmente descartáveis, como demonstra o atual processo de golpe que vivemos no Brasil.

Resta claro que a metanarrativa do modo de produção capitalista não está esgotada, pelo contrário, vivemos uma nova fase da Modernidade, que em crise, recorre à dominação que a originou, mas sem atender ao seu conteúdo ideológico, ao projeto civilizatório que ela mesma criou e propagou. O projeto de Direitos Humanos parece ter perdido serventia para o neoliberalismo, e o que cresce é a sua face abertamente violenta, seja na forma do neofascismo de Donald Trump, ou dos pacotes de medidas de emergência, ajustes fiscais e reformas com que o Banco Mundial anuncia poder salvar economias, para isso, exigindo apenas o desmonte do que restou do Estado de Bem Estar Social.

A pressão econômica, política e militar sobre os territórios e a crise social que atinge as minorias com violência é mais um aspecto da necessidade de ampliação da exploração capitalista. Portanto, também não se esgotaram as possibilidades de soluções sistêmicas. Na América Latina, mais do que em qualquer outro lugar do mundo, a inspiração socialista permanece viva, não apenas revisitada pelos teóricos da academia, mas na ação concreta de movimentos sociais e organizações da classe trabalhadora. Para esses movimentos, nesse contexto, Direitos Humanos, mesmo nos limites burgueses tornam-se lutas necessárias, urgentes, como meios para sobrevivência, para incidir na conjuntura de retrocessos, para demonstrar ao povo a falência do Estado como promotor de dignidade e justiça social, mas também como fins, pois a radicalização do seu programa com verdade e concretude, só é possível dentro do horizonte socialista.

Contudo, não são quaisquer Direitos Humanos que integram o processo de transformação radical das condições pelas quais o capitalismo explora e oprime as populações em todo o mundo. A crítica aos seus fundamentos também deverá identificar isso, a forma pela qual a propriedade, como direito natural mais básico e fundadora da comunidade política segundo os pensadores liberais, adquire lugar central nas teorias que os justificam. Muitas são as críticas aos Direitos Humanos, e não são novas. Uma das mais destacadas é a crítica marxista, iniciada por Marx em sua obra de juventude *Sobre a questão judaica* (2010), e retomada em muitos outros momentos de sua produção teórica, bem como desenvolvida por muitos outros autores e autoras desta tradição teórica.

Sua crítica se direciona aos fundamentos liberais dos direitos do homem e do cidadão, tal qual previstos na declaração francesa de 1789, identificando que o seu sujeito real e seu destinatário – o homem – corresponde ao homem burguês proprietário, cuja subjetividade orienta-se para o estabelecimento de relações comerciais na sociedade civil, esta por sua vez correspondente ao mercado. Denuncia ainda, a ficção da cidadania, categoria abstrata da comunidade política, esfera também abstrata, onde se daria a igualdade perante a ordem jurídica burguesa. Desde então, com Marx, percebe-se também que o núcleo duro desses direitos cujo conteúdo normativo não mudou de forma importante até o presente, reside no entrelaçamento de liberdade e propriedade, fundamento que tem melhor desenvolvimento na teoria liberal de John Locke (1998), um dos autores que é alvo de atenção e crítica no presente trabalho.

Essa crítica, assim como o conjunto da teoria de Marx, impactou profundamente a percepção da realidade e a produção de conhecimento. Na América Latina, espaço que aqui nos interessa, associou-se às históricas lutas por libertação nacional, e inspirou elaborações originais e críticas sobre a nossa formação social e econômica e o papel dos Estados aqui fundados na dominação dos nossos povos. Este continente, que foi incorporado ao sistema-mundo capitalista mediante conquista, violência e usurpação, ao passo que era elemento determinante de sua formação e desenvolvimento, foi também palco de inúmeras lutas, de uma resistência feroz à invasão colonizadora, e da manifestação de um impulso que lhe caracteriza, e a seus povos, a libertação nacional. Pois, uma vez conquistado o continente, território e populações originárias, aqui se produziu e reproduziu o padrão de dominação da Modernidade, instalando-se não apenas a empresa colonial, mas a mentalidade colonial, a que Anibal Quijano (2000) chama colonialidade do ser, do saber e do poder. Mesmo após os processos de independência, essas relações de caráter colonial perduraram e perduram até hoje, obstando inclusive a produção filosófica original em nosso continente.

Assim se justifica o esforço consciente de reivindicação de um lócus histórico do fazer filosófico que caracteriza a obra de Enrique Dussel e demais autores da Filosofia da Libertação. Dussel (1993) inicia sua filosofia fazendo história, ou melhor, recontando nossa história de latino-americanos, e desfazendo a interpretação de nós mesmos como secundários constituída pelo eurocentrismo. É também neste fazer história de América Latina que iniciamos a pesquisa, buscando elementos para a revisão da narrativa moderna eurocêntrica dos Direitos Humanos, que além de naturalizá-los, destitui-los de história e de conteúdo político, os apresenta como produtos culturais e ideológicos exclusivamente europeus, nos quais outros povos não teriam desempenhado papel algum.

O primeiro capítulo parte da narrativa de uma Modernidade agora apresentada como global, passa por uma compreensão instrumental dos mecanismos da colonialidade, e se direciona à análise das tradições teóricas que constituem e justificam a Modernidade eurocêntrica e que jogam papel central na fundamentação dos Direitos Humanos, pois formulam sobre os conceitos de sujeito, dignidade e justiça. Há uma crítica, também com base na obra de Enrique Dussel, da teoria cartesiana, quanto ao dualismo e o solipcismo do sujeito e da consciência; das teorias contratualistas, sobretudo de Locke; e do núcleo central da filosofia moral moderna, a obra de Kant. A teoria marxista é trazida neste ponto, também como elemento de crítica do sujeito de direitos indivíduo burguês e dos limites da emancipação política proporcionada pela ordem jurídica burguesa.

Uma vez elaborada a crítica ao projeto moderno e liberal de fundamentação dos Direitos Humanos, o segundo capítulo vai se debruçar sobre outros aspectos da teoria de Dussel, a sua Ética da Libertação. O centro dessa elaboração é uma ética material da vida, que incorpora de forma importante categorias marxistas, como trabalho vivo, alienação, fetichização, e oferece uma interpretação pouco ortodoxa da obra de Marx, principalmente de *O capital*, pois o apresenta numa perspectiva antropológica e axiológica. Dussel introduz categorias como alteridade, proximidade, exterioridade, corporalidade e diálogo intersubjetivo, para produzir princípios éticos com pretensão de universalidade, e com primazia da verdade material, os quais verificou-se que podem fornecer elementos para uma fundamentação de caráter decolonial e crítico para os Direitos Humanos.

Dussel identifica que a ética não tem existência própria no mundo real, pois é metafísica, e como tal, apenas pode se realizar de forma concreta em outros campos de sentido, sendo que o principal deles é a política. Por isso, suas produções mais recentes versam sobre o campo da política, e é precisamente para onde se volta o terceiro e último capítulo. É na política que se constroem e se realizam Direitos Humanos, sejam estes interpretados como

manifestações normativas ou como conteúdos éticos conformadores da ordem jurídico-política. Os resultados obtidos neste campo demonstraram mais contradições e limites, razão pela qual lançou-se mão de outras tradições teóricas consolidadas no campo da política, com o recurso óbvio à teoria marxista, que é a principal interlocutora deste trabalho e uma das principais influências da obra dusseliana e de toda Filosofia da Libertação. Assim, as concepções de Estado, Direito e Direitos Humanos de Dussel são apresentadas tendo como contraponto obras de Marx e Engels e seus comentadores, e são trazidos também alguns elementos da crítica mais conhecida à sua teoria.

A metodologia adotada no desenvolvimento da pesquisa não se destina a estudar fenômenos da realidade ou acontecimentos históricos. O trabalho consistiu na análise exclusivamente de movimentos e manifestações teóricas, mediante leituras em seus originais, e contraposição à crítica elaborada pela Filosofia da Libertação. Está centrada nas teorias que historicamente foram reconhecidas como definidoras da filosofia moderna, portanto, justificadoras da ideia originariamente moderna de Direitos Humanos, e com as quais a Filosofia da Libertação dialoga em seu processo de desconstrução e reconstrução. Por essa razão, além de Locke e Kant, são citados Hobbes, Descartes e Hegel, autores nos quais se intenta localizar os conceitos de sujeito, dignidade, direito natural e justiça que conformam a ideia de Direitos Humanos. A obra marxista é interlocutora de toda a pesquisa, corroborando e aprofundando a crítica à filosofia moderna, ou apresentando elementos divergentes da Filosofia da Libertação. O diálogo se dá por vezes explicitamente, por vezes implicitamente, pois a posição marxista aparece também por meio de outros autores, muitos latino-americanos, ou de algum comentário que esta autora ousa introduzir como um esforço de originalidade, principalmente neste terceiro e último capítulo.

Por fim, pretende-se conferir vigência com este trabalho, à 11ª tese sobre Feuerbach formulada por Marx (1845), segundo a qual, é chegada a hora de superar a interpretação do mundo como atividade filosófica, para assumir a tarefa da sua transformação. Enrique Dussel sem dúvidas, elabora uma teoria que se inspira e se orienta pela luta dos povos latino-americanos, sem nunca abandonar a perspectiva dos que chama de vítimas, nem o compromisso de incidir na superação da condição de exploração e opressão de todo este continente. Esta pesquisa é produto da trajetória pessoal, militante e teórica da autora, e tem como objetivo produzir mais que palavras, mas de alguma forma, ganhar vida na nossa prática de defesa e elaboração dos Direitos Humanos. O esforço de pesquisa deverá nos fornecer as armas da crítica, que nos abre os olhos e desperta a consciência, porém, sem jamais esquecer a segunda parte de outro famoso ensinamento de Marx, seguindo firmes na crítica das armas, apontadas

para os senhores, como diria Brecht, deste lado da barricada, no qual se espera encontrar os Direitos Humanos.

2 A CRÍTICA AOS FUNDAMENTOS MODERNOS, LIBERAIS E COLONIAIS DOS DIREITOS HUMANOS

“A única coisa que nos interessa é o segredo descoberto no Novo Mundo pela Economia Política do Velho Mundo (...) que o modo de produção e acumulação capitalista (...) tem como condição fundamental (...) a expropriação do trabalhador.”
Karl Marx, O Capital

2.1 Os Direitos Humanos e a Modernidade

O fim do século XX trouxe consigo a torrente neoliberal que tratou de varrer as experiências do socialismo real não apenas da face da terra, mas do imaginário coletivo da humanidade, consolidando a hegemonia do capitalismo. Assim é que os Direitos Humanos despontam, em meio à fragmentação do tempo presente, como a solução possível, nos limites desse sistema capitalista “naturalmente” injusto, para a construção de igualdade entre os povos e indivíduos. Ocorre que este discurso, uma vez que parte dos que detém o poder econômico e por consequência, o poder político – ao qual corresponde a tarefa de criação e execução do direito – e que, no entanto, lhe conferem efetividade de forma desigual, impõe como necessária a desmistificação das suas promessas redentoras do capitalismo.

Se sobressai na contemporaneidade, a contradição entre, de um lado, a enunciação em diversos documentos, a partir da Declaração Internacional dos Direitos Humanos de 1948 e dos demais tratados e pactos que a sucederam, e de outro, a não implementação de tais enunciados na realidade concreta, ou a sua implementação seletiva, privilegiando certas regiões do globo e certos grupos sociais. Uma contradição tal que conduz à investigação dos fundamentos filosóficos desses direitos, forjados no bojo das Revoluções Burguesas, um caminho já percorrido por Marx, e outros autores que o seguiram.

Pode-se dizer que os Direitos Humanos são oriundos da Modernidade, entendida esta como um paradigma, cujo caráter eurocêntrico tem sido constantemente transplantado para a narrativa da formação e da justificação de tais direitos. Nesse aspecto, a sua incorporação majoritária nos ordenamentos jurídicos de nações em todos os continentes, poderia ser interpretada como mera adesão ao padrão civilizatório da europeidade – tido como superior nesta visão – na qual os demais povos não tiveram outro papel que não aquiescência. Contudo, esta não é a única narrativa possível, seja da história dos Direitos Humanos, seja da Modernidade.

Enrique Dussel é um dos autores que nos oferece uma interpretação do paradigma da

Modernidade a partir de uma visão mundial, da qual a Europa é uma parte, relevante é certo, pois foi alçada à condição de centro do sistema-mundo nascente, mas cuja trajetória não pode ser apartada dos demais territórios que conquistou e povos que neles encontrou. Essa nova interpretação da Modernidade, advinda dos estudos decoloniais e sobretudo da Filosofia da Libertação Latino-americana, será o ponto de partida deste capítulo.

Em primeiro lugar, explicitar-se-á a constituição desse paradigma, e o caráter eurocêntrico da sua imposição e vigência nos campos do saber e do poder. Em seguida, investigaremos os fundamentos e a justificação dos Direitos Humanos oferecidos pela racionalidade moderna a que aqui também se chamará colonial, sobretudo no que diz respeito ao humanismo liberal. Após fixar as bases do hegemônico projeto moderno de Direitos Humanos, far-se-á a necessária crítica, retomando o debate marxista, e a ele adicionando um aporte latino-americano, também a partir dos estudos decoloniais e de uma sociologia jurídica crítica que leva em conta a formação histórica das sociedades da América Latina em suas especificidades.

2.2 A conquista da América como elemento de fundação da Modernidade

2.2.1 Recontar a história da incorporação da América e da formação do sistema-mundo

A história da América Latina é uma experiência bastante peculiar no contexto global. Nosso ingresso no sistema-mundo se deu com a chegada das nações europeias, ibéricas em primeiro lugar, que desembarcaram armas, cavalos, metodologias científicas variadas de produção e exploração, uma nova religião, uma nova cultura, uma nova forma de organizar a vida, um novo modo de ser, ver e interpretar o mundo. Tudo isso foi imposto como regra neste continente, não sem resistência das nações que aqui já existiam, razão pela qual foi a força amplamente aplicada, e um fator determinante para o sucesso da empresa colonizadora. Os europeus executaram seu projeto colonizador por meio da invasão cultural, do genocídio e do apagamento histórico.

A América Latina tornou-se então colônia, cuja existência subordinava-se aos desígnios das metrópoles na Europa, e constituiu o meio de acumulação primitiva de capitais na chamada fase mercantil, que possibilitou, séculos mais tarde, a revolução industrial e a consolidação do modo de produção capitalista. Como desenvolvimento desse particular processo de formação social e econômica, temos aqui diversas nações que nunca puderam

realmente constituir-se enquanto tal, devido a uma condição de soberania que permanece bloqueada pela exploração metropolitana jamais cessada, mesmo com os processos de independência, e povos que nunca viveram experiências democráticas de fato, mesmo nos marcos da democracia burguesa, pois liberdades civis e políticas sempre foram e seguem sendo uma concessão momentânea de breves interregnos republicanos.

Além disso, à dependência econômica que se perpetua historicamente, corresponde uma dependência ideológica, científica e filosófica. Foram séculos de produção teórica neste território, que se limitava a reproduzir conceituações e explicações da realidade adequadas para o contexto europeu, mas que convenientemente ignoravam as diferenças fundantes das sociedades aqui existentes. Estivemos durante muito tempo, desprovidos de instrumentos teóricos que nos permitissem formular crítica e originalmente sobre nossa realidade, suas contradições e suas possibilidades de superação.

Esse quadro começou a mudar no início do século XX, em um contexto em que todo o mundo convulsionava em revoluções sociais referenciadas na teoria marxista. A teoria essencialmente crítica das estruturas de exploração e dominação do capitalismo e dotada de um método dialético repercutiu em um despertar para uma leitura própria do contexto latino-americano, com destaque para autores como José Carlos Mariátegui, Florestan Fernandes, Caio Prado Jr., além de inspirar movimentos sociais, organizações políticas e indivíduos que protagonizaram algumas das mais importantes lutas deste século, como Fidel Castro, Che Guevara e Carlos Marighella.

Essa retrospectiva faz ainda mais sentido quando avançamos para o momento atual de todo o mundo e em particular do continente latino-americano. Um mundo que viu chegar ao fim a União Soviética e o aparente triunfo do capitalismo, vive a desilusão e o descrédito quanto à possibilidade de transformações estruturais. Experimenta também atualmente, uma crise econômica, que expõe uma debilidade estrutural do capitalismo, o qual entretanto, reage com uma exploração cada vez mais espoliatória e brutal, cuja voracidade tem seus olhos neste território e nos trabalhadores que aqui habitam, que sempre lhe foram cativos. Golpes de estado, retirada de direitos, violência, avanço sobre os recursos naturais, desmonte do setor produtivo são elementos tradicionais da forma de dominação do imperialismo que hoje, se fazem mais e mais presentes, como resposta a nossos ensaios de independência e soberania minimamente efetivas.

Nesse contexto, faz-se cada vez mais necessária uma teoria e uma filosofia comprometidas com o destino dos povos, que assumam a sua tarefa ética de transformação da realidade e não meramente de interpretação. Este é o caso da teoria marxista, assim como da

Filosofia da Libertação, uma formulação original, que absorve a crítica do capitalismo formulada pela primeira, e a atualiza sob uma perspectiva decolonial, esta por sua vez, ligada ao processo de forjamento da América Latina como periferia. Este trabalho começa “fazendo história” em um movimento semelhante ao de Enrique Dussel e ao de Marx, autores que defendem expressamente essa necessidade de “fazer história”, também como forma de tomar a história nas próprias mãos, como parte de seu pensamento.

Muitos foram os autores que abordaram o tema da Modernidade, desde Kant, em seu célebre texto “Resposta à pergunta: Que é iluminismo?”, passando por Hegel, seu maior entusiasta do ponto de vista eurocêntrico¹, até os seus críticos, como Marx e Habermas. Diante da crise deste paradigma e da necessidade de crítica, boa parte da academia hoje afirma o fim da Modernidade e a vigência de uma pós-Modernidade. Enrique Dussel, por seu turno, é um dos autores que não admitem a existência de uma pós-Modernidade, mas elabora uma compreensão essencialmente crítica da Modernidade e em grande medida inovadora, apresentando inclusive um novo conceito, que denomina transModernidade. Começa muitas das suas obras esclarecendo seus leitores sobre a sua interpretação deste fenômeno, a exemplo de *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (1998), na qual primeiramente chama atenção para a existência de um paradigma hegemônico, denominado eurocêntrico e exemplificado com Weber e Hegel, já citado.

A narrativa eurocêntrica tem duas teses principais. A primeira é a de que a Modernidade é um fenômeno exclusiva e intrinsecamente europeu, que se desenvolve desde a Idade Média e posteriormente se difunde por todo o mundo. A segunda afirma que o lugar de centro que a Europa ocupa no sistema-mundo² advém de características próprias, interiores, ligadas a uma suposta superioridade acumulada em eventos gestados na Europa, tais como o Renascimento, a Reforma Protestante, o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, o que lhe permitiu, por sua racionalidade tão característica e desenvolvida, superar outras culturas (DUSSEL, 1998, p. 50). De fato, Dussel aponta (1993), essa narrativa, atinge seu ápice em Hegel, ao afirmar que o espírito da Europa – que ele denomina de espírito

¹ Tal afirmação é de Enrique Dussel, comprovada pela seguinte citação que a precede: “A história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal... A história universal é disciplina da indômita vontade natural dirigida para a universalidade e a liberdade subjetiva” (HEGEL apud DUSSEL, 1993, p. 17)

² O conceito de sistema-mundo foi desenvolvido por Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi e Samir Amin e é constantemente citado na obra de Enrique Dussel: “De fato, os portugueses na África e na Ásia, os espanhóis na América Latina, procuravam ouro e prata, o dinheiro mundial que permitia enriquecimento em ‘todo planeta’ recentemente constituído como tal. O ‘mercado mundial’, o ‘sistema-mundo’ de E. Wallerstein, que os portugueses e espanhóis inventaram organizava seus tentáculos que, como trama mundial, permitia que o ‘mito sacrificial’ consumisse em todos os rincões da terra suas novas vítimas.” (DUSSEL, 1993, p. 151-152)

germânico, ou seja, do norte da Europa, excluindo ibéricos, por exemplo – corresponde à verdade absoluta.

O Espírito Germânico é o espírito do mundo moderno, que tem por finalidade a realização da verdade absoluta enquanto determinação autônoma infinita da liberdade, essa liberdade que tem por conteúdo sua própria forma absoluta. O princípio do império germânico deve ser ajustado ao modelo cristão. O destino dos povos germânicos é fornecer os portadores do princípio cristão. (HEGEL, 1999, p. 291)

(...) A significação ideal superior é a do espírito, que volta a si mesmo, desde o embotamento da consciência. Surge a consciência da justificação de si mesmo, mediante o restabelecimento da liberdade cristã. O princípio cristão passou pela formidável disciplina da cultura; e a Reforma lhe dá também em seu âmbito exterior, com o descobrimento da América... O princípio do Espírito livre se fez aqui bandeira do mundo, e a partir dele se desenvolvem os princípios universais da razão... O costume e a tradição já não valem; os diferentes direitos precisam se legitimar como fundados em princípios racionais. Assim se realiza a liberdade do Espírito. (HEGEL, 1999, p. 293)

Dussel, entretanto, defende outra tese, uma narrativa à qual se refere como mundial. Segundo ele, a centralidade da Europa no sistema-mundo não é produto de uma racionalidade superior desenvolvida por fatores internos durante a Idade Média, mas se deve a um evento histórico singular, cujo marco o autor situa em 1492: a conquista e incorporação do continente latino-americano, o que confere vantagem aos povos europeus comparativamente ao mundo otomano-muçulmano, à Índia ou à China (DUSSEL, 1993, p. 33). A Modernidade é um fenômeno decorrente desse acontecimento e não sua causa. Posteriormente, a gestão desse sistema-mundo permitirá que a Europa converta-se na consciência reflexiva (filosofia moderna) da história mundial, englobando valores, invenções, descobrimentos, tecnologias, instituições políticas, uma vez que absorve acúmulos teóricos e tecnológicos do antigo centro do anterior sistema inter-regional (DUSSEL, 1998, p. 51).

Outros autores da decolonialidade somam-se a Dussel na desmistificação da narrativa eurocêntrica e na exposição dessa versão da incorporação do continente latino-americano como constitutiva da Modernidade e ponto de virada da trajetória europeia. Essas elaborações, em verdade, foram em grande medida produzidas coletivamente no âmbito do grupo de estudos Modernidade/Colonialidade, fundado no final da década de 90, e que tem entre seus membros o próprio Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Edgardo Lander e Immanuel Wallerstein. Mignolo pode ser citado como o mais radical membro deste grupo no que diz respeito à postura epistêmica do giro decolonial, sendo que ele afirma que Modernidade e Colonialidade³ são

³ E aqui se distingue colonialidade de colonialismo, que é a empresa colonial em si, ou seja, o período histórico em que haviam metrópoles, as nações europeias, e territórios que eram suas colônias, as quais, em seu status jurídico-político, eram dependentes, subordinadas aos governos e às leis de seus respectivos conquistadores. O colonialismo chegou ao fim com os processos de independência desses territórios, que se constituíram em Estados

partes constitutivas do mesmo fenômeno, não podendo existir uma sem a outra (MIGNOLO, 2003, p. 30). Por si só, esta colocação é bastante significativa para a desconstrução teórica a que se propõem tais autores, pois seja na filosofia, seja nas ciências sociais, estudos sobre Modernidade e sobre colonialismo não costumam caminhar juntos, denunciando a concepção de que a primeira seria assunto da Europa, e o segundo algo que ocorreu externamente a ela.

Confrontando essa posição, Enrique Dussel revela a condição histórica europeia em fins do século XV: até o preciso momento em que o navegador genovês Cristóvão Colombo, liderando uma expedição da coroa espanhola, chega em território americano, no ano de 1492, a Europa estava longe de ser centro, pelo contrário, era o extremo ocidental, periférico, de um sistema inter-regional, formado por África, Ásia e Europa. O centro eram as chamadas Índias, onde estavam os valiosos produtos comercializáveis e cujas rotas terrestres, bem como o mar Mediterrâneo, estavam dominadas pelos muçulmanos, o imenso império que esteve ocupando boa parte do território europeu até o fim daquele século. A Europa era um território empobrecido e pressionado por outras culturas, e muitas das suas nações sequer poderiam assim ser denominadas, vez que não se haviam unificado na forma de Estados. Portugal e Espanha foram os primeiros Estados modernos, e uma vez que Portugal detinha os direitos de exploração da rota marítima para as Índias, pelo Sul da costa africana, restou à Espanha a tentativa de encontrar uma rota ocidental, empresa que Colombo acreditou bem sucedida até a sua morte, em 1506 (DUSSEL, 1993, p. 31).

Gunder Frank (1979) é outro autor que adiciona elementos a essa percepção da Europa em declínio, pressionada pelos impérios muçulmanos que espalhavam-se desde África, até Índia e península Ibérica, e dominavam as rotas de comércio terrestres com a Ásia, e também sobre as incríveis transformações que a navegação no Atlântico e a anexação do Novo Mundo, com suas riquezas materiais e humanas provocaram nas sociedades europeias. Frank assinala uma tendência de depressão econômica e diminuição populacional a partir do século XIV, embora com algum nível de recuperação no século XV, associada ao desenvolvimento da tecnologia agrícola, de manufaturas e a monetarização da economia, que produziu a subida dos preços de metais preciosos (FRANK, 1979, P. 65). O essencial para o que nos interessa, é que até este momento, não havia superioridade militar, científica, tecnológica ou filosófica por parte

autônomos jurídica e politicamente. Porém, afirmar a colonialidade, termo de Aníbal Quijano (2000, p. 343), significa dizer que a dependência estrutural, e as diversas formas de dominação, econômica, cultural, teórica, militar, política, filosófica, não foram eliminadas pelo fim do colonialismo, pelo contrário, perduraram e perduram até hoje, bloqueando a soberania, a autodeterminação dos povos, a democracia e o desenvolvimento econômico e humano dos países da América Latina. Quijano também afirma que o sucessor contemporâneo do colonialismo é o imperialismo (2005, p. 1).

dos povos europeus. Os impérios muçulmanos expandiam-se e desenvolviam-se, enquanto que a China exibia um acúmulo civilizacional de mais de 5 milênios (FRANK, 1979, p. 57-58).

Após a viagem de Colombo, outros aqui chegaram, dentre os quais destaca-se outro genovês, Américo Vespúcio⁴. Ele foi então capaz de perceber que se tratava de um novo continente, de um novo mundo e assim anunciou o ingresso deste pedaço de terra em algo que também nesse momento se constituía pela primeira vez: o sistema-mundo⁵.

Colombo foi “inicialmente” o primeiro moderno; Américo Vespúcio terminou o tempo de sua constituição: um “Mundo Novo” e desconhecido se abria à Europa. A Europa se abria a um mundo novo! Quer dizer, a Europa deixava de ser uma “particularidade sitiada” pelo mundo muçulmano para ser uma nova “universalidade descobridora” – primeiro passo da constituição diacrônica do *ego*, que depois do “*ego cogito*” passará para a “vontade de poder” exercida. (DUSSEL, 1993, p. 34, grifo do autor)

Em seguida, os espanhóis enviaram expedições de conquista, nas quais se depararam com uma vastidão de terras, e viveram o seu ontológico encontro com o Outro (DUSSEL, 1993), a quem chamaram índios. Esses povos eram Astecas, Incas, Maias, Guaranis, Tupinambás e muitos outros. Aqui, os europeus descobriram tantas riquezas em ouro e prata como nunca sequer ousaram imaginar que encontrariam em tal disponibilidade. Diante disso, a condição difícil de periferia da Espanha, cujo modo de vida senhorial arcaico via-se oprimido pelo domínio muçulmano no Mediterrâneo (QUIJANO, 2005, p. 12), pode oferecer justificativa à sua decisão de, numa audaciosa empreitada, lançar-se ao “mar oceano”, e também à voracidade com que avançou sobre as terras, os recursos materiais e os povos deste continente.

A partir da chegada dos espanhóis (e também dos portugueses, embora estes não sejam mencionados por Dussel e os demais) e da ocupação do território novo, uma quantidade imensa de riqueza monetária – objetivamente ouro e prata – passou a ser despejada em terras europeias, e em consequência, seus povos adquiriram vantagem relativa sobre o antigo centro asiático. O advento do Novo Mundo põe em crise o paradigma medieval europeu, para dar lugar à fase de acumulação primitiva do sistema capitalista nascente, em um primeiro momento, hegemonizado por Espanha, o primeiro Estado moderno (DUSSEL, 1993, p. 37). Gunder Frank

⁴ A América foi batizada em sua homenagem.

⁵ Dentre os autores citados, Immanuel Wallerstein é quem adota este conceito, em uma grandiosa obra que tem desenvolvido ao longo de sua vida teórica e profissional, e na qual elabora que o moderno sistema mundial é uma economia-mundo, uma vez que estabelece vínculos de integração, complementariedade e dependência entre as áreas específicas em seu interior e um sistema mundial “*no porque incluya la totalidad del mundo, sino porque es mayor que cualquier unidad política jurídicamente definida*” (WALLERSTEIN, 1979, p. 21). Contudo, são Enrique Dussel e Aníbal Quijano quem demarcam o papel fundante da incorporação e conquista dos territórios e povos latino-americanos para o forjamento e consolidação desse sistema-mundo, no qual a Europa ascende como centro e torna tais territórios sua periferia, numa configuração de longo desenvolvimento histórico e que nos alcança na contemporaneidade.

também traz importantes apontamentos sobre este período, mas especificamente sobre os eventos ocorridos no ano de 1492:

Este ano marca tanto a continuidade econômica entre os séculos XV e XVI como a constelação de acontecimentos políticos que deram origem a novas direções que iriam revolucionar o mundo, criando um só mundo de muitos e transformando os muitos para criar um. (FRANK, 1979, p. 68)

Um dos méritos de Dussel e de Frank, ao recontarem essa história é denunciar o que o primeiro chama de falácia eurocêntrica, hegemonicamente vigente em se tratando da Modernidade. A narrativa da Modernidade europeia chega a ser mitológica, pois elabora uma série de interpretações fantasiosas da experiência histórica dos povos, com vistas a justificar essa suposta superioridade da racionalidade dos europeus. É como se o Renascimento, como fenômeno cultural, fosse o início dessa história, e dele, decorresse necessariamente o iluminismo dos séculos XVII e XVIII, no que se omite um acontecimento real que modificou completamente as condições materiais de existência e desenvolvimento das nações europeias, que foi a incorporação e exploração dos territórios latino-americanos.

Las historias de las ciencias y tecnologías occidentales no toman estrictamente en cuenta que el salto, el *boom* tecnológico y científico europeo, sólo podrá realizarse por el desbloqueo y ruptura del paradigma antiguo producido en el transcurso del siglo XVI, y que sólo en el XVII muestra sus efectos multiplicadores. Se confunde la *formulación* del nuevo paradigma teórico moderno (siglo XVII) con el *origen* de la Modernidad, sin dejar tiempo para la crisis del modelo medieval. No se advierte que la revolución científica – para hablar como Kuhn – puede efectuarse desde una Modernidad ya iniciada, anterior, como fruto de un proceso moderno. (DUSSEL, 1998, p. 53)

O novo patamar econômico é propulsor da revolução científica e tecnológica que lhe acompanha. A prata de Potosí⁶, o ouro do México foram os recursos monetários que financiaram as campanhas para expulsão dos muçulmanos da Espanha e de toda a Europa⁷, o crescimento do comércio marítimo com a Ásia até a consolidação do poderio naval europeu, e a expansão capitalista da economia europeia até a Revolução Industrial. Mas não apenas isso. A condição originária da relação Europa-centro e América-periferia é sem dúvida responsável pela formação o “eu” europeu, conquistador, superior, padrão normatizador civilizatório,

⁶ Dussel nos dá um exemplo: “No es casual que veinticinco años despues del descubrimiento de las minas de plata del Potosí en el Alto Peru (1545) y de Zacatecas en México (1546) donde llegarán a Espana un total de 18 mil toneladas de plata de 1503 a 1660-, y gracias a las primeras remesas de ese metal precioso, Espana pudiera pagar, entre otras campañas del Imperio, la gran armada que derroto a los turcos en 1571 en Lepanto, y con ello se dominaba al Mediterráneo como conexión con el centro del antiguo estadio del sistema. Sin embargo, el Mediterráneo habia muerto como camino del centro hacia la periferia occidental, porque el Atlántico se estaba estructurando como centro del nuevo sistema-mundo.” (DUSSEL, 1998, p. 56)

⁷ Os muçulmanos tomaram Constantinopla em 1453 e cercaram Viena em 1529, mas haviam sido expulsos da Espanha em 1492, após 700 anos de domínio da península (FRANK, 1979, p. 62).

perpassado pela ideia de raça como categoria social – outro produto moderno que será desenvolvido em tópico a seguir – mas também para a gestação de instituições, formas políticas e formas de exploração do trabalho.

Marx analisa de forma clássica o papel das colônias na acumulação primitiva de capitais, e também a violência instituidora do capitalismo. A análise da tensão relacional centro-periferia deve acrescentar uma visão mais abrangente sobre as demais formas de acumulação e da violência nela empregadas.

A descoberta da América, a passagem do Cabo, abriram novos campos para a burguesia ascendente. Os mercados das Índias Orientais e da China, a colonização da América, o comércio com as colônias, o aumento dos meios de troca e das mercadorias em geral, deram ao comércio, à navegação, à indústria, um impulso nunca conhecido até então, e portanto um rápido desenvolvimento ao elemento revolucionário na cambaleante sociedade feudal. (MARX e ENGELS, 2005, p. 41)

O trecho do Manifesto Comunista trazido acima é apenas um vislumbre do significado das transformações sem precedentes que se desenrolavam nesse momento histórico. Vem corroborar a exposição sobre a virada entre os séculos XV e XVI como um período de múltiplas determinações, de formação e ampliação do mundo nas dimensões que hoje conhecemos, não mais restrito aos pedaços de terra que as cruzadas puderam alcançar, incorporando uma diversidade cultural e de formas políticas e estágios de desenvolvimento econômico e tecnológico nunca antes imaginada pelos povos europeus. Logo, é no mínimo, bastante limitadora a narrativa unívoca e linear formulada pela forma de fazer e contar a história da Modernidade eurocêntrica.

Ao fundar um sistema-mundo e dele tornar-se centro, a Europa passa também a gerir esta centralidade, em seus aspectos econômicos, políticos, sociais e culturais. Junto com a Modernidade, vem um processo de modernização, a ser implantado nos territórios conquistados (DUSSEL, 1993, p. 52). Isso significa a imposição de um modo de vida, de uso da terra, de tecnologias de dominação, em suma, da chamada civilização, que para os povos existentes neste continente, significava a sua negação enquanto sujeitos, ou mesmo enquanto seres humanos.

A dominação é causadora de variadas elaborações filosóficas que servem como justificação da Modernidade e perpetuam a falácia eurocêntrica. Enrique Dussel apresenta uma definição acertada e sintética do que chama de mito da Modernidade:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à européia o que determina,

novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”).

4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).

5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).

6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas.

7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera. (DUSSEL in LANDER, 2005, p. 29)

Ao tratar da Modernidade como mito, Dussel aponta a artificialidade desse fenômeno e de sua reprodução periférica, o chamado processo de modernização. Porém, a assimilação da distorção ocorre tanto no centro quanto na periferia e identificá-la é o primeiro passo do caminho ainda incerto por meio do qual o pensamento filosófico latino-americano poderá desvencilhar-se dos cânones da razão moderna propagadores dessa falácia. Este trabalho se propõe a encontrar fundamentos para os Direitos Humanos que digam respeito às demandas e significações dos povos latino-americanos em seu movimento por libertação. Desse modo, é essencial que esses sujeitos sejam incluídos não em um projeto de Modernidade que deixou de realizar-se por completo na América Latina em razão das limitações que os conquistadores e seus intérpretes dizem ser intrínsecas dos nossos povos, num falseamento da naturalização de relações de dominação. Mas sim produzir o entendimento da nossa experiência como parte, muitas vezes vitimada, mas mais vezes ainda rebelada, do forjamento da Modernidade, como propõe Dussel, e sobretudo no processo de criação e consolidação histórica dos Direitos Humanos, no qual a conquista da América Latina, o encontro com o Outro aqui existente e a dominação imposta a ele e ao território desempenharam papel substancial.

À medida em que se reconstitui a história do continente, das suas formas sociais e políticas, é possível entrever a desconstrução do mito eurocêntrico, segundo o qual Direitos Humanos também nascem na europeidade e de lá, expandem-se para o mundo, no que são omitidos fatos históricos e contribuições que possibilitaram a gênese do seu fundamento filosófico. Porém, outra noção advém concomitantemente, a do bloqueio ao desenvolvimento econômico, político e social que a dominação europeia concretamente engendrou, em seu gerenciamento do sistema-mundo, e que repercute no exercício da democracia, na noção de dignidade e nesse arcabouço jurídico, filosófico e político a que chamamos Direitos Humanos.

2.2.2 A Modernidade e a colonialidade do poder e do saber

Tanto a Modernidade quanto a colonialidade nascem concomitantemente ao próprio sistema-mundo no desenrolar da conquista do território latino-americano. E o processo de gerenciamento desse sistema-mundo, segundo o paradigma da centralidade europeia, implicou em um arcabouço ideológico que desde então, foi definidor para a noção de conhecimento ainda vigente. Assim como a incorporação da América Latina pelos espanhóis e portugueses funda uma nova ordem mundial, funda também uma organização totalizante do espaço e tempo, que deveria abarcar “todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados, numa grande narrativa universal” (LANDER, 2005, p. 10). A Europa assume assim, o lugar de centro e culminância de uma linha evolutiva cronológica, que situa as demais civilizações – como o império turco e a Índia, que até então, eram o centro do sistema inter-regional – no passado, como etapas para a emancipação alcançada na Ilustração europeia⁸, embora sem reconhecer-lhes qualquer contribuição. Esse processo costuma ser denominado pelos autores decoloniais como eurocentrismo, aqui exposto por Quijano:

A elaboração intelectual do processo de Modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América (QUIJANO, 2005, p. 9).

A noção de colonialidade do poder encontra um desenvolvimento em Grosfoguel (2008), que apresenta uma duplicidade da expressão. Em parte, é denúncia da “continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2008, p. 126), portanto, não confundida com o colonialismo, mas sim com a permanência dos efeitos de dependência estrutural, subalternidade, subdesenvolvimento, etc, na constituição de sociedades e territórios desse tipo. De outra, traz à tona e explica processos de apagamento e naturalização de fenômenos sócio-históricos, eventos e formas de vida que

⁸ Assim como também estabelece uma organização espacial para essa linha evolutiva cronológica, do Oriente para o Ocidente, tal qual explicitado em citações anteriores da obra de Hegel.

teriam sido superados ou assimilados no processo de modernização (GROSFOGUEL, 2008, p. 126)

Um aspecto de grande relevância a respeito da Modernidade e os saberes que engendra e que, por seu turno, lhe conferem sentido e justificação, é que esses saberes têm uma ampla função neutralizadora, pois estreitam os limites da história e da compreensão do mundo e do próprio conhecimento com grande parcela de exclusão e arbitrariedade. Sobre isso, de acordo com Edgardo Lander, duas dimensões constitutivas do saber moderno podem ser objeto de análise: as visões do “mundo real” que são características das compreensões e explicações desse mundo na sociedade ocidental; e a forma como essa produção de conhecimento se conecta com a organização do poder, em especial, as “relações coloniais/imperiais de poder”, que dizem respeito à dominação colonial e à exploração, tendo nações e Estados como atores, porém operando também internamente nas relações em cada sociedade (LANDER, 2005, p. 9).

Descartes é o grande nome da constituição da ciência moderna, e pode ser citado como marco desse processo de separações, pois formula uma ruptura ontológica entre a razão e o mundo, entre pensamento e realidade, entre corpo e mente. O ser humano afasta-se de sua união com o cosmos, como na Antiguidade, e o mundo passa a ser uma realidade apartada, cuja apreensão depende de recursos e mecanismos apenas fornecidos pela razão. Não há mais unidade entre corpo e mente e sim um corpo objetificado, e a mente como núcleo da humanidade. Trata-se de uma exigência do método que se criava para obtenção do conhecimento de fato neutro, que não se submete às interferências do corpo ou do mundo. Conhecimento descorporizado é também conhecimento descontextualizado e que pode, portanto, ser tomado como universal (LANDER in LANDER, 2005, p. 9).

Aníbal Quijano também aponta a separação dualista radical dessa forma eurocêntrica de conhecimento como mecanismo de exclusão de outras experiências, negação da história e do contexto e também de uma noção de totalidade ou compreensão sistêmica da realidade.

(...) o eurocentrismo é a perspectiva de conhecimento que foi elaborada sistematicamente a partir do século XVII na Europa, como expressão e como parte do processo de eurocentralização do padrão de poder colonial/moderno/capitalista. Em outros termos, como expressão das experiências de colonialismo e de colonialidade do poder, das necessidades e experiências do capitalismo e da eurocentralização de tal padrão de poder. Foi mundialmente imposta e admitida nos séculos seguintes, como a única racionalidade legítima. Em todo caso, como a racionalidade hegemônica, o modo dominante de produção de conhecimento. Para o que interessa aqui, entre seus elementos principais é pertinente destacar sobretudo o dualismo radical entre “razão” e “corpo” e entre “sujeito” e “objeto” na produção do conhecimento; tal dualismo radical está associado à propensão reducionista e homogeneizante de seu modo de definir e identificar, sobretudo na percepção da experiência social, seja em sua versão a-histórica, que percebe isolados ou separados os fenômenos ou os objetos e não requer por consequência nenhuma ideia de

totalidade, seja na que admite uma ideia de totalidade evolucionista, orgânica ou sistêmica, inclusive a que pressupõe um macrossujeito histórico. (QUIJANO, 2002, p. 5)

Sobre a paradigmática cisão sujeito/objeto, outras divisões podem ser relacionadas, a exemplo da dualidade entre o europeu, sujeito por excelência, moderno e superior por suas qualidades intrínsecas, como já foi mencionado ao tratar do mito da Modernidade; e o Outro, ou seja, todos os demais povos e culturas. Essa é uma das principais especificidades da constituição das sociedades latino-americanas: nosso continente não ingressou na Modernidade que se fundava naquele momento como sujeito, mas sim como objeto, a ser apropriado e explorado. E à mencionada cisão principal, tantas e tantas outras seguiram-se num interminável processo de compartimentalização de saberes, que foram assumindo um caráter de especialização e consequente profissionalização, de modo a permitir um controle cada vez maior e a exploração racional, monetariamente mensurável, dessas esferas.

Uma segunda questão apontada por Lander é o processo de naturalização da sociedade liberal-capitalista, como se essa fosse a única forma logicamente possível de organização da produção e reprodução da vida. As relações sociais capitalistas começaram a se formar num período histórico que Marx (1988) denomina como “acumulação primitiva”⁹, a qual consistiu na transferência de valores e espoliação de recursos do território americano, em benefício das nações europeias, mediante a dominação e exploração das populações nativas e africanas transplantadas. O seu processo de consolidação perpassou a gestão colonial, mas também as abruptas e radicais transformações que ocorreram nas sociedades da Europa, consistente na interdição dos usos comuns e tradicionais do solo, dos bens e do trabalho, e na imposição do trabalho fabril, sendo que com respeito a tudo isso, houve resistência. Com o eventual triunfo do capitalismo, a suplantação de antigos modelos civilizacionais é dada como “natural”. Essa visão de mundo, novamente expõe em seu núcleo significante a ideia de Modernidade, que segundo Lander (2005, p. 13), pode ser colocada em quatro dimensões:

1) a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas); 2) a “naturalização” tanto das relações sociais como da “natureza humana” da sociedade liberal-capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade; e 4) a necessária superioridade dos

⁹ Segundo Marx, “a acumulação de capital pressupõe mais-valia, a produção capitalista, e esta, a existência de grandes quantidades de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo este movimento tem assim a aparência de um círculo vicioso, do qual só poderemos escapar admitindo uma acumulação primitiva, que não decorre do modo capitalista de produção, mas é seu ponto de partida... Certa acumulação de capital em mãos de produtores particulares de mercadorias constitui condição preliminar do modo de produção especificamente capitalista. Pode ser chamada de acumulação primitiva, pois em vez de resultado é fundamento histórico da produção especificamente capitalista”. (MARX, 1988, p. 251)

conhecimentos que essa sociedade produz (“ciência”) em relação a todos os outros conhecimentos.

Segundo a cosmovisão eurocêntrica, a sociedade liberal como constituída nas nações europeias, é o padrão normal de sociedade, universalmente válido, a partir do qual são analisadas todas as demais. As outras culturas e sociedades humanas recebem não apenas a pecha da diferenciação, mas também da inferiorização, pois estariam em um estágio de desenvolvimento anterior, devendo portanto, ser-lhes imposta a marcha inexorável do progresso. Contudo, Enrique Dussel chama atenção que a universalidade propalada pelo discurso da Modernidade – dividido em ciência, direito, moral, arte – é um conceito abstrato, de função neutralizadora, e que deve ser oposto à mundialidade com que concretamente se exerce o poder, irradiando e convergindo para o centro (DUSSEL, 1998, p. 45).

Outro elemento que reforça a noção de colonialidade do poder e que é parte do processo de naturalização da sociedade moderna liberal é a instituição do critério de raça como mais uma forma de separação e hierarquização, cumprindo a função de legitimar a dominação ao indicar a superioridade branca em oposição à inferioridade negra e indígena (QUIJANO, 2000, p. 108). Com a consolidação do sistema-mundo sob a gestão central europeia, expandiu-se o poder colonial para os demais continentes, e aprofundou-se a separação diferencial de brancos e todos os outros povos.

Segundo Quijano, a noção de raça é a primeira categoria social da Modernidade, e é também singular deste momento histórico, pois aponta o autor, não se encontram vestígios eficientes de seu uso tal qual passou a existir, em justificação e conformação de estruturas sociais de dominação (QUIJANO, 2005, p.17). A ideia de raça surgiu no bojo do processo de destruição e apagamento de sociedades e povos, impondo aos seus sobreviventes, de forma a naturalizá-las, as novas relações de poder que se forjavam no mundo colonial. Com isso, temos uma formulação em que se entende que “os dominados são o que são, não como vítimas de um conflito de poder, mas sim enquanto inferiores em sua natureza material e, por isso, em sua capacidade de produção histórico-cultural” (QUIJANO, 2005, p. 17).

O que havia neste continente, e no continente africano, era uma pluralidade originária de povos e identidades. Eram incas, maias, astecas, guaranis, tupinambás, bantus, zulus, iorubás, geges, nagôs, mas foram suplantadas pela nomenclatura homogeneizadora de “índios”, “negros”, “escravos”. Além da eliminação de sua forma de vida própria, receberam esta nova identidade, a eles forçadamente incorporada pela força, pelo castigo¹⁰, para que assim se

¹⁰ São inúmeras as histórias da América Espanhola, em que povos originários eram obrigados a renunciar a seus nomes, sua língua, seus costumes, adotando qualquer alcunha cristã, ao passo que tinham sua força de trabalho

mirassem, e se vissem, pelos olhos do dominador. Quanto aos povos transplantados de África, essa imposição veio precedida do brutal desenraizamento, da sua remoção forçada para território distinto, alijados de todo o mundo concreto e simbólico que conheciam.

Assim como o colonialismo e a colonialidade europeias foram levados a todos os cantos do globo, também a ideia de raça foi imposta perante os demais povos alcançados por esse projeto de dominação do sistema-mundo. A categoria social raça passou, assim, a valer para todos os membros da espécie humana (QUIJANO, 2005, p. 18). Essa noção de superioridade racial se expressa eloquentemente na posição de Guínés de Sepúlveda¹¹ no debate de Valladolid, do qual se falará adiante. E exsurge vezes sem conta no pensamento social que se desenvolveu a partir do século XVII, encontrando uma interessante ressonância no pensamento de Hegel.

2.3 A tradição iluminista na fundamentação dos Direitos Humanos: sujeito, justiça e dignidade

2.3.1 A racionalidade moderna colonial conforme o liberalismo em Hobbes e Locke

Ao passo que ocorre a racialização das relações de poder colonial e a consequente naturalização da sociedade moderna liberal, a dominação assume a condição de direito natural dos povos tidos como superiores, face aos seus Outros inferiores. Neste tópico, será percorrido o caminho, entre a descoberta da América como fundação do paradigma da Modernidade, e uma das principais repercussões deste paradigma: o desenvolvimento de um arcabouço normativo-ideológico a que chamamos Direitos Humanos, e que em sua origem, se entrelaça com o pensamento liberal e sua nuclear reflexão sobre direito natural.

Ao falarmos em Direitos Humanos como um legado da Modernidade, a primeira associação seria ao que Enrique Dussel chama de segunda Modernidade inicial ou prematura¹² (DUSSEL, 2008, p. 26), que se inicia mais de um século após a descoberta da América – o que o período imediatamente posterior a 1492, é que o autor chama de primeira Modernidade. Nesse ponto, da origem dos Direitos Humanos, muitas das narrativas mais difundidas convergem,

explorada em veios de prata e minas de ouro; ou dos reis, rainhas e guerreiros africanos, escravizados em todo o continente e que eram proibidos de sequer mencionar seus nomes ancestrais, muitas vezes, deixados sem nenhum, no vazio de nome, a fim de assegurar sua transformação em coisa.

¹¹ “É justo, conveniente e conforme à lei natural que os varões probos, inteligentes, virtuosos e humanos dominem sobre todos os que não possuem estas qualidades.” (SEPÚLVEDA apud DUSSEL, 2010, p. 355)

¹² Possíveis traduções do que o autor chama de *Modernidad Temprana*.

apontando como seus precursores, os direitos do homem e do cidadão, assim enunciados na declaração francesa de 1789, embora anteriormente já houvessem sido citados na Declaração de Independência norte-americana de 1776. É o caso da obra de Lynn Hunt, “A invenção dos Direitos Humanos” (2009), na qual a autora, embora defenda que os Direitos Humanos não são naturais ou auto-evidentes, mas – como inferido do próprio título – uma “invenção” em um momento histórico bastante específico, afirma que estes decorrem de uma noção de autonomia individual e de empatia, aspectos subjetivos, que são parte de uma cultura, e esta seria a cultura europeia, uma vez que tal invenção teve lugar na França e nos EUA recém-independentes.

Sem dúvida, a noção de autonomia individual desempenhou papel relevante no forjamento dos Direitos Humanos, e certamente, o sentimento de empatia esteve presente em muitos dos atores que protagonizaram o processo histórico de luta e reconhecimento desses direitos, porém, tais aspectos subjetivos não são exclusividade dos povos europeus, portanto, não servem para criar, por si sós, a especificidade histórica que levou a sua enunciação nos documentos já mencionados. Os Direitos Humanos são mais um produto de um conjunto de transformações estruturais de repercussões mundiais, iniciadas com a descoberta da América, e que possibilitaram, entre tantos outros acontecimentos, a acumulação de capitais, o advento da racionalidade científica, o fim do Antigo Regime, o triunfo do capitalismo como modo de produção e a consolidação do moderno Estado-nação como forma padrão de organização do poder.

O liberalismo é o movimento teórico diretamente relacionado a esses acontecimentos. Enquanto formulação filosófica, surgiu ao final da Idade Média, fruto das transformações sociais ocorridas na transição para o modo de produção capitalista, como ideologia adequada às necessidades da nascente sociedade burguesa, ao produzir uma justificação racional para a nova ordem econômica e política. Entre outros elementos teóricos legitimadores, trouxe, em seu bojo, um arcabouço valorativo enunciado na forma de direitos do homem, ou – para usar os seus próprios termos iniciais – direitos naturais, os quais, desde então, não podem desvencilhar-se da sua original fundamentação na tradição liberal. Apesar do enunciado da igualdade formal que têm como lema, a própria elaboração teórica é capaz de expor a ligação direta dos Direitos Humanos com as estruturas políticas e sociais correspondentes a uma realidade profundamente desigual (FREITAS, 2012, p. 229).

No que diz respeito aos teóricos do liberalismo, é importante destacar que elaboraram pensamentos em parte, divergentes entre si, porém convergentes em seus aspectos fundamentais, a começar pela noção que lhes é central de estado de natureza. Estado de natureza é como chamam um fictício estágio primitivo da humanidade, em que esta seria apenas um

grupo de indivíduos, dispersos por seus interesses próprios e contrapostos, sem objetivo civilizatório e cuja demanda principal era a sobrevivência. Em algum momento, movidos pela sua vontade racional, os indivíduos teriam decidido estabelecer uma ordem e criar uma autoridade para manter essa ordem – o Estado –, o que teria ocorrido mediante o contrato social, eis porque Hobbes, Locke e Rousseau são chamados de contratualistas.

Segundo Anibal Quijano, essa ideia de um estágio pré-social e da sua superação mediante uma associação consensual de indivíduos que manifestam a sua vontade livre de renunciar a uma parte dessa liberdade para assegurar a vida e a liberdade de todos é o mito fundacional da Modernidade em sua versão eurocêntrica, e a despeito de algumas divergências na sua caracterização¹³, é uma narrativa comum a todos os seus principais autores (QUIJANO, 2001, p. 16). O mito recoloca a questão da já tratada naturalização da sociedade liberal, pois nessa concepção, toda a sociedade e as relações entre os indivíduos se dão segundo seu natural estágio de evolução. Toda ordem social é expressão do momento evolutivo da humanidade, sobretudo a sua atual forma padrão e hegemônica, a sociedade liberal, tida como última fase de tal evolução. Além disso, outro aspecto, de caráter neutralizador, é que, em razão dessa naturalização, o poder deixa de ser uma questão central na sociedade, e a única questão apresentada como relevante passa a ser o consenso (QUIJANO, 2001, p. 1).

Sem nenhuma pretensão exaustiva quanto ao pensamento liberal, estende-se necessário expor as contribuições de dois autores, pois foram relevantes para uma tal hegemonia do padrão político liberal e dos seus Direitos Humanos, são eles Hobbes e Locke. Pode-se dizer que o inglês Thomas Hobbes foi o fundador da ciência política moderna, e ele próprio assim se considerava, uma vez que foi o primeiro a transpor para a investigação filosófica sobre a sociedade humana, o método das ciências naturais sistematizado por Descartes, baseado em experiência e observação sistemática da realidade. O intento de Hobbes era a criação de um modelo lógico¹⁴, que não apenas explicasse as formas existentes de organização social, mas que fornecesse previsibilidade sobre as causas e consequências dos fenômenos e dos desenhos institucionais.

O “estado de natureza”, para este autor, é um estado de dispersão, como para os demais, porém, os indivíduos estariam em permanente guerra para fazer valer seus interesses,

¹³ Para Hobbes, o estado de natureza consistia na “guerra de todos contra todos”, pois a natureza do homem é violenta, contudo, para Locke esse era um estado de paz, felicidade e harmonia, pois esta é a natureza humana. Para Rousseau, os homens também nascem livres e felizes, porém, a sociedade os corrompe e os lança numa condição de violência.

¹⁴ “O estado de natureza, de Hobbes, tal como é geralmente reconhecido, é uma hipótese lógica, não histórica”. (MACPHERSON, 1979, p. 31)

configurando, portanto, um “estado de guerra”. Para evitar a total destruição mútua, esses sujeitos dispersos aceitam livremente renunciar a todo o seu poder, dando origem ao que ele chama de Leviatã, um modelo de Estado absolutista. Hobbes (2008) entende que toda reflexão política começa por uma reflexão sobre a natureza humana, que para ele, nada tem de inerentemente positiva, ou predisposta à construção do bem comum. O contrato social se fundaria pelo medo da destruição alimentado por cada indivíduo.

A contribuição mais importante de Hobbes e desta primeira ontologia política moderna, segundo Macpherson (1979), é a inauguração da centralidade do indivíduo isolado na questão política, pois a política seria, nessa concepção, fundada pelo indivíduo, que manifesta sua vontade racional mediante o pacto civil: “O individualismo, como posição teórica básica, começa, no mínimo, há tanto tempo quanto tem Hobbes” (MACPHERSON, 1979, p. 13). Dessa forma, os indivíduos são caracterizados como livres e iguais entre si, dotados de “direitos naturais”, pois que estes lhes pertencem desde o estágio pré-social “estado de natureza” quando não há sociedade, propriedade privada ou regras morais. Essa é uma possível fundamentação dos direitos do homem e do cidadão, em uma hipótese utópica que situa a liberdade e a igualdade no âmbito da natureza do indivíduo, embora, para Hobbes, nenhum desses atributos fossem positivos para os homens em sociedade¹⁵. Esse individualismo possessivo (MACPHERSON, 1979) fundante do “estado civil” aparecerá novamente em Locke e em Rousseau, porém, com outras significações.

Se Hobbes é reconhecido como o fundador da ciência política moderna, Locke, por sua vez, tem lugar de pioneiro, quase que na origem do pensamento liberal (MACPHERSON, 1979, p. 193), e é o principal expoente da intelectualidade da burguesia triunfante na Revolução Gloriosa, ocorrida na Inglaterra em 1688, e que impôs diversos limites à Monarquia. A sua obra foi responsável pelo entrelaçamento da liberdade com a propriedade, tornando esses termos praticamente indissociáveis. A liberdade é, na verdade, a liberdade de possuir, a liberdade do proprietário, pois o proprietário é o sujeito dos chamados “direitos do homem”.

Tendo o homem nascido, tal como se provou, com título à liberdade perfeita e a um gozo irrestrito de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, da mesma forma que qualquer outro homem ou grupo de homens no mundo, tem ele por natureza o poder não apenas de preservar sua propriedade, isto é, sua vida, liberdade e bens[...] E não é sem razão que ele procura e almeja unir-se em sociedade com outros que já se encontram reunidos ou projetam unir-se para a mútua conservação de suas vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o termo genérico de propriedade[...] (LOCKE,

¹⁵ A concepção de direito de Hobbes é liberdade, que basicamente, seria o poder de realizar seus próprios interesses, que todos podem perseguir, pois são iguais. Todos são iguais quanto à sua própria liberdade, e se movem em “(...) um perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (HOBBS, 2008, p. 60).

1998, p. 458)

Segundo Bartolomé Clavero (1994), existe uma relevante e específica razão para que Locke elabore a liberdade individual de forma radical como direito de propriedade. Para Locke, a propriedade é, em primeiro lugar, um direito sobre si mesmo, sobre sua própria vida, de agir para sua conservação e reprodução. Essa propriedade se estende às coisas, sobretudo à natureza, mediante a sua ocupação e transformação pelo trabalho do indivíduo. É para assegurar esse direito individual que se constituiu a ordem social, e esta sociedade estará sempre subsumida a tais demandas individuais (CLAVERO, 1994, pp. 21-22). Por consequência lógica, os membros da sociedade dotados de direitos naturais são apenas os proprietários, e são estes igualmente os homens livres.

Ora, trata-se de uma elaboração bastante coerente com as necessidades da colonização posta em curso pelas nações europeias, no período em que Locke escreve¹⁶. As terras americanas eram consideradas “vazias” pelos colonizadores, embora estivessem vastamente povoadas pelos povos indígenas, porque, para estes, havia apenas um direito coletivo de trabalhar na natureza e viver da terra, ao qual se opõe o direito individual de propriedade, este sim natural e legítimo segundo a teorização dos invasores.

[...] se não há cultivo ou colheita, nem a ocupação efetiva serve para gerar direitos; outros usos não valem, essa parte da terra, esse continente da América, ainda que povoado, pode ser considerado desocupado, à disposição do primeiro colono que chegue e se estabeleça. O indígena que não se atenha a esses conceitos, a tal cultura, não tem nenhum direito (CLAVERO, 1994, p. 22).

Além disso, a obra de Locke comporta uma paradoxal e aberta legitimação da escravidão, não apenas dos povos nativos, mas também dos povos africanos. Domenico Losurdo (2006) é quem situa de forma bastante interessante esse aspecto do pensamento do famoso autor liberal. Losurdo aponta que na mesma obra “Dois tratados sobre o governo” em que se encontra a tese central de apaixonada defesa da liberdade, com a mais ferrenha condenação ao poder absoluto, e com o “apelo a se insurgir contra aqueles infelizes que quisessem privar o homem da sua liberdade e reduzi-lo à escravidão”, o leitor é surpreendido

¹⁶ Em especial, para a América do Norte, cujos povos originários foram posteriormente citados dessa forma por Adam Smith, segundo Clavero: “Para a perspectiva constitucional, para esta nova mentalidade, os indígenas não reúnem as condições para terem direito algum, nem privado nem público. *The Wealth of Nations* de Adam Smith, sua riqueza das nações não menos paradigmática, contém e difunde a conclusão: ‘The native tribes of North America’ não têm por seu particular ‘state of society’, por um estado julgado primitivo, ‘neither sovereign nor commonwealth’, nem soberano nem república, tampouco algum direito político. Com este alcance de privação jurídica da população indígena, poder-se-á alegar por terras americanas –inclusive para efeitos judiciais– não só John Locke, mas também Adam Smith, sua *Wealth of Nations*. Valem mais como direito para privar de direito que o próprio ordenamento particular” (CLAVERO, 1994, p. 23).

pela ignominiosa defesa da escravidão que se passava nas colônias pertencentes à nação que, por meio de sua Revolução Gloriosa, se libertava de seus próprios grilhões (LOSURDO, 2006, p. 35).

Locke argumenta sobre a ideia de “guerra justa” ou “guerra legítima” no decorrer da qual, os prisioneiros jogam com “a sua vida e com isso a sua liberdade”, portanto, tornam-se escravos¹⁷, “por serem prisioneiros capturados em uma guerra justa, estão, pelo direito de natureza, sujeitos ao domínio absoluto e poder arbitrário de seu senhor.” (LOCKE, 1998, p. 456). O filósofo inglês elabora uma justificativa para a destruição e o genocídio empreendidos em terras americanas, que deriva não apenas do direito mundano, do qual já sabemos que povos indígenas e africanos estão excluídos, mas da lei natural, cuja justificação de fundo obviamente não pode escapar à relação divina, afinal, se Deus prescreve o trabalho e com isso, a propriedade privada, certamente não há de querer que o mundo que criou permaneça para sempre imerso em ignorância e incivilidade (LOCKE, 1998, p. 413). A propriedade privada advém dessa lei natural, logo, os que não a reconhecem insurgem-se contra a ordem da natureza, por isso, são destituídos também da própria liberdade.

Caso haja resistência, Locke (1998) defende que tais povos deverão necessariamente ser eliminados pelo crime capital de tentarem deter a marcha da civilização, com sua barbárie característica. A teoria liberal de Locke recoloca o que já fora exposto em ponto anterior, a partir de Dussel, sobre o mito da Modernidade, e como este consagra uma obrigação dos povos superiores de promover a civilização dos inferiores, os quais possuem o status de culpáveis pela ignorância em que vivem. O paradoxo do pensamento de Locke não apenas resulta no paradoxo da sociedade de mercado, como diz Macpherson (1979), mas é também uma expressão cabal da racionalidade moderna colonial.

Eis aqui então, como parte de um projeto moderno, o primeiro elemento da fundamentação que este elabora para os Direitos Humanos, uma argumentação metafísica da origem dos direitos naturais em um momento fictício, num mito racional – porém, ainda um mito – que é chamado de “estado de natureza”. Nesse estágio, todos os seres humanos são livres e iguais, e considerando-se cada um enquanto indivíduo, é dotado de características que o distinguem, em sua essência transcendente e imutável, dos demais seres da natureza.

É possível afirmar que este é um momento ontológico da fundamentação dos Direitos Humanos, no que diz respeito à investigação da essência humana, então o próximo passo deve

¹⁷ Vale mencionar que Locke tinha interesses diretos no tráfico de escravos, pois era acionista da Royal African Company, companhia inglesa que explorava esse lucrativo comércio, e também na expansão dos colonos sobre o território norte-americano, pois foi também secretário do Council of Trade and Palntations entre 1673 e 1674.

ser o aprofundamento do aspecto axiológico dessa investigação, algo que atinge seu ápice no iluminismo, ao estabelecer o princípio da vida humana como valor absoluto.

2.3.2 A ideia de universalidade iluminista de Descartes a Hegel

A criação de modelos por Hobbes e Locke na ciência política, acompanha a tendência da ciência natural desde o século XVII, de lidar com o conhecimento segundo certezas absolutas, e de encontrar fundamentos sólidos para esse conhecimento na natureza, com a descoberta ou criação de leis naturais. Segundo o método racional descartiano, era necessário encontrar premissas irrefutáveis para justificar as conclusões científicas, portanto uma elaboração sobre direitos naturais, teria também de buscar seus fundamentos em premissas imutáveis e invioláveis, referenciadas na natureza humana. Isso se associa diretamente à aderência quanto à ideia do inatismo da faculdade humana da racionalidade e da produção de conhecimento, e para a teoria política, se reflete na central característica do individualismo. Os direitos naturais, como inerentes a todos os seres humanos, em si iguais e livres, seriam logicamente opostos à dominação da monarquia absolutista, e esta foi a tese forte das Revoluções Burguesas, que se materializou nos documentos jurídicos delas originados.

Tanto Hobbes quanto Locke podem ser situados nos primórdios da tradição iluminista, a qual alcança seu ápice político com a Revolução Francesa. Embora o Iluminismo ou Esclarecimento não possa ser definido como movimento teórico coeso e fechado, e, na verdade, uma tentativa de definição demandaria uma longa incursão histórica e filosófica, o que não é o objetivo deste trabalho, é possível introduzir a concepção de Kant, cujo texto “Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?” sem dúvida, é a melhor expressão da elaboração filosófica crítica e autocrítica, marcada por uma racionalidade que questiona sua forma, seu tempo e a si mesma, e que exerceu influência sobre ciência, arte, literatura, política, moral e direito. Para Kant, o Esclarecimento é:

(...) a saída do homem de sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude*¹⁸! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do iluminismo. (KANT, 1992, p. 11)

Há um conteúdo emancipatório inegável no projeto iluminista, em seu propósito ético

¹⁸ “Ousa saber!”

de defesa do progresso e da evolução do indivíduo, através do desenvolvimento da razão, tendo como princípios a autonomia e a liberdade. Este conteúdo se expressa na Revolução Francesa, em seu lema “liberdade, igualdade e fraternidade”, e nas transformações sociais de repercussões mundiais que se seguiram a ela. As revoluções burguesas do século XVIII são o marco da ascensão dessa classe ao status de dominante e da consolidação do capitalismo como modo de produção. Consigo, trazem um projeto universalista de direitos, que embora tenha permanecido restrito ao âmbito burguês, ou mesmo colaborado com o seu projeto de dominação, do qual era parte, foi também gerador de novas contradições e de possibilidades emancipatórias para além dos limites do liberalismo.

A fim de que se prossiga na reflexão aqui pretendida, é necessário explorar a noção de universalidade introduzida pelo iluminismo, sobretudo em seu ponto jurídico-político culminante, a proclamação dos direitos naturais como direitos do homem e do cidadão na declaração francesa de 1789. Por mais que se afirme que o projeto iluminista possui conteúdo emancipatório, contemporaneamente expresso em Direitos Humanos que representam um legado ético desde então construído, não é possível desvinculá-lo de sua intrínseca característica colonizadora e dominadora enquanto elemento ideológico da Modernidade eurocêntrica.

A ideia de universalidade tem uma larga tradição no pensamento ocidental, mas adquire grande impulso a partir do cientificismo descartiano e em todo o contexto do iluminismo, absorvendo transformações sociais que forjaram, quando diversos mundos chocaram-se, um mundo próximo da forma globalizada como o concebemos hoje. Descartes reivindicava a possibilidade de um conhecimento universalmente válido, e para isso o sujeito-centro – que assumiu o lugar do deus-centro – se esvazia de toda determinação espacial e temporal. Segundo Grosfoguel, o mito de uma verdade universal gerada de forma autônoma pelo sujeito isolado é constitutivo do mito da Modernidade como fenômeno autonomamente produzido por uma Europa supostamente isolada, e que não deve tributo de suas conquistas e de seu desenvolvimento a nada nem ninguém no resto do mundo (GROSFOGUEL, 2007, p. 62).

O que permanece para a filosofia ocidental, a partir do dualismo e do solipcismo cartesiano, portanto, é uma universalidade abstrata. Grosfoguel prossegue esclarecendo que essa abstração caminha em dois sentidos, dependentes um do outro. O primeiro diz respeito ao enunciado em si, um conhecimento que não se prende a espaço e tempo e se propõe como eterno e imutável; e o segundo quanto ao sujeito epistêmico, completamente desagregado de conteúdo, desprovido de um corpo, ou de qualquer determinação social que diga respeito à sua localização nas estruturas mundiais de poder (GROSFOGUEL, 2007, p. 63). Este segundo aspecto, que

exerceu e ainda exerce grande influência em todos os campos do conhecimento, é expressão de um eurocentrismo implícito na filosofia cartesiana. Todo e qualquer sujeito possui, de fato, determinações sociais, geográficas, raciais, políticas, culturais, porém, o modelo de neutralidade e esvaziamento abstrato impõe na realidade, uma definição padrão de sujeito, a qual é correspondente ao sujeito originário do *ego cogito*, os povos europeus.

Kant (1997) tomou para si a tarefa do dilema do solipcismo cartesiano, ao incorporar as categorias de espaço e tempo como inatas à racionalidade humana e portanto, dadas a priori para qualquer conhecimento que dela seja objeto. Porém, o seu sujeito transcendental compartilha tais categorias com todos os demais. Embora questione o primeiro aspecto da universalidade abstrata de Descartes, com respeito ao enunciado, pois entende que a possibilidade de conhecer tem limites e não alcança a coisa em si, Kant termina por aprofundar o segundo aspecto, ao proclamar o sujeito transcendental e autodeterminado pela sua vontade intrinsecamente constituída. Grosfoguel (2007, p. 64) afirma que o eurocentrismo implícito em Descartes, torna-se explícito em Kant, pois quanto ao sujeito da enunciação, uma particular experiência define para todos o que é válido universalmente. Sua defesa de um cosmopolitismo, de uma comunidade global, seria, na verdade, a defesa da expansão de uma cultura e de valores europeus, a experiência que o filósofo conhece enquanto sujeito real, dotado portanto de historicidade e cultura.

Um pouco mais adiante no tempo, no início do século XIX, já proclamando a Modernidade em sua plenitude, a obra de Hegel, conforme a já citada interpretação de Dussel (1993), é uma das mais finas elaborações eurocêtricas. Sem condições aqui para adentrar nos complexos debates que envolvem a obra deste autor, assim como a de Kant, o que se pretende é apenas uma breve digressão para elaborar uma compreensão da sua contribuição para a ideia de universalidade, e como ela expressa as características modernas do eurocentrismo e do liberalismo. E não se trata de negar a grandiosidade da obra de Hegel, ou a centralidade que suas contribuições possuem na filosofia ocidental, tendo influenciado muitos filósofos de gerações posteriores, como Marx, Jaspers, Heidegger, mas sim identificar as dinâmicas de poder que jogam nas elaborações filosóficas e os limites que a universalização da particularidade europeia e burguesa – que é parte da Modernidade, fenômeno no qual Hegel se insere e expressa teoricamente – impõe ao conhecimento humano e à originalidade filosófica.

Hegel trouxe para a filosofia ocidental contribuições altamente impactantes. Ele supera o solipcismo ao situar o sujeito em um contexto histórico-universal e também o dualismo, ao reivindicar a unidade entre sujeito e objeto, e ao elaborar uma crítica do transcendentalismo kantiano (KOJÉVE, 2002). Hegel defende, ao invés de categorias inatas e a priori, a

historicidade das categorias filosóficas, e quanto ao dualismo kantiano e à impossibilidade de conhecer as coisas mesmas, para ele, a verdade não está na “coisa em si”, mas no próprio movimento dialético do pensamento que apreende o movimento da “coisa em si” (KOJÉVE, 2002). Para Hegel, o pensamento vai do abstrato ao concreto, havendo um desenvolvimento simultâneo das categorias e da história universal, sendo esta expressão daquelas. Segundo Dussel (1993), é essencial na filosofia hegeliana, o conceito de “desenvolvimento”, primeiramente como categoria ontológica.

Em Hegel, os conceitos são produzidos a partir das contradições e negações do pensamento, partindo de universais abstratos para universais concretos, sabendo-se, contudo, que as determinações mais simples e abstratas não desaparecem, são antes subsumidas – outro conceito com o qual Dussel dialoga – e permanecem como elementos das formulações de maior complexidade. Assim, apreendendo o movimento paralelo de categorias e história, Hegel defende chegar a um conhecimento absoluto e universal em qualquer tempo e espaço (KOJÉVE, 2002). Esse saber conteria em si, as múltiplas determinações advindas das negações anteriores, como parte de algo único, eliminando-se portanto toda a diferença ao passo que se aproxima do saber definitivo, que se expressa com o fim da história. Esta conclusão, segundo Grosfoguel (2007, p. 65) de fato, retoma o universalismo cartesiano, pois também afirma um conhecimento válido para qualquer tempo e espaço e para toda a humanidade. E termina também por mais uma vez, trair essa suposta universalidade em favor do mesmo eurocentrismo e liberalismo burguês que caracteriza a episteme iluminista.

Quanto à história mundial, o desenvolvimento defendido por Hegel é uma dialética linear, com direção definida no espaço. A história se inicia no Oriente, este portanto fica situado no passado, e é por isso tido como atrasado, estagnado, e avança rumo ao Ocidente. Passa pela Europa, responsável pelo mais pleno desenvolvimento do Espírito Universal, e segue seu caminho evolutivo em direção à América branca (DUSSEL, 1993, p. 19). A África e a América indígena sequer encontram lugar que mereça menção no desenvolvimento histórico universal, e até mesmo a Europa do Sul, da qual fazem parte os povos que nos colonizaram, fica excluída. Afinal, apesar de universal o espírito e a história, na visão hegeliana, nem todos os povos participariam dela da mesma maneira.

Ao falar sobre o “novo mundo”, como era conhecida a América Latina, Hegel aponta a imaturidade que pode ser identificada nos povos que a habitam. Para ele, os povos nativos da América encontram-se em um estágio de desenvolvimento muito inferior, e isto seria inteiramente evidente, chegando ao ponto de afirmar que tal imaturidade se faz sentir na própria natureza do território, no qual poderiam ser encontradas até mesmo evidências geológicas para

corroborar esta tese (DUSSEL, 1993, p. 19).

Hegel viveu no século XIX, era da Revolução Industrial, de grandes avanços científicos e tecnológicos, quando a centralidade da Europa no sistema-mundo e a Modernidade eram uma realidade consolidada. Então não é inusitado que para ele, a Europa seja a realização mesma do espírito universal na história:

Porque a história é a encarnação do espírito na forma do evento, da realidade natural imediata, os graus de evolução são dados como princípios naturais imediatos e estes princípios, enquanto naturais, existem como uma pluralidade de termos exteriores de modo a cada povo receber um. É a existência geográfica e antropológica do espírito. (HEGEL, 1997, p. 309).

O povo que recebe tal princípio como seu princípio natural fica com a missão de aplicá-lo no decorrer do progresso e na consciência de si do espírito universal que se desenvolve. Tal povo é o povo que, na época correspondente, domina a história universal. Mas só uma vez pode ser o povo dominante (§ 346a), e em face do direito absoluto que lhe cabe como representante do grau atual do desenvolvimento do espírito do mundo, nenhum direito têm os outros povos que, tais como aqueles que já representaram uma época passada, nada são na história universal. (HEGEL, 1997, p. 309).

Tal qual defendido por Locke, Hegel afirma que os povos que não fazem parte e/ou não aceitam a formas da Modernidade como padrão de sociedade, cultura e de vida estão resistindo à inevitável e natural marcha do desenvolvimento da história, e são considerados bárbaros, portanto, não possuem autonomia ou soberania:

Não começa um povo por ser um Estado, e a passagem ao estado político de uma horda, uma família, um clã ou uma multidão constitui em geral a realização formal da ideia nesse povo. Nesta forma, a substância moral que ele é em si ainda não possui a objetividade que consiste em ter nas leis, como determinações pensadas, uma existência para si e para os outros com universal validade. Enquanto não for reconhecido, a sua independência é apenas formal; não é uma soberania, pois não é objetivamente legal e não possui expressão racional fixa. (HEGEL, 2001, p. 310-311).

Segundo Costa Douzinas (2009, p. 23), “a proclamação de Hegel de que o racional e o real coincidem identificou a razão com a história mundial e estabeleceu uma forte ligação entre filosofia, história e política”. A identificação que Hegel promove entre o racional e o real, e consequentemente, a interpretação do desenvolvimento da história humana como manifestação do espírito universal em seus diversos momentos, resulta bastante conservadora, pois sempre vai identificar no presente a manifestação última e perfeita deste espírito.

Interessante observar que muito embora Hegel represente além de continuidade, um aprofundamento do etnocentrismo presente nos clássicos do liberalismo, sobretudo Locke, no que diz respeito aos direitos de outros povos e sujeitos não pertencentes à europeidade e à sociedade civil de proprietários livres, sua elaboração sobre o direito recusa a justificação

jusnaturalista, rompendo com a longa tradição de fundamentar os direitos do homem em um estágio pré-social abstrato. Hegel entende que os direitos do homem e do cidadão são instituídos pela Constituição, e era um defensor do Estado constitucional, identificando neste ente representativo coletivo a centralidade – atribuindo-lhe até mesmo qualidade divina – e não mais no indivíduo (ABAGNANO, 2007, p. 364).

O Estado constitucional europeu, criador dos Direitos Humanos, resguarda os seus subordinados, aos quais concedeu tais direitos, porém, se opõe aos demais povos que não possuem autonomia, ou soberania, e portanto, também não podem ter uma Constituição, porque o “espírito do tempo” (Zeitgeist) repousaria na Europa. Consequentemente, não pode haver direitos para esses povos inferiores, o que, ecoando a elaboração de Aristóteles de muitos séculos antes, justifica a sua conversão em escravos (DUSSEL, 2013, p. 20).

Atualmente, a defesa da escravidão em Locke ou Hegel soa absurda e parece não ter qualquer relação com a noção de Direitos Humanos. Ocorre que há a contradição persistente em seus fundamentos, que perpassa a racialização das relações de poder, e a mútua complementariedade da colonialidade do saber – exemplificadas nos trechos de ambos os autores –, aspectos que seguem influenciando a filosofia, a ciência, a política e tantas esferas da vida dos povos periféricos. Além disso, a naturalização da sociedade liberal, das relações capitalistas de produção, e o indivíduo burguês proprietário como centralidade do programa de Direitos Humanos são questões que seguem plenamente vigentes e hegemônicas.

Outro elemento é o avanço do padrão de dominação global imperialista que mantém as colônias de outrora num ciclo de subdesenvolvimento e soberania bloqueada. A resistência à dominação e à exploração frequentemente é enfrentada nos mesmos termos violentos defendidos por tais teóricos da tradição iluminista, e frequentemente essa violência e a invasão cultural também se fazem acompanhar de um discurso legitimador modernizante em termos de Direitos Humanos e conquistas civilizatórias. Por isso, a partir de agora, o caminho será o aprofundamento da crítica a esse projeto de fundamentação de Direitos Humanos elaborado pelo liberalismo nos marcos da racionalidade moderna colonial.

2.3.3 Subjetividade moderna, dignidade humana e a ética kantiana

Em se tratando de fundamentos filosóficos dos Direitos Humanos, o primeiro elemento a ser considerado é o liberalismo, que enquanto movimento teórico, elaborou de forma sistemática sobre os direitos naturais e a singularidade da natureza humana, fornecendo um arcabouço ideológico para sua manifestação como movimento político. Este, por sua vez, foi

responsável pelas primeiras expressões normativa dos Direitos Humanos em documentos jurídicos, produzidos no bojo das chamadas Revoluções Burguesas, com destaque para Estados Unidos, Inglaterra e França. Esse tema foi abordado no tópico anterior, bem como a pedra de toque do *ethos* do homem ocidental moderno: a sua transformação em sujeito racional na elaboração de Descartes. Enrique Dussel, comenta sobre o processo de conformação desse *ethos*, que se prolongou entre os séculos XIV e XVII:

Si pudiéramos indicar las notas esenciales de dicho proceso las resumiríamos en las siguientes: desde un punto de vista religioso, se produce la des-vinculación o *secularización de la vida*; desde un punto de vista económico, pero igualmente ético, aparece el *espíritu burgués*, el lujo y la opulencia en la vida social; desde un punto de vista político aparecen los fundamentos del *individualismo* liberal; como actitud profunda que tiñe la totalidad de la ex-sistencia, el hombre se enfrenta al mundo con una postura matemática; pero al fin, en el nivel ontológico, se constata la desintegración del hombre, ser-en-el-mundo, por la aparición del *subjectum*. (DUSSEL, 1970, pp. 75-76, grifos do autor)

Neste ponto, passa-se a analisar outro elemento da fundamentação filosófica dos Direitos Humanos, que diz respeito precisamente ao núcleo de subjetividade humana que foi forjado em meio às transformações estruturais por que passou a sociedade europeia em dito período histórico, resultante na Modernidade. Segundo Dussel, essa subjetividade sofreu os efeitos da negação da razão prático-material, substituída por uma razão instrumental destinada ao uso técnico e tecnológico, desenvolvida na Crítica do Juízo, de Kant, e de uma supressão simplicadora de toda a complexidade orgânica da vida humana material e suas relações (DUSSEL, 1998, p. 61). Essas operações eram necessárias para dar conta do problema da alta complexidade da tarefa de gerenciamento do sistema-mundo no qual, uma vez que cabe à Europa a posição de centro, lhe cabe também o papel de gestora.

La «racionalización» de la vida política (burocratización), de la empresa capitalista (administración), de la vida cotidiana (ascetismo calvinista o puritano), la descorporalización de la subjetividad (con sus efectos alienantes tanto del trabajo vivo --criticado por Marx- como en sus pulsiones -analizado por Freud-), la no-eticidad de toda gestión económica o política (entendida solo como ingeniería técnica), la supresión de la razón práctico-comunicativa reemplazada por la razón instrumental, la individualidad solipsista que niega la comunidad, etc., son ejemplos de diversos momentos negados por la indicada *simplificación* formal de sistemas aparentemente necesaria para una «gestión» de la «centralidad» del sistema-mundo que Europa se vio abocada perentoriamente a efectuar. Capitalismo, liberalismo, dualismo (sin valorar la corporalidad), instrumentalismo (el tecnologismo de la razón instrumental), etc., son *efectos* del manejo de esa función que le cupo la Europa como «centro» del sistema-mundo. Efectos que se constituyen sistemas que terminan por totalizarse. (DUSSEL, 1998, p. 61-62)

Segundo Habermas (2000, p. 432), a filosofia moderna teria seu início em Descartes, passando por Kant e terminando com Hegel, e a filosofia de Kant seria a sua expressão maior, algo que vai chamar de paradigma da filosofia do sujeito ou da consciência. A crítica a esse

paradigma não é exclusividade de Habermas, pelo contrário, quase todos os grandes autores da contemporaneidade, desde Marx, Nietzsche, até a escola de Frankfurt, Rorty, Apel elaboraram sobre o assunto, com muitas divergências, mas que, no entanto, parecem confluir no ponto fundamental de que a Modernidade seria o momento histórico de ascensão e confirmação do princípio da subjetividade, centrada no indivíduo, e cujo núcleo principal é a crença absoluta no domínio do racional.

Há um trajeto um tanto conhecido dessa reflexão, que aqui se percorrerá, em consonância com o trecho de Dussel citado acima e que recupera alguns elementos já apresentados neste capítulo. Um primeiro fator é a multiplicidade de acontecimentos e transformações estruturais pelas quais passava a sociedade europeia desde o século XVI, com a desagregação do mundo feudal para dar lugar ao modo de produção capitalista. Começaram a se forjar, juntamente com as mudanças na produção material e a ascensão social burguesa, novas instituições políticas e jurídicas baseadas em um ideário de liberdade e igualdade.

O capitalismo nascente dissolveu as legislações corporativas e serviu para criar indivíduos livres e iguais, atributos funcionais para que pudessem estabelecer contratos no mercado de trabalho (Marx, 1975), e isso teve repercussões decisivas para a formação da subjetividade desses sujeitos. A Reforma Protestante de Lutero, também no século XVI, teve enorme impacto quanto à subjetividade, pois seu combate aos rituais, o repúdio ao mistério e à mistificação do mundo, em favor de um contato religioso impessoal, racional e instrumental contribuíram para uma condição interna de solidão do indivíduo, reforçando, portanto, o caminho da individualidade ilhada (Weber, 1996).

Elemento essencial da subjetividade moderna, o racionalismo científico do século XVII é fundante da filosofia da consciência. O *ego cogito* cartesiano estabelece em primeiro lugar, uma oposição para com as formas anteriormente existentes de autoridade absolutas que proferiam a verdade, para afirmá-la como pertencente apenas à razão. Estabelece também a cisão sujeito e objeto, definidora do seu característico dualismo, e promove, como já dissemos com Grosfoguel (2007), a figura do sujeito do conhecimento autoconsciente, isolado, sem rosto, sem corpo, imune às determinações de tempo, espaço e das mediações sociais, econômicas e do poder, em suma, livre para ser senhor de sua vontade racional.

A formação dos Estados nacionais, que se dá diferentemente por toda a Europa, teve como arcabouço teórico o liberalismo, em sua primeira expressão, as doutrinas do estado de natureza e dos direitos naturais. As elaborações de Hobbes e de Locke aprofundam a cisão entre a vida interna do indivíduo e a sua expressão externa, em sociedade, transposta posteriormente para a maior escala de uma cisão entre sociedade civil, habitat privado do indivíduo isolado por

excelência, e o Estado, a vida pública, espaço de existência do cidadão. Assim, o que se apreende dessa breve descrição é que desde o Renascimento até o Iluminismo, a sociedade europeia passou por transformações estruturais, de âmbito político, econômico e social, rumo à consolidação do modo de produção capitalista, em que se fortalece, em cada teoria conformadora ou justificante da nova realidade, uma concepção de indivíduo isolado, autoconsciente e esvaziado de quaisquer determinações relacionais como núcleo da subjetividade.

Nesse ponto, é de se chamar atenção para um ponto também já colocado, mas que tem repercussões determinantes no forjamento dessa subjetividade moderna. A separação entre sujeito e objeto é introduzida no sistema filosófico pelo positivismo científico de Descartes, em 1637 (“penso, logo existo”). A partir daí, toda apreensão e explicação da realidade haverá de reconhecer um mundo de elementos materiais separado do sujeito, cuja consciência, deverá refletir sobre si mesmo e sobre o objeto, a ser apreendido e conhecido.

As invasões da América devem ser incluídas na dualidade fundamental, pois a Europa (sujeito) toma conhecimento de um novo mundo (objeto), e lhe atribui a interpretação da sua consciência, da sua razão, de que é dotada por ser sujeito, tomando-as como terras e povos que por sua condição naturalmente inferior deveria ser dominada, violada e explorada. Nesta concepção, tendo os povos latino-americanos como objetos, estes não poderiam ser os portadores da razão. Conforme Enrique Dussel, a inovação cartesiana foi antecédida em um século pela descoberta das Américas:

O *ego cogito* moderno foi antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro* (eu conquisto) prático do luso-hispano que impôs sua vontade (a primeira “Vontade-de-poder” moderna) sobre o índio americano. A conquista do México foi o primeiro âmbito do ego moderno. (DUSSEL, Enrique. 2005, p. 28)

A subjetividade moderna, além de constituir-se a partir de uma noção de indivíduo, também é permeada pela ideia de superioridade, advinda da condição de existirem relações de poder que autorizavam os povos europeus a identificar quais pessoas seriam dotadas de racionalidade, portanto, de humanidade. A face oculta da Modernidade, a colonialidade, se faz presente na filosofia da consciência e seus produtos, ora de forma implícita, ora de forma mais explícita. Aos povos originários de América e aos povos africanos, restou a condição de objeto, posição cujas barreiras ainda lutam para romper, no âmbito das ciências humanas e da própria filosofia. Deve-se lembrar que até que o encontro com o Novo Mundo ocorresse, não havia

Europa¹⁹, Ocidente, ou Velho Mundo na significação que tais denominações hoje possuem. Esse evento altamente impactante é que foi capaz de criar um tal deslizamento semântico na concepção de ser humano, de acordo com o lugar de cada um no mundo moderno colonial e nas relações de poder da sociedade burguesa, racializadas e naturalizadas, o que não é plenamente consciente, porém tem grande utilidade sistêmica.

O que define intrinsecamente a Modernidade é, sem dúvida, a maneira como o ser humano nela é concebido e afirmado como fonte de suas representações e de seus atos, seu fundamento (*subjectum*, sujeito) ou, ainda, seu autor: o homem do humanismo é aquele que não concebe mais receber normas e leis nem da natureza das coisas, nem de Deus, mas que pretende fundá-las, ele próprio, a partir de sua razão e de sua vontade. (RENAUT, 1998, p 10).

O sujeito moderno, forjado homem branco-burguês-europeu por todas essas determinações de relações sociais, econômicas e de poder, entendido como indivíduo que se cria e determina si mesmo²⁰, este emergido da filosofia da consciência, é sem sombra de dúvidas, o sujeito de direitos do projeto jurídico, político e ideológico da Modernidade, o qual está expresso em sua forma mais clássica nos produtos textuais das Revoluções Burguesas: as declarações de direitos.

Tendo em Kant a manifestação mesma da essência da subjetividade moderna, segundo Habermas e tantos outros, e compreendendo ainda o papel de fundamento que as suas formulações de dignidade e moralidade cumprem ainda hoje para os Direitos Humanos, faz-se necessário aqui alguma imersão em sua filosofia. Sua obra é considerada pelas gerações posteriores, a formulação filosófica mais importante sobre as categorias principais da Modernidade burguesa, pois investiga a liberdade, a vontade, a dignidade, a igualdade e a universalidade. Como ele mesmo avalia, seu trabalho sobre os transcendentais fundamentos da razão e do sujeito representa uma “revolução copernicana na filosofia” (KANT, 1997, p. 153).

No que diz respeito à moral e ao direito, seu discurso é também o mais importante no projeto iluminista de fundamentação pela razão, e amplamente referenciado pelos pensadores

¹⁹ Enrique Dussel (2005) traz informações sobre o papel do romantismo alemão no processo de fazimento da Europa, ou seja, no deslocamento do significado desse nome, que na Antiguidade era algo muito diferente. Segundo a mitologia, Europa era a bela filha do rei da Fenícia – logo, semita —, mas a Europa de hoje está culturalmente associada à herança greco-romana, algo que tinha permanecido vivo e em desenvolvimento no mundo árabe e por meio dele – que dominava a península ibérica e o mediterrâneo até o século XVI – foi que alcançou os povos europeus. Na Antiguidade, para os gregos, a Europa era o local onde viviam os bárbaros, aqueles que não falavam o grego civilizado, e que também não podiam ser comparados aos habitantes do Sul e do Oriente (África e Ásia atuais), locais de sociedades e culturas mais avançadas (DUSSEL, 2005: 41). Trata-se, portanto, de uma expressiva reviravolta, muito longe de ser algo naturalmente dado, foi produzido por teorias e narrativas históricas.

²⁰ Num óbvio paralelo com o ideal burguês de ascender social e economicamente por seus próprios meios, assim tendo direito à representação política de seus interesses, em contraposição ao direito de nascimento aristocrático ou à autoridade religiosa.

que, desde o século XX até presentemente, se debruçaram sobre a relação entre essas esferas, como Habermas (1997), Alexy (1999) e Bobbio (2004). Kant é também apontado pelo próprio Enrique Dussel (1970) como centro da ética moderna, a qual é objeto de sua análise e desconstrução no processo de elaboração da Ética da Libertação, da qual se falará mais adiante.

Saber se os Direitos Humanos, de fato, possuem uma fundamentação ética é certamente uma questão a ser enfrentada. Por um lado, a fundamentação ética lhes confere força e legitimidade, ao indicar que existe um conjunto de valores que obrigatoriamente devem ser respeitados e promovidos pelos Estados e pelos diversos atores institucionais, de âmbito público e privado, seja na ordem interna ou externa, independentemente de haver ou não reconhecimento por instrumentos normativos. Há que ter cuidado com esse último elemento, para que não se incorra em uma justificação jusnaturalista dos Direitos Humanos, exposta no ponto anterior, e particularmente problemática por buscar fundamentar os direitos em uma espécie de mito racional, o estado de natureza.

A afirmação de Alexy de que “os Direitos Humanos são direitos morais” (1999, p. 60) recoloca um dilema que o positivismo resolveu de forma oposta, pela separação total entre direito e moral, porém, essa posição do autor não deve produzir a ilusão de que existem direitos que se impõem e adquirem efetividade apenas por um critério de adesão subjetiva individual, sem a força normativa do seu reconhecimento legislativo, ou sem ações positivas por parte do Estado que os institui.

[...] direitos morais podem, simultaneamente, ser direitos jurídico-positivos; sua validade, porém, não pressupõe uma positividade. Para a validade ou existência de um direito moral basta que a norma, que está na sua base, valha moralmente. Uma norma vale moralmente quando ela, perante cada um que aceita uma fundamentação racional, pode ser justificada. (ALEXY, 1999, p. 60)

Esse trecho é bastante ilustrativo da lógica de fundamentação que permeia os Direitos Humanos, nesse caso, recorrendo-se também a uma ordem superior, a ordem moral, não verificável, na medida em que é emanada logicamente da razão, e existente para cada indivíduo internamente. Habermas é outro pensador que também pode ser citado, vez que recoloca a relação entre direito e moral, porém, não propõe a ordem moral como superior, para fins de fundamentação do direito, pelo contrário, identifica o idealismo kantiano presente numa tal ideia.

[...] uma ordem jurídica só pode ser legítima, quando não contrariar princípios morais. Através dos componentes de legitimidade da validade jurídica, o direito adquire uma relação com a moral. Entretanto, essa relação não deve levar-nos a subordinar o direito à moral, no sentido de uma hierarquia de normas. A ideia de que existe uma hierarquia de leis faz parte do mundo pré-moderno do direito. A moral autônoma e o direito

positivo, que depende de fundamentação, encontram-se numa relação de complementação recíproca (HABERMAS, 1997, p. 140-141).

A separação entre direito e moral é também uma construção moderna. Porém, em se tratando de Direitos Humanos, estes continuam sendo parte de um discurso de valores, vinculado à razão prática kantiana. A qual, é interessante notar, também propõe um isolamento das questões morais, para que sejam de fato, objetivas e válidas em qualquer tempo e espaço, para qualquer sujeito, o que ecoou de forma bastante significativa na elaboração mais importante do positivismo, a Teoria Pura do Direito, de Hans Kelsen. Lê-se o que afirma Kant:

[...] mas para a sua legislação [a razão] requer-se que ela necessite pressupor-se simplesmente a si mesma, porque a regra só é objetiva e universalmente válida se vale independente de condições subjetivas e contingentes, que distinguem um ente racional de outro (KANT, 2003, p. 71).

Enrique Dussel pontua diversos elementos da filosofia kantiana que conformam a ética moderna, uma ética eminentemente formal, ou ainda, uma ética presa numa moral particular mas com pretensão universal, a qual pode ser encontrada no âmago da fundamentação filosófica dos Direitos Humanos. Quanto a isto, adiciona-se a colocação de Dussel, em sua obra *Para una destrucción de la historia de la ética*, quando afirma que o *ethos* moderno adota uma atitude radical, também fundante para a ciência moderna, o modo matemático do ser no mundo. Isso significa que, diante dos entes, toma-os por sabidos a priori. Todo o mundo está como dado de antemão, e isso não se questiona, restando apenas apreendê-lo, para o que se buscam instrumentos, e formas de conhecer. Desse modo, o formalismo e o apriorismo da ética kantiana seriam uma manifestação dessa atitude do sujeito moderno ante o mundo (DUSSEL, 1970, p. 79).

Dussel afirma que se produziu nesse período, a desintegração do ser-no-mundo do homem, que deixa de ser co-participativo no processo de descobrimento diante da manifestação do ser. Ele se distancia, assumindo a posição de sujeito, este em oposição às representações de objetos dados a priori, e com isso, objetiva o seu próprio ser. O próprio corpo é visto como objeto, uma maquinaria externa cuja apreensão também assume caráter instrumental.

Desde Descartes, entonces, pasando por Kant, Nietzsche y culminando con la ética axiológica (y de alguna manera con Sartre donde el hombre es considerado como subjectum de libertad sin fronteras), el subjectum se impone como homo faber gracias a la representación que “desde sí mismo puede ponerse algo delante”, objetivarse. Al ser reducido el ser a la mera objetualidad del objeto (el “ante los ojos”), el ser adviniente del hombre (télos) es igualmente reducido a um proyecto representado por mí mismo para mí mismo (DUSSEL, 1970, p. 82).

Essa questão adquire mais relevância quando contraposta à proposta da ética da libertação, que fiel a um critério de materialidade, parte do conceito de corporalidade para construir um diálogo intersubjetivo, não no sentido dos sujeitos isolados e objetificados da Modernidade, mas de construção de subjetividade na mediação da experiência histórica compartilhada (DUSSEL, 1970). Já para a ética kantiana, o sujeito é o a priori fundante, o centro de toda a elaboração da moral. A priori é também a razão prática, pois não se debruça sobre entes morais a fim de conhecê-los, mas dispõe da sua própria faculdade para torná-los reais. A razão prática deve começar com a possibilidade de princípios práticos a priori, para aí então avançar aos conceitos, e apenas por fim, abordar a relação de tais princípios práticos com a sensibilidade, o que Kant vai denominar de sentimento de moral (DURANT, 1970, p. 56).

À ideia kantiana de razão prática, ponto central da sua teoria sobre a moral, corresponde uma noção de vontade, algo interno ao sujeito, que opera a mediação e a passagem da apreensão e validade do princípio prático para a ação em conformidade com esse princípio, produzindo um resultado “bom”, pois resultante dessa razão (DURANT, 1970, p. 57).

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objectivamente necessárias, são também subjectivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom. (KANT, 2007, p. 47).

Exsurge nessa construção, novamente a questão da singularidade da natureza racional humana, afinal, apenas seres racionais são dotados de vontade, e as regras emanadas aprioristicamente da razão são naturalmente boas. E são boas em si mesmas, não requerendo legitimação a partir de experiência concreta da vida em sociedade ou aquiescência para além da vontade do sujeito ilhado em sua elevada racionalidade pura.

Segundo Kant, o julgamento moral não é expressão do sentimento de moral, não é uma mediação com o campo do apreensível pela sensibilidade. Existe, afirma o filósofo, um princípio moral a priori, que possui validade objetiva e universal, o qual é acessível à razão prática e que estabelece a correção moral das ações humanas (DURANT, 1970, p. 56). Trata-se de princípios normativos, de leis universais disciplinadoras da conduta e emanados da racionalidade. Tais princípios são formulados por Kant como imperativos categóricos, que assim distingue dos imperativos hipotéticos:

O imperativo hipotético diz pois apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real. No primeiro caso é um princípio problemático, no segundo um princípio assertórico-prático. O imperativo categórico, que declara a ação como

objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer, sem qualquer outra finalidade, vale como princípio apodítico (prático). (KANT, 2007, p. 50).

Habermas esclarece que é possível entender o imperativo categórico “como um princípio que exige a possibilidade de universalizar as maneiras de agir e as máximas ou, antes, os interesses que elas levam em conta (e que, por conseguinte, tomam corpo nas normas da ação)” (HABERMAS, 1989, p. 84). O Imperativo Categórico, ao declarar o que é racional em si, declara também o que é moral em si, de acordo com Kant, logo, o que fornece é a forma da ação, para que tenha validade moral, sendo destituído de qualquer conteúdo material. A ação se mostra objetivamente necessária e boa em si e por essa razão, obriga todo ente racional. A filosofia moral de Kant, portanto, não se inquieta com a matéria da ação e das suas consequências, mas sim com sua forma categórica e a intenção racional que a origina, não importando também qual o resultado efetivamente alcançado. Segundo Dussel, o “aporte irreversível” da Modernidade quanto à ética foi o tema da validade moral da ação humana (DUSSEL, 2001, p. 66).

A materialidade ética da vida do ser humano não é negada na ética formal moderna, na verdade, não é sequer abordada, vez que não é necessária para que se prove a “universalidade racional da consensualidade formal intersubjetiva” (DUSSEL, 1998, p. 7), o que está ao nível da validade. Para Kant, existe uma impossibilidade para que a moral se ocupe de um conteúdo material, pois, conforme afirma no teorema I da Crítica da Razão Prática:

Todos os princípios práticos que supõem um objeto (matéria) da faculdade de desejar como fundamento de determinação da vontade, são, todo eles, empíricos e não podem proporcionar qualquer lei prática. (KANT, 2004, p. 45)

Ou seja, tais problemas de conteúdo não podem ser apreendidos pela razão prática, ou formulados em termos de princípios práticos a priori. Uma vez que a ética formal moderna relega a busca de uma fundamentação material, sua elaboração paira abstrata sobre o mundo real, porém, se pretende válida em todos os tempos e situações existentes na realidade humana. A ética formal se recusa a debater as diversas possibilidades de determinações reais do que seria o “bem” ou a “vida boa” (fim último da ética em geral), em virtude da existência de uma multiplicidade de culturas e sociedades, porém, pretende normatizar ações humanas que são tomadas nestes contextos específicos. Para Dussel, existe sempre um conteúdo material a conformar a ética formal:

La moral formal presupone siempre una ética material, que la determina por su criterio de verdad universal y concreto, no sólo en el sentido de que es *aquello "acerca" lo que se ha de argumentar*, sino aún, y por último, por el hecho de que la validez del "acuerdo" se decide *desde* (horizonte problemático), *sobre* (fundamento) y *en* (la

"referencia" a uma realidade extralingüística, que es lo acordado en concreto) el "contenido" - que tiene autonomía en su criterio y principio (DUSSEL, 1998, p. 9).

A Ética formal proclama como problemas éticos apenas aqueles situados ao nível da validade, não se ocupando dos problemas que dizem respeito à verdade dos seus conteúdos. Porém, Dussel (1998) chama atenção para a existência fática de uma ética material, pois o critério de validade é definido pelos sujeitos em diálogo, o que apenas pode obter sucesso caso haja acordo entre eles, sobre a verdade dos argumentos trocados, a qual se funda nos interesses e subjetividades envolvidas. Esse tema será novamente abordado e aprofundado no capítulo seguinte. Por hora, tenha-se em mente que há uma oposição entre ética formal, e a suficiência proclamada quanto ao seu critério de “validade”, e a ética material, que reivindica um conteúdo de “verdade”.

Quanto à Kant, especificamente, além da ética de caráter formal, sua filosofia introduz outro conceito que veio a tornar-se central para a fundamentação dos Direitos Humanos como hoje os conhecemos, a dignidade humana. Para o filósofo, “o homem, e, de uma maneira geral, todo o ser racional, existe como um fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade” (KANT, 2007, p. 65). Ou seja, o ser humano, dotado de racionalidade, portanto dotado de vontade, tem um valor em si mesmo, algo que não pode ser referido relativamente, mas apenas como qualidade intrínseca e traço distintivo quanto aos demais seres, uma dignidade.

O ser humano possuiria um "valor absoluto" porque capaz de "boa vontade". Significa que pode, fazendo uso de sua consciência, dispor do seu agir de acordo com os princípios determinados pela razão prática. A essa noção, se liga diretamente a de autonomia, vez que tais princípios considerados em seu conjunto, conformam a lei moral, que advém da consciência do indivíduo, isto é, o ser humano se autodetermina. Portanto, sua qualidade intrinsecamente humana, sua dignidade, não decorre da experiência histórica de dada comunidade, ou do trabalho que efetivamente faz, ou da cultura em que está imerso, mas sim da sua autonomia, da sua liberdade, que por sua vez, se conecta à sua autodeterminação racional.

Segundo Kant, em verdade, a liberdade é o direito humano principal, inato, que funda todos os demais, sendo anterior a qualquer norma positiva e o critério máximo de legitimidade das normas da moral e do direito. Escreve o filósofo:

A liberdade, na medida em que pode coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é este direito único, originário, que corresponde a todo homem em virtude de sua humanidade. (KANT, 2003, p. 83)

A liberdade de cada um deve ser compatível com a liberdade de todos os demais membros da sociedade, este é o critério de legitimidade das normas. É também pela liberdade, que Kant promove a passagem da moral ao direito, ao afirmar que este é “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode unir-se ao arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade” (KANT, 2003, p. 76-77). As leis jurídicas, assim como as leis morais determinam as condições de exercício da liberdade humana, e são provenientes, é claro, da razão prática. Kant assim formula a “lei universal do direito”, como imperativo categórico: “age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal” (2003, p. 77).

O sujeito kantiano é o sujeito perfeitamente autônomo, o indivíduo autoreferenciado e racional, desprovido de experiência histórica, que não cede a determinações de classe, raça ou gênero, que não possui experiências para além da consciência, que possam prejudicar os comandos da razão prática, estando portanto, sempre no comando da sua própria lei de liberdade (DOUZINAS, 2009, p. 15). Este é o modelo abstrato de pessoa que surge como centro de toda ética e do arcabouço jurídico-ideológico da Modernidade, tendo como convergência o que chamamos contemporaneamente de Direitos Humanos.

Contudo, apesar da insistência na desencarnação da natureza humana e da moral, existe um conteúdo material particular que dá sentido a tais formulações e que o transcendental sujeito kantiano intenta transformar em universal. Desde Descartes até Kant, o sujeito do conhecimento, o sujeito racional, o sujeito dotado de consciência, de vontade, de moralidade pois capaz de seguir as leis da razão, e de liberdade não possui qualquer determinação concreta ou sensível que medie a sua experiência de conhecer e agir.

Diante da elevação racional identificada com a atividade livre econômica e política do indivíduo na sociedade liberal, todos os demais que fugissem a esse padrão, exibindo mediações sensíveis que os diferenciavam dos povos europeus brancos, estariam naturalmente excluídos do reino da razão e portanto da condição humana. As formulações altamente racializadas de Kant e Hegel não são apenas expressões de homens do seu tempo, são também expressões da colonialidade oculta na subjetividade moderna que suas teorias conformam.

A superioridade racional do sujeito europeu é atestada pelo contraste que estabelece com o seu outro índio e negro, assim como a elevação burguesa a indivíduo padrão e sujeito de Direitos Humanos também se perfaz ao ser contrastada com seu outro proletário, este despojado de toda propriedade, inclusive sobre si mesmo, portanto, despossuído de autonomia, o que será aprofundado adiante. Para que algo seja considerado humano, deve-se criar um espelho que lhe aponte e lhe diferencie a natureza, e este espelho é o Outro.

2.4 A crítica marxista ao projeto moderno liberal de Direitos Humanos

2.4.1 Crítica ao Liberalismo como fundamentação dos direitos do homem e do cidadão

A teoria crítica de Marx e da tradição marxista que o seguiu sobre o capitalismo, a sociedade burguesa e o Estado transformou completamente a filosofia, a economia política e expôs contradições candentes da Modernidade eurocêntrica. Diante disso, apesar da pouco frequente menção explícita aos Direitos Humanos – com destaque para o texto “Sobre a questão judaica”, no qual Marx enfrenta especificamente essa questão – sem dúvida, a sua obra é um dos momentos mais importantes de denúncia e desconstrução da falácia humanista elaborada pelo liberalismo na fundamentação dos Direitos Humanos.

A teoria marxista, em sua maior parte, compreende o Direito e os Direitos Humanos positivados como elemento mantenedor e discurso justificador da dominação capitalista e do controle social, assim como o Estado e a política, donde são provenientes. Porém, esta posição sofre inflexões, modificações, por vezes mais próxima da refutação total dos direitos humanos, como elementos ideológicos de complexidade e sofisticação do exercício da dominação burguesa, por vezes conferindo-lhes o papel de meios para as lutas da classe trabalhadora com vistas ao fim último da sua libertação, a revolução socialista. Neste ponto, de forma coerente com o tema deste capítulo, abordaremos principalmente a posição de Marx (2010) em Sobre a questão judaica, pela especificidade com que trata dos direitos do homem e do cidadão enunciados na Declaração Francesa de 1789, e dos fundamentos liberais a eles vinculados, e pela proximidade com os temas mais filosóficos e até mesmo éticos da obra marxista que se observa nesta obra.

Segundo Marx, os direitos descritos no referido documento estabelecem a separação fundamental da ordem jurídica da sociedade burguesa, precisamente entre as duas categorias que o intitulam: *cidadão*, o membro genérico e abstrato da comunidade política, e *homem*, cujos direitos “nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (MARX, 2010, p. 50), ou seja, os direitos do homem burguês de possuir e explorar a terra, os meios de produção e a força de trabalho de outros.

A crítica marxista vai além e denuncia a fundamentação filosófica desses direitos, que repousa nas teorias justificadoras próprias da sociedade burguesa, ou seja, no pensamento

liberal, para o qual, o núcleo duro desses direitos reside nos valores da liberdade e da propriedade. Embora as teorias liberais, aparentem uma preocupação em defender a necessidade do Estado para fins de estabelecer limites e normatizar o mercado, fato é que o pensamento liberal, representando os interesses da classe dominante insurgente, buscou desviar-se de todos os entraves que este Estado de Direito que acabara de consolidar pudesse impor ao direito de acumular bens e riquezas de forma ilimitada.

Contudo, é de se dizer, as próprias condições de surgimento do modo de produção capitalista, gestaram em si, as bases para sua superação, pelo conflito que instituiu na origem das suas classes sociais de interesses opostos. Assim, a reivindicação do direito à apropriação ilimitada de bens envolvia, ao mesmo tempo, o surgimento de um proletariado capaz de atacar as suas implicações. Esse novo sujeito conferiu sentido e realização histórica à teoria marxista, e à sua crítica aos direitos do homem e do cidadão.

Uma vez que são parte da dinâmica da luta de classes, os Direitos do Homem e do Cidadão, não são estáticos nem unívocos, mas sim contraditórios. Foram proclamados universais pelas necessidades ideológicas da ordem jurídico-política burguesa, que deve ocultar o seu caráter de defensora de interesses particulares de uma classe, mas também por portarem um projeto emancipatório não restrito à França onde nasceu, mas dirigido a toda a humanidade. São resultantes de uma filosofia da história linear e eurocêntrica que os apresenta como o fim de um processo evolutivo, que seria capaz de dar solução a todos os problemas da humanidade, e de organizar a sociabilidade humana de forma definitiva, porém, o seu reconhecimento normativo sofreu inclusões e ampliações que apenas foram possibilitadas pelas lutas da classe trabalhadora, e dos povos, sobretudo periféricos, que se pretendia excluir da sua proteção.

Em seus escritos de 1843, fase inicial de elaboração do seu pensamento, que muito se modificou até o fim da sua vida, Marx elabora uma reflexão sobre Estado e sociedade civil, identificando mais um dualismo fundamental, uma novidade promovida na configuração da ordem burguesa e do Estado moderno, que a expressa politicamente. Na esfera do Estado, a esfera política, reside tudo quanto seja universal, enquanto que a esfera da sociedade civil, a esfera socioeconômica, abarca o particular, instaurando-se, portanto, a dicotomia universal e particular, dimensões que não mais se comunicam (POGREBINSCHI, 2007, p. 57).

Contudo, são opostos complementares, pois onde o Estado político surge em sua plenitude, é precisamente onde a sociedade civil pode ser tomada em sua particularidade real. E não como consequência mediatizada, mas como elemento essencial da constituição dessa nova ordem. A comunidade passa a existir na esfera da política como abstração, enquanto os indivíduos permanecem isolada e egoisticamente considerados na concretude da esfera social.

O Estado suprime as particularidades e as desigualdades quando as declara não políticas, ao mesmo tempo em que as deixa atuar livremente fazendo valer sua essência particular. O Estado se faz valer como universal no pressuposto da existência dessas particularidades.

O conflito entre o homem, como crente de uma religião especial e sua cidadania, e os demais homens enquanto membros da comunidade, reduz-se ao divórcio secular entre o Estado político e a sociedade civil. Para o homem, como bourgeois, “a vida política é só aparência ou exceção momentânea da essência e da regra”. É certo que o bourgeois, assim como o judeu, só permanece na vida política por um sofisma, do mesmo modo que o citoyen só por sofisma permanece judeu ou bourgeois. Mas esta sofística não é pessoal. É a sofística do próprio Estado político. A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o trabalhador e o cidadão, entre o latifundiário e o cidadão, entre o indivíduo vivendo e o cidadão. A contradição entre o homem religioso e o homem político é a mesma contradição existente entre o bourgeois e o citoyen, entre o membro da sociedade burguesa e a aparência política. (MARX, 2010, p. 41)

Assim, Marx analisa a correlata dicotomia entre cidadão e homem, categorias que aparecem na declaração de direitos francesa de 1789. A criação do Estado político e da vida genérica do cidadão conserva todos os pressupostos da vida egoísta do homem sendo exercidos livremente, fora do Estado, na sociedade civil. O cidadão é o ser comum, é mera aparência, ficção, mediada pela lei, pelo direito, enquanto que o homem privado é o ser da vida ativa, o que conserva a sua individualidade.

2.4.2 Emancipação política e emancipação humana: categorias marxistas iniciais para analisar Direitos Humanos

Ao fundar a dicotomia homem-cidadão, a sociedade burguesa alcança um nível de emancipação, a que Marx chama de emancipação política, e a ela destina sua crítica em *Sobre a questão judaica*. O Estado aparece como meio de emancipação, a qual resume-se a uma elevação abstrata e limitada, uma emancipação parcial. Nesta obra, afirma que a religião deixa de ser o espírito do Estado e passa a ser o espírito da sociedade civil egoísta, essência da diferença, não mais da comunidade.

A cisão do homem em dois, homem religioso e cidadão, não é um problema da emancipação política, ela é a própria emancipação política, é a forma política pela qual alguém se emancipa da religião (MARX, 2010, p. 41). Assim como a abolição do voto censitário e instauração do voto universal é a forma pela qual a cidadania se emancipa da propriedade privada, retirando-a da esfera política, para conservá-la na esfera socioeconômica. A religião e a propriedade privada deixam de ser questões públicas e passam a ser questões particulares.

Portanto, os direitos do homem não o libertam da religião, mas garantem-lhe a liberdade de religião; eles não o libertam da propriedade, mas lhe dão a liberdade de propriedade; não os libertam da necessidade de ganhar sua vida de modo mais ou menos próprio, mas concedem-lhe a liberdade de trabalho (MARX apud BENSAID, 2010, p. 24).

Para Marx, a emancipação política, a conquista dos direitos do homem e do cidadão mediada pelo Estado, é a emancipação possível dentro da ordem vigente, insuficiente, mas que promove uma aproximação da emancipação humana. É dizer, o reconhecimento normativo dos Direitos Humanos encontra-se confinado no âmbito da emancipação política, a única que a ordem burguesa pode oferecer, vez que não lhe é possível garantir a concretização das liberdades e satisfação das necessidades para toda humanidade, o que poderia introduzir transformações sociais reais capazes de ameaçar sua forma de dominação, então apenas concede sua afirmação em abstrato.

Todos os cidadãos, enquanto entidade genérica, possuem direitos e são parte da comunidade política, porém, dentre os homens reais, apenas os proprietários, os donos dos meios de produção têm liberdades e necessidades atendidas. O Estado, de fato, converte-se em meio para a manutenção de tais liberdades e satisfação das necessidades de uma classe específica, ou seja, garantidor dos seus Direitos Humanos, confrontando os interesses de todo o restante da sociedade. O mesmo afirma Douzinas:

O melhor ponto de partida é a sua análise [de Karl Marx] da Declaração Francesa no ensaio inicial A Questão Judaica. Marx, seguindo Hegel, argumentava que a revolução dividiu o espaço social unificado do feudalismo em um domínio político, que estava confinado ao Estado, e uma sociedade civil predominantemente econômica. Com isso, os indivíduos foram liberados dos vínculos comuns do ancien régime, tornaram-se atomizados, e uma distinção se estabeleceu entre os direitos do homem, com sua essência egoísta, e a figura emergente, difusa e ainda idealista do cidadão e seus direitos. Marx fundamentou a distinção entre homem e cidadão ou sociedade e Estado em sua alegação central de que a Revolução Francesa foi burguesa e política seria universal e social. [...] Embora, em teoria, o Estado fosse encarregado da tarefa de servir o bem universal, na realidade ele promovia os estreitos interesses da classe burguesa e o seu domínio sobre a sociedade civil. A Revolução Francesa teve sucesso na emancipação da economia capitalista politicamente; o que se fazia necessário agora era uma revolução social que promovesse a completa emancipação humana. (DOUZINAS, 2009, p. 61)

A Revolução Francesa anunciou ao mundo a deflagração de um processo de emancipação, contido em seus ideais, porém, à medida que os positivou, no que hoje chamamos de Direitos Humanos, destituiu-os do seu conteúdo revolucionário, ao consolidar a ordem jurídica burguesa que impõe limites à emancipação humana (POGREBINSCHI, 2003, p. 132). A burguesia não levou a efeito o processo de libertação, apenas fixou um conceito de liberdade,

elaborado pelas teorias liberais, com destaque para a obra de Locke²¹, que o vincula intrinsecamente ao conceito de propriedade, e não ultrapassa a esfera da liberdade individual.

(...) a vida política se declara como um simples meio, cujo fim é a vida da sociedade burguesa. É verdade que sua práxis revolucionária se encontra em flagrante contradição com a sua teoria. No mesmo momento em que, p. ex., a segurança é declarada como um direito humano, põe-se a violação do sigilo da correspondência publicamente na ordem do dia. No mesmo momento em que a liberdade irrestrita de imprensa (Constitution de 1793, artigo 122) é garantida como consequência do direito humano à liberdade individual, a liberdade de imprensa é totalmente anulada (...); isto quer dizer, portanto, que o direito humano à liberdade deixa de ser um direito assim que entra em conflito com a vida política, ao passo que pela teoria a vida política é tão somente a garantia dos Direitos Humanos, dos direitos do homem individual e, portanto, deve ser abandonada assim que começa a entrar em contradição com os seus fins, com esses Direitos Humanos. (MARX, 2010, p. 51)

Portanto, a instituição da ordem burguesa desvirtuou a própria vida política que proclama, transformando-a em um arremedo de emancipação, que se esgota no momento em que se confronta com a necessidade de materialização dos Direitos Humanos, os quais se pretendia que alcançassem efetividade apenas para os homens dotados da capacidade de possuir. Ainda assim, a emancipação política pode ser entendida como parte da emancipação humana, dotada de contradições e limites, jamais como sua etapa final, pois esta implica rupturas radicais com a ordem estabelecida, e a emancipação política é a emancipação dentro da ordem. A emancipação humana é a emancipação real, prática, que emancipa não apenas no âmbito do Estado, mas atinge os homens e mulheres tomados em sua concretude da vida cotidiana.

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas "*forces propres*" [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*. (MARX, 2010, p. 54)

A fim de se alcançar a emancipação humana, será preciso transgredir os limites do mundo atual, romper com a ordem vigente, com a ordem burguesa. Implica superar os limites do próprio Estado, destituindo-o de seu poder enquanto entidade que absorve e enclausura a

²¹ Para Locke, a liberdade é, na verdade, a liberdade de possuir, a liberdade do proprietário, e o proprietário é o sujeito dos chamados direitos do homem: "Tendo o homem nascido, tal como se provou, com título à liberdade perfeita e a um gozo irrestrito de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, da mesma forma que qualquer outro homem ou grupo de homens no mundo, tem ele por natureza o poder não apenas de preservar sua propriedade, isto é, sua vida, liberdade e bens[...]. E não é sem razão que ele procura e almeja unir-se em sociedade com outros que já se encontram reunidos ou projetam unir-se para a mútua conservação de suas vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o termo genérico de propriedade[...]". (LOCKE, 1998, p. 458)

política em uma esfera abstrata, em separado da vida mundana. Cada ser humano haverá de recuperar a sua potência política, reunindo homem e cidadão em um só movimento de exercício da liberdade prática. Em escritos posteriores a “Sobre a questão judaica”, Marx chama este caminho de “verdadeira democracia”, consistente na fusão ininterrupta do político e do social (BENSAID, 2010, p. 87). A política não desaparece no processo de libertação, segundo Marx (2010), ela se entrelaça à vida social, à dinâmica do mundo real. Dessa forma, o povo pode assumir o controle sobre os mecanismos políticos, a ordem jurídica, os Direitos Humanos e os exerce no movimento da sua transformação e superação contínuas.

3 CONTRIBUIÇÃO DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL PARA UM PROJETO DECOLONIAL CRÍTICO DOS DIREITOS HUMANOS

3.1 A ética como filosofia primeira e sua função libertadora

3.1.1 Sintomas de esgotamento da ética moderna e o reposicionamento da ética na filosofia

No capítulo anterior, foi formulada uma síntese de alguns dos elementos centrais da Modernidade e da fundamentação filosófica que oferece aos Direitos Humanos, uma das suas principais elaborações. Começou-se por tratar do liberalismo, movimento teórico do início da tradição iluminista, que formula a tese do estado de natureza, e lança as bases do individualismo da ordem jurídico-estatal burguesa, seguido por uma análise da subjetividade consolidada no âmbito da Modernidade, e a ética formal, ambas fincadas no solo metafísico da essência transcendente humana, da moral normativa e das certezas absolutas da racionalidade. Foi oferecida uma crítica desses elementos, sobretudo a partir da obra marxista, dos teóricos decoloniais e da filosofia da libertação de Enrique Dussel.

Fato é que a crítica à Modernidade e à subjetividade solipsista, egocêntrica, formal e abstrata não é um assunto novo na filosofia contemporânea, assim como a crítica aos Direitos Humanos também não o é. A constatação trazida pelos séculos XX e XXI, da continuidade e aprofundamento das guerras, da brutalidade, da exploração e da miséria, a despeito das promessas civilizatórias do paradigma científico-racional da Modernidade, tensiona consideravelmente a vigência da racionalidade científica e as possibilidades de desenvolvimento e preservação da dignidade humana no âmbito do capitalismo. Certezas absolutas e normatividade moral autoreferenciada deram provas da sua incapacidade de explicação e solução da realidade, e a noção delas derivadas de dignidade humana resulta cada vez mais esvaziada em sua falta de concretude.

O tempo presente reclama a ressignificação da subjetividade humana em perspectiva histórica, a retomada da experiência calcada na corporalidade, que é o limite e a possibilidade da existência mesma do ser, segundo Marx e também segundo Dussel. Além disso, a filosofia parece encarar novamente para si mesma, a partir da necessária cobrança de um olhar sobre o mundo, sobre problemas reais, de homens e mulheres reais. De fato, a tarefa de transformar o mundo, além de pensá-lo, tem sido reclamada com bastante frequência, apesar da negativa pós-moderna quanto à possibilidade de superação de contradições presentes num caráter de totalidade e de transformações estruturais.

Nesse contexto, a ética tem sido retomada e recolocada em seu lugar de filosofia primeira. Mas não a mesma ética. É possível dizer que as principais correntes contemporâneas do pensamento ético compartilham a renúncia à fundamentação exclusivamente metafísica do sujeito. Exemplo disso, é não apenas a ética da libertação de Enrique Dussel, mas também o pensamento de Karl Otto Apel e Emmanuel Lévinas, formuladores de críticas à Modernidade e à subjetividade que lhe é correlata.

Como foi dito também no capítulo anterior, os Direitos Humanos costumam ser apontados como elemento legitimador do ordenamento jurídico estatal, uma espécie de núcleo ético, um conjunto de valores superiores que os Estados e o direito internacional protegem acima de qualquer interesse. Porém, o problema de afirmar a sua ética reside em ter que definir de qual ética se fala, e aqui, identificou-se que se trata da ética formal kantiana, a qual continua estagnada em concepções meramente morais, cuja inevitável determinação histórica e cultural lhe impõe limitações de conteúdo que entretanto, não são abordadas.

A busca aqui empreendida pela ética da libertação se dá por sua defesa da subjetividade humana dotada de corporalidade como impulso vital, o que vai além de um ou outro sistema de moralidade, ou de uma particular definição culturalmente referenciada de “vida boa” ou “bem comum”. Para Enrique Dussel existe uma questão ética fundamental identificada na prevalência de situações de vitimização, da violação da dignidade humana que é inerente ao capitalismo e suas contradições (DUSSEL, 1998, p. 11). Diante dessa negatividade, o impulso ético é determinante nos rumos de uma subjetividade capaz de afirmar positivamente a dignidade.

A ética, definida nesse contexto, resulta da aspiração ou do desejo de mais bem, de melhor vida, de maior verdade, e se encontra, portanto, em constante movimento: se a moral e a lei são substantivas, a ética é pulsional, um impulso vital; se a moral e a lei são estáveis, a ética é inquieta. (SEGATO, 2006, p. 223)

A afirmação da autora confirma que a ética tem um importante papel a desempenhar no desenvolvimento da vida humana, pois seria o nosso pensar sobre esta vida. E um pensar que deve ser essencialmente crítico, pois apenas assim seria capaz de enxergar além dos sistemas de normatividade morais estabelecidos, entre os quais, os Direitos Humanos. Quando pensamos a dignidade em termos de corporalidade e subjetividade do ser humano, ela adquire materialidade – diferentemente de uma elaboração meramente metafísica que transfere a existência humana para uma esfera abstrata e essencialista – e faz-se perceptível a violação constante, mesmo sob a blindagem da ética normativa tão cara aos Direitos Humanos contemporâneos. Entretanto, vale dizer, o impulso ético não gera a si mesmo a partir da vontade interna do sujeito, como o solipcismo da razão prática defende, ele surge na experiência de

encontros e conflitos das sociedades, das comunidades, dos grupos sociais marginalizados e das massas excluídas, e, pode-se dizer, é o fator que põe a cultura em movimento (DUSSEL, 2001, p. 377).

Portanto, neste capítulo, o intento é uma incursão na Ética da Libertação, formulada em complementariedade com a crítica da Modernidade e da colonialidade tecida no capítulo anterior, na pretensão de desconstrução, mas também de investigação da possibilidade de uma renovação da fundamentação dos Direitos Humanos. Estes são expostos como os produtos modernos que são, marcados pela lógica da Modernidade/colonialidade do poder e do saber, pelo projeto burguês de direitos naturais e pelas noções de sujeito, dignidade e justiça elaboradas pela ética formal, porém, seus momentos de realização histórica recolocam um potencial libertador, o qual se persegue neste trabalho, na intenção de superação do aspecto de distorção ideológica mediante o qual o capital e seu paradigma eurocêntrico de Modernidade os emprega.

3.1.2 Sobre o projeto teórico da decolonialidade

Em primeiro lugar, neste ponto, cabe fazer uma distinção entre as elaborações dos chamados estudos pós-coloniais e a proposta de decolonialidade, encampada por Dussel, e outros autores, muitos membros do grupo de estudos Modernidade/Colonialidade. O pós-colonialismo é expressão do movimento de crítica do colonialismo elaborado sobretudo por autores asiáticos e alguns africanos, cujas nações e povos foram vítimas de práticas de dominação, superexploração e invasão cultural, porém, não nos mesmos moldes ocorridos na América Latina. As suas milenares civilizações padeceram do apagamento e da escravização, porém, isso não ocorreu exatamente nas mesmas condições que as latino-americanas, pois as circunstâncias históricas eram outras e consequentemente era outra a forma de colonização e exploração.

A América Latina, com a chegada de espanhóis e portugueses, foi incorporada como colônia de exploração, ao sistema-mundo, no momento em que este, com esse fato, se formava, ao passo que a Europa era alçada à condição de centro, em uma fase de acumulação mercantil do capitalismo nascente enquanto modo de produção. O neocolonialismo que alcançou Índia, por exemplo, invadida pelos ingleses, se deu no período em que as colônias latino-americanas estavam em luta por independência, e nele foram empregadas metologias criadas e aperfeiçoadas no processo de dominação aqui empreendido (CORONIL n LANDER, 2005, p. 50).

O colonialismo do século XIX era um elemento de disputa intra-capitalista, após a Revolução Industrial, entre nações que competiam no cenário mundial por hegemonia econômica e política, e buscavam não mais apenas riquezas em ouro e prata em nome da qual verteriam sangue indígena e negro, mas também mercados consumidores, alianças políticas com as elites locais, exportação de produtos, tecnologias e uma forma de ver e organizar o mundo da vida. O que a Europa difundiu em seu momento neocolonial do século XIX, fora cunhado num processo iniciado quatro séculos antes com a chegada de espanhóis e portugueses a este continente, isto vale para o modo de produção capitalista, para o Estado Liberal, para a subjetividade do homem burguês europeu, para a razão instrumental, em suma, a Modernidade vivia seu momento de difusão global.

Além disso, para muitas das colônias anglo-saxônicas e francesas no século XIX foi possível preservar elementos culturais e filosóficos que permitiram um resgate posterior. Na América Latina, esse processo durou séculos, com a destruição praticamente total de culturas, línguas, registros, pelo saque, pelo genocídio e assassinio de lideranças e intelectuais, e o que restou foi objeto de repressão, pois o objetivo era, de fato, a obliteração desses modos de vida e de qualquer relação mesmo que simbólica, com o passado anterior à colonização (QUIJANO, 2005). Mignolo (2003, p. 136-138) oferece uma explicação para isso, ao afirmar que as colônias de África e Ásia eram externas aos impérios que as dominavam, e permaneceram sendo Oriente, enquanto que na América Latina, os territórios foram incorporados como extensões da Europa, como parte do Ocidente.

Uma das críticas que os autores latino-americanos citados fazem ao pós-colonialismo é a ausência de referência à América Latina, cujo processo de colonização ibérica é fundante dos modos de dominação experimentados em África e Ásia por meio dos anglo-saxões e franceses. Outro ponto de divergência é que os estudos pós-coloniais limitam-se a uma análise do colonialismo, que é o fenômeno histórico da colonização, o qual chegou ao seu fim com os processos de independência, que se desenrolaram por todo o século XX, no caso das nações vitimadas pelo neocolonialismo europeu. Seus autores, em geral, não produziram uma análise da colonialidade, que é a permanência das relações e estruturas de poder coloniais entrelaçando dominações diversas e exploração (QUIJANO, 2005). Pelo exposto, o pós-colonialismo por si só não seria suficiente para dar conta da realidade dos povos latino-americanos, segundo os autores decoloniais aqui estudados.

O projeto des-colonial difere também do projeto pós-colonial (...). A teoria pós-colonial ou os estudos pós-coloniais estão entre a teoria crítica da Europa (Foucault, Lacan y Derrida), sobre cujo pensamento se construiu a teoria pós-colonial e/ou

estudos pós-coloniais, e as experiências da elite intelectual nas ex-colônias inglesas na Ásia e África do Norte (MIGNOLO, 2010, p. 19).

Muitos dos autores incluídos nessa chave pós-colonial advêm de universidades inglesas e norte-americanas, e de uma teoria influenciada pelos estudos pós-estruturais, desconstrutivistas e pós-modernos, a partir da década de 80. Porém, muitas das principais obras foram escritas anteriormente, com destaque para Franz Fanon, (BALLESTRIN, 2013) que foi quem primeiro manifestou a condição da “diferença colonial”, termo usado por Mignolo (2003). Sobre os clássicos do pós-colonialismo, Ballestrin (2013) afirma que, a despeito de possíveis divergências, haveria um entendimento em alguma medida partilhado de que Fanon, Cesaire e Memmi ocupem este lugar, todos três procedentes de colônias francesas.

Franz Fanon era psicanalista, negro, nascido na Martinica, e lutou pela libertação da Argélia; Aimé Cesaire, poeta, também negro e da Martinica; Albert Memmi, escritor, professor, da Tunísia, elaboram três obras consideradas fundantes: *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*, de Memmi, em 1947; *Discurso sobre o colonialismo*, de Cesaire, em 1950; e *Os condenados da terra*, de Fanon, em 1961. Edward Said, crítico literário, e militante originário da Palestina, também publicou obra seminal, *Orientalismo*, em 1978, na qual desenvolve a ideia do Oriente como criação do Ocidente, denunciando o papel tendencioso da produção de conhecimento nos esquemas de dominação (BALLESTRIN, 2013).

Assim, não há dúvidas de que o pós-colonialismo foi um movimento importante do ponto de vista epistemológico, intelectual e político, responsável por trazer ao debate acadêmico a questão da diferença colonial. Esses estudos fizeram ecoar vozes e demandas de povos e sujeitos colonizados e sua proposição sempre foi a superação das relações de dominação coloniais. Entretanto, os intelectuais latino-americanos que aderiram ao pós-colonialismo ao fundarem o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, como parte do movimento de estudos subalternos, posteriormente, defenderam a superação do pós-colonialismo. Identificavam as limitações estruturais do pensamento desses autores para dar conta da realidade latino-americana, mas mais que isso, problemas epistemológicos. Walter Mignolo (1998) apontou que não houve adequada ruptura com os autores eurocêntricos, crítica também apresentada por Grosfoguel (2008).

Os latino-americanistas deram preferência epistemológica ao que chamaram os “quatro cavaleiros do Apocalipse”, ou seja, a Foucault, Derrida, Gramsci e Guha. Entre estes quatro, contam-se três pensadores eurocêntricos, fazendo dois deles (Derrida e Foucault) parte do cânone pós-estruturalista/pós-moderno ocidental. Apenas um, Rinajit Guha, é um pensador que pensa a partir do Sul. Ao preferirem pensadores ocidentais como principal instrumento teórico traíram o seu objetivo de produzir estudos subalternos. (...). Entre as muitas razões que conduziram à desagregação do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, uma delas foi a

que veio opor os que consideravam a subalternidade uma crítica pós-moderna (o que representa uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo) àqueles que a viam como uma crítica descolonial (o que representa uma crítica do eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados). Para todos nós que tomamos o partido da crítica descolonial, o diálogo com o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos tornou evidente a necessidade de transcender epistemologicamente - ou seja, de descolonizar - a epistemologia e o cânone ocidentais (GROSFOGUEL, 2008, p. 116)

A necessidade de radicalização da crítica decolonial motiva a criação do grupo Modernidade/Colonialidade, em 1998, do qual fazem parte Mignolo, assim como Enrique Dussel, Grosfoguel, Anibal Quijano, todos já citados no presente trabalho. Porém, a crítica de Mignolo e Grosfoguel aqui aparece mal colocada. A prevalência de autores pós-modernos, de fato, aproxima os estudos subalternos e pós-coloniais dessas teorias, que são identificadas como uma crítica eurocêntrica à Modernidade eurocêntrica, donde se nota que a ruptura ainda não se deu. Porém, Gramsci não pode ser incluído neste mesmo espectro, pelo contrário, trata-se de um autor marxista, que em muitos aspectos atualizou e aprofundou categorias políticas de Marx e que são instrumentais para a análise crítica da realidade latino-americana e do pensamento aqui produzido.

A recusa aos autores como portadores e difusores da tradição eurocêntrica não pode ser exclusivamente justificada pela sua origem geográfica, pois, autores europeus formularam críticas radicais à Modernidade, como o próprio Marx²², e exercem influência sobre o pensamento original e crítico latino-americano. Mais fundamental é o reconhecimento da atuação das estruturas de poder no esquema da produção teórica, que dizem respeito ao modo de produção capitalista, ao Estado liberal e ao projeto burguês de dominação global. O que Dussel (1993) afirma é que a Modernidade tem no capitalismo a sua base material, ecoando Marx.

O grupo Modernidade/Colonialidade foi composto por teóricos que já desenvolviam suas teorias próprias desde a década de 70, como um pensamento crítico latino-americano, incorporando diversas influências, desde a teologia da libertação, passando pela teoria da dependência, até os estudos culturais da década de 90. No âmbito dos estudos do grupo, formulou-se a noção de giro decolonial, que corresponde ao movimento teórico e prático de resistência e enfrentamento ao paradigma da Modernidade/colonialidade (BALLESTRIN, 2013). Para Mignolo (2008, p. 249), afirmar a colonialidade como elemento constitutivo da Modernidade já significa mobilizar a decolonialidade. Este autor reivindica como origens

²² Algumas das principais expressões de um pensamento original e crítico latino-americano advieram da influência da demolidora teoria marxista, como Carlos Mariátegui, José Martí, Caio Prado Jr., Florestan Fernandes, e a Filosofia da Libertação é tributária dessa tradição, mas mais ainda da tradição das revoluções latino-americanas e das figuras históricas que as construíram, como Che Guevara, Fidel Castro e Carlos Fonseca.

remotas da decolonialidade as contestações da ordem colonial elaboradas ainda no contexto da colonização histórica, como a *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, de Guamán Poma de Ayala, peruano, e o tratado político de Ottobah Cugoano, escravo liberto, que escrevia em Londres (MIGNOLO, 2010, p. 14-15).

Mignolo também cita como referências os movimentos sociais da América Latina, como o Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terras, e os zapatistas de Chiapas. Apesar dessa reivindicação de movimentos que adotam o socialismo como estratégia, o autor inclui o marxismo entre as cinco ideologias da Modernidade, às quais o pensamento decolonial resiste, ao lado de cristianismo, liberalismo, conservadorismo e colonialismo. Não apenas Mignolo, mas também Edgardo Lander (2006) coloca uma crítica ao eurocentrismo do marxismo, e junto a Boaventura de Sousa Santos, recusam essa teoria como a única utopia radical e anticapitalista possível no presente.

A recusa ao marxismo deixa de lado a já citada influência que suas categorias, elaboradas não apenas por Marx, mas pelos diversos autores dessa tradição exerceram e ainda exercem sobre o pensamento e a prática revolucionárias neste continente. Os movimentos que elaboraram rupturas radicais com a ordem colonial foram os mesmos que romperam com a ordem capitalista, a exemplo da Revolução Cubana, uma revolução socialista com forte conteúdo de libertação nacional, da Revolução Nicaraguense e da Guerrilha de El Salvador, ambas inspiradas no processo de Cuba.

Por seu turno, a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, situada no âmbito do pensamento decolonial, pois também se propõe a resistir e superar a lógica da Modernidade/colonialidade, não elabora essa recusa, e incorpora diversos elementos da teoria marxista, defendendo-a, inclusive como uma crítica ética da sociedade capitalista (DUSSEL, 1994, p. 224). Não é possível fazer a crítica à Modernidade sem expor o funcionamento das suas bases materiais, como fez Marx, ou não abordar o fato de que a colonialidade que segue presente em América Latina foi produto de um processo histórico que colaborou de forma cabal, para a acumulação originária fundante do modo de produção capitalista, como bem coloca Dussel (1993). Sistema-mundo de Wallerstein (1979) é sistema capitalista, este foi o primeiro modo de produção a mundializar-se.

A Filosofia da Libertação elabora, em primeiro lugar, uma crítica ao eurocentrismo da própria filosofia, e nisso realiza o giro decolonial. Dussel (1998) pontua que devido ao fato de o etnocentrismo europeu, na Modernidade, ter sido o primeiro etnocentrismo de alcance mundial conhecido historicamente, o europeísmo passa a se identificar e a ser identificado com a universalidade. Com isso, se distorce e se tergiversa sobre a história do pensamento humano

e especificamente da filosofia, o que Dussel tenta solucionar ao resgatar essa história em perspectiva global, nesta mesma obra, em um momento que chama de *História das Eticidades*. Diz ele que o mundo ou o sistema de eticidade em que está inserido o filósofo quando pertencente a um sistema hegemônico – ocorreu com gregos, bizantinos, muçulmanos, cristãos, mas principalmente com os modernos europeus – tem a tendência de apresentar-se como o mundo ou a eticidade humana por excelência, ao passo que ocorre a redução do mundo dos demais povos identificados como diferentes, à barbárie, à marginalidade, ao não-ser. A filosofia como um todo deve libertar-se dessa falácia reducionista (DUSSEL, 1998, p. 64).

Las historias de las filosofías futuras tendrán una nueva visión *mundial* de la filosofía y ahondarán aspectos ahora insospechados, cuando se descubra la rica temática de la *co-constitución* de una temática mundial en la periferia (que produjo también una filosofía-periférica y una filosofía crítica desde la afirmación de la exterioridad excluida) y en el centro del sistema (que produjo en Europa una filosofía-central, que hasta ahora es la única tenida por «filosofía sin mas»). La filosofía-centro y la filosofía-periférica (oprimida en el sistema-mundo o simplemente excluida) son las dos caras de la filosofía en la Modernidad, y sus *contradiscursos* (tanto en el centro como en la periferia) son un patrimonio de todos los filósofos del mundo, no sólo el de los europeos. (DUSSEL, 1998, p. 71)

Ao liberar-se da falácia eurocêntrica, é que a filosofia poderá assumir um lugar efetivo de universalidade, que absorve e dialoga com tradições diversas, filosofia do centro e filosofia periférica. A Filosofia da Libertação é um contradiscurso, uma filosofia periférica e crítica, que parte dos excluídos, e que tem pretensão consciente de mundialidade, pois é também consciente de seu caráter anti-hegemonico e marginal, relativamente à filosofia de centro. Promove então um enfrentamento dessa filosofia europeia e norte-americana – tanto moderna quanto pós-moderna – no que têm de inconsciente quanto à sua europeidade concreta, que confundem e identificam com sua função de centro do pensamento filosófico por cinco séculos (DUSSEL, 1998, p. 71). Sobre sua trajetória, discorre-se a seguir.

3.1.3 Breve trajetória da Filosofia da Libertação

A Filosofia da Libertação Latino-americana tem um aparecimento recente na trajetória do pensamento ocidental enquanto elaboração coesa, com conceitos e método próprios. O momento pode ser fixado na década de 70, na culminância de um contexto de lutas dos povos da América Latina, e também de diversos movimentos teóricos de análise da realidade do continente, que perseguiram a crítica e a originalidade. Paralelamente, surgiram também a Pedagogia da Libertação, a Teoria da Dependência e a Teologia da Libertação.

Assim considerada, são muitos os teóricos que hoje podemos situar neste campo, embora não sem divergências entre si. Segundo afirma Alejandro Rosillo Martínéz, em sua tese (2011), a Filosofia da libertação teria seis correntes: a) a ontologista, encabeçada por Rodolfo Kush, Carlos Cullen, Mario Casalla, Amelia Podetti, entre outros e cuja preocupação principal é determinar o ser do latino-americano; b) a analética, com Enrique Dussel e Juan Carlos Scannone, centrada no problema ético e político, com ênfase na alteridade, e inspiração em Marx, Levinas e Habermas; c) a historicista, centrada na relação da Filosofia da Libertação com seus antecedentes históricos, na tradição do pensamento latino-americano, e cujos pensadores principais são Leopoldo Zea, Arturo Roig, Arturo Ardao, Horacio Cerutti e Mario Magallón; d) a problematizadora, de ênfase epistemológica, ao questionar o próprio discurso e verificá-lo, refletindo sobre o problema da linguagem, da ideologia e metodológico, e tendo como representantes José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, Horacio Cerutti, Gustavo Ortiz, Hugo Assmann e Augusto Salazar Bondy; e) a da realidade histórica, consistente na filosofia de Ignacio Ellacuría, que busca propor como objeto da filosofia a realidade histórica e a partir daí fundamentar a práxis pela libertação; e por fim, f) a filosófico-econômica, de Franz J. Hinkelammert, que dedica-se de maneira prioritária a análise da geopolítica e do sistema econômico neoliberal.

Para o que interessa neste trabalho, será abordada principalmente a corrente chamada analética, esta centrada no pensamento de Enrique Dussel. É este autor quem traça um itinerário da Filosofia da Libertação, que é possível dizer, tem mais de movimento do que de corrente teórica, afinal, esteve sempre vinculada às lutas concretas por libertação nacional no continente, e se dedica precisamente à análise da realidade e das contradições nela manifestas. O autor menciona três etapas: a primeira, a filosofia da libertação implícita, pode ser identificada nas primeiras manifestações de uma crítica ética às estruturas e relações sociais de exploração e dominação instauradas em nosso continente desde a colonização, sobre o que não se pode deixar de mencionar os célebres debates de Bartolomé de Las Casas em defesa da humanidade dos índios, primeiras vítimas, (1510 a 1553); a segunda, seria a justificação filosófica das primeiras lutas por libertação nacional, na forma de lutas por independência (1750-1830), com Alberdi e o romanticismo; e a terceira, a partir de 1969, que seria o movimento que passou a denominar a si mesmo explicitamente de Filosofia da Libertação (DUSSEL, 1993b).

Em seu trabalho filosófico, o autor argentino desenvolve uma reflexão sobre a vítima, uma palavra central em sua reflexão ética sobre o sistema mundo. Vítimas são os espoliados de tudo, os que nada possuem a não ser sua força de trabalho, aqueles a quem a própria humanidade é negada, em um longo processo histórico de apagamento e exclusão. Por mais que este conceito

tenha ampla repercussão na obra de um autor que apresenta a trajetória dos povos latino-americanos também em seu aspecto de dor, morte e sofrimento, outras tradições teóricas que entrelaçam-se a esta neste trabalho e em nosso continente, trazem outros conceitos úteis. Enquanto classe, os chamamos trabalhadores e trabalhadoras, mas poderíamos também dizer povo latino-americano, periféricos, negros, indígenas, mulheres. Também podemos chamá-los explorados e oprimidos. O essencial é que são fundadores da noção de Outro, aquele que não pode ser sujeito, porque tal posição já foi ocupada pela civilização europeia, pela burguesia mundial, pelos donos do capital.

A experiência primeira da Filosofia da Libertação consiste na descoberta do quando e do como se constitui o fato da dominação, em que sujeitos tornam-se “senhores” de outros. No plano mundial, se dá desde a expansão marítima europeia iniciada em 1492 e da qual resultou a invasão e colonização das Américas, fato este constitutivo da “Modernidade” no que diz respeito a relação Centro-Periferia; no plano nacional, ao criar as oposições elites-massas, burguesia nacional-classe operária (ou povo); no plano erótico, homem-mulher; no plano pedagógico, cultura imperial ou elitista versus cultura periférica ou popular; no plano religioso, com o fetichismo em todos os níveis (DUSSEL, 1995, p. 18). A reflexão ética de Enrique Dussel promove também o passo além da descoberta da dominação, a crítica que demole e constrói o novo, tal qual Marx o fez, transparecendo, em todo seu trabalho, a preocupação com a emancipação humana²³, no sentido mais completo desta expressão.

A filosofia da libertação de Dussel consegue articular questionamentos pertinentes, a respeito da América Latina, sua realidade e a interpretação dela, que podem ser descritos amplamente em três esferas. Em primeiro lugar, se impõe a necessidade da libertação teórica e da práxis, a ruptura com a dominação e a dependência fática, bem como as ideologias de dominação. A filosofia da libertação demanda uma libertação da filosofia, que significa a produção de um discurso contra-hegemônico, uma Filosofia crítica que surge na periferia do mundo, ou seja, tem um lócus histórico, a partir das vítimas e dos excluídos, mas que assume pretensão de mundialidade (PANSARELI, 2010, p. 155). Em segundo lugar, tal demarcação de espaço, a América Latina, cumpre o papel de delimitar muito mais do que um local de onde se

²³ Retoma-se o conceito mencionado por Marx em Sobre a questão judaica, ao estabelecer o debate fundamental da obra, que é a relação entre emancipação política e emancipação humana: “Toda emancipação é redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas ‘forces propres’ [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política.” (MARX, 2010, p. 54)

fala, mas sobretudo uma concepção de mundo, de liberdade e de direitos dos povos que, neste continente, continuam a lutar por soberania, e pela sua própria constituição enquanto povo, enquanto pátria, em razão de um processo de colonização de centenas de anos, que no atual estágio do capitalismo financeiro globalizado, assume contornos dramáticos.

E por fim, a heterogeneidade dos povos, das línguas e das culturas na América Latina, não significa fragmentação, e diferença não é o mesmo que relativismo, como defendem os que anunciam a vigência da pós-Modernidade. Para tais teóricos, a noção de universalidade confunde-se à de referencial único, e é excessivamente combatida, porém, o que é proposto por Dussel é uma ética da alteridade, é pensar o universal a partir do que é único e concreto da vida de cada sujeito, num processo dialético, dialogal e em constante transformação. Trata-se de verdadeiramente ocupar um arcabouço ideológico ilegítimamente imposto por um projeto liberal, que é também colonial, tomar de assalto o território da dominação burguesa e eurocêntrica, convertendo-o em espaço próprio, onde o conjunto dos subjugados busca conteúdos para articular suas demandas autênticas.

3.2 A ética material da vida: um debate de conteúdo libertador para a ética

3.2.1 A influência de Marx na ética de Enrique Dussel

A extensa obra de Enrique Dussel nos é apresentada pelo próprio autor como possuindo diferentes fases, com repercussões relacionadas à sua trajetória política, pessoal e teórica. Assim é que o contato com a obra do filósofo francês Emmanuel Levinas ao fim dos anos 60 é um marco do momento em que Dussel começa a constituir sistematicamente a Filosofia da Libertação, e assim também ocorre com o exílio político que viveu no México, entre 1976 e 1983, quando dedicou-se a uma aprofundada leitura da obra de Marx, sobretudo dos quatro volumes de O Capital.

Dussel elabora uma compreensão da maior obra marxista não apenas como um trabalho de economia política, mas opta por enfatizar aspectos antropológicos e éticos. Segundo ele, Marx "desconstrói a economia capitalista criticamente e a reconstrói antropológica e eticamente" (DUSSEL, 1994, p. 224, tradução nossa). Entende também que o trabalho teórico de Marx não se encerra em si mesmo e pode ser ponto de partida para novas reflexões, e diante disso, se propõe a pensar de forma crítica o capitalismo periférico na América Latina. Segundo

Vieira, Dussel demonstra a atualidade do pensamento marxiano para pensar a realidade latino-americana:

A análise dusseliana de Marx tem por fim demonstrar que o pensamento de Marx é sobretudo ético; em outras palavras, a preocupação econômica e científica de Marx tem um único objetivo, a saber, o homem e sua libertação. Como o trabalho vivo é o ponto de partida e o ponto de chegada para Marx, ele tem interesse pela questão ética em suas análises econômicas, pois o grau de exploração da mais valia tem um estatuto antropológico, ético e político. (VIEIRA, 1999, p. 34-35)

Nenhum outro autor influenciou tanto os movimentos sociais e as lutas revolucionárias na América Latina desde o século XX, quanto Marx e o legado que o seguiu, em autores como Lênin, Gramsci, Rosa Luxemburgo, etc. A teoria da luta de classes, burguesia e proletariado, a descrição e desvendamento das formas de acumulação e reprodução do capital que organizam a vida e as relações sociais são a referência para a análise crítica e contestação da realidade das nações desse continente, elaborada por autores como José Carlos Mariátegui, Caio Prado Jr, Florestan Fernandes, entre outros, com o elemento de originalidade das relações de dependência internacional e do papel do imperialismo.

Dessa forma, o encontro da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, que segue nesse caminho da análise crítica e original da história e demandas dos povos latino-americanos, com o pensamento marxista é tão necessário quanto possível. A afirmação dusseliana e de demais estudos decoloniais de que o processo de colonização é constitutivo da Modernidade, instaurando um sistema mundo de nova configuração, que alça a Europa à condição de centro, quando associada ao referencial marxista, confere aos processos de marginalização e violência a que os povos latino-americanos estiveram sujeitos, desde os povos originários, tradicionais, até toda a população negra, uma maior amplitude, pois assim os insere na compreensão global da contradição capital/trabalho.

Ao passo que o capitalismo na Europa, analisado por Marx, se constitui e se consolida, a América Latina desempenha um papel bastante específico, primeiro como fonte de acumulação primitiva mercantil e posteriormente em todo o processo de constituição das nossas nações, que se inserem nesse sistema-mundo na condição de dependência ou subalternidade. Outra aproximação é o fato de que Dussel afirma começar a fazer filosofia “fazendo história”, e também adotar uma análise material da realidade. Afirma também em diversos momentos, que o objeto da filosofia da libertação é o não-filosófico, ou seja, as condições de existência, os fatos concretos e conflitos da vida humana.

Segundo Pansarelli (2010), dadas essas confluências entre os dois autores, Marx coloca a exigência de uma política fundamentada na ética, para configuração de um modo de

produção referenciado em princípios de justiça para o conjunto da sociedade de trabalhadores, o que pode ser compreendido como a própria libertação concreta, praxica, defendida por Dussel. Além disso, este autor costuma fazer referência às revoluções latino-americanas, inspiradas teoricamente no marxismo, como a Revolução Nicaraguense, a Revolução Cubana e os processos mais recentes em Venezuela e Bolívia (PANSARELLI, 2010, p. 115). Fato é que as investigações de Dussel, a partir dessa leitura de Marx, incorporaram definitivamente uma concepção materialista, a análise sobre o capital, a crítica da economia política, uma série de categorias marxistas, como trabalho vivo, subsunção, alienação, e em diversos momentos, o autor se valeu delas para tecer uma análise ética, a qual será debatida a seguir.

Há, na tradição marxista, um debate sobre a pertinência da ética na obra de Marx. Parte dos autores defende que a ética apenas apareceria nas obras anteriores ao seu ingresso nas formulações da economia política, e outros afirmam que o conteúdo de crítica moral está presente em todo seu percurso intelectual. Segundo Dussel, esta primeira concepção relaciona-se à leitura do marxismo-leninismo soviético, segundo o qual, O Capital de Marx seria uma obra de caráter apenas científico, negando-lhe repercussão ética. O autor argentino, entretanto, defende que a Crítica da Economia Política, uma vez que é uma *crítica* econômica, já configura uma crítica ética, por mais que situada no campo da análise econômica, porém, trata-se de um ética geral não-explicita (DUSSEL, 1998, p. 322). Existe uma opção ética fundante na análise econômica marxista, que é a percepção da injustiça das relações sociais de exploração sob o capitalismo, e da ocultação que a aparentemente neutra descrição fenomênica da economia política clássica promove.

Dessa forma, a crítica moral está presente nos escritos de Marx, e pode ser vista em três níveis diferentes: primeiro, na análise crítica das principais instituições da sociedade burguesa, do Estado, do Direito e os seus fundamentos, encontrados na teoria política; depois, na sua crítica à economia clássica (de forma mais importante, Stuart Mill e Bentham), e na interpretação que elabora dos fenômenos econômicos e das relações de produção e reprodução da vida; e também, ao argumentar em favor da sociedade comunista (FAZIO, 2013, p. 96).

Quanto à crítica de Marx à economia, este parece ser o ponto que se distancia da ética, porém, Dussel a ressignifica. O capitalismo promove uma coisificação e ao mesmo tempo, impõe uma distorção ideológica de naturalização das relações sociais, que a teoria econômica clássica assim reproduz e justifica. Na interpretação econômica clássica, a relação entre capital e trabalho aparece como uma relação comercial igual a qualquer outra, em que capitalistas e trabalhadores estão em pé de igualdade, realizando trocas segundo as regras correntes do comércio, ou seja, o trabalhador vende sua força de trabalho livremente e o capitalista a compra

com o objetivo de produzir algo, ambos movidos pelos próprios interesses e determinados pela própria vontade, e ambos saem ganhando na operação final.

Marx desconstrói essa noção contratualista da relação de trabalho, pois expõe a divisão social do trabalho, a acumulação de capital e a dependência econômica decorrente do alijamento dos meios de produção, que fazem com que o trabalhador não tenha outra opção para sua sobrevivência que não vender a sua força de trabalho. A sua motivação é uma necessidade vital, enquanto que a do capitalista é o interesse no lucro e na acumulação de riqueza. A liberdade e a igualdade que a economia clássica vê nessas relações resulta numa ciência incapaz de crítica e de caráter muito mais performativo do que descritivo, no que são denunciadas por Marx (2013).

Um dos principais conceitos marxistas é o de mais-valia, a qual é o fundamento de toda riqueza. O lucro do capitalista é extraído de um mais-trabalho, por sua vez, correspondente à mais-valia. A ganância do capitalista faz com que necessite maximizar a mais-valia cada vez mais, o que pode fazer de duas formas: aumentando a soma de trabalho total pela ampliação da jornada ou do número e trabalhadores, neste caso, falamos de mais-valia absoluta; ou diminuindo a quantidade de trabalho necessário para produzir mediante incremento de maquinário, reorganização produtiva e técnica, etc, caso em que estaremos diante de mais-valia relativa (MARX, 2013, p. 34).

Esse processo de produção de valor tem como correlata a redução da potência humana do trabalhador, e ambas as formas da mais-valia promovem e aprofundam a sua desumanização. Primeiro, pela exigência de que o trabalhador empregue mais tempo quanto possível na produção, com uma remuneração de menor custo possível para o capitalista, em uma óbvia desvalorização do seu papel no processo produtivo quando é, na verdade, o responsável por toda a riqueza. Em segundo lugar, pela redução da sua atividade a uma técnica de mera operação maquinística, o que aparentemente torna-o dispensável, ao passo que a máquina se torna algo indispensável para si.

Retornando ao argumento de Marx, a primeira negação da dignidade do trabalhador se dá na sua redução a simples mercadoria, desde esse ponto, deixa de ser humano para ser instrumento de outrem. O capitalista não toma o trabalhador como um ser humano igual a si, mas o enxerga apenas como força de trabalho mais ou menos dispensável na medida em que se mostre capaz de produzir e aumentar sua taxa de lucro. Diante de tais constatações, para Dussel (1998, p. 320), O Capital é uma ética econômica, ou seja uma economia que inclui um princípio material por ele enunciado como o princípio da vida humana como trabalho vivo. Esta categoria

marxista, definida como “subjetividade que trabalha” (DUSSEL, 1990, p. 143), tem para ele, grande importância.

Não se trata já de um “fundamento” (*grund*, em alemão), mas da “fonte (*quelle*) criadora deste ser a partir do nada”. Esta transcendência transontológica é definida como “trabalho vivo”. O trabalho vivo é o trabalhador em ação (*Tätigkeit*, nos *Grundrisse*, 1857) como uma “realidade real” 1) anterior ao capital como pertencente a um sistema prévio (feudal na Europa, por exemplo), 2) como massas empobrecidas (nem no mundo feudal e nem, todavia, no capital, conforme descrito no capítulo da Acumulação primitiva de capital), 3) no capital, como trabalhador assalariado, ou 4) após o capital, como desempregado. Pois tudo começa pelo ato ético e perverso como tal: a subsunção deste trabalho vivo como um momento ou mediação de capital para alcançar o lucro/mais-valia (DUSSEL, 2016a, p. 10)

O trabalho adquire relevância como categoria ética essencial para realizar a crítica às instituições capitalistas que escamoteiam a acumulação de capital baseada na exploração alheia. A crítica de Marx se volta para as teorias econômicas burguesas que definem o trabalho assalariado como uma categoria entre tantas outras internas do sistema teórico capitalista e que jamais atentaram para o momento em que a exploração ocorre. É a partir desse momento e da figura negativa do sistema – da vítima, no dizer de Dussel, o proletário, para Marx – que a obra marxista desenvolve o quadro categorial que possibilita o desvelamento da mais-valia, do trabalho não remunerado, da expropriação do trabalho vivo, razão pela qual existe um juízo ético acerca do sistema como um todo (DUSSEL, 1998, p. 320).

Dussel (2016a) postula que o trabalhador empreende sua vida mesma no processo produtivo e não torna a recuperá-la, pelo contrário, o produto se torna algo para sempre apartado – pode-se dizer alienado – da sua existência, e que levou consigo um pedaço vital dela. Marx considera o sistema capitalista alienante, injusto, vitimizante, sacrificante, um conjunto de estruturas e relações que nega a vida do trabalhador, oprime de diversas formas, reduz, desvaloriza. O uso da coerção, a desigualdade, a dependência e a miséria são elementos constitutivos desse modo de produção e não seus efeitos colaterais. É essencial para a dominação burguesa que os trabalhadores não se percebam geradores de riqueza. Dussel então replica o conceito de subsunção, como o momento mais evidente da crítica ética de Marx ao sistema capitalista, que precedeu o conceito mais amadurecido de alienação:

A “subsunção formal” é a eticamente significativa, já que o capital (a totalidade) controla o trabalhador assalariado por meio da cooperação pela divisão social do trabalho (e nestes casos o trabalhador ainda é dono do processo de trabalho como especialista insubstituível). Mas será pela “subsunção material” do próprio processo de trabalho, por meio da máquina, que o trabalhador ficará agora sob controle da produção capitalista (...). Subsumindo o trabalho vivo no capital formalmente – enquanto produz mais-valia – e materialmente – enquanto é a máquina que dirige o processo produtivo –, o trabalhador se encontra totalmente dominado pelo capital, e neste caso se pode falar de “subsunção real”. (DUSSEL, 1998, p. 326).

Dessa forma, o conceito de subsunção indica o momento ético por excelência da alienação pois constitui a negação originária da vítima do capital, e incorpora a exterioridade (o produto) do trabalho vivo na totalidade do capital (DUSSEL, 1990). A situação do trabalhador, em sua relação com o capitalista, é a que permite a Marx o aprofundamento nos diferentes níveis do capitalismo, até chegar à definição do conceito de alienação.

A alienação capitalista nega a humanidade do trabalhador, pois degenera a sua atividade vital, o trabalho. Afirmar o trabalho como atividade vital do ser humano significa, na análise de Dussel, que a natureza humana é repercussão desse processo de transformação do meio e produção da vida, e esta seria a noção que poderia, segundo ele, ser encontrada na obra de Marx. Trata-se de uma relação de duplo caráter, o ser humano, ser genérico, relaciona-se com a natureza, e enquanto ser social, com os outros seres humanos.

Em sua relação com a natureza, encontra-se com objetos naturais, de si independentes, e de capacidades limitadas, porém, estabelece essa relação modificando a natureza, no que cria novos meios e novas condições para a produção e satisfação de suas necessidades. Necessidades essas condicionadas pelo âmbito do ser social e que também se modificam conforme o desenvolvimento da atividade produtiva. Por isso, "para produzir seus meios de vida, os homens produzem indiretamente sua própria vida material" (MARX e ENGELS, 2007, p. 33), e a sua própria natureza é moldada pelas relações que ele mesmo estabelece.

Em se tratando do ser humano como um ser social, relaciona-se com outros seres humanos em dois aspectos. Em primeiro lugar, a existência humana é coletiva, ou seja, o ser humano existe enquanto tal e assim se determina por estabelecer relações com outros, formando uma comunidade, ou seja, o essencial são as relações, sem elas não seria possível a experiência de humanidade, concepção que confronta o sujeito tradicional do liberalismo, que considera os indivíduos isoladamente, e as relações com os demais apenas ao nível das próprias vontades. Em segundo lugar, existe uma determinação histórico-social, na qual o ser humano assimila capacidades, ideias, organização, conduta etc., das experiências históricas que o precederam, aplicando-as e encontrando novos desenvolvimentos para elas em sua própria vida. Ambos aspectos encontram-se na noção do trabalho como atividade vital e pode-se dizer que essa forma de relacionar-se com outros e com a natureza constitui o conteúdo do que um filósofo como Dussel chamaria de natureza humana.

Aqui, ao se falar em natureza humana, vale reforçar, o que importa é o seu conteúdo material, e não uma noção abstrata ou metafísica. Este conteúdo é um produto histórico e como tal, corresponde, na sociedade atual, no modo de produção capitalista, a uma condição de alienação, razão pela qual não seria possível para uma ética que elabora a partir do trabalho

vivo considera-lo satisfatório. Para Marx, "toda a história nada mais é que uma transformação contínua da natureza humana" (2004, p. 101), ou, pode-se dizer também, as relações que constroem a natureza humana estão em constante mudança. Contudo, é possível identificar alguns elementos constantes, tais como universalidade, trabalho, sociabilidade e consciência, que perpassam todas essas relações em movimento. Segundo Ariel Fazio, são esses elementos que possibilitam encontrar o conteúdo ético no pensamento de Marx, e para cada um deles, existe um contraponto, próprio do capitalismo: individualismo, trabalho alienado, sociabilidade fetichizada e falsa consciência (FAZIO, 2013, p. 104).

Para a Ética da Libertação de Dussel, o capitalismo despoja o indivíduo de sua condição humana, portanto, a reconquista da dignidade negada é o processo mesmo de luta e realização da sociedade comunista. Com isso, é possível elaborar um uso ético-político para elementos como “natureza humana”, desde que não sejam tomados como entidades metafísicas, afinal, o marxismo começa por ser ético quando empreende a crítica da moral do sistema capitalista vigente e da ética moderna, esta sim uma tradição de desprezo da experiência e da exterioridade.

3.2.2 O significado de materialidade para a Ética da Libertação

Convém dizer que para Enrique Dussel, a Filosofia da Libertação é, em primeiro lugar, uma forma de pensar a realidade, não a filosofia²⁴. Além disso, a ética no seu entendimento, é a filosofia primeira, é o pressuposto de todos os horizontes filosóficos possíveis, e a ética da libertação, é uma ética crítica. Consiste em pensar, numa razão filosófica, a situação concreta de produção e reprodução da vida humana neste mundo atual padecido de exclusão, dominação, violência, e propor desenvolvimentos teórico-práticos que possam ir de encontro à negação da vida dos povos e indivíduos excluídos do projeto moderno, no sentido de afirmar essa vida. Segundo, Casali:

A ética em Dussel é uma questão essencialmente histórica e não teórica. E a história é compreendida a partir do ser negado, a partir de fora, da exterioridade do ser dos sistemas (...) por isso, a construção da ética da libertação deve começar pela destruição histórica do pensar ético até aqui elaborado pela ontologia vigente e que em consequência, não é propriamente uma ética, e sim uma “moral ontológica” enquanto negar a exterioridade do sistema.” (CASALI, 1995, p. 31-233)

²⁴ Algo semelhante é dito sobre Marx, por uma Hanna Arendt declaradamente não marxista: “o fim sobreveio quando um filósofo repudiou a filosofia para poder ‘realizá-la’ na política” (ARENDT, 2007, p. 14)

Dussel faz questão de ressaltar que a vida não é uma ideia, um conceito genérico metafísico, “mas o modo de realidade de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação” (DUSSEL, 1998, p. 11), ao passo que os conceitos abstratos, transcendentais de natureza e de essência humanas são o cerne da filosofia da moral moderna, sobretudo em Kant, a qual é por ele criticada. A Ética da Libertação não pode, de forma alguma, ser confundida com a moral vigente, pois que todo objetivo dessa formulação é expor a moral formal a uma crise, desencadeada pela confrontação com as vítimas e a dignidade a elas negada. É dizer que a moral do sistema vigente se transforma na crítica da moral por meio da reflexão ética que assume a perspectiva das vítimas desse sistema – explorados e oprimidos – que será agora desconstruído, ou melhor, superado a partir da filosofia crítica aqui reivindicada, a Filosofia (ou Ética) da Libertação (DUSSEL, 1998, p. 68).

Esta ética é, portanto, uma filosofia da práxis – tal qual o é a teoria marxista – que não apenas interpreta a realidade, mas destina-se a intervir nela, ao fazer uma clara opção pelas classes trabalhadoras, pelos povos marginalizados, pelos grupos sociais excluídos, discriminados e explorados, o que se dá pela percepção da negação das suas vidas e da inadequação desta condição a um sistema moral que almeje valorizar e promover a dignidade humana. Dussel propõe uma atitude filosófica comprometida com as consequências das formulações teóricas com relação ao destino das pessoas humanas.

“Interpretar” o mundo numa exclusiva posição teórica pressupõe aceitar o sistema dado a partir de seu próprio horizonte. Transformar (ou ação transformadora de normas, ações, instituições, sistema de eticidade) é o que se propõe a “razão éticocrítica”. Isto não significa que se deva abandonar toda filosofia; significa que se deve superar a mera posição teórico-cúmplice da filosofia com o sistema vigente que gera vítimas, e comprometer-se praticamente com estas vítimas, a fim de colocar o caudal analítico da filosofia ético-crítica (que é plena valorização da filosofia) em favor da análise das causas da negatividade das vítimas e das lutas transformadoras (libertadoras) dos oprimidos e excluídos. (DUSSEL, 1998, p. 321).

A vida, para nosso autor, é também um conceito complexo, que em seus três níveis, produção, reprodução e desenvolvimento, engloba não apenas o animal, as funções vitais e as necessidades que devem ser satisfeitas a fim de garantir a sobrevivência – embora mesmo neste nível básico, milhares sejam as vítimas da negação sistêmica para quem sequer estas necessidades são atendidas – mas também o elemento superior do exercício mental, da razão, da cultura e do trabalho humanos. Afinal, sem este elemento, a capacidade de intervir, modificar, recriar e elaborar sobre o ambiente – labor que nos molda – sequer se poderia falar de natureza humana.

Defender a vida significa fazer a crítica ao capitalismo, que instaura a forma mais básica de negação, a exploração dos trabalhadores e trabalhadoras, segundo Marx, acompanhado por Dussel, o trabalho vivo. Neste sistema, a maioria das pessoas não tem acesso a bens materiais ou simbólicos, e estão condenadas a uma existência à margem, numa condição de não-sujeitos. Este quando e como do fato dominação e suas vítimas é onde se origina a crítica, que atinge precisamente a definição de função do ser humano designada pelo sistema, a qual o distancia da sua dignidade inerente. Sobre esse momento do trabalhador, diz Dussel:

O trabalhador assalariado é um pobre que cria mais-valia. Não é considerado em sua dignidade imensurável de criador de todo valor (da totalidade do capital, portanto). Essa dignidade negada clama por justiça. Sua revelação como pessoa analienável faz evidentes todas as funções alienantes do sistema aos olhos e ouvidos do crítico. Quem vê o sofrimento da vítima e ouve seu clamor é quem começa a crítica prática e teórica do sistema, da vitimação. É ética, antes que teórica ou científica; é prática antes que explicativa; surge da indignação e não somente do descobrimento de uma nova matriz intelectual. (DUSSEL, 2016a, p. 11, tradução nossa)

As condições limitadas de produção e reprodução da vida na Europa do fim do século XV, à época periferia do mundo conhecido, conduziram a um processo de expansão marítima, que resultou na invasão e colonização da América Latina, incorporada nesse sistema como fonte de acumulação primária de capitais, numa fase mercantil. Posteriormente viria a se consolidar o modo de produção capitalista, quando da Revolução Industrial, a qual tornou-se possível em razão da exploração massiva dos recursos naturais e dos povos deste continente e de outros, principalmente de África. Dessa forma, afirmar a vida na América Latina é recontar a história dessa invasão e desse roubo de vidas e fazer a crítica da dependência e da desigualdade estrutural, que se perpetua e se aprofunda. Trata-se de um giro descolonizador epistemológico dotado de um componente ético essencial, surgido da opção ética pelas vítimas, pelo Sul, pela parcela do mundo uma vez colonial e que ainda não pôde libertar-se. Mesmo a crítica epistemológica é aqui ética (DUSSEL, 2016a, p. 12).

A crítica ética da filosofia da libertação vai além de denunciar a alienação do trabalhador e da dependência, e atinge também as formas ideológicas e a pretensão de totalidade de uma certa bondade relacionada às noções modernas de dignidade humana, Direitos Humanos e ao humanismo do iluminismo. Tais conceitos utilizados na filosofia política clássica, juntamente com igualdade, liberdade, e tantos outros, acoberta de forma fetichista – mais uma vez dialogando com a obra marxista – a geração sistemática de vítimas inerente à forma de ser do capital global, e que constituem a maioria da população mundial (DUSSEL, 2016b, p. 1). A ética da libertação de Dussel promove uma (re)união do campo da ética com o da política – mas não apenas ela, outros autores como o próprio Marx já haviam problematizado a falsa cisão

entre política (campo do ser) e ética (campo do dever ser) – os quais foram separados pela filosofia política clássica, desde Maquiavel, resultando em uma conveniente configuração teórica para o capitalismo que se desenvolvia (PANSARELLI, 2010, p. 113-114).

A crítica que aqui se empreende sobre a ética tradicional de fundamento humanista metafísico impõe a recusa a afirmações de transcendência, pois a ética da libertação é uma ética material da vida, que entende a natureza humana como experiência histórica em constante mudança e encontra seus fundamentos na vivência do trabalho. Porém, essa posição não implica o abandono da noção de universalidade, pois se há algo que se pode chamar de universal, é precisamente a qualidade humana de existir no meio, transformando-o, e de ser social, a consciência de ser parte duma sociedade que abarca a outros seres humanos. Universal é a definição do homem como produto das condições materiais de existência, e portanto, ser em mutabilidade histórica.

Além disso, a Ética da Libertação implica uma opção, uma atitude filosófica em favor de trabalhadores e trabalhadoras e demais vítimas do sistema capitalista de exploração e dominação. Trata-se de desconstruir a noção de natural desigualdade, e assim, com base também na teoria revolucionária de Marx, propor a superação radical da realidade injusta que impõe condições de vida que, na verdade, são inumanas/desumanas, mas que engendram os fundamentos da filosofia humanista moderna.

As vozes dos oprimidos da periferia, indígenas, mulheres, negros e negras, camponeses, trabalhadores e trabalhadoras deste continente e de todos os outros, que mesmo no centro da economia mundial, seguem sendo periferia, especialmente em um contexto de crise estrutural do capital, é que merecem ser ouvidas e ecoar como conteúdo ético. A partir da sua experiência histórica neste recanto do mundo, talvez seja possível de fato atravessar a porta que foi aberta por Marx, caminho esse adotado por Dussel, pela Filosofia da Libertação latino-americana e outros autores que enxergaram na necessidade de superação do capitalismo, a possibilidade de um projeto de sociedade verdadeiramente emancipatório, cujas bases devem ser construídas no tempo presente, a partir dos conteúdos que universalmente os sujeitos históricos da luta por libertação produzem em sua práxis.

3.3 Direitos Humanos reorientados em perspectiva crítica e decolonial

3.3.1 O problema da forma ideológica dos Direitos Humanos

Diante da crítica marxista e decolonial ao projeto moderno e colonial de fundamentação de Direitos Humanos elaborada no capítulo anterior, seria de se questionar a possibilidade de sua manutenção enquanto horizonte de realização das necessidades humanas, da vida digna, uma vez que padecem de problemas estruturais, presentes desde sua origem, nas justificações dos conceitos-chave de sujeito, justiça e dignidade que lhes forneceram a teoria liberal e a filosofia da consciência. Os atos históricos inaugurais de enunciação dos Direitos Humanos modernos – Declaração de Independência dos EUA e Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – expressam tais contradições ao entrelaçar liberdade e propriedade em seu núcleo principal.

Contudo, ocorre também que a enunciação de direitos como proclamação de um projeto civilizatório para toda a humanidade no século XVIII, apresentou contradições que foram ao encontro dos anseios dos oprimidos e que entraram em conflito com os interesses burgueses e das metrópoles coloniais. Os ideais da Revolução Francesa inspiraram as lutas por libertação nacional em toda a América Latina, na forma de processos de independência, sendo notável o exemplo do Haiti e da rebelião de negros e negras escravizados que pôs fim à dominação branca. Da mesma forma, os Direitos Humanos inspiraram lutas com conteúdo de libertação nacional, soberania, democracia, identidade por todo o século XX, momento em que se consolidaram como núcleo ético do Estado Democrático de Direito, após a 2ª Guerra, com a fundação da ONU e a Declaração Universal dos Direitos Humanos. E seguem inspirando, em um momento histórico em que as demandas do mercado os identificam menos com princípios básicos de convivência em sociedade e mais com distorções a serem superadas para a maximização das taxas de lucro.

Os documentos citados demonstram que a burguesia proclamou liberdade, igualdade e fraternidade como ideias é certo, mas para toda humanidade, e terminou por ser ouvida mesmo por aqueles que não pretendia incluir no seu reino da livre iniciativa, e a quem seguia dominando, explorando e colonizando. Ao assumir esse projeto, a burguesia conduziu a sua interpretação e execução para a própria emancipação em um primeiro momento – quando a demanda era a superação do Antigo Regime – e em seguida, para a difusão do seu padrão civilizatório por meio de uma ideologia de Estado de Direito e de Direitos Humanos.

Com a transferência do centro do poder global da Europa para os Estados Unidos operada no início do século XX, o grande fator mobilizador e difusor da Modernidade/colonialidade passa a ser o imperialismo estadunidense, que soube como nenhum outro utilizar o discurso dos Direitos Humanos para categorizar nações e povos como civilizados ou não, democracias ou ditaduras, criar inimigos e empreender “guerras justas”, no

que transparecem a permanência de relações de colonialidade (civilizados e bárbaros, humanos e não-humanos) e uma anacrônica inspiração em Locke.

O debate de Direitos Humanos adquire relevância ao ser incorporado às pautas dos movimentos sociais e ecoar as demandas de oprimidos e explorados, porém o enfrentamento das contradições presentes em sua fundamentação torna-se central no momento atual, por conta da problemática questão das distorções ideológicas. O filósofo contemporâneo Slavoj Žižek (2010) é um dos que denunciam a forma pela qual o discurso dos Direitos Humanos tem sido utilizado como cortina de fumaça para as intervenções militares, econômicas, políticas e outras violações da soberania e da autodeterminação dos povos realizadas pelas potências imperialistas em favor de seus interesses econômicos e geopolíticos. Žižek (2010, p. 14) também aponta a despolitização dos Direitos Humanos como um instrumento de manipulação ideológica.

As potências imperialistas, ainda com os EUA à sua frente, têm todo interesse em apresentar os Direitos Humanos como naturais, pois isso as autoriza a afirmar o que é a natureza humana, e qual o núcleo garantidor da vida digna, e assim, a propriedade torna a aparecer como natural, tal qual a liberdade associada a ela, e também a sociedade burguesa liberal que a garante, uma vez que esta é tida como padrão natural de sociedade²⁵. A esta posição distorcida, opõe-se a afirmação de que os Direitos Humanos são históricos, e portanto políticos, o que torna possível recuperar os processos conflituosos, as lutas sociais que foram empreendidas pelos povos e que se consolidaram na forma normativa de Direitos Humanos em diversos momentos da história. É o que se reclama com a Filosofia da Libertação no presente empreendimento teórico.

A crítica da ideologia dos Direitos Humanos tem referência em grande medida na crítica marxista, da qual encontramos um exemplo em *A ideologia alemã*, quando Marx identifica o caráter ideológico do direito, pois para ele, este consiste em ideias que aparecem e são proclamadas de forma aparentemente independente da prática e dos fenômenos em sua existência material. Com isso, denuncia o caráter ilusório da instância jurídica, pois defende a emancipação dos homens e mulheres no plano abstrato, ideal – da igualdade formal, perante a lei, das liberdades individuais e negativas – e não na práxis concreta da sociedade e do Estado.

Já vimos anteriormente como entre os filósofos, pôde surgir, mediante a separação entre as ideias e os indivíduos que lhes serviam de base e suas condições empíricas um desenvolvimento e uma história das simples ideias. Da mesma maneira se pode aqui, separar, por sua vez, o direito de sua base real [*realen*], com o que então se

²⁵ Como já foi discutido neste trabalho, no ponto 2.2.2, a naturalização da sociedade liberal e suas relações de poder é um mecanismo da colonialidade do poder.

consegue extrair uma "vontade soberana" que se modifica diferentemente nas diferentes épocas e que em suas criações, as leis, possui uma história própria, independente. Desse modo, a história política e burguesa se dissolve ideologicamente numa história do domínio de leis sucessivas. Essa é a ilusão específica de juristas e políticos (...). (MARX e ENGELS, 2007, p. 319)

Uma crítica ecoada por muitos outros, como Douzinas:

A Revolução Francesa, por outro lado, consagrou o direito a manter a propriedade e a praticar a religião e, dessa maneira, as precondições capitalistas da exploração e da opressão foram ideologicamente revertidas no discurso dos direitos e foram fraudulentamente apresentadas como liberdades. (DOUZINAS, 2009, p. 174)

A Filosofia da Libertação também elabora uma crítica aos Direitos Humanos quando estes cumprem o papel de instrumentos ideológicos da exploração e da opressão. O horizonte teórico e prático da Filosofia da Libertação, e que importa neste trabalho, é a plena libertação de ideologias e de instituições jurídicas e políticas que negam humanidades, condição muitas vezes assumida pelos Direitos Humanos (MARTINÉZ, 2011, p. 483). Contudo, para a Filosofia da Libertação, é possível que Direitos Humanos assumam uma função libertadora, muitos de seus teóricos apostam nisso, inclusive Dussel. Identificam nos Direitos Humanos algo do impulso ético fundamental, o que promove contradições e conflitos em seu núcleo próprio. Por tudo isso, seria um desperdício de experiência histórica abandonar a herança civilizatória dos Direitos Humanos, na qual povos colonizados e lutas da classe trabalhadora de todo o mundo tiveram participação, exclusivamente à manipulação da Modernidade/colonialidade em sua atual forma neoliberal (MARTINÉZ, 2011, p. 484).

De forma que, para fazer jus à empreitada aqui iniciada ao introduzir-se uma nova narrativa sobre a Modernidade, não mais redutivista e eurocêntrica e sim mundial, que contemple não apenas o papel da Europa, mas que leve em conta os demais povos e territórios e sua forma de inserção no sistema-mundo, impende apresentar também uma narrativa não exclusivamente europeia, e uma conceituação mais ampla dos fundamentos dos Direitos Humanos. Se apontamos os elementos que a partir da experiência de dominação europeia e ascensão burguesa engendraram o projeto moderno de Direitos Humanos, deveremos também recuperar fundamentos e elaborações sobre esses direitos, sobre a condição humana, a vida digna, a liberdade e a igualdade que desde aquele momento originário, e até hoje, manifestam a visão de mundo e a defesa dos excluídos e explorados, pois certamente existiram e existem vozes que levantaram-se contra o genocídio e a escravidão, e que seguem expressando o impulso ético fundamental que a Ética da Libertação se propõe a recuperar.

3.3.2 Raízes históricas do humanismo na luta por libertação latino-americana: Bartolomé de Las Casas

A primeira dessas manifestações referidas no tópico anterior e sem dúvida, das mais importantes, porque expressa em reflexão filosófica e prática política, uma posição contestatória da violência originária da Modernidade, que caiu sobre povos originários das colônias na América Latina e sobre negros e negras sequestradas de África, é a posição de Bartolomé de Las Casas. A afirmação da humanidade dos índios americanos por ele promovida se insere na tradição das lutas por libertação neste continente, com repercussões nas lutas políticas em si e no pensamento, que ora se faz presente com a Filosofia da Libertação. Assim é a colocação de Leopoldo Zea:

Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado. En la polémica de Las Casas con Sepúlveda se inicia esa extraña filosofía que en el siglo XX se preguntará sobre si posee o no una filosofía. En la polémica queda puesto entre paréntesis no sólo el derecho al Verbo, al Logos o a la Palabra, sino toda la esencia del hombre de esta América. Las afirmaciones a favor de la naturaleza humana de los indígenas no bastarán para convencer, no sólo a cristianos sino también a filósofos de la modernidad, de que estos indígenas son también hombres. Hombres como todos los hombres, con una determinada personalidad, con una individualidad, por lo mismo hombres. (ZEA, 1998, p. 12)

Las Casas foi um frei dominicano espanhol que viveu de 1484 a 1566 e que por mais de 50 anos, combateu a violenta dominação espanhola sobre os índios americanos, a escravidão, as torturas, e todas as demais práticas desumanizantes. Desenvolveu uma obra filosófica em que defendia um humanismo baseado em liberdade, igualdade, e no direito de autodeterminação (MARTINÉZ, 2011, p. 43), tendo promovido diversas solicitações junto à Coroa espanhola para que intercedesse nas práticas brutais de conquistadores e colonizadores, no que assumia aberto conflito com os interesses econômicos dos europeus nas colônias.

Las Casas não expressa apenas a posição de um indivíduo que indignou-se com a barbárie de sua realidade, mas sim todo um movimento que teve grande influência em seu tempo, e que reunia teólogos, padres, bispos e até mesmo funcionários da Coroa e do Conselho das Índias (MARTINÉZ, 2011, p. 42). Provocaram tal incômodo que em diversos momentos, a Coroa e a Igreja convocaram juntas de debate, a fim de enfrentar a polémica, o que resultou inclusive em leis que criminalizavam as práticas desumanizantes contra os índios, as quais foram solenemente ignoradas e desrespeitadas pelos colonos espanhóis. A mais relevante dessas juntas teológicas foi travada em Valladolid, em 1550, na qual o principal opositor de Las

Casas foi o filósofo Guinés de Sepúlveda, e se formularam questões sobre a licitude e justiça da guerra movida contra os índios que opunham-se à evangelização, sobre a humanidade do índio, a possibilidade de sua conversão ao cristianismo e incorporação ao padrão civilizatório europeu, além do questionamento sobre a legitimidade do domínio espanhol.

Os argumentos de Las Casas e Sepúlveda versavam sobre a racionalidade do índio e a tese de Aristóteles sobre a escravidão natural (posteriormente recuperada por Locke), segundo a qual, o homem é um ser político, ao participar da polis, e assim é admitido por sua qualidade racional, o que o faz livre. Entretanto, há aqueles que não são dotados dessa racionalidade e não poderiam gozar de liberdade, afinal, para o filósofo grego “é claro, portanto, que há casos de pessoas livres e escravas por natureza, e para estas últimas a escravidão é uma instituição conveniente e justa” (ARISTÓTELES, 1985, p. 20).

A escravidão é levada a tais pessoas na forma de uma guerra justa, pois empreendida pela civilização que será necessariamente vitoriosa e por isso estará no direito de fazer dos perdedores escravos. Esta é a posição de Guinés de Sepúlveda, para quem os povos indígenas eram bárbaros e irracionais por desconhecerem a propriedade privada e a cristandade, então outra opção não restaria aos cristãos civilizados que não empreender a tal guerra justa, como meio de submissão dessas almas à verdade da lei natural emanada da divindade cristã, e assim libertando-as das trevas de sua própria ignorância.

A tudo isso Bartolomé de Las Casas se opõe, ao expor um argumento que parte da perspectiva dos oprimidos e dominados, no que sua teoria e práxis tem grande originalidade, e são muitos os testemunhos disso em suas obras.

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras; la otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen y se resuelven o subalternan como a géneros todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas. (LAS CASAS apud MARTÍNEZ, 2011, p. 75)

A denúncia se coloca na perspectiva das vítimas citadas pelo dominicano, confrontando a suposta legitimidade dos europeus para explorá-las e dominá-las sem qualquer limite e por todas as formas possíveis. Las Casas defendia os direitos dos povos indígenas de liberdade e autodeterminação, e afirmava a sua humanidade e racionalidade, pelo que deveriam ser admitidos em convivência e apresentados à verdade cristã de forma pacífica. Las Casas buscou na filosofia de sua época argumentos teológicos e do direito natural para enfrentar

concretamente o problema da escravidão e da opressão em geral. Converteu sua teoria em práxis, pois elaborou e executou diversos projetos de convivência pacífica, alguns fracassados, outros não (MARTINÉZ, 2011, p. 50).

Para Enrique Dussel (1998, p. 59), esta primeira Modernidade hispânica do século XVI produziu uma reflexão filosófica de grande importância e que não foi incorporada ou sequer abordada pela filosofia moderna mais amadurecida e sistemática, que lhe é posterior. Bartolomé de Las Casas viveu e expressou em teoria a experiência do seu tempo histórico, de constituição do sistema-mundo e de gestação da Modernidade, contestando essa ordem colonial, a subjetividade dominadora que se formava, a partir dos recursos teóricos que possuía – a filosofia escolástica muçulmano-cristã e renascentista humanista – e que conduziram ao seguinte questionamento: “Que direito tem o europeu de ocupar, dominar e gerir as culturas recentemente descobertas, militarmente conquistadas e que estão sendo colonizadas?” (DUSSEL, 1998, p. 59, tradução nossa).

Uma tal questão não se colocará mais, pois, desde o século XVII, em que já se vivia a segunda Modernidade – segundo a organização temporal de Dussel –, a filosofia ocidental não se ocupa de algo que já estava de fato, solucionado com a consolidação da ordem mundial colonial e da Europa como centro do sistema-mundo. A filosofia passa então a expressar e legitimar essa centralidade na ideologia do eurocentrismo. A desconstrução da falácia eurocêntrica foi tarefa que coube e cabe sobretudo aos filósofos contemporâneos a partir do recente século XX, e que encontra importante expressão, mas a demandar desenvolvimento e apropriação mais ampla, nos marcos da decolonialidade e da Filosofia da Libertação. Em se tratando de Direitos Humanos, identifica-se a contribuição do humanismo hispânico e latino-americano da primeira Modernidade como elemento inaugural de uma fundamentação ética originalmente crítica da Modernidade, pois parte dos oprimidos, dos explorados e não dos narradores oficiais da história, que a Filosofia da Libertação em seu lugar de anti-hegemônica e periférica pode fornecer, a partir das experiências concretas, da práxis dos povos da América Latina.

3.3.3 Critérios e princípios da Ética da Libertação para uma possível fundamentação ética de Direitos Humanos

3.3.3.1 O critério e o princípio materiais: verdade prática

Em sua obra *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*, Enrique Dussel desenvolve algumas das categorias centrais da sua teoria e que serão relevantes para a crítica da fundamentação moderna dos Direitos Humanos, tanto quanto podem ser uma possível contribuição para uma fundamentação decolonial, nos marcos da libertação latino-americana. O autor aborda três princípios básicos da Ética da Libertação, começando pelo momento material ou conteúdo da ética. Para Dussel, as questões éticas estão vinculadas à nossa existência no mundo, vinculadas a nossas necessidades e desejos. Os princípios e as alternativas apresentadas pela ética se relacionam a coisas, fatos e pessoas do mundo real, em suas determinações de tempo, espaço e poder.

O momento material da ética corresponde à verdade prática, e aqui estamos falando de todo e qualquer sistema de eticidade, pois a Ética da Libertação tem pretensão de universalidade. Dussel assim define o princípio universal de toda ética, mas em especial das éticas críticas, que consiste em “la obligacion de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto etico en comunidad. Este principio tiene pretension de universalidad” (DUSSEL, 1998, p. 91). Segundo ele, toda norma, ação, microestrutura, instituição ou eticidade cultural tem como conteúdo algum elemento de produção, reprodução ou desenvolvimento da vida humana no mundo concreto (DUSSEL, 1998, p. 91).

Na visão de Kant, a universalidade ética não poderia estar situada em um conteúdo material, tanto por seu conteúdo, que é a conservação e desenvolvimento da vida humana, quanto pela inclinação de preservá-la, pois estes seriam aspectos particulares. O que Dussel pretende demonstrar é que estes aspectos têm caráter universal, e assim superar o dualismo característico de Kant e de toda filosofia iluminista segundo a qual o tema da ética diria respeito apenas à entidade abstrata e metafísica “alma”.

Começa por apontar algumas correntes teóricas que enveredaram por uma ética de conteúdo material, dentre elas, será referida o utilitarismo, por ser a doutrina que alguns dos principais teóricos liberais do mercado seguiram, desde Bentham até Adam Smith, apresentando portanto, como verdade prática, a forma de produção e desenvolvimento da vida própria do capitalismo. Esses teóricos formularam uma crítica ao racionalismo e seu caráter metafísico, porém o substituíram por um cálculo de meios e fins sob um critério de felicidade que em última instância é alcançada mediante o consumo.

Ahora la «reducción» (simplificación que racionaliza los complejos aspectos de la realidad y privilegia algunos excluyendo otros) considera al sujeto no ya como un «ego» inmaterial (propio del racionalismo «continental»), sino como una corporalidad reducida a ser una mera subjetividad empírica orientada por el cálculo medio-fin al control de una felicidad, asegurada por las «pulsiones reproductivas» del sistema,

como efecto del consumo de las preferencias del comprador en el mercado. (DUSSEL, 1998, p. 106)

O utilitarismo reduz o fazer ético ao manejo de subjetividade individual pura, a partir de um cálculo instrumental, cuja referência última é a satisfação das paixões dos indivíduos, numa concepção de corporalidade que considera apenas as demandas do sujeito, sem nenhum parâmetro objetivo, racional, comunitário ou de autoridade política ou religiosa (DUSSEL, 1998, p. 107). Aqui, na separação radical entre razão e sentimento, vence este último como determinante da subjetividade ética, e a felicidade ou o prazer assume o lugar de fim e as paixões ou sentimentos são os meios, e assim, o princípio da utilidade passa a subordinar todas as demais motivações.

Felicidade seria acúmulo de riqueza, porém, é Marx (1975) quem chama atenção para a contradição fundamental, ao formular a lei da acumulação capitalista. A acumulação de riqueza é também acumulação de miséria, de exploração, escravidão, embrutecimento e degradação moral, em suma, de infelicidade, pois não há como afirmar que essas sejam condições nas quais se materializa o princípio da produção e do desenvolvimento da vida humana. O utilitarismo que também é expresso por Stuart Mill e por Locke resulta numa reflexão ética bastante conveniente às necessidades do mercado e às promessas do capitalismo, de satisfazer todas as necessidades humanas através da distribuição de mercadorias.

La felicidad, que es el fin que intenta el cálculo de la razón instrumental, se alcanza por el consumo o satisfaccion de las preferencias del comprador del mercado, gracias a la distribucion capitalista – siempre presupuesta en los utilitaristas – de los bienes. Hay entonces un círculo abstracto y perverso: el capital es condicion *a priori* absoluta del cumplimiento del fin ético (la felicidad). No se analiza suficientemente el horizonte desde el cual el criterio de felicidad cobra sentido. (DUSSEL, 1998, p. 110)

Dussel afirma que a economia é a dimensão ética objetiva e institucional em sua determinação propriamente material, e o mérito do utilitarismo é ressaltar essa conexão. Porém, faz-se cego à impossibilidade de realização do seu próprio critério principal no âmbito do sistema capitalista. Promover as instituições econômicas de tal forma que a felicidade seja realidade para a totalidade da população, não é possível num sistema em que a riqueza (felicidade) se concentra nas mãos de uns poucos e a infelicidade (miséria) se acumula aos montes.

Segundo Dussel, a ética utilitarista, cuja razão instrumental tem repercussões relevantes ainda hoje quanto à eticidade intra-sistêmica do capitalismo, falha miseravelmente no que diz respeito a um critério universal objetivo de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. Considera uma economia distribucionista, tendo sempre o capitalismo como

horizonte final, na qual o valor do produto no mercado é dado pelo desejo do consumidor, ignorando a condição de que o produto foi produzido por um produtor, o trabalhador, para quem a felicidade significa satisfação de necessidades e não preferências motivadas por paixões (DUSSEL, 1998, p. 110). O utilitarismo explicita a percepção sistêmica do que o capitalismo entende por felicidade, e os limites da sua satisfação dentro de suas próprias fronteiras, ou seja, não excede o poder de compra.

Diante dessa percepção da materialidade, Dussel informa a necessidade de confrontação do formalismo, que, ao esvaziar completamente de conteúdo ético a sua abordagem formal, passou diretamente para a análise abstrata sem inquietar-se com as condições materiais do ponto de partida da reflexão ética, que sempre se fazem presentes, e das quais a ética utilitarista fornece pistas. Para tanto, Dussel formula o critério e o princípio material universal da ética.

O critério material da ética tem a ver com a verdade prática. O autor afirma que a vida humana é o modo de realidade do sujeito ético (DUSSEL, 1998, p. 129), é a determinação do conteúdo de suas ações, das operações racionais, das necessidades e desejos, portanto, todos os fins (razão instrumental) são estabelecidos tendo-a como referência. A realidade, para o ser humano, se apresenta como exterioridade, de forma objetiva, ao passo que é também mediação dessa vida humana. A contribuição de Marx vem reforçar esta concepção, ao estabelecer que em primeiro lugar, o ser humano é um ser natural, e por isso, apresenta demandas a serem satisfeitas na natureza, desejos e necessidades que correspondem a objetos externos a ele.

O homem é imediatamente ser natural. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (Anlagen und Fähigkeiten), como pulsões; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele. Mas esses objetos são objetos de seu carecimento (Bedürfnis), objetos essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas forças essenciais. Que o homem é um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem objetos efetivos, sensíveis como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (Lebensäußerung), ou que ele pode somente manifestar (äussern) sua vida em objetos sensíveis efetivos (wirkliche sinnliche Gegenstände). É idêntico: ser (sein) objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. A fome é uma carência natural; ela necessita, por conseguinte, de uma natureza fora de si, de um objeto fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um objeto existente (seienden) fora dele, indispensável à sua integração e externalização essencial. O sol é o objeto da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto externalização da força evocadora de vida do sol, da força essencial objetiva do sol. (MARX, 2008, p. 127, grifos do original)

Em sua crítica a Hegel, Marx pretende recuperar o real, e o que lhe interessa é a realidade material, com respeito ao conteúdo, e recuperando um sentido antropológico que foi perdido pelo dualismo da moderna filosofia da consciência. Isto significa um ser humano definido por sua corporalidade, como ser vivo, que manifesta carências, necessidades, pela condição de estar vivo (DUSSEL, 1998). A antropologia hegeliana defendia que o superior e definidor ato humano é o pensar que produz o pensamento que se pensa. Porém, Marx entende que é a vida humana material, desde a sua característica de corporalidade com necessidades, que realiza atividade vital como objeto de sua vontade e consciência (MARX, 2008). Dizer que o ser humano reproduz sua vida material não se limita ao físico, às necessidades orgânicas, mas também inclui a vida espiritual, cultural, ideológica, pois, como disse Marx (1975, p. 57), sobre a natureza dessas necessidades, não há diferença “se elas se originam do estômago ou da fantasia”.

O critério material sobre o qual se funda a ética é a verdade prática da demanda de produção, reprodução e desenvolvimento da vida, e Dussel o afirma como universal, também apoiando-se em Marx, quando este coloca que a universalidade do ser humano se faz evidente de forma prática ao fazer da natureza seu “corpo inorgânico”, pois que ela é a matéria ou o objeto da sua atividade vital, ou seja “o homem vive da natureza” (MARX, 2008, p. 84). A atividade vital é o trabalho, a vida produtiva que consiste num meio para satisfação das necessidades da existência física, portanto, para Marx, a vida produtiva é a vida genérica, a vida que permite a vida, e esse seria o nosso caráter genérico de espécie (idem). E Marx chama atenção ainda para o caráter comunitário dessa atividade vital, no que resulta que “o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento, *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele” (MARX, 2008, p. 106, grifos do original). Marx continua, dizendo que a própria atividade de produção da vida, seus produtos, seu conteúdo são formas de existência que são dados pela atividade social e pela destinação também social.

Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social. Minha consciência *universal* é apenas a figura *teórica* daquilo de que a coletividade *real*, o ser social, é a figura *viva*, ao passo que hoje em dia a consciência *universal* é uma abstração da vida efetiva e como tal se defronta hostilmente a ela. Por isso, também a *atividade* da minha consciência universal - enquanto uma tal [atividade] - é minha existência *teórica* enquanto ser social. (MARX, 2008, p. 106-107, grifos do original)

Nesse trecho citado, Marx chama atenção para um problema, a abstração da vida concreta que se converte em consciência universal e como tal termina por entrar em conflito

com essa vida mesma. Com isso, entende-se que o que deve ser evitado é a separação da sociedade como ideia abstrata em oposição ao indivíduo, pois a sua manifestação de vida, mesmo que não esteja diretamente vinculada a expressões comunitárias é a vida social, é a vida genérica, não havendo distinção entre vida individual e vida genérica. Homem e cidadão são uma entidade única, separá-los serve para excluir e negar direitos que dizem respeito à vida comunitária, à existência em sociedade, não o contrário.

O que Dussel chama de critério material universal, se aproxima e se apropria dessas reflexões de Marx e é enunciado da seguinte maneira: Aquele que atua de forma humana sempre e necessariamente tem como conteúdo do seu ato alguma mediação para a produção, reprodução ou desenvolvimento autorresponsável da vida de cada sujeito humano em uma comunidade de vida, como cumprimento material das necessidades da sua corporalidade cultural, tendo por referência última toda humanidade (DUSSEL, 1998, p. 132). Este critério tem caráter descritivo, então Dussel formula ainda, um princípio ético, uma obrigação ou dever-ser que opera como mediação entre o critério e sua aplicação. Ou seja, que deve responder à questão de como fundamentar um dever ético desde o critério material.

Para Dussel, cada enunciado descritivo de certo aspecto constitutivo do ser vivente como distintamente humano inclui sempre e necessariamente uma autorreflexão responsável que entrega sua própria vida, em seus múltiplos aspectos à necessidade de conservá-la. Para os seres humanos, as motivações instintivas foram substituídas por exigências de valores culturais, o que significa que há obrigações, enunciados normativos de um dever-ser ético. Conduta humana é uma conduta comunitária linguística com costumes regulados valorativamente, que se desenvolvem na cultura. Ele afirma também que a espontaneidade livre e autorreflexiva humana proporciona uma ampla gama de decisões não baseadas em instinto, porém, a ética estaria marcando uma conduta regulada por deveres, obrigações, exigências racionais, que têm como parâmetro as condições que separam vida de morte, entre a rígida resposta instintiva e a arbitrariedade de uma liberdade sem limites sobre si (DUSSEL, 1998, p. 137). E assim formula o princípio material universal da ética, que deve estar presente em toda norma ou instituição de qualquer sistema de eticidade, desde a vida humana genérica:

El que actua eticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una «vida buena» cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo *con pretension de verdad prdctica* y, además, *con pretension de universalidad*. (DUSSEL, 1998, p. 140, grifos do original)

Sobre a pretensão de universalidade, é importante destacar que não é possível elaborar ato ou norma ética sem ter como critério uma forma concreta cultural e linguística, ao que deve-se adicionar histórica, de institucionalizar o dever ético de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana. Este dever alcançará mais ou menos sujeitos, satisfará mais ou menos necessidades humanas, a depender da sociedade histórica de que se trate, ou seja, haverá manutenção de dignidade e haverá negação, porém, a vida é sempre o critério ético, segundo a definição respectiva de cada sistema. É o pressuposto material de cada ação, de cada elemento de atividade vital. A partir dele, afirma o autor, cada cultura, pode ser avaliada eticamente a partir de seus próprios fins e de sua própria forma de desenvolvimento, e por isso, o princípio é universal.

Existe sempre um conteúdo, um momento material da ética, que diz respeito à forma própria como os sujeitos, inseridos num contexto cultural linguístico e valorativo próprio produzem e desenvolvem a vida humana. A universalidade não pode ser alcançada com a negação da possibilidade prática de um conteúdo da ética, como faz Kant, pois isto apenas oculta o fato de que há um conteúdo particular a partir do qual sua reflexão se elabora e que se pretende universal ou pretende universalizar-se. Há um conteúdo no projeto moderno de Direitos Humanos, que já foi demonstrado em seu caráter colonial e liberal. A sociedade europeia forneceu seus fundamentos a partir das experiências de forjamento do sistema-mundo capitalista e da subjetividade que lhe corresponde e é dessa maneira que a ética kantiana os enuncia com pretensão de universalidade, e que os gestores do sistema executam um projeto de universalização.

Neste ponto, sobre o princípio material, uma última observação é sobre a questão da autorresponsabilidade ou responsabilidade sobre si. Dussel desenvolve uma reflexão sobre o sujeito, que difere bastante da dualidade corpo e mente, sentimento e razão, estabelecida pela filosofia da consciência. A vida de cada ser humano está sob sua própria responsabilidade, e este é um modo de realidade próprio e exclusivo dos seres humanos. O ser humano reflete sobre sua vida, e assim, faz-se sujeito, consciente de si mesmo e adquire responsabilidade sobre si, sobre sua atividade vital, sobre a natureza corpo inorgânico. Para Dussel, ser sujeito significa que a nossa vida, nos é entregue a nós mesmos como um dever-ser de produzi-la, reproduzi-la e desenvolvê-la.

Diante da afirmação de Dussel de que em cada cultura ou sociedade, existe uma forma de definir as condições de produção e reprodução da vida humana, que é o critério material universal, pode-se compreender aí também a noção de dignidade humana, cujo significado pode variar e se expressar com outros nomes, a depender do tempo e do espaço em que se situa o

sujeito. Uma particular noção de dignidade é estruturante do sistema ético respectivamente vigente em cada lócus histórico.

O atual sistema de eticidade, de valores capitalistas, tais como individualismo, propriedade, segurança, produz grande quantidade de vítimas, como diria Dussel, ou excluídos, oprimidos, explorados, numa linguagem que preferimos, para os quais a materialidade desse sistema nega a sua materialidade, pois nega suas próprias vidas. É o que acontece com as mulheres, no sistema de dominação patriarcal, com os negros, sob a estrutura do racismo, com toda a classe trabalhadora, sob o capitalismo. Estes sujeitos históricos formulam, por meio do princípio crítico-material, conteúdo afirmativo de suas vidas que se pode elaborar na forma de enunciados normativos que possibilitem a produção e reprodução dessas vidas. Segundo Diehl (2015), os Direitos Humanos econômicos, sociais e culturais são um excelente exemplo disso, pois advieram de contradições que se explicitaram em conflitos econômicos e políticos na sociedade e que foram enfrentadas com proposições de obrigações e deveres para o Estado, a que correspondem o direito à terra, direito à moradia, ao trabalho, à saúde, à educação, entre outros que garantem a produção e desenvolvimento da vida com dignidade numa sociedade profundamente desigual.

3.3.3.2 O critério e o princípio formais: validade intersubjetiva

Enquanto que o aspecto de conteúdo ou material da ética, delimitado por um critério de verdade prática (universalidade intensiva), funda o princípio material da ética, o qual já definimos, o aspecto formal da ética, se relaciona ao critério de validade e funda o princípio procedimental de universalidade (extensivo ou intersubjetivo) do consenso moral (DUSSEL, 1998, p. 167). O aspecto formal é, portanto, a questão da aplicação ou da mediação do aspecto material.

Dussel (1998) defende a rearticulação entre as esferas da moral formal, que é a proposta de Kant, e a economia, a esfera da materialidade, como necessária para a Ética da Libertação. O autor informa, citando passagens de Kant durante o percurso teórico de desenvolvimento de sua filosofia moral, que o filósofo alemão manifestou inquietação com a questão da relação entre o momento formal e o material, porém, posteriormente, descartou este último, dando continuidade e aprofundando a tradição racionalista do dualismo, que ao separar corpo e mente (razão), estabeleceu o primeiro como limitante, irrelevante para a moral (KANT, 2004).

Kant recusa os sentimentos como parâmetro para definir o bem e o mal, e afirma que a moral é apreensível apenas pelo entendimento, este sim, elevado e propriamente justo (KOJÉVE, 2002). De um lado, coloca o empírico, o corporal, o sentimento, e de outro, o puro, o metódico, os procedimentos que constituem o formal a priori (DUSSEL, 1998, p. 172). Em suma, Kant descarta todo e qualquer objeto e critério materiais como não passíveis de julgamento e aplicação morais, e fixa como seu campo de reflexão moral a validade, não o bem. Estabelecendo um princípio prático formal, intenta alcançar a universalidade pela validade moral do ato.

Todas as máximas possuem: 1. uma forma, que consiste na universalidade; no qual caso, a fórmula do imperativo moral é a seguinte: as máximas devem ser escolhidas, como se devessem valer como leis universais da natureza (...) (KANT, 2007, p. 33)

Há um problema na pura moral formal de validade, pois nada pode ser validado sem a aceitação geral de um conteúdo ético, relacionada à verdade, que por sua vez, consiste na referência histórica, complexa, à realidade de ser possível desenvolver a vida concreta do sujeito humano. Para a Ética da Libertação formulada por Dussel, é necessário que ambos aspectos, formal e material, sejam assumidos simultaneamente e positivamente como determinações mútuas. O que é verdadeiro como mediação para a vida deve ser também válido intersubjetivamente, vez que a função ética da norma básica da moral formal é fundamentar e aplicar em concreto, normas, juízos éticos, etc, dos diversos momentos do conteúdo material, ou não haveria aceitação comunitária, e não seria possível alcançar nenhum nível de universalidade (DUSSEL, 1998, p. 199-201).

O que se deve ter em mente é que a razão prático-material, que Dussel denomina também de ético-originária, não é a mesma que a razão prático-formal ou discursiva. A pretensão de verdade ética se relaciona com a realidade, portanto, não se identifica com a pretensão de validade moral formal, que corresponde à aceitabilidade por parte dos membros de uma comunidade, daquilo que é tido como verdadeiro. Porém são co-determinantes no seguinte sentido: a verdade sendo fruto de um processo individual ou comunitário de se referir ao real desde a intersubjetividade; e a validade sendo fruto do processo de produzir aceitação intersubjetiva dessa referência real (DUSSEL, 1998, p. 204). O autor formula então o princípio universal de validade moral:

El que argumenta con pretension de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicacion, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones eticamente relevantes que se tratan) deben participar facticamente en la discusion argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coaccion que la del

mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido. (DUSSEL, 1998, p. 214)

Esse princípio é a mediação formal ou procedimental da aplicação do princípio ético-material. Não se trata mais de um mero critério de validade, mas de um princípio moral de aplicação do conteúdo dos enunciados normativos. Porém, o que se demanda é simetria, liberdade e autorresponsabilidade entre os participantes da comunidade, e ainda a inclusão fática de todos os afetados na discussão argumentativa que forma a validade, condições muito dificilmente encontradas na realidade. O que se encontra, em geral, são condições desiguais de enunciação e validação de conteúdos normativos.

Há muitos excluídos formais, para os quais as decisões que os afetam não são acessíveis. Segundo Diehl (2015, p. 152-153), os direitos civis e políticos seriam parte desse contexto, ao estabelecerem regras formais mínimas para assegurar aos sujeitos a participação na formulação e debate das decisões que os afetam. Dussel traz algumas proposições sobre isso, ao afirmar que cabe à comunidade de dominados, excluídos, de vítimas, como chama, assimetricamente colocadas na comunidade hegemônica, construir uma nova simetria, que constitua uma nova comunidade de comunicação crítica, histórica e real (DUSSEL, 1998, p. 215), a qual deverá pressionar para a ampliação das margens de participação e simetria.

3.3.3.3 Factibilidad: critério e princípio de possibilidade ética

Quando aborda a factibilidad, Dussel está analisando o último elemento de realização do objeto prático. Este é o momento de realização da norma verdadeira (prática e materialmente, assumindo o conteúdo de produção e desenvolvimento da vida humana) e válida (formalmente, pela simetria e livre manifestação autoresponsável). Aqui se debatem as condições, as circunstâncias reais e concretas da possibilidade (lógica, empírica, etc) da norma acontecer na realidade. Dussel estabelece dois condicionantes, um é tecnológico, ou seja, o patamar de desenvolvimento civilizatório que torna possíveis atos antes impossíveis; e outro é econômico. Propõe a seguinte formulação do critério de factibilidad, descritivo:

El que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea *posible* teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular. Se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para determinados fines. El criterio de la verdad abstracta (teórica y técnica) dice relación a dichos fines; su validez se juega por la «eficacia» formal de

compatibilidad del medio al fin, calculada por la razón instrumental-estrategica. (DUSSEL, 1998, p. 266)

A factibilidade é onde a razão instrumental e os juízos de fato definem um espaço de validade própria. Trata-se de um cálculo racional que relaciona os meios ou condições (tecnológicas e econômicas) para alcançarem-se determinados fins. Quando esse critério descritivo de factibilidade encontra-se sob a lógica do mercado, de escassez, regido pela competitividade, e eficácia avaliada apenas pela razão instrumental, é quando pode negar a possibilidade de produção, reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano (DUSSEL, 1998, p. 267).

Já o princípio de factibilidade ética deve determinar o âmbito do que se *pode fazer*, entre os limites do que é *eticamente permitido fazer* e do que se *deve fazer*. Não está restrito, portanto, a uma operação do possível, nem a uma enunciação do desejável, mas consiste numa obrigação ética quanto ao que não se pode deixar de operar para suprir as exigências da verdade da vida humana e da validade moral intersubjetiva. O mercado estabelece preferências, para as quais é permitido buscar produtos para consumo a fim de contemplá-las, porém, do ponto de vista ético, o que há são necessidades, para as quais há um dever de satisfação para manutenção da vida.

Dussel diz que o problema ético se cria quando esse espaço formal de validade de meios-fins se autonomiza e assume um caráter totalizante, pois o que passa a valer como critério último de verdade e validade é o que é possível fazer com eficácia. A razão instrumental passa a ser a única empregada na avaliação das ações humanas e ocorre uma inversão, a que Marx (1975) chama de *fetichismo*: as coisas (mediações de factibilidade) são tomadas como fins, e as pessoas (a vida humana e sua participação autorresponsável na comunidade) meramente como meios. A razão instrumental é, dessa forma, esvaziada dos demais critérios que lhe dão fundamento complexo. Porém, é ela que opera ao nível da factibilidade, e tornar factível o sistema de eticidade histórico-concreto significa conferir-lhe existência concreta, através de mediações institucionais, que estarão subsumidas aos critérios de possibilidade já citados – material e formal – e também outros.

São instituições que tornam efetivos os Direitos Humanos, quando analisados do ponto de vista da oficialidade, e esta é a maior demanda e o maior problema em se tratando de tais institutos. O problema da efetividade dos Direitos Humanos é classicamente apontado por todo e qualquer estudioso do tema, e é também clássica a citação de Bobbio (2004, p. 23), que afirma que “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*. Trata-se de um problema não filosófico, mas político”. Todo este

trabalho é um esforço no sentido da fundamentação dos Direitos Humanos, reconhecendo o que também Bobbio reconhece, uma crise de fundamentos, porém, embora haja essa elementar discordância sobre a necessidade da justificação, há concordância com a afirmação de que a proteção efetiva dos Direitos Humanos é uma questão política.

O próprio Bobbio menciona as enormes dificuldades para a efetivação dos direitos econômicos, sociais e culturais nos países em desenvolvimento, cujas limitações de recursos bloqueiam a execução de um projeto de Direitos Humanos (BOBBIO, 2004, p. 43). A isso, somam-se limitações estruturais econômicas, de patamar de desenvolvimento tecnológico e civilizatório, limitações políticas, quanto ao desenvolvimento das instituições públicas, limitações na ordem da soberania e do livre exercício da democracia, que na periferia, na América Latina para o que nos interessa, foi sempre objeto de controle externo. No atual contexto de crise, em que se identifica a dissociação cada vez maior entre o mercado e a democracia, mesmo nos países de centro, a factibilidade de um projeto de Direitos Humanos torna-se mais e mais comprometida.

Dussel (1998, p. 272) introduz ainda a noção de sustentabilidade, como critério a nortear as condições de possibilidade da vida, pois sua produção, reprodução e desenvolvimento deve ser sustentável a longo prazo, o que é o oposto da demanda de sobrevivência do capital imposta pelas leis de competência do mercado. Sem a razão instrumental e o cálculo meios-fins, a razão ética dos Direitos Humanos torna-se mera referência utópica, e sem a razão ética, a factibilidade dos Direitos Humanos permanece girando em círculos em sistemas normativos cuja eficácia limita-se ao possível, e o possível termina sendo sempre uma questão política.

3.3.4 Dignidade humana, intersubjetividade e diálogo intercultural

Uma recusa à noção de dignidade humana abstrata forjada pela subjetividade solipscista da ética formal não deverá significar um abandono da categoria, e a afirmação de que os seus conteúdos morais são produtos culturais historicamente determinados também não deve conduzir ao descrédito de qualquer pretensão de universalidade, em favor de um relativismo que também ignora contradições concretas. A perspectiva da ética da libertação é de um diálogo intercultural, identificando que a despeito dos diferentes conteúdos que cada sociedade confere aos seus valores morais, a partir de sua língua, sua cultura, há o impulso ético fundamental, de afirmação da vida humana como princípio justificante.

Dussel denomina sistema de eticidade o conjunto de valores construídos na dinâmica comunitária e compartilhados por uma determinada sociedade num dado momento histórico,

mas sempre em transformação, sendo que cada um terá como núcleo uma dada noção de dignidade humana, o que segundo ele, deve ser tido como o fundamento de todos os valores (DUSSEL, 2007b, p. 142-143). Dessa forma, seria possível situar os Direitos Humanos como um desses sistemas de eticidade, que corresponde à noção ocidental, moderna e colonial de uma ordem justa e de uma vida digna.

A partir da sua concepção própria sobre a vida humana digna e as condições para produzi-la, reproduzi-la e desenvolvê-la, cada sociedade constrói valores desde sua língua, sua cultura, seu horizonte de sentido.

Los valores morales no son sino la categorización conceptual práctica y lexical (a cada valor se le pone un “nombre” en cada lengua, cultura, y se las normativiza en costumbres, tabús, leyes, derecho, y también se imponen por la educación en el *Ueber-Ich*), que desde el criterio de la vida humana en tanto ética (vida humana, consensualidad práctica válida y factibilidad empírica de la “pretensión de bondad” del acto), “graba” neuronal o corporalmente al cerebro, de aquella mediación que reproducen y desarrollan la vida humana en cada comunidad histórica. (DUSSEL, 2007b, p. 143)

Dussel inicia sua obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización e de la exclusión* com uma descrição de diversos sistemas de eticidade, não se restringindo à tradição helenocêntrica, que normalmente é a única reconhecida como filosofia propriamente dita. Dussel (1998, p. 18) defende que todas as culturas manifestam conteúdos de eticidade, que se expressam, por exemplo, em textos míticos ou religiosos, embora apenas alguns sejam objeto de tratamento filosófico. Porém, chama atenção também que foi necessário um longo espaço de tempo e um novo patamar de complexidade civilizatória para que a ética e a moral alcançassem um maior nível de abstração e universalidade, e para que também pudesse haver criticidade.

A sua tese central sobre os sistemas de eticidade dialoga diretamente com a sua reflexão sobre a Modernidade mundializada, em contraposição à Modernidade eurocêntrica. Afirma que as eticidades da humanidade foram geradas em torno de um sistema inter-regional asiático-africano-mediterrâneo, que a partir do fim do século XV (1492, descoberta do continente americano), se converte em sistema-mundo. Com esse movimento, teria havido o processo de maturação das eticidades, que foram alcançando novos patamares de desenvolvimento, tornando-se cada vez mais conscientes de sua universalidade, sendo que o autor cita como exemplos nessa trajetória, o sistema egípcio-mesopotâmico, a escolástica do século XVI, a obra de Kant e os contemporâneos Habermas e Apel. Paralelamente, também se desenvolveram categorias ético-críticas radicais, primeiramente, com uma inspiração mítica, como a contestação ao escravismo egípcio, ou a ética de justiça de Hammurabi, e em seguida

elaborações como a de Bartolomé de Las Casas no século XVI, Marx no século XIX e a Ética da Libertação atualmente (DUSSEL, 1998, p. 20).

A inspiração mítica ou religiosa está presente em muitos sistemas de eticidade, que, ao falar de deuses e narrativas fantásticas, apresenta princípios éticos e traz consigo uma concepção de vida digna, de felicidade. Este caráter de religiosidade, muito presente entre os povos africanos, entre os indígenas da América Latina, e que estabelece um horizonte de sentido do bem viver e desenvolver-se plenamente, costuma ser visto de modo preconceituoso pela cultura moderna-colonial, a qual apesar de auto intitular-se secularizada, também deriva de uma religiosidade, a cristandade.

Dussel chama atenção para o fato de que as eticidades que incorporam a ideia do Uno (Deus único) e promovem a dualidade corpo e alma, estabelecem que a existência da alma é a verdadeira existência, a verdadeira vida que começa com o fim da existência empírica (morte), e atribuem uma negatividade à corporalidade, á sexualidade, defendem um distanciamento das satisfações corporais a fim de assegurar a elevação do espírito. Esta concepção facilmente desemboca na demonização do corpo, na demonização da mulher e na justificação da escravidão, das opressões e demais provações e crueldades impostas aos corpos materiais na vida empírica (DUSSEL, 1998, p. 35).

La muerte empírica es, para esta vision ética del mundo, el *nacimiento* a la vida verdadera. La vida terrestre es un tiempo negativo del dolor, del sufrimiento. Para merecer una muerte que libere al ser humano del *eterno retorno* de la reincorporalización, es necesario cumplir con la *ley natural* (*physikón nómon*), con el *orden*, con las instituciones como la de las *castas*, con la eticidad establecida, con el *statu quo* (DUSSEL, 1998, p. 35).

As repercussões dessa concepção para a ética moderna foram apresentadas ao abordarmos a dualidade e o solipcismo descartiano, posteriormente aprofundado pelo racionalismo kantiano. Isso tem como resultado uma eticidade essencialmente disciplinadora e conservadora. Uma moral formal que justifica e reproduz apenas o horizonte ético já existente, legitimando a institucionalidade, a organização política, o mercado, as formas de dominação impostas como naturais.

Para os objetivos desta reflexão, o que importa quanto aos sistemas de eticidade é que se entenda que os Direitos Humanos são um conceito ocidental, moderno, para o qual há outros que poderiam ser considerados análogos, vez que cada cultura tem alguma noção de dignidade humana, a qual normalmente tem limitações, como é o caso do sistema moderno-colonial que ora analisamos. Para a ética da libertação, é fundamental que se considere esta condição, da vida humana como horizonte final de todo e qualquer sistema de eticidade, pelo que valores

morais, categorias léxicas e históricas, deixam de ser arbitrários e tornam-se parte desse mesmo contexto de significação. Isso é essencial para a sua proposição de diálogo intercultural como possibilidade de universalidade ética, da qual devem fazer parte os Direitos Humanos, porém, movidos e fundamentados em princípios de verdade prática, validade intersubjetiva e factibilidade de caráter complexo, não isolando nem superdimensionando nenhum deles, e conferindo-lhes criticidade.

A criticidade é expressão do impulso ético. Este pode ser entendido como o momento de insatisfação, ou sentimento de inconformidade, perante a opressão, que em suma, é negação da vida, conteúdo anti-ético que pode e costuma existir em todo sistema de eticidade. Essa insatisfação se converte em denúncia da opressão, que se converte em afirmação de novos valores. A opressão está sempre presente nos grupos sociais, tal como os conhecemos historicamente, pois as sociabilidades humanas mostram-se sempre como conflituosas. Os grupos sociais oprimidos, dominados, explorados, assimilam os elementos da inconformidade e comunitariamente constroem condições de sua superação, e isso se dá mediante a luta política.

O impulso ético identifica (des-cobre) na realidade empírica situações nas quais ocorre uma violação da vida humana, mas que naquela dada cultura pode ser tida como parte do sistema de eticidade, como manifestação da “vida boa”, da “ordem justa” etc. O papel da filosofia e das ciências sociais críticas neste ponto será fundamental, pois partindo da afirmação da vida humana e constituindo a sua negação como objeto de estudo, des-cobre uma nova verdade (sempre perfectível), que será então o novo critério a partir do qual os oprimidos buscarão a in-validação dos atos, normas ou sistemas de eticidade considerados até então como válidos (DUSSEL, 2001, p. 377).

No âmbito da eticidade própria do capitalismo, chegou-se a considerar justa a relação entre burguesia e proletariado, pois era identificada com qualquer troca segundo a livre circulação e mercadorias, sendo a força de trabalho assim valorada e paga. Porém, a teoria marxista introduziu a noção de mais-valia, identificando a especificidade da força de trabalho como mercadoria capaz de criar valor, a única coisa capaz de produzir riqueza. A partir dessa teoria, diversos conteúdos contestatórios da ordem burguesa foram elaborados e veiculados pelos trabalhadores explorados, inclusive na forma de Direitos Humanos. O impulso ético, portanto, produz fissuras na moral do *status quo*, indo de encontro, por exemplo, ao núcleo das liberdades individuais – que se entrelaça inexorável com a propriedade – ao demandar direitos sociais, que exigem do Estado providências distributivas de renda.

O impulso ético, orientado para a afirmação da vida, é norteador do diálogo intercultural e intersubjetivo. Por sua vez, o reconhecimento da diversidade de sistemas e eticidade, com a presença de conceitos análogos, tais como os Direitos Humanos, que

expressam valores segundo uma noção própria de dignidade humana, possibilita este diálogo intercultural e intersubjetivo, que é o caminho para a efetiva universalidade ética, segundo Dussel. Quando fala de intersubjetividade, Dussel (2001) não está prescrevendo, não é dever ser ético, ele expressa um juízo de fato, descritivo, identificando que é assim que é forjada a subjetividade humana, de forma comunitária, no encontro com o Outro. Com isso, intenta desconstruir a noção estática, isolada, solipscista do sujeito da filosofia moderna, entrelaçando cada um com o destino de todos. E assim, reforça também o quanto afirmado por Marx, que a vida genérica, a atividade humana vital, é vida social e é atividade social, não há como separar a vida do sujeito, a sua atividade humana, da vida social.

O que a Ética da Libertação prescreve é a intersubjetividade crítica, a abertura ao Outro, que agrega em si a razão em suas diversas manifestações, sem hipertrofias da razão instrumental, nem exclusões de nenhum aspecto do julgamento ético. Dussel (1998) comenta sobre os níveis de racionalidade crítica, que retoma muito do que já foi dito sobre os critérios e princípios: i) razão prático-material crítica, que consiste na percepção, pelos oprimidos, da negatividade da ordem ética vigente; ii) razão ética pré-originária crítica, que consiste no reconhecimento do Outro na mesma condição de oprimido por essa negatividade; iii) razão discursiva crítica, que se manifesta na comunidade crítica de oprimidos e explorados, que elabora uma validade de outra ordem, contra-hegemônica, ao negar a validade dos consensos dominantes, que impõem a negatividade das suas vidas; iv) razão instrumental (estratégica) que opera no nível da razão ética de factibilidade crítica, como *razão libertadora propriamente dita*, baseada na denúncia da ordem vigente, ao passo que apresenta uma perspectiva de futuro mediado por outros atos, normas, e uma eticidade assim formulada.

Uma vez que Dussel afirma que tornar-se sujeito é tornar-se autorresponsável, isso significa ainda, tornar-se responsável intersubjetivamente, responsabilizar-se pelo Outro. Não um Outro específico, mas o Outro representado em um projeto coletivo comum, que beneficia a comunidade de oprimidos e explorados. O capitalismo desagregou o sujeito em dualismo e solipscismo, e em seguida, destituiu-o definitivamente de seu caráter social, para convertê-lo na casca vazia do indivíduo egoísta, processo também identificado por Marx. Portanto, para um projeto de libertação, é preciso recuperar o sujeito, que foi despossuído de tudo para ser explorado e oprimido, tomar de volta sua intersubjetividade, o que apenas pode ocorrer no conflituoso processo de dar-se conta da negatividade dessa desagregação, identificando-se com o Outro, e enfrentando essa negatividade, em nome de pulsão de vida que o sistema intenta lhe retirar. Em suma, tornar-se sujeito para a ética da libertação, é assumir o dever de transformar a realidade.

Essa perspectiva pode vir a transformar a própria noção de dignidade humana no âmbito da comunidade crítica de excluídos, uma vez que se considere a vida humana concreta, corpórea, histórica, como parâmetro, e não o sujeito transcendente cindido e desprovido de corporalidade protagonista do projeto moderno. Com a presença da corporalidade humana histórica em luta pela sua afirmação de vida, tem-se que, segundo Franz Hinkelammert (1990, p. 138), os Direitos Humanos terminam por ser modos de vida e não simplesmente formulações valorativas que possam ser considerados fora dessa concretude.

Quanto à interculturalidade, esta pode ser também desenvolvida a partir da noção de sistemas de eticidade, pois supõe a existência de valores morais e de um valor superior que pode ser formulado de forma análoga como dignidade nas variadas sociedades, a partir de sua respectiva língua e cultura. O projeto moderno colonial estabelece categorizações e hierarquias entre os povos – como demonstramos anteriormente – uma estrutura de poder baseada na categoria raça, que identifica certos povos e nações como inferiores. Inferiores são todos aqueles que não exercem função de gestão central do sistema-mundo e que muitas vezes, se relacionam com instituições, normas, regimes políticos que não correspondem ao parâmetro civilizatório definido como padrão natural, que certamente inclui mercado capitalista, Estado (neo)liberal, democracia representativa, além de branquitude, secularização, entre outras questões.

A condição de possibilidade do diálogo intercultural é o reconhecimento da assimetria existente entre as culturas, como produto da conformação do sistema-mundo capitalista e colonial entre centro (imperialismo) e periferias. Estabelecer esse diálogo significa negociar, movimentar-se entre sistemas de eticidade diversos, porém sem cair no relativismo pós-moderno que aponta as diferenças como impossibilidades, afinal, a Ética da Libertação tem pretensão de universalidade. Essa universalidade deverá ser buscada nos elementos comuns, o primeiro já estabelecido, o fato de que toda ética manifesta como horizonte uma concepção sobre a produção, reprodução e desenvolvimento da vida. Outro ponto em comum, sem dúvida, é a intersubjetividade da condição de exploração e opressão, compartilhada por muitos povos ao redor do mundo e por toda a classe trabalhadora.

3.3.5 Fundamental Direitos Humanos na ética material da vida

3.3.5.1 Questões preliminares à fundamentação dos Direitos Humanos

As linhas clássicas de fundamentação dos Direitos Humanos costumam dividir os juristas entre juspositivistas, jusnaturalistas e jusrealistas. Porém, ao buscar a fundamentação pela Filosofia da Libertação, como é o intento do presente trabalho, o caminho percorrido será um tanto distinto, pois estas são manifestações dos fundamentos oferecidos pelas teorias formuladas no âmbito da Modernidade eurocêntrica, que expressam as concepções de sujeito, dignidade e justiça já expostas. A partir da Filosofia da Libertação, buscam-se outras fontes, para uma narrativa de fato mundial da história dos Direitos Humanos, em momentos contra-hegemônicos, em que os oprimidos e explorados assumiram o protagonismo dessa construção. Dessa forma, o objetivo é fornecer fundamentos filosóficos firmemente enlaçados à realização histórica dos Direitos Humanos como reivindicações e ferramentas dos sujeitos marginalizados, periféricos em luta política, contrapondo o uso ideológico que o imperialismo faz deles, enquanto gestor principal do centro.

Há que se esclarecer essa posição não significa uma recusa total às filosofias e fundamentações formuladas no centro, apenas por sua origem, pois é claro que contribuíram, e é impossível pensar partindo do zero, logo, a filosofia precedente influencia e irradia. Além disso, seria impossível, uma vez que o reconhecimento normativo dos Direitos Humanos e os organismos internacionais e internos que os protegem estão intimamente ligados a essa tradição. Mas há aqui, um esforço em subordinar as categorias da filosofia eurocêntrica a uma análise que considera em primeiro lugar, a experiência de produção, reprodução e desenvolvimento da vida dos povos da América Latina enquanto periferia do sistema.

A filosofia da libertação recusa o modelo de pessoa criado pela Modernidade eurocêntrica como padrão, o indivíduo homem branco, burguês, recusa a propriedade como núcleo das liberdades individuais, e recusa ainda, o conceito de sujeito abstrato, imerso em dualismo e solipcismo, num puro sonho racionalista. A efetivação de um projeto de Direitos Humanos na América Latina, como pretendido pela FL, jamais servirá para completar algo que supostamente nos falta, como se as formas de organização social e a subjetividade centrais fossem as únicas válidas, cabendo-nos apenas tentar alcançá-las. Afirmar Direitos Humanos neste contexto é reivindicar a condição de sujeitos e de pessoas para todos e todas aquelas que hoje não são assim considerados, pois são excluídos na sociedade capitalista e no Estado burguês.

Tornou-se uníssona na crítica aos Direitos Humanos, a opinião de que o seu maior problema hoje é a efetividade. Porém, a necessidade de assegurar de fato a verdade dos Direitos Humanos, para além da sua validade, não elimina a necessidade de reflexão sobre a fundamentação ou justificação. Com relação à proteção e aplicação nas normas de Direitos

Humanos, a fundamentação interfere sobremaneira na interpretação, na hermenêutica dos Direitos Humanos (MARTINÉZ, 2011, p. 361). A negação da fundamentação é uma negação de conteúdo prático (ou prático), e mais uma vez, um retorno ao formalismo, afinal, é necessário saber quais bens são protegidos, qual noção de dignidade humana está em jogo, pois Direitos Humanos não podem ser um cheque em branco. Ademais, não buscar fundamentos impede que se conheçam as origens históricas dos Direitos Humanos, o que significa aceitar a narrativa oficial, eurocêntrica, moderna, quando há todo um processo de afirmação história que é muito mais amplo.

Assim, careceríamos de fontes de contestação, não haveria onde encontrar o impulso ético que faz avançar a compreensão do que seria vida digna. Fundamentar é essencial para que a ideologia dominante não sequestre em definitivo o legado civilizatório dos Direitos Humanos. E já conhecemos o seu procedimento, que consiste em isolar os Direitos Humanos de determinações políticas, econômicas e históricas, ora afirmando-os como naturais, ora reconhecendo exclusivamente aqueles já positivados como válidos e verdadeiros, quando na análise da realidade, identifica-se o papel fundamental que a luta de classes e as conquistas dos povos em suas lutas por libertação, desempenharam e desempenham na afirmação de direitos.

Ao investigar-se a fundamentação dos Direitos Humanos, não se pode perder de vista a instância crítica, na verificação de até que ponto eles impulsionam as lutas dos explorados e oprimidos, ou geram acomodação, ou estão mais do que suficientemente aprisionados pela ideologia dominante. De igual modo, a Filosofia da Libertação também é encarada com espírito crítico, sobretudo neste tema do direito, em que há uma longa tradição crítica de influência marxista, a qual também deverá ser trazida, especialmente para o debate da política.

Em algumas de suas obras mais recentes²⁶, Dussel aborda o tema dos Direitos Humanos, manifestando quanto aos seus fundamentos, uma posição semelhante a diversos teóricos críticos das concepções hegemônicas nas três correntes citadas acima (jusnaturalismo, juspositivismo e jusrealismo). Refuta primeiramente o direito natural, ao afirma que os Direitos Humanos não podem ser tomados *a priori*, como esta doutrina pretende fazer crer, mas são, isto sim, históricos, e prossegue dizendo que se estruturam historicamente como direitos vigentes, podendo ser confrontados desde a consciência ético-política²⁷ dos novos movimentos sociais em luta por reconhecimento de sua dignidade negada (DUSSEL, 2001, p. 151).

²⁶ Obras da atual etapa de sua reflexão filosófica que tem versado sobre a elaboração de uma política da libertação.

²⁷ Embora o autor unifique ética e política nesse processo, e sem dúvida, as duas esferas se relacionam, a passagem de um nível de reflexão a outro, não poderá simplesmente transpor os princípios éticos para a forma de princípios políticos. Há uma problemática questão de poder a ser abordada nesta questão, o que será desenvolvido no capítulo seguinte.

La dialéctica no se establece entonces entre: "derecho natural *a priori* versus derecho positivo *a posteriori*", siendo el derecho natural la instancia crítica *a priori* del derecho positivo, reformable, cambiante, sino entre: "derecho vigente *a priori* versus nuevo derecho *a posteriori*", siendo el nuevo derecho la instancia crítica *a posteriori* (es decir: histórica) y el derecho vigente el momento positivo, reformable, cambiante. (DUSSEL, 2001, p. 152)

O autor identifica na luta por inclusão de novos direitos na “lista” histórica dos direitos já institucionalizados por aqueles que chama de “os ainda-sem-direitos”, a força motriz da transformação da ordem jurídica vigente. Esse movimento reivindicativo de reconhecimento de novos direitos seria o momento criador histórico e inovador dos Direitos Humanos como um todo. A busca de uma fundamentação de Direitos Humanos na Filosofia da Libertação apenas se justifica se esses momentos fazem-se presentes na realidade. A hipótese aqui trabalhada é que existem na trajetória dos povos e dos sujeitos explorados e oprimidos, momentos em que seu movimento de afirmação da vida, conseqüentemente, de negação da exploração do capital, da dominação patriarcal e racista, da violência homofóbica, da desigualdade do acesso à terra, foi formulado como reivindicação de direitos e produziu transformações na ordem jurídica. A partir disso, haveria que se verificar se tais transformações alçaram tais movimentos e sujeitos a um novo patamar de desenvolvimento humano e a outro nível reivindicativo, pois o texto do autor faz crer um movimento evolutivo no sentido da ampliação do leque de direitos e da superação daquelas espécies de direitos negadoras da vida genérica nesses termos.

Contudo, deve-se ter em mente que as lutas por Direitos Humanos continuam no âmbito da ordem jurídica burguesa, a qual existe como instância técnica e especializada do exercício do poder político. Os Direitos Humanos, ao contrário do que a ideologia jurídica dominante pretende fazer crer, proclamando-os como núcleo ético fundamental, não são sempre o máximo farol das constituições, das demais leis ou da sua aplicação. E não são todos os Direitos Humanos que ocupam esse lugar. A afirmação dos Direitos Humanos – mesmo os limitados Direitos Humanos advindos das revoluções burguesas – atua em contradições abertas, à custa de vidas humanas, em conflitos²⁸ que acirraram a luta de classes nas diversas sociedades, e não são a regra universal, ou a justa medida de todas as regras. São lumes tênues que a tempestade neoliberal tem cada vez mais se encarregado de apagar. Diante de qualquer ameaça

²⁸ Dussel (2001, p. 154) reconhece a dimensão conflituosa da luta por reconhecimento de novos direitos e do caráter violento da resposta que as instituições de monopólio estatal da coação costumam dar para manter a ordem jurídica tal qual é e está. Porém, o autor entende que não deveria haver esse tipo de reação violenta por parte do Estado, pois a ordem jurídica deveria estar aberta a novas incorporações de direitos cuja necessidade se apresentasse. Ocorre que a violência não se deve à estrutura jurídica da sociedade em questão, e sim aos interesses de classe a que o Estado serve. Essa proposição entra em contradição com a sua própria constatação anterior, de que o reconhecimento é um processo conflituoso, diante da negação da vida imposta pelo próprio sistema jurídico muitas vezes. Não tem como haver aceitação entre interesses inconciliáveis, apenas a correlação de forças no movimento na sociedade abala a condição hegemônica do direito burguês.

ao mercado, mesmo liberdades e garantias individuais não encontram lugar, ampliando-se a dissociação entre capitalismo e democracia, valor que o imperialismo tanto afirma proteger.

Uma outra contribuição de Dussel é quanto à reflexão sobre a universalidade dos Direitos Humanos, a qual ele entende que possui delimitação histórica, reconhecendo a interferência determinante das instâncias do tempo e do espaço.

Trata-se de um (...) universalismo no-fundacionalista que muestra que los "nuevos" derechos son los exigidos universalmente (sea en una cultura, sea para toda la humanidad, según el grado de conciencia histórica correspondiente) a la comunidad política *en el estado de su evolución y crecimiento histórico*. (DUSSEL, 2001, p. 152)

A historicidade é portanto, essencial para os fundamentos que aqui se buscam para os Direitos Humanos. Rosillo Martínez (2011), antes de propor alguns desses fundamentos, pondera sobre os riscos que recaem sobre algumas das fundamentações mais comuns. A fundamentação que intenta encontrar um fundamento absoluto, é facilmente identificada como dogmática, pois estabelece um tipo de fundamento tão evidente que a ninguém seria dada a possibilidade de desconhecê-la. Típica fundamentação dogmática é o jusnaturalismo (BOBBIO, 2004, p. 22), para o qual, há uma única noção de natureza humana, donde deriva a lei natural, autoevidente para todos aqueles dotados de racionalidade, portanto, de condição humana. Essa é a posição de Locke, o qual considera que aqueles que não aceitem a lei natural (a propriedade) não seriam pertencentes à natureza humana (MARTINÉZ, 2011, p. 362).

Na recusa a um pensamento absoluto, a pós-modernidade identifica esta proposta de fundamentação dogmática como parâmetro, e termina por criar outro problema com seu relativismo acrítico, com que intenta fortalecer todos os fundamentos possíveis, e assim perde relação com a realidade para afirmar a vigência dos Direitos Humanos apenas mediante a sua existência normativa, baseada em arbitrariedade e convencionalidade (MARTINÉZ, 2011, p. 363). A pós-modernidade então esvazia o conteúdo dos Direitos Humanos e os relega às hostes do mercado.

Outro problema identificado por Martínez é o reducionismo, característica das propostas de fundamentação que abordam apenas um aspecto da realidade, ora político, ora jurídico, ora social, ora ético, sendo que, em verdade, todos relacionam-se na experiência concreta da vida, sobretudo com a esfera econômica. O jusnaturalismo e o positivismo jurídico são modelos reducionistas, que no fim são duas faces do mesmo sistema jurídico e da mesma ideologia jurídica burguesa (MIAILLE, 1994). A redução máxima do jusnaturalismo é confudir moral e direito, além da crença de que seria possível prescindir da força normativa positiva, enquanto que a do positivismo é a hipócrita negação de fundamentos exteriores ao

ordenamento, eliminando qualquer relação com os processos econômicos, históricos e políticos. Ambos os reducionismos negam a historicidade dos Direitos Humanos e resultam em posições conservadoras, o jusnaturalismo por atribuir um fundamento absoluto e imutável, e que entende, portanto, que os Direitos Humanos estão dados a priori por uma moral racional intrínseca ao sujeito (MIAILLE, 1994), e o positivismo por entender que os Direitos Humanos só existem pela sua integração ao ordenamento jurídico, excluindo o impulso ético e a conflituosidade dialética que se produziu na realidade para o seu reconhecimento e incorporação à ordem.

O reducionismo, segundo Martínéz (2011, p. 366), pode também se manifestar de forma historicista, ao produzir uma narrativa de Direitos Humanos vinculada exclusivamente aos acontecimentos de reconhecimento normativo, ou de enunciação em documentos normativos, não admitindo outros acontecimentos que contestaram seus fundamentos. De acordo com essa interpretação, caso não sejam consideradas verdadeiras as noções de sujeito, justiça e dignidade da Modernidade eurocêntrica, não seria sobre Direitos Humanos que se estaria a refletir. O reducionismo monocultural vai também nesse sentido e afirma não ser possível a superação do paradigma eurocêntrico.

Por fim, Martínéz traz a questão do etnocentrismo, pontuando que os Direitos Humanos costumam manifestar-se na realidade como uma instituição eurocêntrica, por isso a necessidade de instalar-se o diálogo intercultural como caminho para a sua universalidade, a qual muitas vezes serve de justificação para a invasão cultural e para a dominação externa. Isso significa compreender que não são todas as lutas sociais e políticas, em todos os locais, que se expressam como reivindicações de Direitos Humanos, porém isso é possível, desde que mediadas pela língua, pela cultura, pelas condições objetivas econômicas, sociais e políticas de cada realidade.

3.3.5.2 Alteridade

Diante desses pressupostos, levantar-se-ão alguns fundamentos possíveis para os Direitos Humanos no âmbito da Filosofia da Libertação, os quais foram sistematizados na importante tese que temos citado de Rosillo Martínéz (2011). O primeiro deles é o *fundamento da alteridade*, o qual foi introduzido por Enrique Dussel – partindo de Emmanuel Levinás –, que o converteu em questão central da Filosofia da Libertação.

A afirmação da alteridade pela Filosofia da Libertação é a recusa não ao sujeito em geral ou à sua autonomia, mas ao modelo de sujeito abstrato da Modernidade, ao indivíduo

egoísta cujo impulso vital é seu próprio interesse que exerce no mercado. A subjetividade moderna interditou o encontro com o Outro, o diálogo, a identificação, naturalizou as relações da sociedade liberal e entrelaçou a suposta natureza humana aos desígnios do capitalismo. Entretanto, essa não é a única experiência de subjetividade existente e o padrão proprietário livre está longe de corresponder ao conjunto da humanidade.

Algumas categorias de Enrique Dussel no campo de sua reflexão sobre a alteridade, mostram-se úteis para a pretensão de fundamentação de Direitos Humanos. Uma delas é a *proximidade*, com a qual contesta o privilégio que a filosofia moderna dá à relação homem e natureza, elevando o primeiro ao racional que domina a segunda, irracional. Caso outro ponto de partida seja tomado, a relação homem-homem, a vida social como vida genérica, tal qual diria Marx, a espacialidade (centro e periferia) e a política (dominador e dominado) podem reclamar o lugar de centro da reflexão filosófica.

Acortar distancia es la praxis. Es un obrar hacia el otro como otro; es una acción o actualidad que se dirige a la proximidad. La praxis es esto y nada más: un aproximarse a la proximidad. La proxemia es un dirigirse a las cosas. Pero es muy distinto tocar o palpar algo que acariciar o besar a alguien. Es muy distinto comprender el ser, neutro, que abrazar en el amor a la realidad deseante de alguien, próxima. Aproximarse es avanzar hacia el origen originario, hacia la arqueología misma del discurso metafísico, filosófico, pero más aún: histórico, político. (DUSSEL, 1996, p. 31)

A proximidade, segundo Dussel, é o que permite a alteridade, a identificação e a responsabilização pelo outro, este como corporalidade real atingida pela exploração e a opressão, é portanto, a origem da práxis crítica. Outra categoria, a *totalidade*, já se mostra enquanto contestação da fragmentação pós-moderna. Dussel defende que os acontecimentos, fatos e entes não são manifestações caóticas da realidade, são parte um mundo, que tem um horizonte de sentido e uma lógica de funcionamento.

A economia, a política, a cultura, a subjetividade, a ideologia, estão unidas em uma realidade única, mas de múltiplas determinações, que corresponde atualmente ao modo de produção capitalista (DUSSEL, 1996, p. 36). Para a filosofia moderna, o sentido do mundo está no futuro (vide sessão onde falamos de Hegel), em um poder-ser que corresponde ao potencial ontológico de realização da natureza humana, porém, na realidade concreta, o que impõe sentido é o passado, as condições objetivas da realidade em que se produz e desenvolve a vida. Dussel (1996, p. 39) comenta:

Nacer entre los pigmeos del Africa o en un barrio de la Quinta Avenida de New York, es en verdad igualmente nacer. Pero es nacer en otro mundo, es nacer especialmente en un mundo que predetermina como pasado, y por ello determina, nunca absolutamente pero es suficiente que determine radicalmente, la implantación del proyecto futuro.

Dussel aborda ainda as *mediações*, que são as coisas, com sentido e valor, produto da atividade vital de transformação do mundo, os instrumentos pelos quais realizam-se as ações, que podem ser objetos da realidade ou da imaginação. À capacidade de poder movimentar-se entre as mediações, Dussel denomina *liberdade*. Para os seres humanos, existe a possibilidade de realizar escolhas entre mediações, porém, esta não é absoluta, nossa existência é historicamente determinada, e entre determinações, exercemos a liberdade.

Outra categoria apresentada pelo autor e que ele mesmo considera a mais importante da Filosofia da Libertação (DUSSEL, 1996, p. 55), pois representaria uma inovação face as demais filosofias, sobretudo as do centro, é a *exterioridade*. Esta tem também forte inspiração levinasiana e por meio dela, Dussel confronta a ontologia moderna, segundo ele totalizante e homogeneizante em sua inquirição da natureza humana, o que termina por ignorar o outro, em sua abstração padronizante, e em verdade reforça o estigma da diferença, que sustenta a exploração e a opressão. A Filosofia da Libertação não se ocupa do ser em abstrato, mas sim de cada manifestação concreta, corpórea dos seres humanos, que não são iguais, mas adquirem identidade na percepção da outridade. A exterioridade é o “mais além” do sujeito perante seu sistema, seu trabalho, seu desejo, suas possibilidades, seu projeto, e é o momento em que o sujeito se dá conta da presença do Outro nesse sistema, nesse trabalho, enfim, no seu mundo.

Entre los entes o cosas que aparecen en el mundo, que se manifiestan en el sistema junto a los instrumentos hay uno absolutamente *sui generis*, distinto a todos los demás. Junto a las montañas, los vales y los ríos; junto a las mesas, martillos y máquinas, irrumpe cotidianamente en nuestro entorno el rostro de otros hombres. (DUSSEL, 1996, p. 56)

Com isso, Dussel afirma que o sujeito humano não é mais uma dentre as coisas do mundo, não é um meio para consecução dos fins do mercado, como faz crer a razão instrumental hipertrofiada, afinal, “não é algo, é alguém” (DUSSEL, 1996, p. 56). O Outro é um ente também dotado de liberdade, que não é condicionada pelo meu sistema, mas pelo seu próprio, e a escolha das mediações sobre esse Outro deverá ter lugar como diálogo entre liberdades. A exterioridade é o que o ser não é, a miríade de coisas que existem mais além do sujeito. E dentre elas, há uma que tem história e liberdade: outro ser humano. A exterioridade consiste nessa outridade, no que se desprende do sistema que determina o sujeito, e do mundo como um todo. Portanto, essa noção traz consigo a de valorização da vida humana.

El hombre, y más allá del ser, de la comprensión del mundo, del sentido constituido por la interpretación que supone mi sistema, trascendente a las determinaciones y condicionamientos de la totalidad, puede revelarse como el extremadamente opuesto;

puede increparnos em totalidad. Aún en la extrema humillación de la prisión, en el frío de la celda y el total dolor de la tortura, aún cuando su cuerpo no fuera sino una llaga viva, todavía puede clamar: -"¡Soy otro; soy hombre; tengo derechos!". (DUSSEL, 1996, p. 57)

Segundo Dussel, esse direito afirmado pelo outro explorado e oprimido não pertence ao sistema, ao seu projeto e às suas leis, pelo contrário, lhe interpela desde a exterioridade, pela qual o outro afirma sua dignidade negada. Dussel afirma, por exemplo, que o trabalhador livre é a exterioridade, com relação ao capital, assim como o pobre também o é. A afirmação da vida e da liberdade do trabalhador, que entrega a outrem a sua corporalidade capaz de criação de riqueza, seria, de acordo com sua teoria, a negação do capital, a interpelação do sistema em suas próprias contradições.

A dinâmica entre as categorias totalidade e exterioridade no pensamento de Dussel, é objeto de críticas e problematizações, em razão da relação que se estabelece com a teoria de Marx, que tem outra concepção de totalidade. Dussel introduz a categoria exterioridade, advinda do pensamento de Levinás e a associa a um debate de totalidade, esta apreendida por meio da leitura da obra marxista. Dussel concorda que todos os fenômenos e sujeitos são parte de um mesmo sistema. Porém, ao descrever a totalidade como um todo fechado, de caráter ontológico, em que se reproduz o mesmo, ao afirmar-se o ser como absoluto, é origem e justificção da dominação, da conquista e, conseqüentemente, significa a negação da alteridade, recai sobre Dussel, a necessidade de oferecer uma categoria transcendente dessa totalidade, por isso introduz a exterioridade, como princípio metafísico da alteridade, uma abertura ao outro, que contradiz a bsolutização do ser. Assim resulta que a exterioridade seria uma negação da totalidade ao nível abstrato, como categoria transcendente, e não como parte da totalidade tensionando seus limites e sua lógica de dominação, em direção à alteridade como possibilidade concreta.

Ao voltar-se para os textos de Marx, Dussel procura dar maior concreticidade às suas categorias e afirma que a dialética marxiana supunha um momento de exterioridade. Contudo, tal afirmação toma-se extremamente problemática, observa Mance, em face de outra afirmação a respeito da existência de uma "contradição absoluta" entre capital e trabalho. O capital é o fundamento da totalidade. O trabalho não-objetivado, trabalho-vivo, é a exterioridade. Se a contradição é absoluta, significa que ela se refere ao todo e possibilita a existência dos pólos contraditórios, de cujas características não lhe podem escapar um detalhe sequer; caso contrário não seria mais absoluta. Assim, o trabalhador livre, mediante o contrato de trabalho, é subsumido no capital. Tal raciocínio encontra dificuldades de harmonização com a afirmação dusseliana de que a exterioridade nunca poderá ser subsumida totalmente. Assim, a liberdade do trabalhador nunca poderia ser subsumida, pois ela é distinta e não diferente. Observa-se aí a dificuldade de incluir nas categorias de Dussel, trabalhadas anteriormente à sua releitura de Marx, a contradição ontológica, ainda mais uma contradição absoluta. (SILVA FILHO, 1996, p. 82-83)

Para Dussel, ao analisar a contradição capital-trabalho, o capital nega ao trabalhador a qualidade de Outro, pois nega-lhe sua liberdade e sua vida, subsumindo, ou “totalizando a exterioridade” (DUSSEL, 1996, p. 72). Então o autor toma, novamente, da teoria marxista a categoria da *alienação*, e lhe fornece uma interpretação própria.

Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro. La periferia geopolítica mundial, la mujer y el hijo son propiedad del centro, del varón y el adulto. Se aliena el ser del otro al descolocarlo de su propio centro; al hacerlo girar em torno del centro de la totalidad ajena. La alienación, sin embargo, se juega esencialmente en la *poíesis* de una formación social. La *praxis* de dominación, como relación hombre-hombre coloca al otro al servicio del dominador, pero es en el trabajo (*poíesis*) en el que dicha dominación se cumple realmente. Es cuando el fruto del trabajo no es recuperado por un pueblo, por el trabajador, por la mujer, por el hijo, es que su ser queda alienado. Cuando el fruto del trabajo del otro dominado, totalizado, se lo apropia sistemáticamente el dominador; cuando dicha apropiación deviene habitual, institucional, histórica, en ese momento la alienación es real, cierta, efectiva: es un modo de producción injusto. (DUSSEL, 1996, p. 70)

O Outro trabalhador é a grande ameaça ao capital, é o que põe em risco a sua gestão da vida e do mundo. Assim como o Outro mulher é o grande risco ao patriarcado, e o Outro negro é o grande risco ao racismo. A outridade ameaçadora do sistema como totalidade é facilmente convertida em inimigo do sistema, e ideologicamente transmitido como inimigo da humanidade. O discurso dos Direitos Humanos – bens que deveriam pertencer aos que dele necessitam, ou seja, os que têm sua dignidade negada – são constantemente instrumentalizados no discurso de produção do inimigo, como demonstram as diversas movimentações do imperialismo estadunidense.

Diante dessas contribuições, da proximidade, totalidade, mediações, liberdade, exterioridade e alienação, o fundamento oferecido pela alteridade segundo a Filosofia da Libertação, confronta a subjetividade moderna, que em sua padronização totalizante, nega direitos a todos aqueles que não se incluem no padrão de sujeito racional e transcendente. Fora desse padrão, é todo aquele cujas características físicas ou sociais o aproximam do que a totalidade entende como natural, como instintivo, e portanto, menos humano. Em oposição à exclusão, a alteridade reclama outro tipo de subjetividade humana aberta ao outro, intersubjetiva, comunitária, que admite a emergência do sujeito afirmado em sua exterioridade, e que considera as suas experiências culturais e o seu percurso histórico.

Martínez (2011) chama atenção para um momento da história de nosso continente, em que essa exterioridade enquanto interpelação do sistema se fez ouvir em um discurso de

direitos²⁹, pois a dominação europeia aqui ocorreu à custa de um instrumental de barbárie, contra o qual se levantaram não apenas um homem do qual muito já se falou, o Las Casas, mas todo um movimento que envolveu muitos religiosos e até mesmo funcionários da coroa espanhola. Eventos que seguem reverberando até hoje, pois os povos indígenas imolados ao deus-capital seguem tendo sua dignidade e seus direitos negados.

3.3.5.3 Práxis da libertação

Enrique Dussel, assim como diversos autores da Filosofia da Libertação e outras teorias críticas, a começar pela marxista, entendem que a sua filosofia é uma filosofia da práxis. Isso significa dizer que o problema principal para estes autores não é o pensar, ou o conhecer, mas sim o fazer, a sua inquietação é a transformação da realidade injusta que nos cerca. A partir da práxis da libertação, ou seja, de um argumento sócio-político, buscar-se-á uma fundamentação de Direitos Humanos que deverá somar-se à reflexão quanto à alteridade, a qual é pressuposto, em verdade, da práxis libertadora.

Dentre os filósofos da libertação, outro que trouxe desenvolvimentos próprios para categorias marxistas foi Ignacio Ellacuría. Ele elabora mais profundamente sobre uma compreensão de práxis, esta entendida como manifestação do poder criador e transformador dos seres humanos. Entende também que a este poder transformador, corresponde um potencial libertador, que pode ou não converter-se em realidade de libertação (ELLACURÍA, 2000), mas põe ênfase, em sua reflexão, naquelas formas do fazer humano que produzem novas estruturas e novas normas mais humanizantes. Para Dussel, a práxis libertadora é a ação possível que transforma a realidade (subjética e social) tendo como referência sempre alguma vítima (oprimido ou explorado) ou comunidade de vítimas (DUSSEL, 1998, p. 305).

A práxis da libertação promove o movimento da negação da negação da vida, ou seja, da negação das estruturas de dominação e exploração que negam a dignidade humana ao sujeito, a uma comunidade ou a um povo. Tem um caráter dialético, portanto, e está sujeita à dinâmica da história. Certamente, trata-se de um processo conflituoso, pois a história não tem caráter evolutivo, como faz crer Hegel, nem tem seu destino como certo pela presença de um espírito universal, pelo contrário, cada patamar de libertação é conquistado, a custa de lutas reais, travadas por homens e mulheres reais. Porém, sem perder de vista o que já foi dito, o que há é

²⁹ Naquele momento, não eram chamados de Direitos Humanos, porém, sem dúvida, há um conteúdo humanista e de reivindicação de direitos, de reconhecimento normativo e da proteção das instituições existentes à época.

uma pulsão de liberdade, um impulso ético que se faz presente diante da negação da dignidade, quando confrontada com a sua exterioridade. O fazer-se e libertar-se a si mesmo que Ellacuría define como práxis histórica é também o fazer-se junto ao Outro e o libertar-se com o Outro, pois esse processo só pode ser coletivo, comunitário, em suma, ele está irremediavelmente vinculado à ideia de alteridade.

O que está em questão não é mais apenas a liberdade abstrata, conceito que tem mais a ver com o sujeito do racionalismo moderno e o indivíduo burguês, e com o projeto de Direitos Humanos da Modernidade, que limita-se a enumerar liberdades. Mas sim os processos históricos de luta por libertação, em que tais características de alteridade fazem-se presentes. O processo de libertação com o qual se busca uma identidade na fundamentação dos Direitos Humanos, não se limita portanto, à formação da sociedade liberal, que se inicia no Renascimento e deságua nas Revoluções Burguesas, pois, estes Direitos Humanos aí conquistados não significaram e não significam a libertação de toda a humanidade. Sendo esta uma filosofia periférica, nada mais lógico que buscar fontes nos processos travados em seu próprio território, os quais tiveram não apenas relação colateral, mas exerceram influência sobre os processos europeus e de todo o mundo. Esta filosofia tem pretensão de universalidade, e não apenas de mundializar-se como a filosofia moderna.

Ya señalábamos que la realidad histórica no es creación de un macro sujeto, sino que es tarea de la humanidad misma. Por eso, para la FL, no existe un paradigma único de liberación humana que sea válido en todo tiempo y lugar. Siempre será necesario discernir las formas, objetivos y contenidos de la posible praxis liberadora, pues ésta se identifica con el proceso histórico mismo, en cuanto este proceso es crítico, productivo y transformativo. Esta concepción pluralista del proceso de liberación no significa la negación de la realidad histórica como totalidad, sino que la misma praxis humana, y la historia como apropiación de posibilidades, implican ya en sí mismas la pluralidad. Tampoco significa negar la unidad de la humanidad, pues desde el proceso de liberación en su ámbito estructural, la humanidad se comprende como parte del mismo *phylum*, pero que para serlo y seguir siéndolo debe entrar en un proceso integral de liberación, lo que requiere de una pluralidad en la praxis. Es decir, la misma dinamicidad de la realidad la hace plural y una. (MARTÍNEZ, 2011, p. 409)

Quanto a este ponto, a que se ressaltar que por mais que não haja um paradigma único para a libertação humana em todo tempo e espaço, pois isto seria recair na absolutização e homogeneização que se quer evitar, há um elemento do qual dificilmente se escapa, e este é a luta de classes³⁰. A Filosofia da Libertação admite o fato de que o capitalismo subsumiu todos os sistemas a uma totalidade no seu modo de produção, portanto, o enfrentamento das relações

³⁰ Os teóricos da libertação tecem críticas não apenas ao individualismo metafísico do liberalismo, mas também ao coletivismo do socialismo real. Dificilmente mencionam o tema da classe, sendo que Dussel constantemente reclama os conceitos de comunidade de vítimas, comunidade política ou de povo, e Ellacuría trata de processo de libertação, e não de luta de classes. Esta não é nossa posição, a qual será melhor esclarecida no capítulo seguinte.

capitalistas de produção e reprodução da vida está sempre em jogo nas dinâmicas de libertação. Não se trata de uma unidade em torno de uma essência humana, mas de uma condição de exploração que atinge todo o sistema-mundo, embora de formas diferentes, o que demanda uma pluralidade de reações e contestações.

O conceito de práxis assume interesse para esta reflexão se pudermos entender os Direitos Humanos como momentos de uma práxis de libertação. Não se adota um conceito absoluto de dignidade humana, para cuja realização a humanidade estaria dirigindo-se, pelo contrário, Direitos Humanos seriam momentos do processo de lutas por libertação – que chamaríamos da luta de classes – em que se logrou reconhecimento, não apenas jurídico, mas social e político. E quanto ao sujeito da práxis de libertação, Dussel afirma:

El sujeto de la praxis de liberación es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella co-responsablemente articulados. El 'lugar' último, entonces, del discurso, del enunciado crítico, son las víctimas empíricas, cuyas vidas están en riesgo, descubiertas en el 'diagrama' del Poder por la razón estratégica. (DUSSEL, 1998, p. 525)

Esse sujeito, como já dissemos, supõe não o indivíduo, mas a intersubjetividade, que é um requisito do tornar-se sujeito. Ser sujeito é, portanto, também um processo, que está vinculado dialeticamente ao processo mesmo de libertação. Hinkelammert também aponta a qualidade processual do sujeito:

(...) el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es una condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye la misma naturaleza externa al ser humano: que viva el otro, es una condición de la propia vida. (HINKELAMMERT, 2005, p. 495)

A atividade vital, a vida social, comunitária, e portanto a vida genérica é o fazer-se sujeito. E para tornar-se sujeito da práxis da libertação, é necessário assumir a intersubjetividade conscientemente, dar-se conta da opressão de si e do outro, e de forma autorresponsável tomar a seu próprio cargo a produção e o desenvolvimento de sua vida. Se o sistema é o que nega a vida, para viver é necessário romper com o sistema, com sua inércia, como diz Hinkelammert (2005, p. 496).

Os Direitos Humanos enquanto momentos da práxis de libertação, muitas vezes, se constituem a partir dos movimentos sociais organizados, compostos por explorados e/ou oprimidos, que se colocam em oposição à ordem vigente. Geram assim, um conflito ético, com consequências sociais, jurídicas e políticas, com o que intentam modificar relações sociais, a fim de que se opere uma mudança na dinâmica do poder, para satisfazer suas necessidades de vida (MARTINEZ, 2011, p. 414). O conflito ético é assim definido por Dussel (1998, p. 541):

El conflicto ético comienza cuando víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir, o han sido excluidas violenta y discursivamente de dicho sistema; cuando sujetos socio-históricos, movimientos sociales (p.e. ecológicos), clases (obreros), marginales, um género (el femenino), razas (las no-blancas), países empobrecidos periféricos, etc., cobran conciencia, se organizan, formulan diagnósticos de su negatividad y elaboran programas alternativos para transformar dichos sistemas vigentes que se han tornado dominantes, opresores, causa de muerte y exclusión.

Para a Filosofia da Libertação, esses movimentos sociais deverão estar baseados no que Dussel chama de princípio normativo crítico democrático, para que esse conflito resulte em um novo sistema de fato inclusivo. Suas reivindicações devem ser expressão de um consenso crítico das vítimas, com respeito a sua real e simétrica participação, para que não ocorra o mesmo tipo de injustiça que se combate. Trata-se, entretanto, de uma dinâmica política, cujas determinações são diversas da ética, e sobre isso, caberá uma reflexão posterior.

3.3.5.4 Produção da vida

Além do aspecto intersubjetivo e prático-processual no sujeito de Direitos Humanos, para a fundamentação aqui pretendida, ele deve ser, antes de tudo, vivo. Isso quer dizer que o sujeito é dotado de corporalidade, com necessidades a serem saciadas concretamente, em sua atividade vital, e este corpo vivo é sua referência de experiência de sentido, não a consciência racional isolada, em dualismo e solipsismo característicos da filosofia moderna. O sujeito transcendente precisa de uma essência, de um traço distintivo, e terminam por atribuir-lhe a essência do mercado, o que elimina toda possibilidade de alteridade e libertação.

Admitir o sujeito vivo significa que os Direitos Humanos terão de se ocupar das suas necessidades concretas, dos múltiplos aspectos do sistema que o determina, terá de considerá-lo como alguém com história, não como um ser suspenso no tempo e no espaço. Afastar o sujeito vivo em corpo das coisas que satisfazem suas demandas é negar-lhe a dignidade. Com a corporalidade, os Direitos Humanos acordam de seu sonho metafísico. A interpelação do oprimido pelas suas necessidades insatisfeitas, pela sua dignidade negada é o aspecto crítico da fundamentação dos Direitos Humanos erigida na práxis. Assim como a demanda de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana é o horizonte material da organização dos explorados e oprimidos em movimentos sociais e da sua práxis de libertação.

A imposição das necessidades do mercado sobre as necessidades do sujeito, quando eivado de abstração, é a manifestação da razão instrumental hipertrofiada, que torna eficiência e competitividade o parâmetro para todas as coisas, e converte o sujeito em coisa, em meio,

para alcançar a perfeição útil. Todas as mercadorias são pensadas pelo seu valor de mercado, e não pelas necessidades humanas que satisfazem. O mesmo ocorre com os bens imateriais, como os Direitos Humanos.

Si toda la sociedad se organiza por el criterio de la eficiencia que se impone en la lucha de mercados, la competitividad y la eficiencia se transforman en los valores supremos que deciden sobre la validez de los demás valores. Lo que se llama racionalidad de la acción se resume, pues, en la competitividad y la eficiencia. Los valores que aumentan la competitividad son afirmados, y los valores que intervienen en ella son valores por superar. La competitividad como valor supremo no crea los valores, sino que es el criterio de su validez. (HINKELAMMERT, 1990, p. 35)

A ação racional prescreve que segundo um critério de custos, deve-se alcançar o fim determinado com o mínimo possível de meios. E para cada fim específico há os meios que lhe correspondem, porém, em geral, os fins são mercadorias, sejam produtos ou serviços, e meios e fins estão vinculados linearmente, a adoção de um implica o outro. Esse tipo de racionalidade permeia as teorias da competitividade como valor supremo, das quais o maior exemplo é a de Adam Smith, para quem o mercado, governado pela famosa “mão invisível” conduziria, por meio da competitividade, à máxima eficiência, o que corresponderia à máxima felicidade, ou ao bem comum.

Este mercado transforma o sujeito em meio, e aqui se fala da corporalidade mesmo, a força de trabalho cedida pelo trabalhador é quem opera o mecanismo da produção de riquezas, como fim. Porém, para a filosofia da libertação, o sujeito humano não pode ser meio, então o tornar-se sujeito, autorresponsável por sua vida na intersubjetividade, é também romper com a coisificação da ação racional, e assumir conscientemente a razão instrumental como parte da racionalidade, e não a totalidade dela, para definir os fins que lhe convém. A vida do sujeito, em verdade, não é um fim, mas é a condição de possibilidade de todos os fins, segundo Hinkelammert (1990, p. 44).

Para este autor, a racionalidade própria do sujeito humano vivo é a racionalidade reprodutiva, pela qual julga a racionalidade meio-fim, ou seja, o juízo é sobre as possibilidades de produção e desenvolvimento da vida segundo os meios e fins escolhidos, é saber se é possível viver, se as necessidades serão satisfeitas com os resultados das ações assim realizadas. Dessa forma, nenhum meio e nenhum fim pode ser aplicado caso entre em negação com a demanda de produção e desenvolvimento da vida, e a razão instrumental perde sua potencialidade coisificante.

O “poder viver”, converte-se em “dever viver” no âmbito da ética da libertação, é uma obrigação ética, como critério não meramente de eficácia, e não restrito à validade moral, mas de verdade prática. Segundo Martínéz (2011, p. 429), o sujeito vivo é responsável eticamente

por gerar as condições de sua vida, no que expressa o modo propriamente humano de perceber a realidade da sua corporalidade e das necessidades correspondentes, portanto, a vida, para o ser humano não é unicamente seu instinto, não é mera sobrevivência, pois uma vez que está sob sua própria responsabilidade consciente, é sua realidade.

A reflexão de Hinkelammert (1990, p. 54) vai no sentido de questionar como pode ser racional a racionalidade instrumental mediante a qual se produz tanta destruição de vida. A ação racional dos meios e fins do mercado produz miséria na proporção que produz riqueza, devora recursos naturais de forma insustentável para o planeta, produz guerras para vender bombas utilizando-se de um discurso de paz, produz empobrecimento, exclusão, violência, escassez, doenças, em suma, morte. Segundo o critério de verdade prática universal da ética da libertação, a afirmação da vida, este é um sistema de irracionalidade, em que os fins do mercado esgotam todos os meios vivos disponíveis, natureza e gentes, para que sejam alcançados. Todas essas irracionalidades expressam-se como insatisfações, significadas em demandas reivindicativas dos sujeitos. Para o autor, onde há protesto, há denúncia de irracionalidade, a qual se faz sentir também em crises econômicas, sociais e políticas.

O tornar-se sujeito nos processos coletivos vem das manifestações da tomada de consciência da negação da vida e da condição de oprimido, e é o que gera os novos direitos. Estes, portanto, não advém apenas da demanda de produção da vida, o que poderia resultar em um egoísta cálculo de sobrevivência, mas trazem consigo o acúmulo da intersubjetividade e do processo prático de libertação, os quais são também indissociáveis. Até porque, não há vida individual, não há sujeito isolado, toda vida genérica é vida social, e a atividade vital produtora de vida mediante transformações no mundo não se distingue da atividade social, como já dissemos.

Que no se puede vivir sin que todos vivan es un postulado de la razón práctica y, a la vez, determina una praxis, la correspondiente a los derechos humanos de la vida. Según Lévinas, la traducción correcta del llamado amor al prójimo es: ‘Amá a tu prójimo, vos lo sos’ –lo cual es posible solamente si se trata de una actitud más allá del cálculo, y que el mundo sea hoy global significa que aquello sea ahora así en la realidad globalizada misma. (HINKELAMMERT, 1990, p. 52)

Nos momentos de crise, o outro que interpela surge com cada vez mais clareza, pelo aprofundamento de contradições do sistema, pela falência das formas de exercício do poder, pela voracidade com que o mercado avança para recompor suas taxas de lucro. Nesses momentos, necessidades deixam de ser satisfeitas e Direitos Humanos tornam-se moeda de troca, pois sua restrição ou supressão é um caminho fácil para recompor a taxa de lucro e exercer controle social dos que se levantam, ao tornarem-se conscientes intersubjetivamente. Razão pela qual quando a reivindicação dos movimentos sociais se converte na afirmação da vida pela

afirmação dos Direitos Humanos, estes se tornam instrumentos para manifestação da realidade das necessidades insatisfeitas. Desse modo, em relação ao fundamento da produção da vida, os Direitos Humanos são a formulação jurídica das necessidades materiais do povo para seu desenvolvimento, à qual corresponde uma obrigação da sociedade e do Estado.

4 A LUTA PELA MATERIALIDADE DO PROJETO CRÍTICO DECOLONIAL DE DIREITOS HUMANOS NA RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA

4.1 A libertação como um fim ético que se pratica na esfera política

Nos capítulos anteriores, foi desenvolvida uma reflexão sobre os fundamentos dos Direitos Humanos, a partir dos movimentos teóricos da Modernidade. No primeiro capítulo, faz-se a crítica da tradição iluminista, tanto no que diz respeito aos principais pensadores do liberalismo, quanto à elaboração mais importante e desenvolvida na filosofia moral moderna, a obra de Kant. A crítica baseou-se principalmente, na Filosofia da Libertação e na análise marxista sobre os Direitos Humanos. No segundo capítulo, partiu-se para a exploração das categorias da Filosofia da Libertação, que ao desconstruir a ética moderna, propõe uma ética material da vida, no intento de que esta, com seu fundamento na corporalidade humana e na subjetividade histórica, possa oferecer elementos para a fundamentação filosófica de um projeto decolonial e crítico de Direitos Humanos.

A inspiração da Filosofia da Libertação começa na história das lutas por libertação dos povos latino-americanos, desde os seus primórdios de resistência à colonização e à escravidão no século XVI. E se referencia de forma importante, nas experiências de organização e transformação radical que tiveram lugar em sociedades deste continente, a partir da segunda metade do século XX. Uma vez que a ética da libertação tem pretensão de universalidade mas também de concretude, assumindo como missão filosófica própria, a transformação da realidade, e se apresentando como uma filosofia da práxis, não poderia estar restrita à reflexão metafísica dos princípios éticos. Seus pensadores acreditam ser necessário que a reflexão ética busque realização prática, afinal, sendo metafísica, não é possível haver ética pura, pelo contrário, a ética se realiza nas instâncias da vida prática, como a economia, a cultura e a política. É para essa última que a reflexão de Enrique Dussel se direciona, na quarta fase do seu pensamento, segundo o próprio autor, e é para onde nos deslocaremos neste capítulo.

Um projeto de Direitos Humanos crítico e decolonial, fundamentado na ética da libertação, deve buscar referências nos momentos em que os valores expressos em palavras como dignidade, justiça e liberdade assumiram concretude histórica nas lutas dos povos. Nos momentos em que, empunhados por trabalhadores e trabalhadoras, oprimidos e excluídos, os Direitos Humanos adquiriram um sentido para além das limitadas pretensões burguesas de hegemonia do poder de Estado, que motivaram a sua enunciação nos conhecidos documentos do século XVIII. Nesses momentos, a ética da libertação se realiza na luta política.

Em tais eventos históricos, o que se colocava como central para os sujeitos coletivos em luta era o tema do poder. Logo, entende-se que os Direitos Humanos têm possibilidade de concretude não pela sua descrição em documentos internacionais ou constituições, embora o reconhecimento estatal seja valioso, mesmo que fugaz, mas sim pela sua demanda levada a efeito por homens e mulheres, em movimento, na luta de classes. As relações sociais, marcadas por exploração capitalista e dominações diversas, são a materialidade necessária de tais direitos, cuja fundamentação não pode estar na essência humana imutável, mas na única determinação possível, que é o perpétuo e conflituoso movimento de mudança da história dos povos.

Logo, um projeto de Direitos Humanos verdadeiramente ético, deverá assumir a tarefa da concretude, da transformação real das condições de vida dos seres humanos explorados e oprimidos, caso contrário, novamente tenderá a perder-se no campo meramente ideológico, que usa a polida gramática de Direitos Humanos para veicular um projeto de dominação colonial, burguês e eurocêntrico. Essa tarefa é possível pelo entrelaçamento definitivo com a política, com a luta pelo poder no âmbito do Estado e da sociedade como um todo.

Por isso, este terceiro capítulo deverá dedicar-se à política como o momento central da ética, pois como diz Dussel, a política é “o mais radical e concreto exercício da vida humana, o modo de realidade singular de cada ator político” (DUSSEL, 2001, p.11). Neste campo, que doravante adentraremos, prossegue-se na investigação filosófica sobre a possibilidade de fundamentos outros para os Direitos Humanos, superando-se a insuficiência e as contradições daqueles fornecidos pela tradição iluminista da Modernidade, que aprisionou a reflexão sobre a humanidade em uma essência abstrata, imutável e a-histórica, no que termina por criar um conteúdo único, correspondente ao homem burguês, como tantas vezes explicitado por Marx.

Ora, no terreno da política, outras concepções têm sentido e permanecem vivas na América Latina, como reconhecido pelo próprio Dussel ao apontar categorias marxistas como elementos da formulação da Ética da Libertação. Dussel elabora a sua própria interpretação da obra de Marx, na qual expõe pontos de vista pouco explorados na tradição marxista, e em sua política da libertação, nem sempre caminha junto das definições de Estado e de poder de Marx. Dessa forma, persistindo com o pensamento de Dussel como fio condutor da presente reflexão, será feita uma incursão em suas categorias, porém, sem perder de vista que as lutas concretas dos povos latino-americanos que o inspiram não se dissociam de uma tradição marxista.

4.2 Relações entre a instância ética e a instância política

No capítulo anterior, vimos que com a sua *Ética da Libertação*, Enrique Dussel persegue seu intento de uma originalidade filosófica latino-americana, e de um fazer teórico que tem como ponto de partida a experiência concreta e corporal de explorados e oprimidos, os quais chama de vítimas. Seu estudo e sua crítica voltam-se para os clássicos da filosofia ocidental, para expor-lhes o eurocentrismo, ao passo que confere dignidade filosófica a outras elaborações com conteúdo de eticidade, advindas de tradições diversas da Modernidade eurocêntrica. Dussel mergulha fundo na análise dos fundamentos da filosofia moderna, para demonstrar as repercussões da experiência de dominação, para opressores e oprimidos, que se fizeram sentir na trajetória do pensamento mundialmente hegemônico.

Assim como Marx o fez com a filosofia política e a economia política clássicas, Dussel o faz no campo da ética, ao expor contradições presentes nos clássicos fundamentos modernos, quanto ao sujeito metafísico transcendental, a razão pura e a dualidade corpo e mente. Além de denunciar o caráter distorcido e insuficiente das noções modernas de indivíduo, justiça e dignidade. Sobre esses conceitos, elaborou-se a mais fina fundamentação abstrata, porém, em detrimento da história e da vida material de homens e mulheres, a qual está sempre a arremeter de encontro à porta fechada da moral formal.

Entretanto, Dussel jamais nega a metafísica, o que não poderia, pois é esta a natureza da ética, campo do dever-ser, ao passo que também entende que não é possível renunciar à moral formal sobre a qual tece críticas, afinal, esta também é parte da ética da libertação, que se pretende universal. Dussel afirma que é preciso assimilar a compreensão de que a ética tem princípios normativos universais, porém, não possui campo prático próprio, pois não existe ato puramente ético. Os atos, orientados para a ética ou não, são sempre realizados em algum campo prático concreto, como o econômico, pedagógico, esportivo, familiar, cultural, ou político, e em cada um deles, se expressarão de forma diferente (DUSSEL, 2007a, p. 75). O autor faz uma delimitação do que seria a atribuição da ética:

De fato, a ética se ocupa das condições universais da norma, do ato, da micro - ou macro - estrutura social, da instituição ou do sistema de eticidade como totalidade, considerados sob a perspectiva de sua “bondade” (ou “maldade”), num sentido por ora amplo. Porém, como a condição de possibilidade de ditos atos são as decisões ou as consequências a curto ou longo prazo, ninguém pode, em concreto, decidir com base numa “*deliberação perfeita*”. (DUSSEL, 2015, p. 122, grifos do autor)

Porém, ressalta que a universalidade característica do nível dos princípios não é contraditória com a possibilidade de que um ato concreto e contingente seja compatível com a “honesta pretensão de bondade”. Dussel lista três condições universais dessa pretensão: um primeiro momento material, correspondente à verdade prática, à mediação da produção e

reprodução da vida humana; o segundo, um momento formal de validade, que diz respeito ao consenso mediante a participação simétrica dos interessados; e por fim, o momento de factibilidade, ligado à razão instrumental, que estabelece o que é possível empírica e historicamente (DUSSEL, 2015, p. 122). Com isso, Dussel quer dizer que atos concretos, inclusive políticos, podem ser guiados por uma pretensão de bondade, e mesmo que as consequências práticas fujam a esse parâmetro, podem ter seu rumo corrigido.

Entretanto, a relação entre ética e política é mais complexa do que apenas esses breves comentários permitem compreender. A questão tem sido objeto de reflexão desde o nascimento da grande filosofia política, tendo em Aristóteles (1985) um dos primeiros a elaborar sistematicamente sobre isso. Segundo Bobbio (1992), os dilemas da relação entre ética e política se agudizam com o advento do Estado Moderno, como parece ter acontecido com os diversos campos da sociedade e do conhecimento que passaram a ser apresentados e desenvolvidos como isolados, regidos por leis próprias e apartados de uma noção de totalidade. A reflexão grega centrava-se sobre a questão do bom governo e do mau governo, o que poderia criar um ou outro, como assegurar o bom governo, ou mesmo qual seria sua forma ideal. A reflexão da política de Dussel parece aproximar-se dessas reflexões – sobretudo porque algumas de suas categorias têm óbvia inspiração aristotélica, como veremos adiante – do que de uma posição sobre a separação entre as duas esferas, promovida pela Modernidade. Bobbio elabora uma hipótese sobre esta cisão, que poderá ser útil na presente reflexão:

O dualismo entre ética e política é um dos aspectos do grande contraste entre Igreja e Estado, um dualismo que só podia nascer com a contraposição entre uma instituição cuja missão é a de ensinar, pregar, indicar leis universais de conduta reveladas por Deus, e uma instituição terrena cuja tarefa é assegurar a ordem temporal nas relações dos homens entre si. Na realidade o contraste entre ética e política na época moderna é, desde o princípio, o da moral cristã com a práxis daqueles que desenvolvem ação política. Num estado pré-cristão, em que não existia uma moral institucionalizada, o contraste é menos evidente. O que não quer dizer que não exista no pensamento grego: basta pensar na oposição a que se refere Antígona, entre as leis não escritas e as do tirano. No mundo grego não há uma moral, mas várias morais. Cada escola filosófica tem a sua moral. Onde existem diversas morais com as quais a ação política possa se confrontar, o problema da relação entre moral e política não tem sentido preciso algum. O que suscitou o interesse do pensamento grego não foi tanto o problema da relação entre ética e política, mas o problema da relação entre bom governo e mau governo, de onde nasce a distinção entre rei e tirano. (BOBBIO, 1992)

Além disso, Bobbio propõe ainda, o fator do forjamento do próprio Estado Moderno como ampliação da esfera de exercício do poder, que passa a projetar-se sobre toda a sociedade, não mais fragmentada pelos limites do modo de produção feudal. Consequentemente, foi neste momento que o problema passou a ser abordado teoricamente como questão de necessidade prática, com a obra de Maquiavel como central. Algumas das reflexões filosóficas que se

ocuparam dessa questão buscaram razões para o contraste entre ética e política, enquanto que outras assumiram caráter apenas prescritivo, buscando dar soluções para o problema. Este último parece ser o caminho privilegiado por Dussel, o de criação de um modelo ético para a política, embora a apresentação deste projeto nem sempre se coloque de forma evidente.

Em primeiro lugar, Dussel identifica a necessidade de uma reflexão crítica sobre a filosofia política da Modernidade e contemporânea, diante da recusa de boa parte dos seus teóricos, sejam liberais ou não, em abordar uma fundamentação de conteúdo material da política, por considerarem tal empreitada particularista, impossível, ou um obstáculo ao exercício da democracia pluralista e efetivamente inclusiva, ou por confundirem ação política com economia. Uma percepção que Dussel também produz quanto à ética moderna, resultando num paralelo da filosofia moral e da filosofia política, pois ambas pretendem ser exclusivamente normativas, reduzidas ao nível da validade formal, e no caso da política, validade ligada a uma democracia cujo parâmetro único é a legitimidade obtida pela participação na esfera pública sob regras do direito vigente (DUSSEL, 2001, p. 43).

Ocorre que diante das condições de vida a que está submetida a maioria da população mundial, sobretudo em se tratando dos países periféricos, o campo político não se sustenta apenas pela referência tautológica à legitimidade das regras democraticamente estabelecidas, porque a negação de direitos é também uma negação de participação, assim como a negação da soberania e do desenvolvimento nacional são fatores de erosão da legitimidade política. Diante desse problema, Dussel afirma que o primeiro aspecto a se considerar sobre a complexa razão política, é o seu conteúdo material, e enumera, ao todo, três teses da política, que são análogas aos três princípios universais da ética. A primeira tese diz o seguinte:

TESIS 1. La *ratio politica* es compleja (ya que ejerce diversos tipos de racionalidad) y tiene por *contenido (materialiter)* fundamental el deber producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en última instancia de la humanidad, en el largo plazo; por tanto, la pretensión de verdad práctico-política es universal. En este sentido será la razón política práctico-material. (DUSSEL, 2001, p. 44, grifos do autor)

Dessa forma, o conteúdo material da razão política será análogo ao princípio material da ética, o dever de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. Dussel se questiona também acerca do fundamento material do poder, pois, uma vez que a razão política tenha um conteúdo material, o poder também não pode ter apenas uma origem formal, razão pela qual, nessa hipótese deve-se buscar uma fonte na realidade. O autor a chama de “Vontade

de Vida”³¹, que poderia ser interpretada como a “potência”, que surge da vida para reproduzir a vida, em movimento, teria como objetivo o “poder-viver”, e seria o fundamento último desta concepção de poder. Dussel pretende inclusive, demonstrar como, nas reflexões da filosofia política clássica, está sempre presente o fim de preservação da vida, logo, a política estaria a serviço da ética.

A “Vontade de viver” do cidadão seria também o fundamento último da concepção material de legitimidade (DUSSEL, 2001, p. 50), oposta ao esvaziamento formalista que pretende concretizar a “Vontade de Poder” mediante a hegemonia do espaço político. A vontade de poder tem caráter conservador e excludente, pois defende a vida e o modo de vida apenas do grupo dominante, o que nos leva à segunda tese:

TESIS 2. La *ratio politica* libre, discursiva, procedimental o democráticamente (*formaliter*) debe alcanzar validez (legitimidad formal) por la participación pública, efectiva, libre y simétrica de los afectados, los ciudadanos como sujetos autónomos, en ejercicio de la plena autonomía de la comunidad de comunicación política, que por ello es la comunidad intersubjetiva de la soberanía popular, fuente y destino del derecho, cuyas decisiones tienen por ello pretensión *de validez o legitimidad* política universal. En este sentido será la *razón política práctico-discursiva*. (DUSSEL, 2001, p. 50, grifos do autor)

Segundo Dussel (2001, p. 51), toda a teoria do contratualismo moderno está centrada na exigência moral-política de uma normatividade que se origina da participação livre e simétrica dos que são por ela afetados³². Este é o foco da filosofia política contemporânea, em que o debate sobre a democracia também tem estado restrito a uma questão de forma³³, e convenientemente esvaziada de conteúdo. Porém, a razão política prático-discursiva é a mediação necessária para exercício do princípio material da razão política com conteúdo, ou seja, para o uso do sistema de poder para produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana.

Esse aspecto da razão política, de produção de legitimidade, opera em uma comunidade política, que se comporta como fonte do direito, criando suas próprias leis, com simetria, liberdade e autonomia, e como destinatária desse mesmo direito, devendo obedecer às leis dadas por si mesma (DUSSEL, 2001, p. 52). E assim estaria solucionado o problema

³¹ Em outro trecho, Dussel, esclarece o que seria essa “vontade de viver”: “La ‘obligación’ es la auto-ligazón responsable que la voluntad impera sobre el sujeto (el ‘sí mismo’) desde la ‘necesidad’ del vivir. El ‘yo’ coacciona éticamente al ‘sí mismo’ viviente, dado, para impedirle morir, para impelerlo a sobrevivir: al ‘sí mismo’ le impone (con razones y por medio de la pulsión, la afectividad, la vida misma como motora) el ‘querer-vivir’. Por intermedio del ‘yo’ impera esta auto decisión como ‘Voluntad de vivir’ (ob-ligación).” (DUSSEL, 2001, p. 120)

³² Sobre isso, Rousseau (1999a, p. 20-21) entende ser necessário “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes”.

³³ Excelente exemplo é o livro de Alf Ross “Por que democracia” (1989).

kantiano da separação, pois segundo Kant, o direito se impõe ao arbítrio como elemento coativo externo, nada possuindo de ético, e assim, a moral individual se aparta da legalidade. Contudo, na hipótese de Dussel, a ética se realiza na mesma comunidade política que origina a legalidade, logo, não lhe é externa, mas própria dessa comunidade.

O princípio material e o princípio formal se articulam e se co-implicam na formação dos seus objetos e na sua aplicação, pois nenhum ato político sobre a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade pode se dar sem a mediação da validade e da legitimidade conferida pelo princípio discursivo. É dentro dos seus limites que se opera a terceira tese, que – como era de se esperar, uma vez que o autor está a seguir o mesmo roteiro que produziu em sua ética da libertação – versa sobre o princípio de factibilidade instrumental da política.

TESIS 3. La ratio politica en su dimensión de factibilidad estratégica e instrumental (en el orden de la factibilia) debe obrar teniendo en cuenta las condiciones lógicas, empíricas, ecológicas, económicas, sociales, históricas, etc. de la posibilidad real de la efectución concreta de una máxima, norma, ley, acto, institución o sistema político. De esta manera la máxima, la norma, la ley, la acción, la institución, el subsistema, etc. podrán tener pretensión de eficacia o éxito político. En este caso se trata de una razón político estratégica y hasta instrumental – subsumidas positivamente en la complejidad ética de la razón política. (DUSSEL, 2001, p. 54, gifos do autor)

Todos os três princípios irão abordar problemas ético-políticos, e neste caso, da razão estratégica, o juízo recai sobre a compatibilidade dos fins do ato com a possibilidade de produção e reprodução da vida humana – que corresponde à verdade do fim – segundo a legitimidade democrática do processo pelo qual se chegou a ele – que é a validade do fim (DUSSEL, 2001, p. 53). O autor estabelece que um ato será integralmente político se cumpre com esses três princípios universais, independentemente da forma de governo adotada. A questão da modalidade de exercício do governo estaria situada neste terceiro campo da mediação de meios e fins.

Esse projeto de modelo ético para a boa política pode ser entendido como algo de difícil ou impossível solução, caso se adote uma perspectiva descritiva do campo ético e do campo político. O próprio Dussel identifica que a ética encontra-se num âmbito metafísico principiológico, e que a política é campo da prática, das ações concretas, que podem ou não estar orientadas para a consecução de fins éticos. Porém, a reflexão política com base em um modelo prescritivo deixa de fora o aspecto concreto e necessário de que se compreenda os meios pelos quais a política realiza os seus fins e quais são esses fins. Nem sempre, ou quase nunca, se o olhar for direcionado à história dos povos e dos Estados – a materialidade histórica –, os

fins da política serão considerados fins éticos, mesmo que se permaneça nos marcos da clássica ética normativa.

Dussel afirma que é “o político que subsume o ético como suas condições de possibilidade e constituinte originário enquanto político” (DUSSEL, 2011, p. 147). Porém, trata-se de um problema filosófico, e o autor tenta resolvê-lo com uma empreitada que poderíamos chamar de “eticização da política”, ao estabelecer parâmetros políticos por meio de analogia com parâmetros éticos, e nisto parece perder-se em um idealismo temerário, tendência identificada por Horácio Cerutti (1992).

Segundo Dussel, o ato ético é o ato que cumpre os princípios universais da pretensão ética de bondade, assim acreditando o agente que o pratica, enquanto que a ação política, para que seja boa, deve atingir os resultados pretendidos pelos seus agentes, ela deve ter consequências práticas medidas em nível de eficiência e eficácia. A política deve atingir um determinado resultado que é estabelecido segundo as necessidades do Estado, ou da instituição, ou do sujeito político coletivo – o que corresponderia na teoria de Dussel à razão estratégica ou de factibilidade – mas raramente essas necessidades se coadunam com princípios universais da conduta humana cujo conteúdo material deve corresponder à produção e desenvolvimento da vida. As decisões de Estado que conduzem, por exemplo, ao genocídio da população negra, são eticamente condenáveis em todos os sentidos, no entanto, cumprem de forma eficaz a função de controle social da miséria que interessa ao poder estatal.

Dussel afirma também que a pretensão de justiça política deve ser simultânea à de eficácia estratégica, sendo que esta deve ser responsável pelos efeitos da sua ação. Esse dever-ser está direcionado ao agente político? Quem assegura o cumprimento dos fins éticos por parte desse agente ou o obriga a corrigir rumos, para além da normatividade coativa do direito que determina os termos da sua ação? São questões para as quais a teoria de Enrique Dussel ainda não ofereceu respostas. Quanto à análise concreta da instância política, cabe questionamento acerca das razões pelas quais a atuação do Estado orienta-se para a consecução de outros resultados que não os fins éticos da liberdade, da justiça social e da vida humana digna, os quais costumam ser proclamados em Constituições, seguidos da lista de Direitos Humanos fundamentais por elas resguardados, e isso será objeto de reflexão em tópicos posteriores.

4.3 Categorias da instância política segundo a Política da Libertação de Enrique Dussel

4.3.1 Dussel e uma perspectiva positiva do poder político: pretensão política de justiça

Como dissemos, a política para Dussel, se apresenta como campo de realização prática dos princípios éticos, sendo que “os princípios políticos, subsumem, incorporam os princípios éticos e os transformam em normatividade política” (DUSSEL, 2015, p. 122). Quanto ao primeiro princípio, que permeia e articula os demais, este é o conteúdo material da política, a sua demanda de verdade, que corresponde ao dever ético de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade, motivada pelo poder enquanto “Vontade de Viver”. A partir desse conceito de “Vontade de Viver”, Dussel pretende construir uma proposta positiva de poder político, questionando a habitual definição negativa, de dominação sobre outrem.

Para este autor, todos os sistemas políticos têm como fundamento essa vontade de viver, própria de todos os seres humanos, portanto, não seriam apenas a elaboração sistêmica de uma forma de dominação, como pretendem os autores clássicos que enumera: Maquiavel, Hobbes, Lênin, Weber, entre outros (DUSSEL, 2007a, p. 25-26). Embora a experiência de incorporação da América Latina ao sistema-mundo tenha sido de dominação, segundo ele, a pulsão criadora e transformadora da realidade por meio da atuação política se fez notar em diversos momentos da nossa história.

Vemos entonces que hay 2 maneras de comprender el poder. Una afirmativa que describe en primer lugar el poder como la expresión de la voluntad, que es el querer del viviente que se afirma como el que lucha por permanecer y aumentar la vida, al “poder-poner” los medios (entre ellas las instituciones) para dicha reproducción. Este primer sentido del “poder” no se puede “tomar”, como cuando se dice “tomar el poder”. El “poder” es un momento de la plenitud de la voluntad y la vida, se tiene como una facultad o capacidad necesaria en la afirmación de la vida. El poder puede negarse en otro, pero no puede extinguirse jamás, mientras alguien viva.” (DUSSEL, 2007a, p. 323-324)

A dominação, para Dussel (2007c, p. 26) é o processo de fetichização ou de desnaturalização do poder, porém, este teria uma qualidade intrínseca correspondente à vontade de vida que conduz os seres humanos a uma vida em comunidade. Ele afirma que os movimentos sociais, como contestadores dos sistemas de dominação, devem ter em mente que o poder é positivo, que o “poder mobilizar” os instrumentos para a satisfação das necessidades vitais, da produção e reprodução da vida, é ele mesmo *o poder*, algo de que é dotado cada indivíduo. A materialidade do poder, portanto, seria a vontade de vida do povo, e a política a atividade que organiza a produção, reprodução e desenvolvimento da vida.

Dussel introduz como objetivo final da ação política a “pretensão política de justiça”, conceito análogo à “pretensão ética de bondade”. A pretensão política de justiça seria a

determinação da norma, do ato, da instituição ou dos sistemas políticos que realizem honesta e seriamente os princípios universais material, formal e de factibilidade da razão política, descritos no tópico anterior. Dussel chama de “Política” com maiúscula, ou de boa política, ou de verdadeira política, o ato que se dá segundo as condições normativas adequadas, e corresponde à ação do agente político que “luta a longo prazo pela sobrevivência da humanidade e pela simetria democrática dos interessados (em especial das vítimas)” (DUSSEL, 2015, p. 126). A “política” com minúscula, por sua vez, seria a política distorcida, do poder fetichizado, corrompido, correspondente à atuação do mero político profissional, cujo objetivo resume-se ao lucro, à fama ou ao propósito de alcançar a hegemonia nos espaços de poder, para a consecução desses objetivos, e para quem as vítimas são invisíveis (DUSSEL, 2015, p. 126).

Essa reflexão de Dussel sobre o poder como positividade criadora, do qual é dotado cada ser humano individualmente, definindo-o como vontade de vida – poderíamos também chamar de pulsão de vida – não conduz ao fundamento do poder político, ou do poder estatal sem uma elaboração sobre qual é o mecanismo pelo qual essas vontades, muitas vezes contrastantes, se reúnem para criar um sistema que lhes governe e permita-lhes o exercício em comunidade, pois esta seria a única forma de garantir a vida de todos. Esse raciocínio, que se faz presente na obra *20 Teses de Política* (2007a), se assemelha muito ao contratualismo que Dussel tanto criticou em outros momentos de sua obra, pois reclama a existência de um consenso criador da instância política, o que não encontra paralelo histórico.

O fundamento material do poder é também chamado por Dussel de potência, ou *potentia*, no que tem inspiração aristotélica. Tanto Aristóteles como os contratualistas elaboraram uma reflexão sobre a política baseada em modelos abstratos, e não nas condições objetivas do seu exercício, ou nas experiências históricas do Estado, e as suas soluções (estado de natureza, contrato social, comunhão de vontades) foram denunciadas pelo próprio Dussel, por Marx e tantos outros, como formas ideológicas que ofereciam uma imagem distorcida da realidade do exercício do poder político.

Onde começa a teoria crítica mais radical da política, que retira do Estado sua sacralização, sua qualidade de instância superior e suprema do espírito universal que paira sobre a sociedade? Começa com a crítica de Marx a Hegel, e foi substancialmente desenvolvida por Lênin e por Gramsci, este último um pensador em cujas categorias Dussel se referencia em momentos posteriores de sua reflexão política, que aqui também serão trazidos. Por enquanto, serão expostas apenas as reflexões que esses autores elaboraram sobre o poder e a política. Para eles, não há uma dimensão positiva do poder, este não é uma qualidade intrínseca do ser

humano. O que há são relações de poder, que se exerce de forma sistêmica, por meio de um aparato institucional que viabiliza e justifica a dominação.

Marx abordou em sua obra, tanto a exploração quanto a dominação, entendendo ambas como parte do modo de produção capitalista. Os momentos mais importantes de sua reflexão sobre o Estado e o poder político encontram-se na análise de fatos históricos específicos, como o 18 Brumário de Luís Bonaparte (2011), sobre os eventos ocorridos na sociedade francesa durante a segunda metade do século XIX. A escolha da França não é aleatória, pois nesse país, foi onde se deu a mais radical revolução burguesa, em 1789, à qual se seguiu o mais complexo desenvolvimento do Estado moderno, como seus partidos, imprensa, instituições burocráticas, parlamento, etc. Marx, diferentemente de Dussel, parte da experiência histórica de fundação e desenvolvimento do Estado Moderno, que se dá com um processo conflituoso e violento de transformação estrutural – ou seja, não parte do nada, o que ocorre é a transformação radical das formas sociais existentes em novas formas que preservam elementos das anteriores – resultando na mais sofisticada forma de dominação, a república parlamentar.

A forma mais adequada para este governo por ações [ou encabeçado pelo partido da ordem com a subordinação dos republicanos burgueses, antes do golpe de Estado de Bonaparte] era a *república parlamentar*, com Luis Bonaparte como presidente. Este foi um regime de franco terrorismo de classe e de insulto deliberado contra a «*vile multitude*». Se a república parlamentar, como dizia o senhor Thiers, era «a que menos os dividia» (às diversas frações da classe dominante), em cambio abria um abismo entre esta classe e o conjunto da sociedade fora de suas escassas filas. Sua união eliminava as restrições que suas discórdias impunham ao poder do Estado sob regimes anteriores [...]. (MARX, 1999, p. 66, grifos do autor)

Porém, em muitos outros escritos abordou essa questão, durante a tão citada juventude, em que se debruçou principalmente sobre a filosofia hegeliana, a política, o Estado e o direito, mas também em sua maturidade, dedicada à economia política e à análise científica do modo de produção capitalista. A deslegitimação da obra política de Marx encontra seus fundamentos, em primeiro lugar, no equívoco de perder-se de vista a categoria da totalidade, para assim crer que economia, poder e dominação são categorias que não se relacionam, e na interpretação exclusivamente cientificista de O capital, convertendo-o em uma análise referida apenas às forças produtivas e às relações de produção, excluindo-se a luta de classes desse cenário (KOHAN, 2007, p. 19-20).

A concepção marxista da política vai no sentido desta como atividade prática e analisa seu sentido no contexto mais amplo da vida social, da luta de classes (BORON et al, 2006, p. 297). Desde suas primeiras obras, Marx identifica o problema da distorção ideológica da política, e confronta as concepções de Hegel sobre o Estado, pensado como um modelo ético

que teria como fim a realização universal da justiça. A isso, Marx opõe o fato de que nunca na história, houve alguma expressão concreta desse modelo, pelo contrário, todas as manifestações do Estado na realidade da luta de classes, estiveram vinculadas à realização de interesses particulares de grupos ou classes sociais, e não a interesses universais. Para Marx, o que interessava era o “aqui e o agora”, o analisar, entender, e “ir ao fundo das coisas” para transformá-las.

Reside aí o cerne da crítica à concepção positiva de poder de Enrique Dussel, não se identifica na realidade, a sua manifestação individual como “vontade de viver”, nem a forma coletiva dessa vontade, que corresponderia ao poder exercido mediante a política e o Estado. A sua proposta de pretensão política de justiça, elencando princípios para o bom exercício da atividade estatal e institucional, passa ao largo das condições objetivas para a realização disso, não vai ao fundo das razões pelas quais estes princípios não se fazem notar nas relações de poder ou na atuação do Estado, as quais, segundo o ensinamento do Marx mais maduro de todos, devem ser buscadas na estrutura da sociedade de classes burguesa.

4.3.2 O poder dividido em Poder-pôr (Potentia) e Poder-sobre (Potestas): uma razão política como modelo abstrato

Enrique Dussel, possui uma extensa obra, desenvolvida ao longo de mais de 40 anos de atividade intelectual e acadêmica, que sofreu inflexões e correções de rumo. Nos últimos anos, tem elaborado mais sobre a política da libertação, e esta possui uma série de categorias mediante as quais o autor intenta explicar a realidade da política, definida como “a práxis realizada em um campo específico estruturado por instituições” (DUSSEL, 2009, p. 11). Ainda neste tema do poder, já abordado no tópico anterior, ele faz uma diferenciação entre “poder-pôr” e “poder-sobre”, a qual vale esclarecer, pois aparece em diversos momentos de suas reflexões e por vezes com outras denominações.

O “poder-pôr” (*poder-poner*) é a capacidade de interpor mediações, movida pela “vontade de viver”, para assegurar a produção, reprodução e desenvolvimento da vida. Essa é a face positiva do poder, de potencial criador, que surge desde o sujeito, desde o outro que representa o mais além do sistema político já existente. Enquanto que o “poder-sobre” seria a manifestação do poder em seu caráter sistêmico, enquanto dominação via aparatos institucionais (DUSSEL, 2007a, p. 324). Dessa forma, o poder-pôr seria um atributo intrínseco da vida humana, ligado à vontade, e poder-sobre seria uma objetivação do poder-pôr, uma

forma mediada pelo sistema político. O poder-sobre portanto, seria aquele que se constitui quando determinado grupo social exerce coletivamente o poder-pôr.

[...] a comunidad *se pone*, a sí misma como soberana (acto primero) gracias a la participación *en acto* de sus miembros, y en tanto tal es el fundamento de la legitimidad de la *representación* (acto segundo), cuando decide crear la representación como institución y elegir al representante que ejerza *delegadamente* el poder. (DUSSEL, 2011, p. 38, grifos do autor)

Dussel cria uma categoria que se pretende universal, o “poder-pôr”, como potência criadora, que é inclusive o fundamento de todo “poder-sobre”, o que se formaria com a confluência do exercício desse poder-pôr a partir de toda uma comunidade, na fundação da sua própria soberania. Diante da pretensão de universalidade da primeira categoria, não fica claro se o poder se expressa sempre mediante representação, como poder delegado. Aparentemente o ato de fundação da sociedade política exige a participação de seus membros para que seja legítima enquanto representação. Dito dessa forma genérica, o autor parece aproximar-se de uma teoria das origens da comunidade política, o que soa muito como um modelo abstrato. Porém, se está a tratar de situações históricas concretas, como os processos de independência das colônias na América Latina, em que o poder popular (seria isso o poder-pôr?) suplantou a dominação metropolitana europeia e instituiu um novo sistema político e jurídico, torna-se mais factível.

El “poder-poner” mediaciones desde la vida para la sobrevivencia está debajo, es anterior a todo “poder-sobre”. Es más, ningún “poder-sobre” dejó de ser en su origen “poder-creador”, como el “acontecimiento” que nos describe Alain Badiou en *El ser y el acontecimiento* (aunque en este caso es sólo el origen ontológico y no propiamente creador, liberador). (...) En el “poder-sobre” queremos indicar la trascendencia del horizonte de la Totalidad, el *más allá* del mero “poder-sobre”. Surge desde la nada del sistema (del capital y de su Estado opresor), crece en la exterioridad inadvertida, acumula “poder-de-vida” en la sombra, y explota en algunas ocasiones a través de los siglos en las grandes revoluciones. Pero crece y se organiza continuamente en los movimientos políticos antihegemónicos. (DUSSEL, 2007a, p. 324, grifos do autor)

Neste trecho, Dussel se aproxima mais da expressão concreta do exercício do poder político, embora insista na teoria de que subsiste em toda dominação do Estado, ou institucional, a capacidade criadora do “poder-de-vida”. Ao afirmar que esse potencial se acumula na exterioridade do sistema – os explorados, os oprimidos, os excluídos em sua própria linguagem – aproxima-se da mais conhecida concepção de poder popular, que se manifesta nos movimentos sociais, e alcança seu ápice em momentos revolucionários, quando confronta a ordem vigente.

O poder-pôr é indiferenciado e somente pode ser exercido através de mediações institucionais objetivas. Dussel o chama também de *potentia*, estabelecendo a diferenciação ontológica central em torno da qual elabora sua política da libertação, ao coloca-la em oposição

complementar à *potestas*. A *potentia* é o poder político em essência da comunidade ou do povo, originário, indeterminado, e o fundamento primordial da política, onde esta busca sua razão verdadeira e se regenera, enquanto que a *potestas* é o exercício delegado deste poder. Para que exista na realidade prática, e não permaneça mera potência sem efetivação, o poder-pô transforma-se em poder-sobre, este último chamado também de *potestas* e que constitui a institucionalidade. Segundo Dussel:

A *potentia* é o poder da própria comunidade política; é (a) a pluralidade de todas as vontades (momento material) ou da maioria hegemônica, (b) juntamente com o consenso (momento formal discursivo), que (c) conta com meios instrumentais para exercer seu poder e colocar mediações (momento das mediações, da factibilidade). (DUSSEL, 2009, p. 60).

As mediações para o exercício da *potentia* constituem a vontade política originária, que se coloca instituições e assim geram a *potestas*, o exercício delegado, ou, em palavras também de Dussel, o poder obediencial. Segundo o autor, este poder nunca deixa de ser potência, esta força “é positiva, não é dominação, não é opressão, não é determinação negativa, mas afirmação da vida da comunidade para viver” (DUSSEL, 2009, p. 61). Contudo, ele destaca que a partir do momento em que a *potestas* se fetichiza, e exerce domínio mediante força, ela elimina suas conexões com seu fundamento original, a *potentia*, deixa de ser poder obediencial e se converte em poder autorreferido, mandamental, o que exemplifica com Hitler e Pinochet (DUSSEL, 2009, p. 61).

Chama atenção o fato de Dussel exemplificar a fetichização do poder com regimes comprovadamente autoritários e despóticos, como se o fenômeno da dominação lhes fosse característico, e o mesmo não ocorresse em outras formas de exercício do poder político. E fala inclusive em ruptura, na desvinculação desse exercício institucional do poder para com seu fundamento, em última instância, ético, da vontade geral da comunidade política que o criou. Isso leva a crer que Dussel tem uma certa crença na legalidade democrática, nos regimes que se afirmam como Estados Democráticos de Direito, como formas de exercício legítimo da *potentia*, e não como dominação. Dussel faz a crítica ao contratualismo, porém, não deixa de identificar no fundamento do Estado de Direito, que é a forma presente de exercício do poder na maioria das sociedades ocidentais, inclusive na América Latina, uma noção de acordo de vontades, e lhe falta muitas vezes, o elemento de conflituosidade, não é nele que baseia a sua análise.

Entretanto, com o marxismo, em sua análise radical, indo ao fundo das coisas mesmas, aprendemos que o Estado é sempre expressão da luta de classes, dentro dele, os interesses antagônicos estão sempre chocando-se tal qual na sociedade (MARX, 2010). Dussel deixa de

abordar a circunstância de que o Estado de Direito é uma criação da Modernidade – o que seria de se esperar em um autor que questiona as formas de ser e de ver o mundo modernas – e do modo de produção capitalista, a forma mais sofisticada de dominação, dotado de alto nível de diferenciação e especialização institucional e capaz de produzir hegemonia como nenhum outro (MARX, 1999). Vejamos as palavras do próprio Dussel sobre o Estado:

[...] el Estado es la *institucionalización del ejercicio del poder* de la comunidad política – se cuales fueran sus estructuras, y sean los que fueran los grupos o clases que alcancen la hegemonía, la dominación o la violencia através de las instituciones de la sociedad política (Estado en sentido restringido) – para hacer *factible un ejercicio*. La *factibilidad* es entonces el sentido del Estado en cuanto tal. Pero, el Estado no tiene como propia al Poder; sino que lo ejerce en nombre de la comunidad política, última instancia del poder del Estado. (DUSSEL, 2009, p. 263)

Há aqui contradição quanto ao afirmado anteriormente, embora agora o autor introduza a mediação da factibilidade. Dussel parece oferecer uma perspectiva em abstrato do poder político em exercício, como um modelo de manifestação da instância política, para então compará-lo com as possibilidades fáticas de sua manifestação enquanto fenômeno real e histórico. Esse Estado, contudo, segundo o autor, não possui o poder, apenas o exerce, pois este pertence à comunidade. Reclama-se uma universalidade, que *contrario sensu*, o critério de factibilidade explicita não existir ao afirmar a existência de grupos que mediante violência e dominação alcançam a hegemonia em seu interior.

Para Dussel, o poder existe como algo que emana da comunidade política, conceito tão abstrato quanto o cidadão criado pela Revolução Francesa e criticado por Marx. Enquanto modelo, essa comunidade englobaria todo o povo, todas as classes sociais, todos os participantes do processo simétrico e comunicativo de escolha representativa dos agentes aos quais tal poder seria delegado. Esta é a forma ideológica da política. Uma concepção de Estado não pode jamais afastar-se da materialidade pela qual Dussel tanto clama em sua ética, e também não pode prescindir de uma fixação histórica, e isso significa considerar as expressões reais do poder, no passado e no presente, que não são outra coisa que expressões, momentos da luta de classes.

À concepção de Estado de Enrique Dussel, aqui se opõe a concepção marxista. Como é possível elaborar tão contundente crítica aos contratualistas e ao liberalismo e andar tão à beira de uma concepção de filosofia política nos seus mesmos termos de modelos abstratos, citando inclusive a nomenclatura de Hobbes? *Potentia* e *Potestas* são categorias da teoria do direito natural dos séculos XVII e XVIII, e se expressam com especial sistematização no *Leviatã* de Hobbes (2008), na qual o autor fornece essa categorização, sendo *potentia* um

conceito não jurídico de poder, e a *potestas* um poder juridicamente qualificado e mediado³⁴. Também para Hobbes, o poder não se resume à *potestas*, mas esta traz em si o fundamento da *potentia*, que é o poder de produção das coisas, a capacidade geradora humana, trata-se portanto, em certa medida de uma concepção antropológica de poder.

Na obra *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* (2010), Marx contesta o grande filósofo alemão, ao destacar que o Estado não é capaz de resolver, com base em fins éticos, as contradições da sociedade civil, e que a universalidade que proclamava era apenas enunciativa, abstrata, nunca efetiva ou real. Posteriormente, em outras obras, Marx reflete sobre o caráter universal do Estado, entretanto, este circunscrito à dominação da burguesia. O Estado não é um todo homogêneo e indivisível, pelo contrário, há muitas frações no interior da classe burguesa, porém, ele expressa a dominação como universalidade, como poder anônimo e geral representativo do projeto burguês de poder, e não como particularidade de cada indivíduo ou fração burguesa. Logo, é o conjunto da classe dominante que impõe os seus interesses comuns sobre as demais classes, por mais variado que isso possa se mostrar em diferentes tempos e espaços (MARX, 2011).

Esta concepção não é compatível com a proposta de Dussel. Não adianta afirmar que o poder é uma potência criadora de vida, e que a dominação e a opressão são distorções, são a fetichização dessa *potentia*, quando as formas de exercício do político conhecidas são todas fetichizadas. Resultaria numa inversão, em que a regra é a distorção, o comportamento desviante. O que se verifica na realidade é o Estado como instituição que media não uma potência criadora de vida, mas as relações de poder existentes na sociedade, fundadas em forças produtivas e relações de produção, convertendo-as em hegemonia política.

Marx reflete especificamente sobre o Estado Moderno, este Estado em que a universalidade alcança maior plenitude, mas restrita é claro, ao âmbito da classe burguesa. No *Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels (2005, p. 42) afirmam que “a burguesia, com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou, finalmente, a

³⁴ Uma tal digressão se justifica pela coerência reclamada para com as afirmações anteriores deste trabalho, que iam no sentido da concordância com a análise dusseliana de crítica ao contratualismo e à absorção e reprodução de categorias da filosofia política clássica europeia como explicativas da realidade latino-americana, coerência esta que não se faz presente nessa parte da teoria política do nosso autor. A citação de Leo Strauss permite perceber como a concepção do poder em Dussel se aproxima da clássica teoria hobbesiana: “É com a filosofia política de Hobbes que o poder se tornou pela primeira vez *eo nomine* um tema central. Considerando-se o fato de que, de acordo com Hobbes, a própria ciência existe em vista do poder, pode-se denominar a filosofia de Hobbes como um todo a primeira filosofia do poder. ‘Poder’ é um termo ambíguo. Ele traduz *potentia*, de um lado, e *potestas* (ou *jus*, ou *dominium*), do outro. Ele significa tanto o poder ‘físico’ como o poder ‘legal’. A ambiguidade é essencial: apenas se *potentia* e *potestas* caminham juntas, pode haver garantia de atualização da ordem social correta (*right social order*). O Estado, enquanto tal, é ao mesmo tempo a maior força humana e a mais alta autoridade humana.” (STRAUSS, 1968, p.194)

soberania política exclusiva no Estado representativo moderno”, e a seguir, vem a célebre frase segundo a qual o executivo seria o comitê com a função de gerir os interesses comuns de toda a classe burguesa. Em momento posterior, Marx desenvolve essa concepção, especificamente em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte (2011), quando percebe que o Estado não domina apenas pela força, pela guerra, mas cada vez mais, como produtor de consenso, como um espaço de negociações dos interesses conflitantes, intraclasse burguesa e interclasses. A república parlamentar, no entendimento de Marx (2011), é a forma mais fetichizada de dominação, pois se apresenta como universal e anônima, e isso possibilita à burguesia, como nenhuma outra classe, a construção de sua hegemonia política.

Marx empenhou-se na denúncia dessa mistificação do Estado, dos seus aparelhos de consenso, porém, esta segue sendo uma tarefa atual, uma vez que o momento histórico presente traz uma recusa às soluções sistêmicas, às transformações radicais da sociedade, em favor de uma defesa da ampliação da democracia, com base em novos princípios, renovando a crença de que seria o Estado Democrático de Direito capaz de dar conta de fins éticos. Para além de restabelecer a fé na democracia representativa, resgatando esta suposta *potentia* como fundamento da política, Dussel termina por criar uma imagem do Estado apartado das classes sociais e de seus interesses conflitantes, sobretudo quando introduz a categoria povo como central, como veremos adiante.

A ética da libertação avançou na formulação de uma ética material da vida, que é a ética crítica do sistema capitalista e de todas as opressões, que assume como lócus do pensamento a periferia do mundo, a vida dos espoliados de tudo, e assume também o dever de transformar a realidade, tudo isso inclusive com a incorporação de categorias marxistas, como alienação e trabalho vivo. O mesmo pode e deve ser feito para com a Política da Libertação, se esta pretende ser um meio de transformação da realidade. Inclusive, muitas das críticas à teoria de Dussel apontadas por Horácio Cerutti (1992), sobretudo quanto à interpretação eticista que aquele faz de Marx tiveram sensíveis efeitos nos desenvolvimentos posteriores da sua obra filosófica.

Dussel (2011, 2015) elabora uma reflexão sobre os níveis de generalidade pelos quais se expressa a instância política. Segundo ele, haveria três níveis: i) o nível A é o nível dos princípios normativos universais da política, desde o princípio material, que obriga o respeito à vida dos cidadãos, ao princípio formal, que institui o dever de agir em conformidade com os procedimentos de legitimidade democrática, e o princípio de factibilidade, que determina a possibilidade fática da ação política; ii) o nível B seria o nível das mediações sistêmicas, onde as condições ou princípios universais se realizam em sistemas políticos concretos, o que inclui

sistemas econômicos, sistemas formais ou procedimentais de exercício legítimo do poder político (aqui, Dussel situa o Direito), e o sistema do Estado, que engloba os demais, como instância maior de exercício do poder; iii) e o nível C, que corresponde à ação política concreta, onde se expressa na práxis dos agentes, a luta política por hegemonia, onde se dá a utilização da coação que faz valer o Estado de Direito, e que deverá realizar em si todos os demais níveis, a fim de dar conta da pretensão política de justiça (DUSSEL, 2015, p. 124-125).

No tópico anterior, falamos dos três princípios que guiam a realização da pretensão política de justiça, sendo o primeiro o princípio prático-material, que corresponde a uma pretensão universal de verdade prático-política (DUSSEL, 2001, p. 44), o segundo, o princípio prático discursivo, ou democrático, segundo o qual haveria uma pretensão universal de validade ou legitimidade política (DUSSEL, 2001, p. 50), e o terceiro, o princípio de factibilidade, por meio do qual se considera a possibilidade real de concretização do ato político, relativa a uma pretensão universal de eficácia ou êxito político (DUSSEL, 2001, p. 54). Tal qual elabora em sua reflexão ética, Dussel também entende que o não cumprimento desses critérios e princípios pelos agentes que se movimentam na instância política produzem vítimas do sistema político vigente, as quais geram uma política crítica, que entrará em conflito com esse sistema, e poderá produzir transformações nele. Desenvolve então os fundamentos dessa política crítica, que é a própria Política da Libertação, e por ele enunciados na forma de outras três teses:

TESIS 4. La *ratio política* se transforma en razón política crítica en tanto que debe asumir la responsabilidad por los efectos no-intencionales negativos de las decisiones, leyes, acciones o instituciones y lucha por el reconocimiento político de las víctimas de acciones políticas, pasadas o presente. La crítica ético-política tiene pretensión de establecer la no-verdad, la no-validez (deslegitimación), la no-eficacia de la decisión, norma, ley, acción, institución u orden político vigente e injusto desde la perspectiva específica de la víctima. En este sentido será la *razón política crítica* propiamente dicha. (DUSSEL, 2001, p. 58, grifos do autor)

Neste ponto, Dussel aborda a constituição da razão política crítica, que se formaria uma vez em confronto com a negatividade produzida pelo próprio sistema, pelos “efeitos não intencionais” que violam a pretensão política de justiça, mesmo que o ato em questão esteja de acordo com os três princípios anteriormente expostos. A negatividade material é a questão primordial, pois o que ocorre é a negação da possibilidade da produção e reprodução da vida, por parte de atos emanados de um determinado sistema por isso considerado injusto. A razão crítica buscará então denunciar essa negatividade e afirmar a necessidade de reconhecimento das vítimas. A segunda tese desenvolve isso e tem a ver com a pretensão de legitimidade da razão política crítica em relação à legitimidade do sistema político vigente.

TESIS 5. La *ratio politica*, en tanto crítica, debe asumir discursiva y democráticamente, desde los actores sociales diferenciados y excluidos, la responsabilidad: a) de enjuiciar negativamente el orden político como "causa" de sus víctimas, b) organizar los movimientos sociales necesarios, y c) proyectar positivamente alternativas a los sistemas político, del derecho, económico, ecológico, educativo, etc. Así surgen de la lucha por el reconocimiento de los excluidos los nuevos sistemas de derechos. Estos movimientos sociales críticos tienen pretensión *creciente de legitimidad* (validez crítica) ante la decreciente legitimidad del orden político en el poder. Transversalmente tienen igualmente pretensiones de universalidad. En este sentido, será la *razón política crítico-discursiva*. (DUSSEL, 2001, p. 60, grifos do autor)

Uma vez negada a materialidade da produção e reprodução da vida das vítimas do sistema político vigente, este ainda dotado de legitimidade pois baseado em um sistema de direito cujos princípios são democraticamente validados, embora injustos, a razão política crítica deverá assumir a perspectiva das vítimas também na perspectiva discursiva e democrática, criando novos consensos críticos das vítimas. A ordem jurídica vigente, que legitima a injustiça, será julgada também como injusta, e novos conteúdos jurídicos e institucionais alternativos serão produzidos nestes consensos, que objetivamente são encontrados no âmbito dos movimentos sociais, segundo Dussel. Esses movimentos seriam então produtores de legitimidade, que cresce, ao passo que decresce a legitimidade do sistema vigente. É assim que surgem o que Dussel chama de novos Direitos Humanos. A viabilidade concreta deste processo nos leva à sexta tese:

TESIS 6. La *ratio política*, como "ratio liberationis", debe organizar y efectuar estratégica e instrumentalmente (*ratio critica factibilitatis*) el proceso eficaz de transformación, a) sea negativo o destructivo (de-constructivo) de las estructuras injustas del sistema vigente, b) sea positivo de construcción de aspectos o sistemas nuevos en el mismo orden político, o en los niveles de los sistemas del derecho, la economía, la ecología, la educación, etc. Estas máximas, normas, acciones, instituciones tienen pretensión estratégica de ser transformaciones *posibles* (liberación como factibilidad crítica: es toda la cuestión de la utopía posible, real aunque no presente). En este sentido será la *razón política crítico-estratégica*. (DUSSEL, 2001, p. 62, grifos do autor)

Portanto, não basta denunciar a negatividade material do sistema vigente, por meio de conteúdos democraticamente legitimados, no âmbito dos sujeitos sociais coletivos, que reúnem e organizam as chamadas vítimas. A razão política crítica haverá de ser também factível, elaborando o cálculo estratégico e instrumental da luta pela transformação do sistema vigente. Dussel reivindica que tanto o processo de destruição da ordem vigente como de construção da nova ordem devem estar pautados em transformações factíveis, e a isso, ele chama de utopia possível.

Para Dussel (2001, p. 64), apenas as normas, leis ou ações que estejam de acordo com as seis condições enunciadas nessas seis teses, citadas aqui e no ponto anterior, poderão estar mais próximas de construir estruturas políticas justas no processo de transformação da ordem,

pela criação de novas normas, leis, ações e instituições. Essas seis teses seriam o caminho para que os movimentos sociais e seus conteúdos políticos sigam o caminho da pretensão política de justiça, conceito análogo à pretensão ética de bondade. Aqueles agentes políticos que não cumprirem com qualquer desses momentos, recairão em ações injustas, transformando o poder obediencial – que corresponde à pretensão política de justiça – em um poder autorreferente, em dominação, o que debilitaria a própria comunidade política titular da *potentia* e da qual emana a *potestas*.

Outro conceito de Dussel que vale referir aqui é o poder obediencial, que seria a forma correta de exercício da *potestas*, respeitando seu fundamento na *potentia*. O poder obediencial é, portanto, o exercício delegado do poder que atende à pretensão política de justiça, que segue todos esses princípios, ou seja, corresponde à ação “do político reto que pode aspirar ao exercício do poder por ter a posição subjetiva necessária para lutar em favor da felicidade empiricamente possível de uma comunidade política, de um povo” (DUSSEL, 2001, p. 64).

Dessa forma, uma reflexão do autor é que os países periféricos são uma expressão da fragilidade do poder político (*potestas*), pois seus Estados não manifestam o referido poder obediencial. O poder político não é exercido como emanção da comunidade política, e sim como dominação, imposta pela lógica colonial que se transferiu das metrópoles europeias para as elites subalternas e violentas. De fato, observa-se uma especificidade no exercício do poder político nas sociedades periféricas, pois até mesmo nos estreitos limites da democracia burguesa representativa, há debilidades, sendo que os Direitos Humanos, enquanto conteúdo desta democracia, são uma realidade ainda mais distante para os povos atingidos pela colonialidade. Porém, este fenômeno de dominação, como intentou-se demonstrar com a perspectiva marxista do Estado não está restrito às democracias periféricas, embora nelas possua contornos especificamente excludentes e violentos, ele é próprio do Estado nas sociedades classistas, e atinge altos níveis de sofisticação enquanto produtor de consenso e não apenas monopólio da força na forma do Estado de Direito. Além do que, a desintegração da legitimidade da política atinge todas as formas de democracia sob o capitalismo, sobretudo no presente momento de crise.

Contudo, estamos de acordo com Dussel (2009, p. 203) quando ele afirma que os Estados coloniais ou pós-coloniais são os melhores exemplos da ausência de poder político efetivo. Os mecanismos da produção de consenso têm caráter frágil nessas formações sociais e constantemente se recorre à força para assegurar a dominação das elites governantes. A explicação que o autor encontra vai no sentido de identificar uma fragilidade na *potentia*, para ele, essas elites não obtêm sua força desde a comunidade política, que estaria abaixo do sistema

político institucionalizado, o que inclui o Estado, mas sim desde fora, dos Estados imperialistas que assumem presentemente o lugar das metrópoles coloniais.

As elites dominantes não se ocupam da produção de consenso, antes ocupam-se de impedir que a comunidade política alcance a unidade consensual de suas vontades em torno de seus próprios interesses que corresponderiam a um projeto de nação, e o faz mediante o uso repressivo e violento das instituições, de forma sistemática e não ocasional. São frequentes e por demais conhecidos os períodos de Estado de exceção aos quais essas elites conduzem as sociedades periféricas, ao menor sinal de crise da frágil governabilidade democrática de aparências que conseguem esboçar.

Nota-se que quando Dussel se aproxima da análise de experiências históricas das instituições políticas, sua elaboração adquire sentido mais concreto, em comparação com os momentos em que trata da política em nível principiológico, de forma análoga ao que elaborou quanto à ética. Sua reflexão sobre as sociedades latino-americanas e o poder obediencial se demonstra permeada de intuições corretas, porém, como a reflexão parte de um modelo em abstrato – o poder obediencial como exercício correto e delegado da vontade da comunidade política que busca realizar a pretensão política de justiça –, este aparece como a regra, como o parâmetro de análise, e a denúncia parece dizer respeito a um desvio na execução, em relação ao que seria a normalidade da política dentro desse modelo.

Entretanto, não se encontram na realidade, na história, exemplo do exercício desse poder obediencial, mas apenas os desvios que se manifestam em dominação por meio das instituições, o Estado como a maior delas e o espaço de concentração maior do poder político. Embora se identifique que em seu interior, se desenrola a luta política e podem haver momentos de maior independência e diferenciação com relação aos interesses de classe que encarna no seu próprio forjamento enquanto Estado. Nisto, há uma significativa distância entre as experiências de Estado dos países que exercem hegemonia no sistema-mundo e os países periféricos, nos quais o atrelamento do Estado às elites dominantes dificilmente sofre modificações. Estas apenas podem ocorrer mediante intenso processo de luta social, que muitas vezes desemboca em verdadeira rebelião ou até mesmo revolução, do que se falará a seguir.

4.3.3 O povo como *hiperpotentia*: o bloco social dos oprimidos como agente de transformação política

Em sua política da libertação, Enrique Dussel, desenvolve e constantemente faz uso do conceito de povo, que entende como a coletividade do que já identificara como exterioridade

do sistema de forma individual, a vítima, mas levando em conta em primeiro lugar sua condição de “pobre”. O pobre é o indivíduo corpóreo, oprimido, excluído, enquanto que o povo é o conceito que traduz a pobreza como realidade concreta das massas oprimidas e excluídas (DUSSEL, 2012). Essa reflexão traduz bastante da sua compreensão do marxismo, da qual já se falou um tanto neste trabalho, que se apropria da economia política, e de diversas categorias marxistas, e a partir delas, tenta produzir uma análise original de acordo com a realidade e as contradições enfrentadas na América Latina. Para Dussel, os povos periféricos, entre eles os povos latino-americanos, são a exterioridade na totalidade do sistema-mundo capitalista, e jamais chegarão a ser centro, da mesma forma que o pobre jamais sairá de sua condição de pobre.

Dussel não adota o conceito de povo da teoria política clássica, afirma que não se trata de um todo amorfo ou de um conceito tomado em abstrato, e o distingue do conceito de massas, assim como também não produz uma identificação da categoria povo com a categoria classe. Além da classe trabalhadora, que é exterioridade do capital, “povo” inclui outros grupos sociais que se manifestam enquanto exterioridade em relação ao grupo hegemônico no poder, em âmbito nacional. Segundo o autor, a classe teria a tendência a desaparecer com a totalidade que a determina, ou seja, com o sistema capitalista, ao passo que o povo adquire em sua teoria uma qualidade transcendente, pois é o Outro em sua forma coletiva, o ponto de partida ontológico da libertação. Este conceito, portanto, é a categoria política central, em seu entendimento, e tem caráter revolucionário, uma vez que se faz presente nas diversas expressões históricas das formações sociais com continuidade no tempo, mesmo nos processos de destruição de um sistema e surgimento de outro sistema (DUSSEL. 2012, p. 384-385).

Neste ponto, quanto ao papel revolucionário, Dussel aproxima a categoria povo da noção de “bloco social dos oprimidos”, de inspiração gramsciana. Povo seria então um bloco social da sociedade civil, de caráter contra-hegemônico, oprimido, explorado no modo de produção, excluído do sistema político institucional jurídico, e que se converte em força política dotada de impulso criador, nos momentos históricos de transformação social radical e de formação de um novo sistema.

[...] “pueblo” indicaría semánticamente el “bloque social de los oprimidos” con respecto a un “estado” [...]. Este “bloque social” es un conjunto heterogéneo y hasta contradictorio, que en cuanto se ejerce sobre ellos la “hegemonía” - en sentido gramsciano - se encuentra desconectado; que cobra cierta unidad en los procesos de “dominación”, y que alcanza propiamente unidad en los movimientos de liberación. Sólo en estos últimos momentos [...] una clase o fracción de clase puede liderar un “pueblo” que cobra su unidad particular en el mismo proceso político de lucha.” (DUSSEL, 2007a, p. 51-52)

Dessa forma, este bloco social, inserido no conjunto da sociedade civil, formado por sujeitos atingidos pela negação sistêmica das formas de produção, reprodução e desenvolvimento de suas vidas, pois objeto da dominação do modo de produção e do Estado que lhe serve, adquire identidade e unidade nos movimentos históricos de luta por sua libertação. Nesses momentos, o povo histórico-concreto deixa de ser apenas *potentia* – proveniente da comunidade política que organiza a *potestas* como dominação, com vistas a realização de seus próprios interesses, opostos aos do povo em processo de afirmação – e se converte em uma *hiperpotentia*, esta entendida como o poder, a soberania do povo (DUSSEL, 2007c, p. 100).

Para Dussel, o povo é um conceito essencialmente político, enquanto que a classe social seria um conceito sociológico. Este autor compreende que, politicamente falando, o sujeito da transformação social é o povo como *hiperpotentia*, e não adentra no debate das classes sociais que poderiam conformar o chamado sujeito revolucionário, embora entenda que uma análise sociológica do povo possa ser feita a partir das classes sociais (DUSSEL, 2001, p. 188).

El pueblo, el bloque social de los oprimidos y excluidos, pueden transitar durante siglos dentro de un “estado de derecho” de obediencia pasiva, ante una legitimidad aparente (ya que los 3 tipos de legitimidad descritos por Max Weber son simplemente aparentes, de un consenso que le presta la comunidad política al bloque histórico en el poder, como clase dirigente. Cuando ese “pueblo” (dicho bloque de los oprimidos) se torna “pueblo-para-sí” o toma “conciencia de ser pueblo”, abandona la pasividad de la obediencia cómplice ante la dominación encubierta bajo una hegemonía que en verdad no cumple con sus necesidades, y entra en un “estado de rebelión” – lento proceso que puede durar decenios, a veces siglos. (DUSSEL, 2008, p. 8-9)

Pode-se dizer ainda que o bloco social dos oprimidos, categoria gramsciana adotada pela Política da Libertação, é o que também chamamos comumente de popular, caracterizado pela multiplicidade de sujeitos e de classes da sociedade civil, que se forja sujeito político nos processos de luta, ou seja, requer movimento para adquirir existência concreta no campo político. Assim, se constitui como bloco histórico contra-hegemônico, que a partir de uma convergência de projeto político, parte para a disputa da instância política por meio de ferramentas que são próprias dela, como os partidos.

Dussel também faz uma análise dos movimentos sociais, que seriam organizações populares ou comunitárias, surgidas da negatividade material no âmbito social, ou seja, a impossibilidade de produzir e reproduzir a própria vida, e que na comunidade política se entendem como formalmente excluídas e passam a organizar-se para afirmar sua necessidade de produção de vida, mediante uma reivindicação, que muitas vezes assume a forma de um “novo direito” (DUSSEL, 2001, p. 333).

Los llamados nuevos movimientos sociales de la “sociedad civil” son organismos o estructuras intersubjetivas cuyos miembros actores (hayan o no han alcanzado institucionalidad) colectivos irrumpen en, ante o contra los sistemas o instituciones vigentes, y en su lucha por el reconocimiento, instauran nuevos momentos institucionales que reconocen históricamente los derechos de los sujetos singulares que han alcanzado en dichos organismos sociales la expresión de su negatividad, para negarla, para liberarse de aquello que les impide vivir intersubjetivamente de manera digna la vida humana. La discursividad democrática interna de esos movimientos es paradigma de nuevas sociedades y de nuevos horizontes políticos.

Os movimentos sociais são também caracterizados por Dussel como comunidades críticas de vítimas, que negam sua negatividade material ao afirmarem sua vida concreta, uma afirmação metafísica que pode assumir a forma reivindicativa de um direito. Também negam sua negação formal, que é a exclusão ou assimetria do processo democrático, por meio das formas de organização interna, nas quais exercitam o diálogo democrático entre os oprimidos, entre os explorados. Promovem, assim, o consenso crítico das vítimas, cujo rumo é a práxis da libertação. Neste processo, em que os oprimidos, de indivíduos isolados na sociedade civil, organizam-se em um sujeito coletivo, se constrói uma simetria de fato que absorve as vozes individuais para ecoá-las em demandas de todo o povo.

Neste ponto, é necessário observar uma das maiores polêmicas da teoria de Enrique Dussel, que foi alvo de muitas críticas e fez com que um de seus principais contestadores, Horácio Cerutti (1992), o enquadrasse na categoria de filósofos “populistas” da Filosofia da Libertação. Trata-se da mencionada “subsunção” do conceito de classe ao conceito de povo, e da centralidade que este ocupa na sua teoria política, o que, para muitos, significa o esvaziamento político da categoria classe.

Para Cerutti (1992), a supervalorização do conceito de povo representa uma adesão ao populismo, em especial, ao peronismo argentino que chegou ao poder na Argentina em 1973, pois essa posição teórica de Dussel estaria corroborando a ambiguidade do governo de Perón, que afirmava e agitava valores nacionais, a cultura popular, ao passo que não havia inclusão de fato dos grupos populares na distribuição de renda ou no sistema político formal. Com isso, o populismo produzia um amortecimento dos conflitos, e a renovada crença em uma pacificação democrática da sociedade, ou em uma progressiva transformação das condições de vida da população, sem transformações estruturais das relações de poder.

A questão do poder não está colocada para o populismo enquanto movimento político e segundo Cerutti, também não está para este setor da Filosofia da Libertação, no qual inclui Enrique Dussel, embora identifique não ser esta uma adesão conscientemente política, mas de caráter ambíguo (CERUTTI, 1992, p. 200). Infelizmente, não é possível neste trabalho uma análise detalhada da complexa crítica elaborada por Cerutti e suas repercussões na obra de

Enrique Dussel, porém, alguns elementos ainda serão colocados no decorrer deste capítulo, na intenção de que desenvolvimentos futuros lhes dêem seguimento.

Dussel faz uma afirmação importante sobre o povo como sujeito da libertação total, que merece observações também de outro autor, Raul Fornet-Betancourt (1993). O povo, em nossas nações periféricas, é composto pelas classes oprimidas, trabalhadores, camponeses e marginalizados em geral, e a libertação latino-americana deverá ser libertação nacional. Dussel (1982, p. 101) vai afirmar que “toda libertação nacional depende, em última análise, da libertação popular, isto é, dos operários, camponeses, marginalizados”, e caso estes não cheguem ao exercício do poder, a libertação não será possível e a Totalidade dos Estados do centro do sistema-mundo seguirá reproduzindo a lógica da colonialidade. E afirma ainda que “o pobre, o Outro, o povo é o único que tem suficiente realidade, exterioridade e vida para levar a cabo a construção de uma ordem nova”(DUSSEL, 1982, p. 101).

Entretanto, apesar dos méritos e da necessidade de apreensão dessa categoria política, segundo Fornet-Betancourt (1993), Dussel, na verdade, trata o povo como categoria absoluta, transcendente, recaindo em uma metafísica que é própria da ética, mas não encontra amparo na instância da política.

O povo se tem convertido numa espécie de novo absoluto, de instância última e irreduzível, fonte da verdade e do bem. O povo representaria o absoluto que se absolve a si mesmo através de sua própria história de libertação, criando, justamente, no curso de seu movimento, os valores autênticos de verdade, bondade, etc. Concepção semelhante do povo, pensamos, reflete uma forte dose de ilusão romântica. Há nela mais de desejo e de construção utópica que de análise histórica...Talvez, por isso, Dussel tenha caído na contradição de afirmar, por um lado, que o povo ou que os povos da periferia são a fonte da veracidade do filosofar e de defender, por outro, a tese de que o povo sozinho não pode se libertar” (FORNET-BETANCOURT, 1993, p. 161-162.)

Dussel identifica a noção de povo, de pobre, de oprimido, de marginalizado com a noção de “bem”, como se fosse da sua essência a realização solidária da sua libertação enquanto sujeito coletivo, e logo, fosse esta a realização da sua verdade e destino. Porém, nem tudo é coletividade e solidariedade, existe opressão, violência e contradições diversas dentro do bloco social que chamamos de povo. É verdade que nos processos de organização que se formam no seio do povo, os movimentos sociais e organizações políticas, proclamam valores e princípios de convivência anti-hegemônicos, porém, mesmo as instâncias organizadas e conscientes, estão inseridas em contradições, desvios e dúvidas. Além disso, não há sujeito absoluto “povo”, esta é uma categoria bastante heterogênea que varia bastante em termos de potencialidades entre as diferentes nações. Ainda quant a este tema, da subsunção da classe no conceito de povo, Dussel expõe:

La "lucha de clases" nunca podrá ser superada, pero no es la única lucha, hay muchas otras (las de la mujer, de los ecologistas, de las razas discriminadas, de las naciones dependientes...), y en ciertas conjunturas otras luchas son más premiantes y con significación política mayor. Si el "proletariado" no es un "sujeto metafísico" para toda la eternidad, no significa por ello que no es ningún sujeto colectivo, intersubjetivo, que aparezca y pueda desaparecer en ciertas edades históricas. El olvidarse de su existencia es igualmente un grave error." (DUSSEL, 2001, p. 446)

Não se trata de uma negação explícita da luta de classes, como faz Boaventura de Sousa Santos (2006), porém, tal qual este autor não-marxista e muitos outros, sobretudo desde a derrocada do socialismo real, a ênfase política se desloca para o conceito de “povo” e para os “novos movimentos sociais”. Estes autores aproximam a noção de classe para o que Ellen Wood (2003, p. 73) chama de concepção geológica, segundo a qual, a classe seria definida a partir do lugar visivelmente ocupado no mundo do trabalho, ou seja, um posto numa estrutura hierárquica determinada por critérios econômico, tais como renda, tipo de ocupação, formação, oportunidades, etc. Assim, desvincula-se a classe das relações sociais que a formam. A autora, entretanto, defende que para o marxismo, o “foco está na relação social em si, na dinâmica da relação entre apropriadores e produtores, nas contradições e nos conflitos que explicitam os processos sociais e históricos” (WOOD, 2003, p. 73). Essas contradições e conflitos, em suma, a luta de classes é o próprio motor da história. A negação disso resulta em um afastamento da classe e de suas dinâmicas de uma noção de poder, bem como da própria capacidade transformadora das classes e seu caráter essencialmente conflitivo, e em última instância, antagônico. Marx tem muito a dizer sobre a relação intrínseca entre os movimentos das classes sociais e as transformações políticas.

[...] o antagonismo entre o proletariado e a burguesia é uma luta de classe contra classe, luta que, levada à sua mais alta expressão, é uma revolução total. Aliás, devemos nos admirar de que uma sociedade, fundada na oposição das cousas, chegue à contradição brutal, a um choque corpo-a-corpo como última solução? Não digais que o movimento social exclui o movimento político. Não haverá jamais movimento político que não seja social ao mesmo tempo. Não será senão numa ordem de cousas na qual não haja mais classes e antagonismo de classes, que as evoluções sociais deixarão de ser revoluções políticas. (MARX, 2008, p. 149-150)

O afastamento de Dussel de alguns elementos básicos do marxismo – mesmo que se admita que não se trata de anti-marxismo, como acusa Cerutti – com destaque para a noção de luta de classes e suas repercussões políticas, em favor de uma interpretação eticista e antropológica da obra de Marx, pode resultar em distorções. Ao identificar os pobres oprimidos com “o bem”, o que significa que há um mal que oprime e explora, Dussel chega a afirmar que a práxis da libertação, por ser uma práxis solidária, não pode ser negativa, nem se dar como mera imposição de interesses, o que poderia gerar novos sujeitos oprimidos. Esta deveria então,

ser positiva e humanizadora tanto do oprimido quanto do opressor, ao mesmo tempo, pela ação libertadora do oprimido (DUSSEL, 2007a, p. 298).

Aqui, se fazem presentes as influências religiosas da filosofia da libertação, as quais são também repercutidas na teoria de Levinás. Nota-se uma concepção de práxis de libertação que não traz consigo o conteúdo de conflito e até mesmo de violência, que é inerente à luta de classes e também à dinâmica da política. A solidariedade é um valor intra-classe a ser construído e praticado, porém, é impossível entre opressor e oprimido, neste caso, elites e povo, pois seus interesses são inconciliáveis em última instância. Dussel (2001) aborda em algum momento, a questão da violência, porém restrita ao nível da legítima defesa, como se apenas nas situações em que a vida encontra-se imediatamente ameaçada, o oprimido fosse compelido a atitudes violentas de coação. Porém, ele também reconhece que injusta é a violência do opressor, enquanto que os oprimidos reagiriam com a forma justa de coação que visa coibir a violência do opressor. Ele não defende a não-violência, por entender o seu caráter utópico enquanto doutrina política, porém, insiste em não ser este o único meio para a transformação.

Contudo, sua própria teoria filosófica lhe impõe dificuldades na resolução dessa questão do conflito oprimido-opressor e do seu desfecho violento. A dúvida que se coloca é sobre o destino do opressor, uma vez vencido. Pois caso se reconheça a sua exterioridade, o que é necessário uma vez que segundo Dussel, todo ser humano traz em si algo de exterioridade intotalizável, como aceita-la, como referi-la em um movimento de alteridade sem ameaçar o processo de libertação? Por esta reflexão, José Carlos Silva Filho (1996, p. 82) identifica “um choque contraditório entre a postura ético-antropológica de Dussel e o nível estratégico-político de toda a libertação”.

4.3.4 Uma definição de direito e Direitos Humanos a partir da Política da Libertação

Adentrando na particularidade do sistema de direito segundo a Política da Libertação, em seu panorama geral, este localiza-se no nível B de generalidade da instância política, que corresponde às mediações sistêmicas, como um aspecto formal, garantidor de legitimidade procedimental. Este aspecto é assecutorio da legitimidade, por meio de normas e mecanismos de participação simétrica dos interessados e que Dussel denomina “Princípio Democrático”. Segundo o autor, esse princípio determina internamente “a primeira institucionalidade da comunidade política originária”, que se impõe as próprias normas públicas e se obriga a respeitá-las (DUSSEL, 2015, p. 127).

O sistema de direito, nesta concepção, é a garantia formal procedimental de legitimidade da pretensão política de justiça. A pretensão resulta legítima porque se baseia em uma série de decisões institucionais, que regulam a ação pública, tendo ainda produzido regras democraticamente, em comum acordo, que valem para todos os cidadãos. Para Dussel (2015), dentro do sistema político, o sistema de direito desempenha a função específica de constituir a referência formal e institucional dos direitos e deveres que afetam a todos os membros de uma comunidade política dotada de soberania, caracterizando assim a forma Estado de Direito.

Contudo, é de se dizer que nem todas as relações jurídicas derivam de relações políticas, e nem o Direito é apenas um aspecto dentro do campo político, e o próprio Dussel chama atenção para isso (2006, p. 68-70). Normas jurídicas mais gerais e principalmente a Constituição são produtos políticos, porém, há muitas outras relações que recebem proteção jurídica, mas não necessariamente têm repercussões na política, como contratos e casamentos, embora possam sim ser eventualmente afetadas pela esfera política. Nesse sentido, não se entende que o Direito se resume a um momento de legitimação formal na instância política, mas sim que é um campo próprio, no qual poderiam ser buscados critérios e princípios materiais, formais e de factibilidade correspondentes à sua dinâmica própria, o que entretanto, não é apresentado por Dussel dessa forma.

Sobre a promulgação de uma constituição, para a Política da Libertação, isso representa o cumprimento do princípio democrático, e nela, estarão previstos os direitos fundamentais institucionalizados, que são a referência principiológica de direito positivo para os demais ramos do sistema de direito essenciais para o exercício do Estado de Direito. O autor prossegue, afirmando que o “sistema de direito vigente” resulta da institucionalização do Poder, e adquire hegemonia sobre a sociedade política (conceito mais amplo que Estado) e sobre a sociedade civil. De tal forma que o Estado de Direito é quando os agentes com hegemonia de fato atuam legalmente e realizam seus fins, tendo como instrumento último o monopólio da coação legítima (DUSSEL, 2015, p. 128).

Em suas reflexões sobre o Direito, que não são muitas, embora registrem algumas questões de importância sobretudo para os Direitos Humanos, Dussel trata dos “sem direitos”, e afirma ser esta a situação crítica que interessa à ética, em sua realização prática política. Ocorre quando cidadãos são excluídos do exercício de direitos que o sistema de direito não incorpora, pelo contrário, lança sobre eles, efeitos negativos por meio de ações políticas e da atuação da própria institucionalidade jurídica e política. Os “sem direitos” são portanto, vítimas do sistema de direito vigente.

Os Direitos Humanos, como discutimos anteriormente, estão ligados a uma determinada noção de dignidade humana, que não é apenas um valor, mas o fundamento de todos os valores, e que será o parâmetro para o entendimento de uma ordem jurídica como justa ou injusta. A concepção de dignidade humana não é um conceito metafísico, que reside numa suposta essência humana transcendente, ela adquire conteúdo concreto na historicidade e portanto, é variável em tempo e espaço. Da mesma forma, os Direitos Humanos e os próprios valores que protegem não estão dados de antemão, como pretendeu o direito natural.

Afirma Dussel, como tantos outros autores contemporâneos, os Direitos Humanos são históricos, se expressam como direitos vigentes em determinada época e local, e seu reconhecimento depende da consciência ético-política dos movimentos sociais que demandam a afirmação da sua dignidade negada. O direito vigente é pressionado e revisado com os novos direitos, dos quais tomam consciência aqueles atores cujos direitos são negados, os sem direitos. Estes lutam pela inclusão dos seus direitos, entre os direitos já reconhecidos pelo sistema vigente, estabelecendo a dialética entre o direito vigente, o momento positivo, provisório, mutável, e os novos direitos, o momento crítico.

É comum que esses *novos direitos* afirmados pelas vítimas e ainda não reconhecidos ou aplicados pelo sistema jurídico vigente assumam o formato simbólico de *Direitos Humanos*. Isso ocorre porque este conceito remete diretamente à noção de *dignidade humana*, que foi positivada em praticamente todas as Constituições jurídicas das sociedades “ocidentais” desde o período do pós-guerra, e que passará a ser objeto de disputas interpretativas, ressignificações, alargamentos semânticos e pragmáticos *etc.* Isso ocorre porque, como vimos anteriormente, os Direitos Humanos constituem um conceito *universalista*, que dá abertura a alargamentos semânticos e pragmáticos propostos pelas vítimas. Podemos entender então por que são sempre os *oprimidos* que *inventam* Direitos Humanos, desde a burguesia perante o *ancien regime* no séc. XVIII até os movimentos sociais que lutam hoje contra as empresas transnacionais, o imperialismo *etc.* É que a situação social de opressão produz potencialmente no oprimido a consciência de si *enquanto oprimido*, e, a partir deste momento, estes sujeitos concretos passam a lutar pelos mais diversos meios contra essa opressão (DUSSEL, 2001, p. 153).

Dussel identifica nos Direitos Humanos um caráter eminentemente positivo e evolutivo. Direitos Humanos, nessa perspectiva, seriam fruto do clamor social por melhores condições de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana com dignidade, e portanto, uma vez reconhecidos, estariam formalizando nas Constituições dos Estados, a noção de dignidade humana e de ordem justa dos grupos oprimidos, a quem o autor chama também de “sem-direitos”. De fato, os Direitos Humanos trazem consigo o elemento simbólico de enunciação de um projeto civilizatório e um forte conteúdo ético que se concentra no conceito de dignidade humana, porém, não apenas isso, de forma que o exemplo citado por Dussel, das Revoluções Burguesas, não poderia ser mais infeliz.

Não é possível descolar a crítica ao Estado Moderno, ao ideal burguês, individualista e metafísico de sujeito de direito, e os direitos que dele se originaram, de uma análise ética dos Direitos Humanos. As condições objetivas do surgimento dos Direitos Humanos enquanto fenômeno histórico e os seus fundamentos filosóficos são justamente a preocupação central dessa pesquisa. Logo, ao citar a burguesia revolucionária que levantou-se contra o Antigo Regime e anunciou Direitos do Homem em documentos que repercutiram em transformações em todo o mundo, não se pode perder de vista que a consequência principal foi a instalação de uma nova hegemonia política, de um novo esquema de poder em que o direito assume um lugar de legitimação, justificação e produção de consensos que não possuía em nenhuma outra forma de sociedade, em nenhum outro modo de produção. A partir daí, o direito e os Direitos Humanos tornam-se grandes elementos ideológicos da manutenção do poder burguês. Porém, isso realmente não elimina a sua força simbólica e não os destitui de conteúdo ético, por mais limitado que seja o projeto burguês de dignidade humana.

Dito isso, é preciso destacar ainda, que a historicidade dos Direitos Humanos, e seu caráter de conquista a partir de demandas e lutas concretas dos sujeitos e grupos marginalizados não significa relativismo, ou limitação da eficácia dos Direitos Humanos no processo de reconhecimento e incorporação institucional. Dussel defende um universalismo não fundacionalista, ou seja, a exigência de universalidade dos novos direitos tem uma contingência histórica, pois esta é a natureza dos Direitos Humanos, correspondem ao estágio de desenvolvimento da comunidade política que os funda. E quando veiculados nas reivindicações dos movimentos sociais, não estão restritos aos membros desses movimentos, destinam-se a toda a sociedade e a toda a humanidade.

Segundo Dussel, as vítimas, na experiência da sua dor de dignidade negada, descobrem os novos direitos, no processo de forjamento de sua própria consciência política. Existe uma dimensão das necessidades e demandas humanas relacionadas às condições de produção e desenvolvimento da vida, conforme a experiência histórica, que, entretanto, o sistema de direito vigente não reconhece com relação a determinado sujeitos e situações. Os que sofrem os efeitos materiais do “estado-de-não-direito” adquirem então uma consciência crítico-política. O sistema de direito vigente que nega direitos, lança também o monopólio estatal da força sobre os movimentos sociais diante de suas reivindicações de reconhecimento, numa situação de violência, não mais de coação legítima.

Os *novos Direitos Humanos* surgem, portanto, de uma situação existencial concreta de mortificação humana, que passa a ser *vista* num determinado momento *enquanto tal*, causando indignação ética e motivando a formulação linguística de uma reivindicação concreta, que assume então o formato de “novo direito” que há que legitimar política e juridicamente. Trata-se desde o início de um processo

intersubjetivo e comunitário, o que significa que a *invenção* dos Direitos Humanos não é um ato solipsista que surge de “mentes iluminadas”, de “teorias transcendentais”, mas é um *ato concreto* de *insurgência* coletiva contra uma situação concreta de opressão, de desumanização do ser humano. (DUSSEL, 2001, p. 152)

Nota-se na teoria política de Dussel, uma contradição entre a compreensão de que as reivindicações surgem da consciência crítica que se dá conta da injustiça do sistema vigente, de que o sistema de direito resiste de forma violenta a essas reivindicações por “mais Direitos Humanos”, pelos movimentos sociais, e por outro lado, a afirmação de que os Direitos Humanos são criados pelos “sem direitos” e incorporam suas demandas. Caso assim fosse, o ordenamento jurídico e as instituições que o realizam estariam muito mais próximos da justiça social hoje, do que foram no passado, e sabemos que isso não é verdade. As inflexões que a ordem jurídica burguesa permite em favor da classe trabalhadora e de grupos oprimidos não têm o condão de transformar essa ordem, pois não modifica em nada as condições de produção e execução do direito que dizem muito a respeito das relações de poder da sociedade. É necessário aprofundar o “como” do processo de luta e das suas repercussões da ordem jurídica, o que passa necessariamente por uma compreensão da política como campo de conflito, da luta de classes no interior do Estado e das dinâmicas do poder.

Dussel mantém uma crença na institucionalidade e no Direito, então, apesar e reconhecer a sua função de controle e dominação em alguns momentos³⁵, torna sempre a afirmá-lo como solução. Ele defende, por exemplo, que o ordenamento jurídico e as instituições estatais deveriam possuir desde dentro da sua lógica própria, um “momento crítico por excelência”, para recepção e incorporação dos novos direitos, a fim de que não fossem necessárias as lutas difíceis e violentas por parte dos oprimidos “sem-direitos” (DUSSEL, 2015, p. 136). Isto, segundo sugere, poderia se dar na forma de um artigo na Constituição que permitisse a inclusão de novos direitos nessa mesma Constituição, e criasse um Tribunal para cuidar dessas inclusões. Não sabemos qual sistema jurídico o autor tem como parâmetro, porém, as Constituições e as leis são sempre passíveis de modificações e inclusões, desde que respeitado o procedimento indicado por elas mesmas. O obstáculo para a incorporação de novos direitos – e muito mais do que isso, para a sua implementação concreta – não é legal, mas sim

³⁵ Em outras obras, elabora reflexões sobre o direito como dominação e identifica o conflito entre oprimidos e opressores: “[...] El poder dominante impone su derecho como el derecho de la totalidad social. Por ello, todo derecho vigente encubre, de manera más oculta al comienzo de la historia de su vigencia y más claramente en el momento decadente cuando la ley y el derecho vigente no actúa por hegemonía ideológica sino por pura presencia de la coacción objetiva (de los cuerpos policiales, de los ejércitos dominadores, por la represión), el derecho de los grupos dominados. El derecho vigente y el derecho de los oprimidos es la permanente contradicción objetiva en la historia de la humanidad.” (DUSSEL, 1983, p. 149)

político, é a correlação de forças com interesses de classe antagônicos no Estado e na sociedade como um todo.

O problema da Política da Libertação segue sendo a ausência de uma análise material das condições nas quais ocorre o jogo político, que são eminentemente contraditórias, e na abordagem abstrata e eticista dada ao tema do poder. As ações políticas e os agentes não são movidos por uma pretensão política de justiça, por mais que as condições materiais, formais e factíveis enunciadas por Dussel estejam dadas. Não é possível transpor de imediato uma reflexão ética, do âmbito do fundamento, dos princípios, do dever-ser, para o campo da política enquanto fenômeno da realidade histórica, admitindo que tais princípios estarão ou deveriam estar presentes em uma atuação honesta. Os atores políticos se movimentam segundo os interesses de classe que representam, dentro do Estado e das instituições políticas. Inclusive quanto ao direito e aos órgãos que o criam e aplicam, se reproduz a correlação de forças da luta de classes colocada na sociedade como um todo, pois nela estão inseridos.

Apesar dessas contradições, a intuição fundamental de que a luta por um projeto de Direitos Humanos é uma luta política está presente em toda reflexão de Dussel, ou isto não seria objeto da Política da Libertação. Aníbal Quijano também ressalta esse aspecto, de que esta é uma luta para que oprimidos e explorados possam viver com dignidade, uma vez que o atual modo de produção, as formas estatais e jurídicas que lhe correspondem impedem esta produção de vida material.

En otros términos, a menos que se devuelva a las gentes, de manera directa y cotidiana, el control de cada uno y de todos esos ámbitos básicos de la existencia social, los derechos humanos no podrán ser defendidos y asegurados integralmente. La cuestión de los derechos humanos implica, finalmente, una cuestión de poder. (QUIJANO, 2001, p. 13)

Um projeto crítico dos Direitos Humanos deverá voltar-se para o aspecto político da luta pelos Direitos Humanos, entendendo a práxis da libertação no contexto de luta pelo poder e de luta por hegemonia. Dessa forma, não se pode cair no equívoco de acreditar que uma vez positivados, reconhecidos pelo Estado, os novos Direitos Humanos concentrem em si o projeto de libertação que os oprimidos expressam em suas lutas. A positivação é o resultado imediato do conflito entre oprimidos e opressores, caso a correlação de forças seja favorável aos primeiros, embora não seja este o único elemento determinante, nem a sua forma de incidência seja uma soma matemática de dois fatores.

Toda positivação é um reconhecimento limitado, por parte do Estado, que não é por isso que tem diminuído seu caráter de instituição classista ou de instrumento de dominação. Esse reconhecimento pode ter impactos na sociedade, no exercício do poder, mas muito

provavelmente demandará uma luta ainda maior e mais comprometida pela sua efetivação, ou seja, pela mobilização dos aparelhos estatais e institucionais a fim de que executem as políticas públicas competentes para tornar um direito humano uma realidade na vida concreta das pessoas. Além disso, o reconhecimento é frágil, pois a qualquer momento, as forças opressoras podem recompor-se no âmbito do Estado, modificar o direito positivo ou simplesmente impedir a sua execução.

De modo que a tarefa central de uma teoria crítica dos Direitos Humanos hoje é entender e oferecer conceitos e categorias para a compreensão das dinâmicas políticas no âmbito do Estado e das instituições, dos mecanismos e das relações de poder que jogam na luta pela legitimação dos Direitos Humanos. E de fato, há um problema com relação às lutas por Direitos Humanos, pois muitas vezes, não se coloca a questão do poder como central, e os movimentos ficam restritos à postura reivindicativa, que se destina ao Estado ou a outros possuidores do poder, convertendo a demanda por direitos em seu fim último. Restrita apenas à reivindicação por reconhecimento normativo, as lutas não incidem na transformação das instituições, na ampliação da participação democrática, e na criação de poder popular, aceitando portanto, os marcos jurídicos e estatais instituídos e utilizados pelas classes dominantes.

As lutas por Direitos Humanos não podem converter-se em fim último dos movimentos populares. Tensionar os limites da ordem jurídica burguesa serve para demonstrar a insuficiência do sistema que afirma protegê-los, pois é comum que uma decisão favorável dentro da ordem termine por fortalecê-la, não servindo à necessidade de ampliação do poder popular, por mais que possa também, em algumas situações, fornecer melhores condições para a organização dos movimentos que visam conquistá-lo. Não se trata de abandonar lutas dentro da ordem – embora no momento histórico atual estas estejam tornando-se cada vez mais restritas e de difícil concretização – mas de reconhecer que cada conquista institucional significa um passo além na compreensão dos limites desse sistema vigente, e da necessidade de transformá-lo como um todo.

O uso das vias institucionais, como eleições, tribunais, etc, novamente, não é para atribuir-lhes capacidade resolutiva das contradições, até porque estes são caminhos escassos para a efetivação dos Direitos Humanos, ocupam-se disso apenas muito pontualmente, enquanto que na maior parte de sua atuação, estão gerindo interesses macro-econômicos e a própria lógica de dominação do Estado. A adoção dessas vias deve ser um processo pedagógico que promova a consciência de que um projeto efetivo de Direitos Humanos não é possível nos atuais limites do sistema-mundo capitalista, moderno e colonial, em que é cada vez maior a dissociação entre a ampliação do poder econômico e a democracia.

4.4 Direitos Humanos são meios ou fins em si mesmos?

4.4.1 Direitos Humanos como legado ético da Modernidade ou forma ideológica da dominação

Afirmar a América Latina como lócus histórico e político de significação para um projeto de fundamentação de Direitos Humanos, decolonial e crítico, e a busca de referências na Filosofia da Libertação, como pensamento ético original latino-americano não significa a adesão total às suas teorias e às soluções que propõe. No curso da presente pesquisa, identificou-se a potencialidade de uma ética material da vida, que a exemplo da teoria marxista, faz história, se baseia na práxis da libertação, e intenta retirar o pensamento filosófico do sonho transcendente, essencialista e solipcista em que a Modernidade o mergulhou. Nesse aspecto, de reconfiguração da posição da América Latina no sistema-mundo, de desconstrução das noções de sujeito, de justiça e de dignidade elaboradas pela filosofia moderna, sobretudo o liberalismo e a filosofia moral kantiana, a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel conduziu a novos caminhos e apontou para uma ética de compromisso com o Outro, com a transformação da realidade, apenas capaz de realização por meio da atuação política. Neste ponto, porém, que a questão se complexifica.

O autor com o qual se trabalhou de forma principal tem uma trajetória pessoal, política e teórica, que primeiramente, o colocou sempre em experiências de luta social e organização política, desde sua juventude empobrecida, militando na Ação Católica, passando por sua liderança nos movimentos estudantis argentinos e vivências andarilhas pela América Latina e Europa, enquanto desenvolvia seu doutorado, e que também o aproximou, desde o princípio de suas reflexões teóricas, do compromisso com os pobres e da reflexão teológica. Dussel assumiu um compromisso categorial em sua filosofia, a partir de sua experiência pessoal, com a América Latina, e sobretudo com os pobres da América Latina.

Sua produção teórica na década de 60, versava muito sobre o pensamento cristão, problemas da teologia, e foi também muito influenciada pelo humanismo semita, o que o levou a contrapor o humanismo helênico. A partir de 1969, é que se dedica ao maior de seus projetos teóricos, a Filosofia da Libertação, como proposta de libertação do pensar latino-americano das amarras da colonialidade eurocêntrica. Foi influenciado pela fenomenologia de Husserl, pela filosofia de Heidegger, e ao tomar contato com a obra de Levinas, sofreu uma grande inflexão teórica, incorporando muito da concepção de alteridade deste autor semita.

Embora não fosse estranho ao marxismo devido a sua militância política cristã, Dussel de dedica ao estudo da obra de Marx com centralidade apenas quando se exila no México, após um atentado a bomba em sua casa, na Argentina, praticado pela direita peronista. Esse processo de estudo da obra madura de Marx tem grande impacto sobre sua filosofia, que incorpora diversas categorias marxistas, porém, numa concepção ética e antropológica, no que é alvo de muitas críticas, que entretanto, não poderão ser suficientemente desenvolvidas neste trabalho.

Toda essa digressão sobre a vida e caminho teórico de Enrique Dussel é para demonstrar que sua vasta obra absorveu diversas tradições teóricas e formulou reflexões originais, porém nem sempre é coerente. Além disso, sua filosofia guarda relação com uma ética humanista cristã, o que traz consigo o compromisso, a responsabilidade categorial com o oprimido e a superação da realidade de opressão, porém, nos marcos da atitude ética. Há várias questões, categorias filosóficas que são objeto de crítica por Horácio Cerutti (1992), Fornet-Betancourt (1993) e outros, mas por ora, nos deteremos apenas nos marcos da relação entre ética e política abordada neste capítulo, e suas as consequências para a fundamentação dos Direitos Humanos.

Enrique Dussel faz uma crítica bastante radical aos fundamentos da filosofia moderna e – ao que nos interessa pela relação com os fundamentos filosóficos dos Direitos Humanos – às teorias que elaboraram sobre as noções de justiça, dignidade e sujeito. É muito veemente em apontar a colonialidade desses saberes e o papel que a efetiva e histórica dominação colonial desempenhou sobre a conformação desse pensamento moderno que, em muitos momentos, chamamos de filosofia da consciência.

Dussel chega a afirmar que o *ego cogito* cartesiano foi precedido em quase duzentos anos pelo *ego conquiro* manifesto em Cortez e outros conquistadores desembarcados nestas terras, nos iniciais anos 1500. E busca referências históricas de toda essa narrativa, em uma perspectiva que recoloca no cenário dos acontecimentos não apenas a América Latina, mas também o restante do mundo, os continentes africano e asiático. Logo, analisa as condições objetivas nas quais se dá a formação da subjetividade e dos discursos teóricos que promoveram e impulsionaram o projeto ideológico totalizante da Modernidade do qual fazem parte, com grande importância, os Direitos Humanos.

Na elaboração de sua reflexão ética, que está no campo da metafísica, do dever ser, enfrenta eficientemente essas questões teóricas, porém, ao se voltar para a concretude da vida, com primazia para o campo político, onde entende que a ética se realiza de forma prática, não produz o mesmo movimento de análise e historicização das formações estatais, instituições e formas jurídicas da América Latina. A reflexão política de Dussel transfere para este campo, a

principiologia e o dever-ser éticos, reproduzindo até mesmo a nomenclatura (princípio material, formal e de factibilidade) pensada para a ética, isso tudo mesmo fazendo a ressalva de serem campos distintos. Defende portanto, como Política da Libertação, como solução para a questão do poder, do qual apresenta uma definição bastante metafísica, a atitude ética por parte dos agentes políticos, individuais e coletivos.

Mesmo percebendo as limitações e as dificuldades que os esquemas de poder impõem para a realização de princípios éticos críticos de libertação, no campo da política, é isto que prescreve Dussel, renovando uma certa crença nas instituições democráticas, no direito e no Estado como capazes de solucionar contradições, e assegurar a realização das demandas de produção e reprodução da vida negadas aos oprimidos e veiculadas pelos movimentos populares. Do ponto de vista do direito e dos Direitos Humanos, essa postura oferece uma dificuldade para o intento de elaboração a que nos propusemos, de um projeto decolonial e crítico. Pois não é possível encontrar fundamentos críticos para os Direitos Humanos sem reconhecer o caráter de dominação de que o seu projeto hegemônico é portador.

Quando da sua enunciação nos importantes documentos francês (1789) e norte-americano (1776), a burguesia ainda era a classe revolucionária, e os direitos humanos, dotados de um conteúdo emancipatório e inegável força simbólica, proclamaram ao mundo os novos valores burgueses, que apresentavam como universais, e que, dessa forma, seriam válidos para toda a humanidade. Porém, tão logo se converteu em classe dominante, a burguesia passa a buscar formas de reproduzir essa dominação e assegurar o seu poder perante as demais classes, para isso, utilizando-se desse mesmo discurso jurídico-político.

Desde então, os Direitos Humanos são parte da ideologia da Modernidade, uma importante parte, pois legitimadora e justificadora de sua expansão global, mediante neocolonialismo, invasão cultural e imperialismo. Não se deve perder de vista que os Direitos Humanos legitimaram inúmeras guerras, sobretudo no século XX, após a criação da ONU e da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Sanções econômicas, políticas e outras violações da soberania dos Estados e da auto-determinação dos povos passaram a ser distribuídas segundo o critério de violações de Direitos Humanos estabelecido pelas nações centrais, criando um verdadeiro paradoxo, em que a maior nação imperialista e maior violadora, os EUA, pois promotora de guerras e ocupações militares em todo o planeta, é quem mais os proclama, como fundamento dessas mesmas ações.

De modo que deve estar sempre presente a crítica ao projeto de dominação burguês e moderno do qual fazem parte os Direitos Humanos, ao reconhecerem-se as contradições que provocam, suas potencialidades na luta política e o seu valor enquanto legado ético. Pois, por

outro lado, seria um desperdício da experiência das lutas por libertação dos povos, das lutas dos movimentos sociais, proletários e populares recusar aos Direitos Humanos este lugar. Porém, todas essas dinâmicas se dão concretamente no campo da política, então é em meio às suas contradições próprias que um projeto crítico deve movimentar-se. Por isso, busca-se a referência marxista, cuja crítica aos Direitos Humanos segue sendo uma das mais referenciadas.

4.4.2 Aportes da teoria marxista entre ética e política

Manuel Atienza, na obra *Marx e os Direitos Humanos* (1983), apresenta um panorama sobre os Direitos Humanos, na relação entre ética e política, no percurso teórico de Marx, a qual será guia dessa reflexão. Primeiramente, o autor comenta que, em sua obra *Teses sobre Feuerbach*, Marx tece diversos apontamentos de crítica a este seu colega filósofo, que nos permitem conclusões sobre o seu entendimento da filosofia moral. A primeira é a muitíssimo conhecida 11ª tese: “Os filósofos não fizeram mais do que interpretar o mundo de diferentes maneiras; a questão, porém, é transformá-lo” (MARX, 1845).

Já em *A ideologia alemã* (2007), a ideia central que Marx e Engels têm como ponto de partida pode ser sintetizada de uma forma também amplamente conhecida, consistente em que não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência (MARX; ENGELS, 2007). Uma tão básica colocação materialista em muitos momentos escapa aos filósofos contemporâneos, como Dussel, insistentes em um retorno a metafísica, por mais que a identifiquem como insuficiente para seus próprios propósitos de transformação.

Lo que son y hacen los individuos depende de las condiciones materiales que determinan la producción y que son independientes de la voluntad de aquéllos. La división del trabajo – a la que Marx atribuye una importancia decisiva – indica al grado de desarrollo de las fuerzas productivas, y en cuanto que significa también propiedad privada («división del trabajo y propiedad privada son expresiones idénticas» llega a escribir Marx) es lo que genera la división de la sociedad en clases y el surgimiento del poder político y del Derecho. Dicho con otra terminología; el concepto de sociedad civil aparece en esta obra definido como el conjunto de las relaciones sociales de producción que determinan la superestructura jurídico-política y las formas ideológicas. (ATIENZA, 1983, p. 95)

A divisão do trabalho, permitiria explicar o surgimento da liberdade, em sua forma burguesa, e das demais ideologias, aqui entendidas como o conjunto de ideias que os seres humanos elaboram acerca de sua própria existência. Dessa forma, a ideia de liberdade seria produto da cisão abstrata entre indivíduo pessoal e indivíduo de classe que a burguesia inaugura, resultando em uma liberdade meramente fictícia sob o capitalismo, cuja serventia é assegurar o

exercício do poder, no que reitera entendimento de obras anteriores, como a já bastante citada “A questão judaica” (ATIENZA, 1983, p. 95).

A transformação, pela divisão do trabalho, de forças (relações) pessoais em forças reificadas não pode ser superada arrancando-se da cabeça a representação geral dessas forças, mas apenas se os indivíduos voltarem a subsumir essas forças reificadas a si mesmos e superarem a divisão do trabalho.³ Isso não é possível sem a comunidade. É somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal toma-se possível. Nos sucedâneos da comunidade existentes até aqui, no Estado etc., a liberdade pessoal existia apenas para os indivíduos desenvolvidos nas condições da classe dominante e somente na medida em que eram indivíduos dessa classe. (MARX; ENGELS, 2007, p. 64)

Este trecho de Marx e Engels chama atenção pelo contraste na crença de Dussel de que a modificação da política pode advir de princípios, de um novo modelo de exercício do poder. Ocorre que este não é uma instância abstrata que paira sobre o povo, ele tem uma materialidade econômica, a divisão social do trabalho, e apenas com a sua supressão, o poder poderá retornar para quem devido. E Dussel também acredita em uma transformação do Estado, porém, ao contrário do que pensa este autor, o Estado não é materialização da comunidade política. Segundo Marx, ele é uma distorção que permite a liberdade apenas daqueles a quem a sociedade liberal concede o exercício material do poder, ou seja, dentro da classe burguesa. Todos os demais vivem excluídos do exercício concreto do poder, embora possam, é claro, atuar dentro das suas contradições.

Marx prossegue na crítica aos filósofos que renovam a inversão da consciência, como Proudhon, cuja teoria estaria baseada em “ideias eternas”, como razão, justiça e igualdade, princípios que estariam manifestando-se nas relações da realidade. Sobre o direito, afirma que este não é mais que o reconhecimento oficial do que existe de fato e que deverá expressar na forma normativa, seja política ou civil, o poder das relações econômicas, da divisão social do trabalho, que é a própria razão de ser do poder político (MARX, 2008 p. 72).

Até a obra em comento, A ideologia alemã, Marx tem os Direitos Humanos como ideologia, porém, isso não significa dizer que são uma mentira. Atienza (1983) nota um sentido ambíguo de ideologia, que não chega a ser negativo, mas é secundarizado ou considerado de menor importância para a reflexão proposta por Marx e Engels. Ideologia seria equivalente a formas de consciência, representação, conceitos, imagens, ideias produzidas na consciência dos seres humanos e que repercutem em sua conduta, porém, em um outro sentido, seria o mesmo que formas ideológicas de consciência, ou seja, o conjunto de representações e imagens distorcidas. Disso, seria possível deduzir, diz Atienza, que nem todas as formas de consciência

(ideologia no primeiro sentido) estariam deformadas (seriam ideológicas no segundo sentido) (ATIENZA, 1983, p. 104).

As formas típicas de distorção ideológica e que são muito presentes em se tratando de Direitos Humanos, são o idealismo e o dogmatismo. O primeiro corresponde à representação de formas de consciência que se apresentam como apartadas da prática material, enquanto que o segundo seria a representação das formas de consciência como a-históricas, eternas e imutáveis, como é o caso da ideia transcendental de natureza humana que conforma o sujeito da filosofia moral kantiana. Porém, também Dussel, que é crítico do kantismo, recai em distorções, pois pretende transpor a metafísica da ética para a explicação no campo das relações práticas da política.

Em contraponto à ideia de Dussel do Estado como expressão do poder emanado da comunidade política, embora reconheça os processos de hegemonia que determinam a forma como isso se dá em torno de interesses de um ou outro grupo, Marx entende que o Estado que a própria razão de ser do Estado é decorrente dos interesses desses grupos, ou classe, a burguesia, que adquire hegemonia na sociedade civil.

Como o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época, segue-se que todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado, adquirem por meio dele uma forma política. Daí a ilusão, como se a lei se baseasse na vontade e, mais ainda, na vontade separada de sua base real [*realen*], na vontade livre. Do mesmo modo, o direito é reduzido novamente à lei. (MARX; ENGELS, 2007, p. 76)

O Direito, portanto, também assume a forma dos interesses da classe dominante, e não configura uma vontade livre. Porém, é assim que se apresenta para o conjunto da sociedade, como vontade geral – ao contrário do que defende Dussel segundo quem o Direito seria o equivalente ao princípio formal democrático – uma vez que a classe dominante precisa conferir expressão geral à sua vontade particular, e o faz com a forma legal, em suma, com uma forma ideológica. Os Direitos Humanos são defendidos como os mais universais, entretanto, na sociedade burguesa, não existem interesses gerais, apenas interesses particulares de classe.

O direito e os Direitos Humanos, assim como o Estado, são formas históricas e como tal, não existiram sempre e podem vir novamente a deixar de existir, uma vez que desapareçam as condições materiais que condicionaram seu surgimento e desenvolvimento. Em outro aspecto, contudo, a percepção de Marx quanto às ideologias incorpora um elemento de utilidade, uma vez que mantenha-se alguma conexão com a realidade, para a transformação dessa realidade, e especificamente, parece atribuir grande importância ao direito de livre associação e ao direito de greve. Estas seriam, entretanto, não tanto conquistas éticas, mas necessidades

econômicas do capitalismo em certo grau de desenvolvimento. Dessa forma, Marx chega a defender direitos e liberdades burgueses, mas não por motivos éticos e sim políticos. Para ele, os Direitos Humanos não são fins, mas meios, são condições criadas pela burguesia mesmo contrariamente a seus interesses, e que poderiam utilizadas para alcançar o fim último da revolução socialista (ATIENZA, 1983, p. 113-115).

A Modernidade, além de sofisticar o sistema político como produtor de consenso, utilizando-se em grande medida, do direito para isso, conferiu aos trabalhadores também novas possibilidades e formas de luta dentro da ordem estabelecida por esse direito. Apesar de criticar de forma veemente o papel do Estado e do Direito, Marx confere importância prática aos Direitos Humanos e às disputas políticas no seio do Estado, exceto, e com veemência, a propriedade privada. Direitos Humanos possibilitariam, em sua visão, condições de associação, divulgação de informações, etc.

Marx, desde Sobre a questão judaica, identifica o problema do núcleo fundamental dos direitos do homem e do cidadão vincular-se de forma intrínseca à propriedade privada. A justiça e a igualdade se resumiriam à formalização do reconhecimento legal do igual direito de todas as pessoas à propriedade, porém, de fato, o que ocorre é que o direito de propriedade burguês torna impossível a existência de igualdade real entre as pessoas. Entretanto, isso não o impediu de identificar como uma conquista da classe trabalhadora alguns ganhos jurídicos, como a limitação da jornada de trabalho e a liberdade de associação (ATIENZA, 1983, p. 124-125). Quer dizer, Marx por vezes, valoriza os Direitos Humanos, mas não lhes confere conteúdo ético.

Porém, sobre isso, convém tecer outras considerações. Marx não considerava, de forma alguma, que o comunismo fosse incompatível com a liberdade. A liberdade verdadeira é que é incompatível com a sociedade burguesa e com o Estado e sobretudo, com a propriedade privada. Marx atribuía grande importância à luta política para a estratégia do proletariado, inclusive quanto às conquistas democráticas, que permitem explorar contradições dentro do Estado e da instância política de forma mais ampla. Atribui também grande importância a um direito humano básico e do qual muito já nos aproximamos este trabalho, mas sob as denominações de impulso ético, alteridade, práxis da libertação, etc. Trata-se do direito de resistência à tirania, que significa a justa revolta contra a violência do poder burguês. A força dos trabalhadores e trabalhadoras, o uso da violência para instalar um novo esquema de poder, para exercer o poder popular é legítima e está mencionada em todas as declarações de direitos conhecidas, como a Declaração Francesa de 1789, que explicitamente protege como direitos naturais e imprescritíveis, a liberdade, a propriedade e a resistência à opressão.

Uma outra questão a se observar é que as medidas propostas por Marx, no Manifesto Comunista (2005), para levar a efeito a revolução proletária, não significavam uma negação dos Direitos Humanos, mas sim sua radicalização, a qual termina por demonstrar-se impossível nos marcos da sociedade burguesa. Por exemplo: a educação pública e gratuita para todos, o acesso à moradia, à terra, a participação democrática direta, entre tantos outros. A diferença com relação às declarações burguesas recai sobre o veto à propriedade privada, por ser incompatível com a liberdade e a igualdade reais (ATIENZA, 1983, p. 129).

A ênfase mais negativa se concentra sobre os direitos individuais, civis e políticos, ao passo que há uma valorização dos direitos sociais, econômicos e culturais, o que se faz sentir no Manifesto. Nesse segundo momento dos Direitos Humanos, estes deixam de ser considerados meramente com relação ao indivíduo e passam a ter como destinatários os povos. Durante o século XX e o presente, outros direitos sociais foram incorporados, assim como direitos que se destinam a grupos sociais atingidos por diversas desigualdades e formas de opressão, tais como as mulheres, os homossexuais, os povos indígenas, o povo negro, entre outros, todas conquistas de inegável valor civilizatório no combate às opressões.

Posteriormente, Marx identifica também a dissociação entre a enunciação dos Direitos Humanos e das liberdades burguesas, e o crescente autoritarismo do Estado que afirma protegê-los, um fenômeno que observamos também em nosso tempo. Isto porque, em muitos momentos históricos, os instrumentos criados pela própria burguesia a fim de atender aos seus interesses, os Direitos Humanos, podem construir condições desfavoráveis para a execução desses interesses e até mesmo voltar-se contra o projeto burguês de dominação, uma vez demonstrada a impossibilidade da sua realização nos marcos burgueses.

Quer se tratasse do direito de petição ou do imposto do vinho, da liberdade de imprensa ou do livre-comércio, de clubes ou da lei orgânica municipal, da proteção da liberdade pessoal ou da regulamentação do orçamento do Estado, a senha sempre se repete, o tema permanece sempre o mesmo, a sentença sempre já está pronta e tem o seguinte teor imutável: "socialismo!". Declara-se como socialista o liberalismo burguês, o Iluminismo burguês e até a reforma financeira burguesa. (...)

E não se trata aqui de mera forma de falar, de moda, de tática de partido. A burguesia tinha a noção correta de que todas as armas que ela havia forjado contra o feudalismo começavam a ser apontadas contra ela própria, que todos os recursos de formação que ela havia produzido se rebelavam contra a sua própria civilização, que todos os deuses que ela havia criado apostaram dela. Ela compreendeu que todas as assim chamadas liberdades civis e todos os órgãos progressistas atacavam e ameaçavam a sua dominação classista a um só tempo na base social e no topo político, ou seja, que haviam se tornado "socialistas". (MARX, 2011, p. 80)

Este trecho do 18 Brumário é muito interessante, ao identificar como os instrumentos democráticos criados pela burguesia quando exerceu o papel histórico de classe revolucionária e proclamou um projeto civilizatório de caráter libertador – embora jamais pretendesse estendê-

lo para além de si – passavam a ser utilizados para a emancipação da classe que dominava, o proletariado. A burguesia proclama direitos universais, para todas as classes, mas se vê obrigada a suprimi-los ou limitá-los para as classes não burguesas, sempre que se vê ameaçada em sua dominação. Esta é a atual tendência do mercado mundial, e que os países periféricos conhecem muito bem.

Atienza (1983) formula algumas interpretações sobre a postura de Marx em ter os Direitos Humanos muito mais como instrumentos estratégicos na luta política do que como conteúdos éticos. Por um lado, há uma profunda desconfiança quanto ao Direito e ao Estado, que advém sobretudo das experiências históricas do Estado Constitucional de sua época, e de outro, ao que o autor chama de um certo economicismo determinista, que nega ao direito e à política a autonomia relativa e complexidade que o próprio Marx identifica já em algumas de suas outras obras. Ao considerar os Direitos Humanos apenas como meios, Marx também entende que podem haver outros meios possíveis para se alcançar o fim (a sociedade comunista). Atienza (1983, p. 160) comenta trazendo Lasalle, para quem desde Hegel, já se identifica que um fim não pode ser alcançado por um determinado meio, se este não está já impregnado da natureza deste fim. Dessa forma, uma sociedade de homens livres não poderia ser alcançada por outros meios que não o exercício da liberdade.

A tese da supressão do Estado e do Direito na sociedade comunista também produz a deslegitimação dos Direitos Humanos, pois, em uma sociedade em que todos fossem iguais e livres realmente, não seria necessário criar formas jurídicas que proclamassem igualdade e liberdade. Porém, para além da condição distante de realização da sociedade comunista nestes termos, Atienza comenta que esta concepção causa a impressão de que os únicos conflitos agudos sociais, a ponto de necessitar-se de coação, seriam a propriedade privada e a divisão social do trabalho, quando podem haver outros tipos de conflito, que hoje conhecemos melhor, como questões raciais, de gênero, etc (p. 160).

Marx acreditava ainda que os Direitos Humanos reconhecidos pelo Estado constitucional, uma vez que se convertessem em ameaça ao domínio burguês, principalmente o direito de livre associação e o sufrágio universal, iriam declinar, porém, não foi o que ocorreu. O leque de direitos foi ampliado consideravelmente, como resultado das diversas lutas que se travaram pelo reconhecimento, materialização e pela atuação positiva do Estado, embora a tendência a suprimi-los nos momentos de crise também tenha se mostrado verdadeira. Para Atienza, a crítica da sociedade burguesa não perde sua radicalidade pelo reconhecimento de que Direitos Humanos são conquistas, e elas não se devem à burguesia, pelo contrário, esta em muitos momentos, se vê obrigada a aceitar o resultado de uma luta concreta que garantiu o

reconhecimento estatal da validade e justiça das reivindicações de trabalhadores, mulheres, indígenas, etc.

Novamente, segundo Atienza, e é necessário concordar com ele neste ponto, precisamente pelo seu caráter ético, os Direitos Humanos não estão nunca assegurados de forma definitiva, vão requerer sempre a resistência e a defesa enérgica da sua validade e verdade, mesmo ante o próprio direito e o Estado. Marx entendeu que Direitos Humanos poderiam transpor os limites, tensionar a sociedade que os originou, e também o seu caráter utópico, uma vez que a sua realização plena não cabe na sociedade burguesa (ATIENZA, 1983, p. 159-163).

De forma que os Direitos Humanos podem ser meios para a consecução de um fim, este relacionado a uma transformação radical das estruturas econômicas e sociais existentes no modo de produção capitalista, pondo fim à dominação e à exploração. Porém, são também fins em si mesmos, pois incorporam valores para além das originais liberdades burguesas e representam um legado ético do nosso tempo, que pra muitos, sobretudo para os povos latino-americanos, não foi possível acessar. A Filosofia da Libertação se soma a esta compreensão, informando, ensinando à teoria crítica algo sobre a construção de valores, elementos ideológicos muito necessários para movimentar os recursos humanos e materiais necessários para uma transformação de caráter revolucionário que encarne, como processo e como fim, o projeto de libertação dos povos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não é por acaso que na busca por uma nova fundamentação de Direitos Humanos, capaz de desmontar o sonho ideológico moderno burguês e de inspirar um projeto contra-hegemônico, anti-colonial, anti-capitalista de efetividade e desenvolvimento da dignidade humana, a investigação filosófica vá buscar referências originais na América Latina. Assim como não é pelo acaso de ter dado Colombo por estas costas atlânticas em 1492, que este pedaço de mundo foi incorporado ao novo sistema de poder mundial que nascia, na forma de colônias, das quais se extraiu o máximo possível de recursos naturais e humanos, e assim segue até os dias atuais.

A anexação do Novo Mundo atendeu às necessidades expansivas das nações europeias, encurraladas enquanto periferia ocidental de um sistema inter-regional (Ásia, África, Europa), e lhes forneceu a riqueza monetária, na forma de ouro, prata, pau-brasil, cana-de-açúcar, terra, povos indígenas, homens e mulheres negras, que impulsionou todo o seu desenvolvimento econômico posterior, consolidado três séculos mais tarde com a Revolução Industrial e o triunfo do modo de produção capitalista. A América Latina constituiu a primeira periferia do sistema-mundo capitalista em desenvolvimento, tendo a Europa como centro. Ocorreu um deslocamento deste centro para o imperialismo norte-americano, sem que isso, no entanto, modificasse a relação expropriatória e a condição de subalternidade deste continente e de seus povos.

Desde os primórdios da colonização espanhola e portuguesa, ecoam as memórias de resistência dos povos originários, dos negros e negras sequestrados e escravizados e de outros tantos que a eles somaram-se, no inevitável impulso de resistência à opressão, como o mencionado exemplo do Frei Bartolomé de Las Casas. A luta por libertação era aqui uma realidade muito antes sequer da possibilidade de teorizar-se sobre ela ou de assim batizar-se uma corrente filosófica, e é, em verdade, a razão mesma da existência dessa filosofia que nos ocupamos em conhecer.

O processo de forjamento do que hoje, podemos chamar de povos latino-americanos não se dissocia da práxis política de libertação, porém, sua trajetória é de diferenciação e conflito na relação com as instituições políticas formais. Os processos de independência que criaram Estados autônomos em nosso continente foram expressões dessa pulsão por libertação, produzidos por movimentos sociais, e protagonizados pelo povo oprimido, porém, não lograram modificar a lógica de poder colonial e resultaram na hegemonia de uma elite legatária da dominação metropolitana e subserviente aos interesses externos que seguem pautando-nos política e economicamente.

Por conta da dominação e da colonialidade do poder e do saber foi sempre também uma dificuldade para os latino-americanos a elaboração teórica original, independente dos teóricos europeus, que considerasse os aspectos fundamentais da nossa realidade. Entretanto, durante o século XX, os impactos da contestação mais radical ao capitalismo e à Modernidade, elaborada por Marx, se fizeram sentir, inspirando uma produção crítica das relações de poder e de exploração em nosso continente, além do reconhecimento e da investigação de nossa condição de subalternidade. O marxismo foi também elemento teórico definitivo das lutas revolucionárias desse período, que possuíam forte conteúdo de libertação nacional, entendendo que a superação do capitalismo e da colonialidade não pode ocorrer de forma setorizada.

A Revolução Cubana, a Revolução Nicaraguense, a Guerrilha de El Salvador, os movimentos de resistência às ditaduras militares em toda a América Latina repercutiram de forma profunda nas esquerdas, nos movimentos populares, nos intelectuais deste continente, mas sobretudo representaram uma renovação da teoria revolucionária, que aqui tem ainda mais íntima relação com as noções de libertação, soberania e de desenvolvimento nacionais. Esses processos são aqui mencionados, pois além de serem citados por Enrique Dussel e outros autores que adotamos como referência neste trabalho, são causa e consequência do inusitado processo de convergência que ocorreu na América Latina entre o marxismo e a teologia cristã católica, e que produziu a Teologia da Libertação e a Filosofia da Libertação (LÖWY, 1989).

A Filosofia da Libertação, em especial a de Enrique Dussel, traz uma importante reflexão para a teoria crítica do continente, pois além de preocupar-se em elaborar uma filosofia originalmente latino-americana, traz a ética para o lugar central da reflexão filosófica. Uma ética crítica da Modernidade e do sistema-mundo capitalista, que inicia sua reflexão pela história do seu lugar e se incumbe a tarefa de pensar os problemas dos povos que o habitam, e no seu próprio tempo. Um lugar onde até mesmo o pensar teve de viver – e ainda vive – um processo de libertação. Um lugar em que são precárias as experiências democráticas, pois como observou o próprio Dussel (2001), mas também Florestan Fernandes (1973), aqui as elites governam numa lógica violenta de Estado de Exceção como regra, em que a democracia é que é a exceção.

São precárias também as experiências de Direitos Humanos, pois estes, mesmos se considerados em sua versão individualista liberal, como liberdades civis e políticas, se dissolvem nas sucessivas violações da democracia representativa, e encontram uma barreira em sua efetivação pelas condições de desigualdade e pobreza a que as populações latino-americanas são submetidas. Um projeto de Direitos Humanos completo e complexo, que incluía também direitos sociais, econômicos e culturais – estes sim uma notável conquista dos

trabalhadores e trabalhadoras que teve de ser incorporada pelos Estados –, se depara com a impossibilidade de sua execução plena por parte dos Estados periféricos.

A experiência do ser, do produzir saber e da luta coletiva pelo poder na América Latina é sem dúvida, definidora para as inquietações, o percurso e as possíveis conclusões deste trabalho. Aqui, se buscou demonstrar que os Direitos Humanos produzem contradições importantes na ordem burguesa, e por isso, não podem ser abandonados à manipulação ideológica imperialista. Uma vez demonstrado e caracterizado o caráter eurocêntrico da Modernidade e a colonialidade como parte integrante do seu projeto, o que foi feito por um retorno à história da conquista da América, também não é mais possível aceitar e reproduzir a narrativa eurocêntrica da história dos Direitos Humanos. Além de negar qualquer contribuição de outros povos na construção desse legado ético, há um contínuo retorno à fundamentação que jamais se afasta das ideologias jurídicas, o jusnaturalismo e o positivismo, ambas justificadoras da dominação burguesa e da colonialidade. Indo mais ao fundo dessas questões, seguindo o ensinamento de Marx, como centro dessa reflexão, buscou-se demonstrar como essa justificação deita raízes nas principais elaborações filosóficas da Modernidade, com destaque para a teoria liberal de Hobbes e Locke e para a filosofia moral de Kant.

A fundamentação moderna dos Direitos Humanos, conforme a experiência produzida neste trabalho, está baseada, em primeiro lugar, em uma doutrina do direito natural cujo mito fundacional é o “estado de natureza”, um conceito que está intimamente relacionado às experiências coloniais em nosso continente, e que tem como principais expoentes Hobbes e Locke, também responsáveis pelo entrelaçamento das noções de liberdade e propriedade. O liberalismo contribuiu para a formação de uma noção de sujeito, cujas bases já vinham sendo construídas por outras paradigmáticas concepções da filosofia da consciência iniciada com Descartes.

A Modernidade rompeu os vínculos do sujeito com a comunidade, com a história, e passou a apresentá-lo como centro de uma subjetividade metafísica ilhada, cindida em corpo e alma, aquele descartável, esta elevada a status de divindade com o nome de “razão”, eliminando assim toda e qualquer determinação relacional que pudesse ser-lhe atribuída. Deu origem dessa forma, ao sujeito transcendente, entidade ideal que encontra seu paralelo real – veja só que surpresa – no padrão de sujeito que se delineava na sociedade civil burguesa em processo de consolidação, o indivíduo proprietário. Aqui, a crítica de Enrique Dussel à Modernidade, à filosofia da consciência e sua característica noção de subjetividade se entrelaça à teoria marxista, cuja crítica aos direitos do homem e do cidadão vai diretamente na exposição desse aspecto dos seus destinatários e dos seus limites.

Outro aspecto da fundamentação moderna aqui abordado foi a contribuição kantiana na elaboração dessa subjetividade, no que diz respeito à filosofia moral, e que é determinante para as concepções de dignidade e de natureza humana que conformam Direitos Humanos na contemporaneidade, de forma alguma opostas ou contraditórias às elaborações anteriores. O sujeito kantiano também é ilhado, cindido, tem o corpo como mero detalhe superficial que mantém viva a razão, enquanto manifestação do espírito superior e capaz de conhecimento, e por isso, portador de uma essência transcendente, de uma dignidade de caráter absoluto, em virtude da sua natureza humana. Além disso, sua filosofia moral é de caráter formal, está preocupada apenas com a validade dos imperativos morais que assim o são pois emanados da vontade da razão, e recusa qualquer abordagem empírica como impossível, ou distorcida, pois sujeita a experiências, sentimentos, e para ele, a moral não advém de sensações sobre fenômenos, mas sim da natureza interna do sujeito.

Toda essa fundamentação moderna é tida como a única verdadeira, pois assim o conhecimento produzido na Europa se apresenta para o resto mundo, num processo de universalização ou mundialização do particular (nesse caso, a experiência europeia e burguesa). Dussel oferece uma crítica de todos esses elementos da subjetividade e da noção de dignidade humana da Modernidade, em seus idealismos e distorções, e reivindica, em sua Ética da Libertação, em primeiro lugar, o corpo, como aspecto central do sujeito, meio de todas as experiências de vida.

Dussel denuncia que o esvaziamento do sujeito padronizou um tipo de sujeito, correspondente ao homem europeu da sociedade liberal, e relegou a uma condição não tão humana todos os demais que fugissem a tal padrão. É claro – para ele e para essa pesquisa – que temos corpo, é claro que temos experiências, em relação com os diversos campos da vida e do conhecimento, é claro que somos produto da história. Portanto, a partir de uma ética material da vida, Dussel apresenta categorias como alteridade, práxis da libertação e produção da vida, as quais entrevemos como possibilidades de fundamentação autêntica dos Direitos Humanos.

Entretanto, a compreensão de que a Modernidade nega a condição de sujeito do conhecimento, de sujeito de direitos e até mesmo a materialidade da vida, no campo filosófico para os povos e os pobres do mundo, implica o reconhecimento de que estes são os elementos ideológicos, a justificação, de um processo que ocorre no mundo real, nas relações concretas entre as nações e entre as classes. O modo de produção capitalista é produtor de exploração, de miséria, de opressão, funda um Estado no qual a dominação se dá de forma bastante sofisticada, multiplicada em instituições variadas por todos os campos da vida, e no que o direito joga papel

central. Quanto a isso, a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel nem sempre é suficiente, razão pela qual as concepções marxistas sobre o poder, o Estado e o direito foram também introduzidas, possibilitando uma compreensão também da política.

Dussel traz avanços para a fundamentação ética dos direitos, porém, tenta transpor essa reflexão, que é principiológica e metafísica, para o campo da política, reconhecendo-lhe como campo prático, onde a ética se realiza na realidade, o que resulta em algumas inconsistências, sobretudo ao verificar-se que se apropria de categorias marxistas na reflexão ética, mas não lhes confere repercussões políticas. Assim, quanto aos Direitos Humanos, é fácil reconhecer o seu valor ético, porém, a questão torna-se mais complexa quando se trata de torná-los concretos, o que ocorre por meio da luta política. A teoria marxista veio contribuir com a compreensão do fenômeno e das contradições políticas trazidas pelos Direitos Humanos, mas não foi possível oferecer conclusões, apenas intuições sobre o seu papel na dinâmica dos movimentos por libertação.

Porém, entendemos que este deve ser o resultado de qualquer pesquisa, reconhecer-se incompleta, insuficiente, apenas um momento de reflexão possibilitado pelo trabalho de tantos e tantas que antes de nós, desafiaram-se a construir conhecimento. Em nosso caso, inspirada sobretudo pelas experiências de inconformidade e de rebeldia dos povos periféricos, essa é uma pesquisa que segue afirmando a possibilidade da transformação da realidade, e a necessidade de que a filosofia se encarregue dela. Nada de novo, apenas mais um tijolo na barricada, mais uma a escrever poucas linhas, que espera-se, ajudem a manter viva a teoria radical com a qual fissuras são abertas no muro do academicismo que ainda se entende neutro, vazio, cindido, incorpóreo.

Por fim, é de se dizer que durante o desenvolvimento da pesquisa, o Brasil e toda a América Latina adentraram em um período histórico que demonstra a dissociação cada vez maior entre o aprofundamento do neoliberalismo, como nova fase do capitalismo mundial, e as conquistas democráticas. A experiência periférica é marcada pela soberania bloqueada e pela restrição à democracia e aos Direitos Humanos como efetividade, demonstrando que promover igualdade material, por meio do acesso universal a políticas públicas e ampliação da participação democrática, por si só, representa uma ameaça ao esquema de dominação reproduzido aqui, e que ora se expande para todo o mundo, aprofundando pobreza e violência.

A recusa das classes dominantes na América Latina em implementar os aspectos políticos e ideológicos do liberalismo, e as raras conquistas dos movimentos populares, que ao passo que resultam em incorporações, agudizam contradições e polarizam as sociedades, demonstram a potencialidade que têm os Direitos Humanos enquanto conteúdo e parte do

processo político de libertação. E tanto mais quanto sejam cada vez mais descartáveis para os atores centrais do imperialismo.

Dizer libertação na América Latina é dizer revolução, pois a soberania real de nossas nações não cabe nas apertadas margens da colonialidade, apenas rompendo com esta lógica, ela será possível. Isso significa pôr fim à subalternidade, refutar o lugar que o capitalismo nos destinou, por meio de radicais transformações na estrutura econômica e social. E em nosso caso latino-americano, periférico, afirmar Direitos Humanos, enquanto conteúdo ético da política, pode também cobrar a força moral do socialismo.

REFERÊNCIAS

- ABAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALEXY, Robert. **Direitos fundamentais no Estado constitucional democrático**: para a relação entre direitos do homem. *Revista de Direito Administrativo*, Rio de Janeiro, v. 217, p. 55-66, jul./set. 1999.
- ARISTÓTELES. **Política**. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**. Madrid: Mesquita, 1983.
- BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. *Revista Brasileira de Ciências Políticas*, n.11, Brasília Maio/Agosto, 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004. Acesso em 05 de dezembro de 2017.
- BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nélon Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- _____. **Ética e Política**. *Lua Nova Revista de Cultura e Política*, n.25, São Paulo, Abril de 1992. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451992000100006. Acesso em 20 de janeiro de 2018.
- _____. **Liberalismo e democracia**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 6ª edição. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- BORON, Atílio; Amadeo, Javier; González, Sabrina. **La teoría marxista hoy**. Problemas y perspectivas. Buenos Aires: Colección Campus Virtual, CLACSO, 2006.
- CASALI, Alipio. Para ler Enrique Dussel. In: LAMPE, Armando (org.). **Ética e a Filosofia da Libertação: Festschrift Enrique Dussel**. Petrópolis/São Paulo: Vozes/CEHILA, edição bilíngue, 1995, p. 31-233.
- CERUTTI, Horácio. **Filosofia de la Liberacion Latino Americana**. México: Tierra Firme, 1992.
- CLAVERO, Bartolomé. **Derecho indígena y cultura constitucional en América**. México: Siglo XXI, 1994.
- COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 1999.
- DIEHL, Diego Augusto. **A re-invenção dos direitos humanos pelos povos da América Latina**: para uma nova história decolonial desde a práxis de libertação dos movimentos sociais.

Brasília, 2015. Tese para obtenção do título de doutor em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília.

DURANT, Will. **A filosofia de Emanuel Kant ao seu alcance**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1970.

DUSSEL, Enrique. **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación**: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/CLACSO, 1993.

_____. **Cinco tesis sobre el populismo**. México: UAM-Iztapalapa, 2008. Disponível em: <<http://www.enriquedussel.com/txt/Populismo.5%20tesis.pdf>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2018.

_____. **Ética da Libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **El último Marx y la liberación latinoamericana**. México: Siglo Veintiuno Editores, 1990.

_____. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1200.dir/5_Dussel.pdf> Acessado em: 02 de setembro de 2016.

_____. **1492. O Encobrimento do Outro**: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993a

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. **Filosofia da Libertação**: crítica à ideologia da exclusão. Trad. de George I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Filosofía de la Liberación**. Bogotá: Nueva América, 1996.

_____. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2001.

_____. **Historia de la filosofía y filosofía de la liberación**. Bogotá: Nueva América, 1994.

_____. **Materiales para una política de La liberación**. Madrid: Plaza y Valdez, 2007a.

_____. Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso de la Modernidad. In: GANDARILLA, José G. e ZUÑIGA, Jorge (coord.). **La filosofía de la liberación hoy** – sus alcances en la ética y la política. Tomo I. México: UNAM CEIICH, 2013.

_____. **Para una de-strucción de la historia de la ética**. Mendoza: Editorial Ser y Tiempo, 1970.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana**. IV, Política. São Paulo: Loyola, 1982.

_____. **Política de la Liberación. Historia mundial y crítica**. Madrid: Editorial Trotta, 2007b.

_____. **Política de la liberación: arquitectónica**. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**. Bogotá: Nueva América, 1983.

_____. **A Produção Teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse**. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

_____. **20 teses de política**. 1ª Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007c.

_____. Tesis 9: La ética crítica. In: DUSSEL, Enrique. **14 tesis de ética: Hacia la esencia del pensamiento crítico**. 2016a. Disponível em: <<http://enriquedussel.com/txt/Cursos/14-tesis-Tesis9.pdf>>. Acesso em: 10 de fevereiro de 2017.

_____. Tesis 14: La pretensión crítica de bondad y el nuevo orden alternativo. In: DUSSEL, Enrique. **14 tesis de ética: Hacia la esencia del pensamiento crítico**. 2016b. Disponível em: <<https://www.enriquedussel.com/txt/Cursos/14-tesis-Tesis14.pdf>>. Acesso em: 10 de fevereiro de 2017.

ELLACURÍA, Ignacio. “En torno al concepto y a la idea de liberación”. **Escritos Teológicos**, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2000.

ELLACURÍA, Ignacio. “Función liberadora de la filosofía”. **Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos**, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993.

FAZIO, Ariel. **De los Manuscritos de 1844 a El Capital: notas sobre ética y ontología en el pensamiento de Carlos Marx**. Revista Internacional de Filosofía, nº 58, 2013, p. 95-108.

FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

FORNET-BETANCOURT, Raul. **Problemas atuais da filosofia na Hispano-américa**. São Leopoldo: UNISINOS. 1993

FRANK, André Gunder. **A acumulação mundial**. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

FREITAS, Lorena. Uma análise pragmática dos direitos humanos. In: FREITAS, Lorena; FEITOSA, Enoque. (Org.). **Marxismo, Realismo e Direitos Humanos**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

GROSGOUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, 2008, p. 115-147.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Volume I. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes. 1992.

_____. **Filosofia da História**. 2ª edição. Trad. Maria Rodrigues e Harden. Brasília: Editora da UnB, 1999.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HINKELAMMERT, Franz. **Democracia y totalitarismo**. 2ª Ed., San José: DEI, 1990.

_____. **El sujeto y la ley**. EUNA, Heredia de Costa Rica, 2005.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOBBSAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

KANT, Imanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Afonso Bertagnoli. São Paulo: Brasil Editora, 2004. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/kant/1788/mes/pratica.pdf>>. Acesso em: 20 de novembro de 2017.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Resposta à pergunta: que é iluminismo** In: A PAZ perpétua e outros opúsculos. Tradução de Artur Morão Lisboa: Edições 70, 1992.

KOHAN, Nestor. **Gramsci e Marx: Hegemonia e poder na teoria marxista**. Revista Tempos Históricos, Vol. 10, 2007, págs. 15-70. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo;jsessionid=F6D0377AB767A4F055104D5494AEA89A.dialnet01?codigo=2768459>>. Acesso em: 31 de janeiro de 2018.

KOJÉVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

_____. **Marxismo, eurocentrismo e colonialismo.** In: A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2006, pp. 222-260. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715080042/cap8.pdf>>. Acesso em: 01 de setembro de 2016.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo.** Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOSURDO, Domenico. **Contra-história do liberalismo.** Aparecida – SP: Ideias & Letras, 2006.

LÖWY, Michael. **Marxismo e cristianismo na América Latina.** Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n.19, São Paulo, 1989. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451989000400002>. Acesso em: 11 de janeiro de 2018.

MACPHERSON, Crawford Brough. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke.** Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARTINÉZ, Alejandro Rosillo. **Filosofia da Libertação como ponto de partida para pensar os direitos humanos na América Latina.** Entrevista à IHU On-Line, publicada em 30 de setembro de 2014. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/535730-filosofia-da-libertacao-como-ponto-de-partida-para-pensar-os-direitos-humanos-na-america-latina-entrevista-especial-com-alejandro-rosillo-martinez>>. Acesso em: 22 de janeiro de 2016.

MARX, Karl. **A ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte.** São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **O capital.** Livro 1: O processo de produção capitalista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

_____. **O Capital.** Volume I, Livro Primeiro, Tomo 2. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. Mais valia absoluta e relativa. In: ANTUNES, Ricardo (org.). **A dialética do trabalho.** Escritos de Marx e Engels. 1ª ed., São Paulo: Expressão Popular, 2013.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Miséria da Filosofia.** São Paulo: Hemus, 2008.

_____. **Sobre a questão judaica.** Tradução de Nélio Shneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Teses sobre Feuerbach.** 1845. Disponível em: <http://www.unioeste.br/projetos/histedopr/bibliografia/Teses_Feuerbach.pdf>. Acesso em 01 de fevereiro de 2018.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo. Boitempo, 2007.

_____. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MASCARO, Alysson Leandro. **Crítica da legalidade e do direito brasileiro**. São Paulo: Editora Quartier Latin do Brasil, 2003.

MIAILLE, Michel. **Introdução Crítica ao Direito**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Argentina: Ediciones del signo, 2010.

_____. **Historias locais/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

_____. "La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto y un caso". **Tabula Rasa**, n.8, 2008, p. 243-282.

_____. "Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina", em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (coords.). **Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate**. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

PANSARELLI, Daniel. **Filosofia e práxis na América Latina: Contribuições à filosofia contemporânea a partir de E. Dussel**. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder y clasificación social**. Journal of world-systems research, v. 11, n. 2, 2000, p. 342-386.

_____. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>. Acesso em: 02 de setembro de 2016.

_____. **Colonialidade, poder, globalização e democracia**. Tradução de Dina Lida Kinoshita. Revista Novos Rumos, Ano 17, n. 37, 2002.

_____. **Colonialidad y modernidad-racionalidad**. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-e-Modernidade-Racionalidade>>. 2005. Acesso em 22 de novembro de 2017.

_____. "Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina", in **Dossiê América Latina**. Estudos Avançados 19 (55), 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/01.pdf>. Acesso em: 18 de novembro de 2017.

_____. "Poder y derechos humanos", in IPECAL. **Poder, Salud Mental y Derechos Humanos**. Instituto Pensamiento y cultura em América A.C., "Enseñar a pensar". México, 2001. Disponível em: <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/PODER%20Y%20DERECHOS%20HUMANOS.pdf>. Acesso em 14 de junho de 2017.

RENAUT, Alain. **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito**. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

ROSS, Alf. **Por que democracia**. Traducción de Roberto J. Vernengo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O contrato social**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Maria Ermantina Galvão, 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 11º Ed. São Paulo: Cortez, 2006b.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e Direitos Humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. In: **Mana**, 12(1), 207-236, 2006.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **O Pluralismo Jurídico, os Novos Movimentos Sociais e a Exterioridade em Dussel**. Florianópolis: UFSC, 1996.

VIEIRA, Antonio Rufino. **Filosofia da libertação e marxismo**. In: PIRES, C. P. (org.). Ética e cidadania: olhares da filosofia latino-americana. Porto Alegre: Dacasa; Palmarica, 1999.

WALLERSTEIN, Immanuel. **El Moderno Sistema Mundial**. La Agricultura Capitalista y los Orígenes de la Economía-Mundo en el siglo XVI. Tomo 1. México: Siglo XXI, 1979.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 12. ed. São Paulo: Pioneira, 1996.

WOOD, Ellen Meikisins. **Democracia contra capitalismo: renovação do materialismo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2003.

ZEÁ, Leopoldo. **La filosofía americana como filosofía sin más**. Siglo XXI, México, 1998.

ZIZEK, Slavoj. **Contra os direitos humanos**. Revista Mediações, Londrina, v. 15, n.1, p. 11-29, Jan/Jun. 2010