



Diálogos

ISSN 2177-2940



Praxis da paz e direitos humanos em via negativa. Uma proposta a partir da filosofia da libertação de Enrique Dussel

 <https://doi.org/10.4025/dialogos.v28i3.74456>

Francisco Octavio López-López

 <https://orcid.org/0000-0001-5468-3140>

Comisión de Derechos Humanos del Estado de Colima (CDHEC). Colima, MX E-mail: octaviof.90@hotmail.com

Praxis of peace and human rights in negative way. A proposal from Enrique Dussel's philosophy

Abstract: The present text aims to present the foundations of a philosophical tool for the study and critique of the exercise of both peace and human rights from an exercise of negativity. For this purpose, the analectic method is employed, formulated by the philosopher of liberation Enrique Dussel, which takes the oppressed and excluded Other as the starting point of philosophical and political proceeding. Additionally, the three configurations of the process of liberation politics by the same author are also utilized. This is linked with other contributions from the thinker from Mendoza, especially those concerning the issue of the pursuit of peace in a broad sense and the figure of human rights. In order to strengthen what has been presented, contributions from other philosophers of nuestra America, such as Ignacio Ellacuría and Luis Villoro, will also be used.

Key words: peace; human rights, antagonism, violence, universality.

Praxis de paz y derechos humanos en vía negativa. Una propuesta desde la filosofía de la liberación de Enrique Dussel

Resumen: El presente texto tiene como objetivo presentar las bases de una herramienta filosófica para el estudio y crítica del ejercicio tanto de la paz como de derechos humanos a partir de un ejercicio de negatividad. Para esta labor, se emplea el método analético, formulado por el filósofo de la liberación Enrique Dussel, el cual tiene al Otro oprimido y excluido como punto de partida del proceder filosófico y político. Asimismo, también se instrumentan las tres configuraciones del proceso de la política de la liberación del mismo autor. Ello en vinculación con otros aportes del pensador mendocino, sobre todo aquellos concernientes al asunto de la búsqueda de la paz en un sentido amplio y de la figura de derechos humanos. Con el fin de fortalecer lo expuesto, se ha de recurrir también a aportes de otros filósofos de nuestra América, como Ignacio Ellacuría y Luis Villoro.

Palabras clave: paz; derechos humanos; antagonismo; violencia; universalidad.

Praxis da paz e direitos humanos em via negativa. Uma proposta a partir da filosofia da libertação de Enrique Dussel

Resumo: O presente texto tem como objetivo apresentar as bases de uma ferramenta filosófica para o estudo e crítica do exercício tanto da paz quanto dos direitos humanos a partir de um exercício de negatividade. Para esta tarefa, emprega-se o método analético, formulado pelo filósofo da libertação Enrique Dussel, que tem o Outro oprimido e excluído como ponto de partida do proceder filosófico e político. Além disso, também são utilizadas as três configurações do processo da política da libertação do mesmo autor. Isso em vínculo com outras contribuições do pensador mendocino, sobretudo aquelas relativas à busca da paz em um sentido amplo e à figura dos direitos humanos. Com o objetivo de fortalecer o exposto, recorre-se também a contribuições de outros filósofos da nossa América, como Ignacio Ellacuría e Luis Villoro.

Palavras-chave: paz; direitos humanos; antagonismo; violência; universalidade.

Recebido em: 01/11/2024

Aprovado em: 05/12/2024

O filósofo, na América Latina, deve começar sendo discípulo do povo oprimido latino-americano. Na medida em que se compromete, aprenderá a pensar verdadeiramente.¹
-Enrique Dussel

Embora a paz e os direitos humanos não tenham sido assuntos centrais na extensa obra do filósofo argentino Enrique Dussel, recentemente falecido, alguns de seus escritos contêm contribuições bastante frutíferas para repensar essas questões. A presente dissertação tem como objetivo recuperar tais contribuições e propor o desenvolvimento ou a implantação de sua práxis a partir de um exercício de negatividade. Para esse trabalho, é utilizado o modelo das três configurações do processo da política de libertação, também formulado por Dussel. Para isso, também nos baseamos em contribuições de outros filósofos nosso-americanos, como Ignacio Ellacuría, Luis Villoro e Santiago Castro-Gómez.

Neste trabalho, utiliza-se o método analético formulado por Enrique Dussel. Embora todo método filosófico tenha como princípio a busca do fundamento, o método analético, diferentemente do método ontológico, não se detém nesse fundamento vigente, mas concebe como ponto de partida algo que está além desse fundamento: a Alteridade (o Outro, a Outra). O método ontológico fica estagnado na ontologia atual, ou seja, na totalidade, na ordem social vigente que deve ser superada. Dussel indica que, além da ontologia, está a metafísica, que é onde se situa a Alteridade. Para acessar essa metafísica, é necessário objetar o sistema ontológico, e só assim se revela o rosto e a palavra daquela Alteridade que foi ocultada pela totalidade (DUSSEL, 2020a, pp. 177-179). Nas palavras do filósofo: “O método ana-lético surge a partir do Outro e avança dialeticamente; há uma descontinuidade que surge da liberdade do Outro” (DUSSEL, 2020a, p. 179).

Assim, através de uma abordagem teórica e filosófica, o objetivo é fornecer um esboço da paz em sentido lato, bem como a praxis de direitos humanos (doravante “DH”). O conteúdo do presente texto está dividido em quatro seções. Na primeira seção, algumas conceptualizações de antagonismo, paz e violência são posicionadas em relação a uma compreensão ampla de DH, e depois é apresentado um contraponto entre o modelo das três configurações da política do processo de libertação e a via negativa para a justiça. As três seções subsequentes desenvolvem a proposta reflectida no título deste texto, o desdobramento da “praxis da paz e direitos humanos em via

1 Esta e todas as citações textuais são traduções realizadas por quem escreve o presente artigo.

negativa”: primeiro, há o momento relativo às fissuras da ordem social fetichizada em que DH são concebidos como agravos; o momento que se poderia seguir refere-se à rutura da ordem social e à conceção de DH como reivindicações; o último momento possível é o da recomposição da ordem social em que DH são configurados como artefactos.

Convém esclarecer que muitas das ideias aqui apresentadas já foram esboçadas num outro texto publicado recentemente, mas que foi escrito em 2021 (LÓPEZ, 2024a). A distância temporal que separa a redação desse texto do momento atual possibilita que certas ideias sejam revisitadas com uma ânsia autocrítica. Nas linhas que se seguem, para além de se estabelecer um diálogo explícito com alguns dos contributos de Enrique Dussel, aproveita-se também a oportunidade para continuar o desenvolvimento do que então se propunha, bem como para reforçar e reformular algumas das abordagens aí presentes.

Paz, antagonismo e direitos humanos na chave da libertação

Quando a questão da paz é abordada, esta é frequentemente entendida como a simples ausência de guerra. Assim, contextos sociais em que prevalecem a exclusão e a fome, mas onde não há conflito armado (declarada ou não declarada), poderiam ser considerados ambientes pacíficos. Diante de tais posições, há autores que apelam para a compreensão da paz a partir de uma perspectiva mais complexa. Enrique Dussel é uma dessas vozes críticas.

Embora, para esse tópico, o seu discurso se centre mais numa abordagem teológica, é possível instrumentar as suas reflexões no domínio da filosofia política. É também extremamente valioso o facto de ele reconhecer claramente a América Latina como o seu lugar de enunciação, especialmente desde a experiência da guerra civil em El Salvador no final do século passado.

De acordo com o seu esquema, em primeiro lugar, a paz serve como identidade original da vida, ou seja, é a *paz original* que apela ao “bem-estar” da corporeidade e da carnalidade. Assim, a paz torna a vida possível de uma forma carnal, física e material, o que implica a satisfação das suas necessidades. “Neste sentido, a paz não é um valor, mas o fundamento de todos os valores, é a própria existência humana, consistindo na sua própria realidade” (DUSSEL, 2012, p. 244). Não se trata de uma paz que foi obtida, mas que faz parte de uma “utopia original”.

Nota-se a influência religiosa desta fase inicial, mas a sua utilidade reside no facto de permitir identificar a existência não de uma paz abstrata ou formal, mas de uma paz intimamente ligada à experiência de uma vida em plenitude.

Posteriormente, surge a paz negada, que deve ser entendida como a luta da vida contra a morte. É então que se introduzem o conflito, a injustiça e a guerra. Em vez de aludir à paz, esse estágio está preocupado com a *não-paz*. A utopia original perdeu-se devido à presença de vários

factores que impedem o bem-estar dos corpos individuais e do corpo social. A não-paz é a injustiça estrutural que tem a guerra entre as suas múltiplas expressões, mas não é a única. A vida plena de todas as pessoas cede a sua importância à produtividade económica e ao lucro de alguns.

A demissão não é a única resposta à negativa da paz, pois há a opção de as pessoas vitimadas se organizarem para exigir e construir melhores condições de vida, para construir uma nova paz. O autor argumenta: “Quando os oprimidos, os justos, se mobilizam para a sua libertação, o sistema desmorona, porque foi todo construído sobre o sangue dos inocentes, sofredores e explorados” (DUSSEL, 2012, p. 253).

Em terceiro lugar, Dussel concebe a paz conquistada e recebida como a vitória da vida sobre a morte. É a paz que se construiu com base na geração de instituições e de uma ordem social em que se procura a satisfação das necessidades de todas as pessoas que compõem uma determinada comunidade política. No entanto, deve ficar claro que nunca é uma paz definitiva ou absoluta, pois é suscetível de ser melhorada dada a sua condição imperfeita e está sempre em risco de ser perdida, devendo por isso ser defendida. Dussel concebe-a como uma “utopia histórica”.

Agora, antes de passar para a dimensão antagónica de DH e sua relação com a paz e a filosofia política da libertação, é essencial esclarecer o que deve ser entendido por antagonismo. De acordo com o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2015, pp. 228-235), a ontologia da existência humana é constituída por um *impulso antagónico*. Isso se manifesta em um conflito que dá à existência um carácter trágico. Consequentemente, o conflito é um componente inextinguível da existência humana, o que leva à existência de um antagonismo que está presente em toda ação humana. Esse antagonismo leva ao surgimento de um confronto entre várias forças plurais em uma determinada ordem social. O autor diverge da interpretação de “poder” como a dominação dos opressores sobre os oprimidos, mas o caracteriza como uma *matriz geral de antagonismos* gerados por várias forças. Consequentemente, a suposição do antagonismo como um conflito perpétuo de forças facilita a compreensão da discordância como uma constante em todas as esferas sociais. Entretanto, essa conflitualidade implica a viabilidade de uma articulação contingente dessas forças, uma questão que será abordada posteriormente. Portanto, mesmo que a anulação do conflito seja inviável, isso não exclui sua modulação e gerenciamento. Essa é uma questão de política.

Pode parecer que esta desambiguação do antagonismo está em contradição com a paz na perspectiva de Dussel. Mas não é o caso. É possível que a paz coexista com o antagonismo. A abordagem da paz centrada no bem-estar seria a orientação para a modulação dos conflitos e a negociação de interesses em prol da satisfação das necessidades dos diferentes sectores que compõem a pluralidade social. Por outro lado, se o princípio da paz não for tido em conta, corre-se o risco de que a importância da vida humana e das suas necessidades desapareça e que a

produtividade económica prevaleça. Nesse caso, é indiferente que os antagonismos sejam conduzidos pela via política ou pela via bélica, desde que não afectem a produtividade económica.

Dito isto, assumir DH como produtos antagónicos não implica reduzi-los a uma oposição a determinadas dinâmicas de dominação ou desigualdade. Se este é um momento inevitável da práxis de DH, também é necessária a transformação ou modificação (mesmo que seja parcial) dessas condições de agravo, para o que se requer uma articulação criativa das forças que se opõem a essa dominação. Uma articulação das reivindicações feitas por aqueles que sofrem diferentes formas de desvantagem. Para este momento, é pertinente inscrever-se à conceituação de práxis formulada pelo filósofo basco-salvadorenho Ignacio Ellacuría (2001, p. 267). Esta não deve ser entendida como qualquer prática ou ação, mas como um conjunto de ações racionais —individuais ou coletivas— que visam a transformação consciente, deliberada e prospetiva dos diferentes níveis da realidade —pessoal, social e histórica— de forma significativa.

Embora DH seja apenas um tópico tangencial na vasta produção académica de Enrique Dussel, as suas elucidações sobre a questão são altamente sugestivas. Passamos, então, a apresentar uma articulação entre essas reflexões e as configurações do processo da política de libertação. Isso com o fim de avançar para a proposta do que, ao menos por agora, será chamado como “desdobramento da práxis de DH em via negativa”.

A posição do pensador argentino procura distanciar-se de um certo tipo de iusnaturalismo dominante, assim como do relativismo, do contingencialismo e do juridicismo. Do primeiro por afirmar que DH foram concedidos de acordo com uma suposta “natureza humana” e que, por isso, existiria uma lista inamovível de direitos elaborada desde o início dos tempos. Do segundo porque, dada sua falta de fundamento, não dificuldade em afirmar que a legitimidade de DH residiria na imposição contingencialista de quem tem maior força coercitiva ou discursiva. Do terceiro, pelo seu apelo à inexistência de princípios irrecorríveis. E o quarto, por considerar que tanto o direito objetivo como os direitos subjectivos estão afastados da ação política. Em contrapartida, Dussel defende que o direito e DH estão plenamente ligados ao campo político e fazem parte dele. Além disso, a pretensão de justiça atua como motor de ambos os espaços.

Na ausência de uma metafísica a-histórica que dê validade a DH, e se não basta circunscrevermo-nos aos princípios de uma determinada época, então onde reside o fundamento de DH? Para Dussel, nas condições de injustiça e exclusão que afligem certas pessoas e colectividades, bem como na consciência da sua condição de vítimas e na sua ação política. Ou seja, de acordo com o que foi revisto anteriormente, esse fundamento seria a paz negada, a não-paz, bem como a aspiração de alcançar uma nova paz. Tais vítimas, não encontrando inclusão para as suas reivindicações no sistema de direito vigente, emergem como movimentos dos *sem-direitos-ainda*.

Dussel também esboça a noção de um *universalismo não-fundacionalista* (DUSSEL, 2001), proposta que será retomada em linhas posteriores.

Importa ainda salientar a distinção entre “direitos existentes” e “direitos novos”. Os primeiros não correspondem propriamente a direitos positivos, uma vez que, apesar de estarem incorporados num determinado sistema normativo, a sua força reside não só nesse facto, mas também no facto de contarem com o consenso da comunidade política em que são implementados. As segundas, por sua vez, decorrem de reivindicações das vítimas que não foram incorporadas numa determinada ordem jurídica existente. Consistem em novos conteúdos que surgem das necessidades de determinados sectores excluídos e que podem deslocar os direitos existentes. Neste sentido, DH devem ser entendidos como os direitos (existentes ou novos) que a humanidade reconhece progressivamente como universais em correspondência com as necessidades humanas configuradas pelo genoma biológico da espécie humana (DUSSEL, 2010).

Em suas reflexões sobre a paz, Enrique Dussel problematiza as diferenças entre os meios utilizados pelos movimentos sociais do primeiro mundo em contraste com os do terceiro mundo. Dessa forma, ele defende uma reformulação da questão da violência. Para o filósofo (DUSSEL, 2012, pp. 254-257), mais do que aprovar os movimentos pela paz e condenar os movimentos de libertação por sua opção pela via armada, o necessário é identificar os alcances de tal uso de acordo com cada contexto. Isso permitiria aprofundar a convergência entre ambos os tipos de movimentos. Defende ainda que o recurso às armas por parte dos movimentos de libertação face às armas que reprimem o povo não é um ato que possa ser estritamente identificado como violência, desde que não viole a dignidade do outro e vise a instauração da paz como forma de bem-estar.

Noutro espaço, o autor aprofunda este tema. Em um breve texto que funciona como uma espécie de comentário à obra “Para uma crítica da violência”, do filósofo alemão Walter Benjamin, Enrique Dussel (2015) define a violência como a coerção que se exerce contra os direitos do outro, procedimento no qual opera o direito vigente. Quando as condições históricas permitem que uma determinada coletividade excluída tome consciência de suas necessidades insatisfeitas, ela pode se mobilizar para lutar antagonicamente pela conquista de novos direitos. Nessa luta, não é raro que ela tenha que enfrentar as forças repressivas de uma determinada ordem política vigente (que, segundo Dussel, exerceria a violência). O filósofo reitera que a luta por novos direitos, mesmo que seja uma luta armada, não deve ser concebida como violência, uma vez que sua base é o consenso crítico dos oprimidos.

Considera-se pertinente complementar e qualificar a compreensão da violência do pensador argentino recuperando alguns contributos de Ignacio Ellacuría, com quem partilha o interesse por

uma formulação alargada da violência. O pensador basco-salvadorenho conceptualiza a violência de diferentes formas (ELLACURÍA, 2002a). Uma delas refere-se à “violência estrutural”, que deve ser entendida como uma injustiça estrutural que requer uma ordem legal excludente e uma ordem cultural ideologizada (ELLACURÍA, 2002b, p. 502). Nesse sentido, tal violência estrutural é a raiz das “violências derivadas”, as quais explodem perseguindo finalidades distintas: para sustentar a arquitetura da injustiça, como expressão social de insatisfação, ou como meio de dismantelar os andaimes da opressão. A violência derivativa é um sintoma da violência estrutural. Em relação a DH, o autor acrescenta:

A violência em sentido estrito [isto é, a violência estrutural] é, portanto, a injustiça que priva o homem à força dos seus direitos pessoais e o impede de moldar a sua própria vida de acordo com o seu próprio juízo pessoal. [...] A institucionalização desta injustiça social é a ampliação máxima da violencia. (ELLACURÍA, 2002a, pp. 454-455)

Um aspeto relevante é a coincidência de Dussel com Ellacuría ao relacionar o fenómeno da violência com a limitação ou negação de direitos. De igual modo, perante esta ordem de injustiça estrutural, o pensador basco-salvadorenho reivindica a legitimidade do direito à insurreição popular (ELLACURÍA, 2012a, p. 296).

Este facto deve ser complementado com um dos últimos textos do autor argentino, no qual apresenta um esquema muito útil para compreender três momentos ou configurações da política (DUSSEL, 2020b). Note-se que tem alguma semelhança com o seu modelo do devir da paz como bem-estar da vida, embora não haja um acoplamento exato.

A primeira configuração apela à “totalidade atual” e é composta por três fases: a) a fase auroral ou do acontecimento original em que se estabelecem as instituições de uma determinada ordem social e política; b) a fase clássica em que impera uma certa estabilidade, que pode mesmo durar séculos; e c) a fase da agonia em que a classe dominante implementa práticas de dominação e se apresenta um Estado fetichizado. Aqui vemos o exercício do poder como dominação.

A segunda configuração é denominada de “rutura messiânica” e se apresenta como uma crise e crítica da ordem supracitada. As suas fases seriam: a) a condição de vítima passiva; b) a “rutura messiânica” em que se exerce uma crítica das condições de dominação, exploração e exclusão existentes, e; c) tem lugar uma praxis estratégica de desconstrução (ou destruição) em que, através de um impulso utópico, se pretende dismantelar as instituições e dinâmicas excludentes; é um autêntico estado de rebelião. Nesta configuração, o poder adquire um carácter libertador ou emancipatório.

A “criatividade da nova ordem” é o nome da última configuração. Se a luta política for

vitoriosa e se forem criadas novas dinâmicas sociais e políticas na procura da justiça, então: a) o espírito messiânico ou crítico mantém-se sob a forma de “profetismo”. Este assumiria a forma de uma crítica interna para evitar, na medida do possível, as práticas de exclusão; b) finalmente, a nova ordem conseguiria estabelecer-se e dar-se-ia uma fase de estabilização. O poder adquire agora uma vocação obediencial.

É notável que, antes de Dussel fazer estas contribuições, o filósofo mexicano Luis Villoro (2007) tenha formulado uma via de acesso à justiça através de uma via negativa, que também é proposta em três etapas. Chama-lhe via negativa, precisamente porque se baseia no pressuposto de que, em sociedades como as da América Latina, a justiça não existe e deve ser procurada na sua ausência. Voltamos agora a estas abordagens para complementar e contrastar as ideias de Enrique Dussel. Convém esclarecer que os momentos que compõem o caminho de saída da condição de injustiça não são necessariamente subsequentes.

O primeiro momento para ultrapassar esta situação de injustiça chama-se “experiência de exclusão” e refere-se à perceção da falta de certos bens concretos. Este dano pode ser aceite passivamente, ou pode ser rejeitado; se este último ocorrer, abre-se outra instância. Este momento coincide com a última fase da primeira configuração apresentada por Dussel: é a ordem social agonizante e fetichizada que exclui sistematicamente e produz vítimas.

O segundo momento, “equiparação ao excludente”, ocorre quando um determinado grupo que se assume como prejudicado se equipara em valor ao grupo dominante que, direta ou indiretamente, exerceu o agravamento. Então dissentem-se —desde o antagonismo, como visto nas linhas anteriores— da ordem social estabelecida e levanta-se a possibilidade de criar uma outra ordem em que não haja essa exclusão, que pode ou não ser conseguida. A rutura do consenso social dá-se então. Este momento enquadra-se nas três fases que compõem a segunda configuração da política de libertação.

Finalmente, “o reconhecimento do outro em direção a uma ética concreta” constitui o terceiro momento. Segundo Villoro, a equiparação com o outro pode traduzir-se num conflito ou na reivindicação de direitos entre os dois. Esta teria de assumir a forma de uma nova ordem ética que implicasse a universalização de certos direitos, com o objetivo de reconhecer a situação de desvantagem vivida pelos sujeitos excluídos e procurar corrigi-la. Este último momento poderia manter uma certa semelhança com a terceira configuração proposta por Dussel; no entanto, enquanto a proposta do argentino, em termos gerais, se inclina para uma transformação do Estado-nação, parece que o mexicano apela a uma modificação das instituições dentro do Estado, ou, como sublinha noutros textos, a um compromisso com a construção de autonomias. Não se pretende com isto desvalorizar a segunda posição, uma vez que nem sempre há força política suficiente para

provocar mudanças estruturais, o que não significa que se deva renunciar à disputa, à discordância e ao dissenso. Enquanto Dussel reconhece diferentes manifestações de poder (dominador, libertador, obediencial), Villoro vê o poder na política exclusivamente como dominação.

Na sua tentativa de contribuir para o exercício de historicização de DH, Ignacio Ellacuría (2012b, pp. 367-368) identifica no próprio processo de emergência destes direitos, bem como na sua concretização histórica, a presença de um dinamismo muito semelhante ao proposto por Dussel e Villoro nas suas respectivas formulações. Primeiro, é necessária a negação de uma condição de agravo para, em seguida, avançar para uma afirmação nunca definitiva de mudança e melhoria.

Embora não haja uma divisão processual explícita em três momentos, é perceptível a semelhança em termos da existência de um processo de superação dialética. Especificamente, no caso de DH, o autor identifica as seguintes fases: “situação de agravo comparativo, tomada de consciência desse agravo comparativo, apropriação dessa tomada de consciência por uma classe emergente, objetivação desse protesto, quando depois de uma luta revolucionária se consegue o triunfo, justificação concomitante com referências ideais de todo o tipo” (ELLACURÍA, 2012b, p. 368). Fases que poderiam muito bem ser localizadas nos esquemas de Dussel e Villoro.

Agora bem, na convicção de responder à exortação de Luis Villoro (2007, p. 28) para fundar DH em via negativa e não em princípios presumivelmente universais e incontroversos, é que estes esquemas trifásicos são extremamente úteis para esboçar um modelo diacrónico do desenrolar histórico ou do desenvolvimento da praxis de DH em via negativa. A partir desta proposta, propõe-se que a figura de DH é composto por três elementos, que surgem em momentos diferentes: *agravos*, *reivindicações* e *artefactos*. Neste sentido, o desenvolvimento destes momentos vai de par com a procura do estabelecimento de uma paz ligada à vida e à justiça. As secções seguintes centram-se em cada um deles.

Primeiro momento: fissuras da ordem social fetichizada e direitos humanos como *agravos*

Tal como a primeira configuração de Dussel alude a uma totalidade atual que urge ser superada e Villoro se refere a uma experiência de exclusão, nestas linhas propõe-se falar de uma ordem social fetichizada em que a paz como bem-estar e plenitude de vida foi negada. Isto reflecte-se na proliferação da referida injustiça estrutural, bem como da sua violência repressiva, como agravos contra os povos oprimidos e *as maiorias populares*. Estas últimas entendidas como as colectividades que têm pouco acesso aos bens que lhes permitem satisfazer as suas necessidades materiais, e que constituem atualmente a maioria da humanidade. Tal situação não é fortuita, aleatória, natural ou desígnio de alguma divindade, mas corresponde à marginalização a que estão sujeitas por parte de minorias elitistas que detêm a maioria dos recursos (ELLACURÍA, 2012c).

Tratando-se de dinâmicas generalizadas em escala global, pode-se falar da presença do que Ellacuría (2012d) define como mal comum. Esse mal, além de ferir a maioria da humanidade, possui um carácter estrutural e dinâmico que lhe permite propagar-se e integrar-se nas subjetividades, conseguindo assim a sua reprodução. Este facto está intimamente ligado à já referida violência original ou estrutural. Ellacuría considera que:

[...] esse mal não se mede a partir de um presumido bem comum abstrato que faz da paz, entendida como ausência de guerra, o bem supremo, mas a partir do que é o bem necessário da maioria popular. E esse bem das maiorias populares é, acima de tudo, a satisfação das suas necessidades básicas e o respeito efetivo dos seus direitos fundamentais.. (ELLACURÍA, 2002b, p. 505)

No entanto, muitos estudos indicam que esta situação global de injustiça e violência estrutural é moldada pela irrupção da modernidade e da correspondente colonialidade. Embora a modernidade tenha uma natureza ambivalente (que nalguns momentos e espaços se traduz em emancipação e noutros se expressa em dominação), foi seu lado obscuro o que mais se expandiu. Assim sendo, propõe-se que a modernidade atual e realmente existente (ordem moderno-colonial) é aquela que cimenta a não-paz e o mal comum. Essa trama confere vigência a certo direito e certos direitos indicados por Dussel que operam como instrumentos de dominação.

Nessa linha, o filósofo espanhol Joaquín Herrera Flores (2005) entende DH como *productos culturales* que emergem de forma reativa para legitimar ou desafiar o processo de divisão do fazer configurado com a modernidade. Esses direitos, caso venham a ser instrumentalizados para questionar e confrontar uma ordem social desigual, operariam como *productos antagonistas*, abrindo-se a possibilidade de se configurarem como *procesos* de luta pela dignidade.

Este mal comum de carácter moderno implica a fabricação de certos imaginários, práticas e instituições que devem ser concebidos como agravos estruturais e fundadores dessa ordem social. Para visibilizar alguns desses agravos, recorre-se a alguns contribuições do sociólogo peruano Aníbal Quijano. De acordo com o sistema teórico do autor, o que ele entende como existência social é composta por quatro âmbitos: o trabalho, o sexo, a autoridade coletiva e a subjetividade. Com a modernidade, estabelecem-se diferentes dispositivos de controle que predominam em cada uma dessas áreas: a empresa capitalista, o sistema colonial de gênero, o Estado-nação moderno e o *eurocentrismo* (QUIJANO, 2001). Cada um deles requer um estudo impossível de realizar nesta dissertação; por ora, estabelece-se que esses são apenas alguns dos mecanismos funcionais ao mal comum da modernidade que aflige as maiorias populares.

Antes de encerrar esta seção, recorre-se à contribuição do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2012) em referência aos *ur-direitos*. Em sintonia com Quijano, ele se interessa em

apontar práticas e produtos relacionados à dominação e exploração que se instalam com a empresa moderna. Entre eles está a figura de DH, cujas origens, pelo menos as estabelecidas pelas tradições canônicas, são bastante suspeitas.

Por isso, contribui para reconceitualizá-los numa perspectiva intercultural e pós-imperial, explicitando a dimensão ambivalente de DH. Para isso, ele propõe a noção de *ur-direitos*, que se refere a esses direitos fundadores e clandestinos que foram suprimidos pela modernidade e sobre os quais se ergueu “a catedral dos Direitos Fundamentais” no seu sentido hegemônico e asséptico. Os *ur-direitos* não se referem aos direitos naturais do idealismo, mas a um tipo particular de direitos cuja função é apontar e denunciar as injustiças originárias (também chamadas de *ur-injustiças*) enraizadas pela modernidade.

Com o que foi exposto nesta seção, foi oferecido suporte teórico para conceber DH como *agravos originais*, sintomas da paz negada como injustiça estrutural e mal comum, e que, além disso, precisam ser superados. No entanto, o facto de tornar visíveis e vivenciar esses agravos não é suficiente para avançar na superação da violência estrutural, nem na superação do mal comum que os engendra. É necessário que essa situação de humilhação seja conscientemente assumida como um agravo por aqueles que a sofrem. Só assim será possível reagir para desmontar ou, pelo menos, enfrentar o processo moderno de divisão do fazer humano. Em outras palavras, apenas dessa forma, DH passarão de *produtos* culturais reativos a *processos* culturais e históricos.

Segundo momento: ruptura da ordem social e direitos humanos como *reivindicações*

Se no primeiro momento da praxis de DH em via negativa se falava destes direitos como agravos originais e estruturantes, agora neste segundo momento, que não implica um passo obrigatório, estamos empenhados em concebê-los como *reivindicações* que surgem numa fase de rutura e são levantadas por grupos sociais específicos.

Recorde-se que na sua segunda configuração da política Dussel localizou a condição passiva de vítima e o impulso utópico. É por isso que o *conceito crítico de vítima* desenvolvido pelo filósofo mexicano Alán Arias Marín (2016), que serve de charneira entre os *ur-direitos* e os processos de DH (em alusão a Herrera Flores O filósofo critica as noções mais difundidas de vitimização, uma vez que, ao apoiarem-se no formalismo jurídico ou na sacrificialidade, acabam por perpetuar uma ideia de passividade. Por outro lado, a sua formulação não tem como objetivo ocultar essas situações de sofrimento ou de violência, mas sim utilizá-las como ponto de partida e não como ponto de chegada. Não se centra apenas no corpo lesado, mas apela a um movimento em direção a uma corporeidade que, para além de perceber o sofrimento, é também capaz de agir em prol da resistência e da emancipação. Esta ideia de vitimização funciona também como uma ponte

conceitual entre as condições e experiências de violência e sofrimento, por um lado, e o desejo de dignidade, por outro..

Nestas vítimas activas que aspiram à superação da sua condição de sofrimento e de negação da paz, começa a emergir o antagonismo político e, no caso de uma abordagem da sua luta baseada nos direitos, começa a emergir a dimensão antagónica de DH. Um certo antagonismo é colocado perante uma condição que não só é concebida como degradante e injusta, como também é assumida como superável, o que permite a emergência de dinâmicas de oposição.

Com relação ao impulso utópico, isso não deve ser entendido a partir da conotação pejorativa de utopia que se refere ao ideal inatingível. Pelo contrário, vozes como as de Horacio Cerutti ou Ellacuría sugerem que a utopia é composta de uma denúncia ou diagnóstico crítico de uma determinada situação que é vivenciada como intolerável e o anseio de chegar a uma situação mais digna. Em outras palavras, ela é composta de uma integração dinâmica entre um presente que se assume como insuportável e um futuro que parece desejável. Neste necessário entrelaçamento duplo, um elemento é inoperante sem o outro. A este respeito, Ellacuría afirma:

O fato de a violação dos direitos humanos ser proposta como fundamento e princípio dos direitos humanos e, mais especificamente, como força motriz na luta por eles, não implica um círculo vicioso, porque a referência mútua é feita em um plano duplo. Há uma relação de reforço mútuo entre utopia e denuncia. (ELLACURÍA, 2012b, p. 369)

Complementarmente, Cerutti (2010) afirma que no *utópico operativo na história* devem ser localizadas vítimas politizadas e activas, que, ao operacionalizarem os ur-direitos e ao tomarem consciência do sofrimento causado pela violência estrutural que experimentam nas suas corporeidades, assumem essa condição como modificável e mobilizam-se com o intuito de a subverter.

Nesta altura, é muito provável que a violência sintomática se agrave, seja como violência repressiva (que acaba violando os direitos da alteridade), seja como ação legítima contra tais atos. Este seria o estado de revolta a que já se fez referência. Em relação à questão da paz, Dussel (2012, p. 253) afirma: “A paz é agora um *horizonte utópico* a ser alcançado na *práxis* da libertação”.²

A essa fase, muitos cenários são viáveis para neutralizar o conflito, dependendo das condições históricas, do grau de conscientização e das estratégias implementadas. A derrota política, por meio de eliminação, simulação ou cooptação, é uma delas. Outra possibilidade é recorrer aos canais institucionais, apelando para os direitos estabelecidos. Neste último caso, de acordo com o filósofo argentino Ernesto Laclau (2008), ocorreria a tradução das demandas em

2 Ênfase adicionada.

meros pedidos.

Outro cenário refere-se a uma tensão mais duradoura entre as demandas que são emitidas e o que a ordem social pode absorver e gerir. Nessa situação, segundo Laclau, as demandas se consolidam como exigências. Isto acontece quando diferentes sujeitos que se assumem como lesados se articulam politicamente devido à insatisfação de diferentes necessidades. A esse respeito, ele afirma: “[...] a frustração de uma demanda *individual* transforma o pedido em uma demanda na medida em que as pessoas se percebem como **detentoras de direitos não reconhecidos**” (LACLAU, 2008, p. 25).³

Prevê-se um cenário final, que ocorre quando o descontentamento com relação a várias demandas insatisfeitas chega a tal ponto que surgem múltiplas mobilizações plurais contra toda a ordem social. As exigências atingiram uma posição tão radical que uma reconfiguração da ordem institucional se torna viável (LACLAU, 2008, pp. 28).

Os sujeitos mobilizados nessa práxis têm de ser constituídos como *sem-direitos-ainda*, já que suas demandas não seriam instituídas em determinadas normas, mas encontrariam apoio em uma ideia de justiça como um processo —que deve ser alimentado pela consciência das injustiças presentes (VILLORO, 2007, p. 37)— e não como uma ordem definitiva. De igual modo, em ambos os cenários, estão lançadas as bases para se avançar para um terceiro momento em que se daria uma manifestação de criatividade política. Ficou claro que, independentemente de as reivindicações assumirem a forma de pedidos ou de exigências, para este momento da praxis de DH em via negativa, tais direitos assumem a forma de *reivindicações*, o que explica a sua dimensão antagônica. Em nenhum momento isso se manifesta como um abandono absoluto do direito estatal. A interação mobilizadora entre DH como agravos que estão ligadas a DH como reivindicações torna visível seu núcleo utópico. A disputa antagônica teria surgido e, com ela, o desejo de desativar a violência sintomática, confrontar a violência estrutural e construir a paz como bem-estar.

Terceiro momento: recomposição da ordem social e dos direitos humanos como *artefatos*

Nessa instância criativa, surge uma nova juridicidade que pode ter escopos muito diferentes. Considere que os processos antagônicos, além de dissidentes, são também transformadores. Uma vez que, como esclarece Laclau (2008, p. 60), uma intervenção política não se limita a ser simplesmente oposicionista. No entanto, existem muitas formas de levar a cabo uma ação política. É pertinente lembrar que Luis Villoro aposta numa alteridade que é reconhecida em seus direitos através do consenso. Dussel, por outro lado, apela a penetrar nos órgãos do Estado e, assim, modificá-los, embora em certos momentos pareça que está a incitar, se possível, a algo semelhante à

³ Itálico no original, negrito adicionado.

refundação do Estado. Nas palavras do próprio Dussel:

A esquerda deve continuar a se engajar na organização de movimentos de base (a “outra campanha” zapatista), mas hoje, na América Latina, ela *também* é responsável pelo exercício delegado do poder obediencial no novo Estado que deve ser criado à medida que avançamos.⁴ (DUSSEL, 2020b, p. 22)

Ambas as rotas são legítimas quando seu objetivo é garantir uma paz que envolva o estabelecimento da justiça e a satisfação das necessidades. O que se propõe agora é que, para avançar por qualquer uma das duas vias, é necessária a pretensão de universalidade. Deve-se lembrar que o próprio Enrique Dussel, ao falar de DH, propôs um universalismo não-fundacionalista. Esta seção fornece elementos para apoiar essa abordagem.

Embora seja verdade que a questão da universalidade seja bastante problemática e desperte múltiplas animosidades, ela é uma condição inevitável que permeia o núcleo da figura de DH. Portanto, é necessário propor uma maneira de entender o universal em um tom emancipatório.

Tanto Castro-Gómez quanto Laclau alertam para o risco de que uma certa universalidade funcione, de fato, como uma particularidade identitária que aparece como se fosse a representação mais completa e autêntica de um determinado grupo social ou mesmo da humanidade como um todo (pode ser histórica, cultural ou política). Isso foi definido como *universalidade abstrata*. Por essa razão, as contribuições do autor colombiano (CASTRO-GÓMEZ, 2015, p. 272) são agora retomadas em referência à *universalidade concreta*, embora reforçando-as com outros contributos. Ignacio Ellacuría, muito de acordo com Castro-Gómez, identifica que DH são presas de um certo entendimento de universalidade, mas insta a potencializá-los a partir de outra universalidade.

[...] a historicização dos direitos humanos —argumenta Ellacuría— vista a partir dos povos oprimidos e das maiorias populares, é o caminho adequado para alcançar uma universalização histórica dos direitos humanos, pois expõe a ambiguidade de sua proclamação, feita a partir de uma universalização abstrata (ELLACURÍA, 2012b, p. 373).

A universalidade histórico-concreta agora proposta teria três fases ou configurações. Em primeiro lugar, com base a potente *filosofia da realidade histórica* de Ellacuría (2007), argumenta-se que há uma unidade que existe uma unidade genômica da humanidade como um todo que é possibilitada pelo genômica da humanidade como um todo que é possibilitada pelo *phylum* como realidade. Esse gênero humano é em si mesmo uno e tem necessidades compartilhadas. A isto poder-se-ia chamar “universalidade ontológica”. Mais adiante, a segunda fase refere-se ao fato

4 Ênfase no original

histórico de que a humanidade se multiplica e se torna plural, o que dá lugar a diferentes identidades, que mantêm sempre um certo grau de semelhança. Essas identidades não são essências imóveis, mas também são historicamente definidas e entrelaçadas com a rede de antagonismos. As noções de *pluriversalidade* ou *diversalidade* são úteis aqui, desde que sejam entendidas como uma fase inserida no processo de universalidade concreta. Finalmente, na insatisfação de determinadas demandas, além da viabilidade de discordância, pode haver também uma articulação conjuntural entre identidades heterogêneas. Essa questão foi mencionada anteriormente, mas sua instância está agora localizada nesse desdobramento da práxis de DH em via negativa. Este gesto político de universalização de interesses é a “universalidade ôntica”.

Assim como esta universalidade ôntica não é algo dado, mas tem de ser elaborada historicamente, DH não são algo já dado como uma lista *a priori*, mas são o sedimento e a concretização de certas lutas sociais que, por sua vez, podem abrir outros processos. É por isso que, para este ponto, além de concebê-los como agravos e reivindicações, propõe-se agora assumi-los como *artefatos*. Assim, além de enfatizar sua condição de produtos culturais e históricos, esclarece-se que servem como instrumentos (jurídicos e não jurídicos, discursivos e não discursivos) que ajudam a enfrentar a violência estrutural do mal comum e geram espaços para a abertura das capacidades humanas, superando assim um enfoque puramente opositor ou dissidente. Esse modelo de universalidade tripartite foi desenvolvido com mais detalhes noutro texto (LÓPEZ, 2024b).

Ora, o universalismo não-fundacionalista que Dussel propôs para DH é compatível com essa abordagem tripartite da universalidade histórico-concreta (universalidade ontológica - universalidade pluriversal - universalidade ôntica). Do mesmo modo, segundo o autor argentino, para que os novos direitos assumam a forma de DH é necessária uma ação de deslocamento daqueles direitos que, até antes da ruptura social e do posicionamento do antagonismo, ainda eram considerados vigentes. Mas isso não é suficiente; é essencial que sua existência traga algum benefício para a comunidade política como um todo. No entanto, esse pressuposto não significa que os direitos cuja titularidade caiba a um setor específico (mulheres, nações indígenas, povos afrodescendentes, pessoas com deficiência) não sejam DH, uma vez que enfatizam uma determinada população historicamente menos favorecida, e o fato de fortalecê-la também fortalece todo o corpo social. Em outras palavras, nesses casos, há também uma reivindicação de universalidade como diretriz política.

Finalmente, antes de fechar este apartado, há uma última observação que convém registrar. A universalidade ôntica, assim como o universalismo não-fundacionalista, contém em si uma *pretensão de hegemonia*.

É necessário fazer uma pausa para esclarecer que a hegemonia deve ser entendida como:

“[...] uma relação pela qual uma certa particularidade se torna o nome de uma universalidade que lhe é inteiramente incomensurável” (LACLAU, 2007, p. 15). De modo que as lutas pela universalidade, além de apelar a um entrelaçamento de interesses heterogêneos, aspiram a que estes sejam generalizados em certa sociedade. Deve-se enfatizar que na hegemonia habita uma certa ambivalência. Dado que, quando uma particularidade específica passa a ser o nome de uma universalidade, isso pode ocorrer com o intuito de ocultamento e substituição, ou bem para visibilizar e posicionar certas demandas que estavam encobertas. Por outras palavras, por trás da conquista da hegemonia existe um desejo de dominação ou de emancipação.

No caso da praxis da paz e DH em via negativa, a pretensão de hegemonia é com um ímpeto emancipador. Aspira-se que as condições de não-paz e injustiça estrutural sejam desmontadas ou, pelo menos, confrontadas. Isso para que, em última instância, a beneficiária seja a humanidade em seu conjunto. É também necessário salientar que, tal como a universalidade ôntica, tanto a paz conquistada enquanto utopia histórica, como a concretização da hegemonia são de natureza conjuntural, pelo que o antagonismo pode ser recomposto, mas não desaparece. Sempre aparecerão novas reivindicações por necessidades insatisfeitas, e uma ordem social será mais ou menos justa na medida em que ofereça canais para expressar o desacordo de forma não violenta e ao mesmo tempo permita que os conflitos incidam para dismantelar a violência estrutural da paz negada.

A modo de conclusão

Deve-se sublinhar que o trabalho intelectual de Enrique Dussel não se concentrou no tema de DH, mas isso não impede que as coordenadas estipuladas em seus escritos forneçam pistas sugestivas para a reflexão e teorização deste tema. No entanto, para o fazer, será necessário recorrer a outros contributos ligados à ética e à política, assim como ao diálogo complementar com contribuições de outras vozes.

Retomando o seu método analético e seu modelo das três configurações do processo de política de libertação, foi proposto um esquema do desenrolar da praxis de paz e DH em via negativa. Este é composto pelos momentos de fissura, rutura e recomposição da ordem social; assim, em cada um deles, DH assumem a forma de agravos, reivindicações e artefatos. Esta proposta é apenas um esboço, pelo que está aberta a ser retomada e reformulada por quem a possa considerar útil no estudo, defesa e promoção da paz e de DH. Inclusive, poderia-se pensar que o esforço aqui exposto contribui ao chamado de Ignacio Ellacuría para falar de uma “teoria revolucionária ou insurrecional de DH” (ELLACURÍA, 2012a, p. 296). Estima-se que a recente produção norteamericana da filosofia política focada no republicanismo e no populismo é um campo fértil para continuar trabalhando os planteamentos que aqui foram sugeridos.

Referências

- ARIAS, Alan. Aproximación a un concepto crítico de víctima en derechos humanos. In: ARIAS, A. *Ensayos críticos de derechos humanos: Tesis, imperativos y derivas*. Ciudad de México: CNDH, p. 137-172, 2016.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México Distrito Federal: Akal/Interpares, 2015.
- CERUTTI, Horacio. Lo utópico operante en la historia como núcleo motriz de la praxis de la resistencia en Nuestra América. In: CERUTTI, H. *Utopía es compromiso y tarea responsable*. Monterrey: CECYTE-NL/CAEIP, p. 97-106, 2010.
- DUSSEL, Enrique. *Lecciones de filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2020a.
- _____. Las tres configuraciones del proceso de la política de la liberación. In: DUSSEL, E. *Siete ensayos de filosofía de la liberación: Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta, p. 13-23, 2020b.
- _____. Reflexiones sobre *Hacia la crítica de la violencia* de Walter Benjamin. In: DUSSEL, E. *Filosofías del sur: Descolonización y transmodernidad*. México Distrito Federal: Akal/Interpares, p. 209-217, 2015.
- _____. *Shalom*: “Si amas la paz busca la vida” (reflexiones desde América Latina). In: DUSSEL, E. *Hacia los orígenes de Occidente: Meditaciones semitas*. México Distrito Federal: Kanankil, p. 244-262, 2012.
- _____. Derechos vigentes, nuevos derechos y derechos humanos. *Revista de crítica jurídica*. México Distrito Federal, n. 29, p. 229-235, jan./jun. 2010. Disponível em: <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/critica-juridica/article/view/3432> Acesso em: 13 dec. 2024.
- _____. Derechos humanos y ética de la liberación (pretensión política de justicia y la lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos). In: DUSSEL, E. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brower, p.145-157, 2001.
- ELLACURÍA, Ignacio. Respuesta a CETRAL [Mayorías oprimidas, reivindicaciones indígenas en Centroamérica y el problema de los derechos humanos]. In: ELLACURÍA, I. *La lucha por la justicia: Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Bilbao: Universidad de Deusto, p. 293-296, 2012a.
- _____. Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. In: ELLACURÍA, I. *La lucha por la justicia: Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Bilbao: Universidad de Deusto, p. 365-375, 2012b.

____. Universidad, derechos humanos y mayorías populares. In: ELLACURÍA, I. *La lucha por la justicia: Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Bilbao: Universidad de Deusto, p. 303-316, 2012c.

____. El mal común y los derechos humanos. In: ELLACURÍA, I. *La lucha por la justicia: Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Bilbao: Universidad de Deusto, p. 377-379, 2012d.

____. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA, 2007.

____. Violencia y cruz. In: ELLACURÍA, I. *Escritos teológicos*. San Salvador: UCA, T. III, p. 427-482, 2002a.

____. Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora. In: ELLACURÍA, I. *Escritos teológicos*. San Salvador: UCA, T. III, p. 501-5012, 2002b.

____. Fundamentación biológica de la ética. In: ELLACURÍA, I. *Escritos filosóficos*. San Salvador: UCA, T. III, p. 251-269, 2001.

HERRERA, Joaquín. *Los derechos humanos como productos culturales: Crítica del humanismo abstracto*. Sevilla: Catarata, 2005.

LACLAU, Ernesto. ¿Por qué construir al pueblo es la principal tarea de una política radical? In: LACLAU, E. *Debates y combates: Por un nuevo horizonte de la política*. México Distrito Federal: FCE, p. 13-65, 2008.

LÓPEZ, Francisco. Conceptualización y fundamentación de derechos humanos desde una perspectiva nustramericana. In: PEDRAZA, A. (Coord.). *Hacia una fundamentación contrahegemónica de los derechos humanos*. Ciudad de México: UNAM, p. 231-267, 2024a.

____. Universalidad desde nuestra América. Cuestiones abiertas para repensar derechos humanos. *Andares. Revista de derechos humanos y de la naturaleza*. Quito, n. 6, p. 5-17, 15 jul. 2024b.

Disponível em: <https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/andares/article/view/4885/4495> Acceso em: 13 dec. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Poder y derechos humanos. In: PIMENTEL, C. (Comp.). *Poder, salud mental y derechos humanos*. Lima: CECOSAM, p. 9-25, 2001.

SANTOS, Boaventura. Hacia una concepción intercultural de derechos humanos. In: SANTOS, B. *Derecho y emancipación*. Quito: Corte constitucional para el periodo de transición/CEDEC, p. 147-186, 2012.

VILLORO, Luis. Una vía negativa hacia la justicia. In: VILLORO, L. *Los retos de la sociedad por venir*. México Distrito Federal: FCE, p. 15-41, 2007.