

O avanço pelo caminho de reconhecimento do outro nos direitos humanos: O método Analético da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel

Livia T. Moura Lobo (UFPA) y Paulo Sérgio Weyl A. Costa (UFPA)

1. Introdução

O individualismo, importante face da ruptura consignada pelo direito moderno, consigna uma matriz paradigmática que enfraquece os vínculos do homem com a tradição, enfraquece a percepção do Outro e impõem limites à compreensão dos direitos humanos.

A tradição moderna dos direitos humanos, de proteção do “Eu” e da liberdade de seus atos de vontade, comunica ao positivismo jurídico contemporâneo moderno e pós-moderno que os direitos naturais são predicados da subjetividade do indivíduo, dificultando a estabelecimento de uma comunidade política que se reconhece e se afirma pela tradição (DOUZINAS, 2009, p. 29). Desprovida desse fundamento e balizada nesse “Eu”, a compreensão de direitos humanos ficará reduzida à legislação como a soma de vontades gerais e apartada de critérios éticos, e a disputa em torno de questões de natureza moral estará subsumida ao âmbito da formação da vontade, tornando as percepções diferentes (universalismo e relativismo; soberania nacional e direito internacional, por exemplo) motivo para a constituição do distinto em oponente.

A percepção fragilizada do Outro, configurado como oponente, foi a compreensão predominante na dominação colonial da América Latina. A colonização pressupõe um ‘Outro sem lugar’, desembraçado dos elementos que lhe são próprios, que compõem sua natureza. O desafio colonizador revestiu-se dessa racionalidade para legitimar a violência contra os nativos latino-americanos e incorporar a racionalidade do “Eu”, acusando, para tanto, o Outro distinto, o nativo latino-americano, de irracional por sua forma diversa de concepção da realidade. (DUSSEL, 1992, 2007).

A violência simbólica e física da colonização moderna logrou impor essa racionalidade como parte da tradição latino-americana e velar os valores da antiga tradição, ocultando as práticas comunitárias e deslegitimando as regras decorrentes de sua formação. O cenário atual da América Latina, conforme a ideia de tradição em Gadamer (2011), guarda a história colonial e o ideal antropocêntrico moderno de valorização da racionalidade humana abstrata e eurocêntrica como fundamentos de sua constituição, incorporando, assim, pilares de uma tradição Outra. Nessas peculiaridades históricas, onde os direitos humanos estão assentados no ideal eurocêntrico, o desafio latino americano é o de alargar o horizonte de sua tradição e desvelar valores eclipsados nesse processo histórico, como condição de afirmação histórica de sua diferença e de estabelecer a via do diálogo destinado a reconhecer e legitimar os direitos humanos exprimidos pela voz do Outro latino-americano.

Nesse sentido, a proposição do método Analético de Dussel (DUSSEL, 1986, p. 196/197) é de inestimável valor para compreender a singularidade do diálogo e a positividade essencial do Outro que não pode ser subsumido na direção da totalidade. Com efeito, o método Analético, como um momento da dialética, realiza o movimento da compreensão e o seu ir e vir não mais exprimem a passagem da totalidade a um novo momento de si mesma, mas sim um *diálogo com o outro*. Diálogo este que não está alicerçado somente na consideração do rosto sensível do outro antropológico - entendido como ser unitário sem o dualismo corpo-alma -, mas em estar a “serviço” do outro com um trabalho-criador, estando, portanto, a serviço de uma família, uma classe, um povo, uma época da humanidade. Nesse sentido, questiona-se em que medida a Analética de Enrique Dussel poderia contribuir para que se avance no reconhecimento do outro na justificação dos direitos humanos desde a América Latina

Para responder o questionamento, pretende-se apresentar o discurso dos direitos humanos em sua perspectiva subjetivista, evidenciando, ainda, como esta mesma perspectiva subsidiou a colonialidade da América Latina, constituindo a tradição do continente. Como alternativa ao discurso dos direitos humanos desde uma justificação que torna o Outro oponente

para ressaltar o “Eu”, far-se-á exposição sobre o método analético, desde o trajeto percorrido para a superação da ontologia até o momento da revelação do outro como Outro exterior ao “Eu”, mesmo quando as teorias insistem em apontá-lo como “mesmo”.

2. As contradições da tradição moderna dos Direitos Humanos

Segundo Santos (1988, p. 48) há uma proeminência da racionalidade do século XIX na senda do conhecimento atual, conhecimento este amplamente fundado no método científico, desenvolvido para as ciências da natureza no século XVI e estendido para as ciências sociais, efetivamente, no século XIX. O método científico fez-se, portanto, dominante e permeado por um discurso de dominação e exclusão do não-científico, caracterizando-o como irracional e aparte do que deveria ser um modelo global, cujas fronteiras posicionavam-se contra o senso comum e os estudos humanísticos. A pretensão de totalidade desta racionalidade a configura como modelo totalitário, não reconhecedor de razão em saberes apartados de epistemologia e regras metodológicas científicas.

A formulação de leis através das previsões de regularidades sistematicamente observadas do determinismo mecanicista, foi mote para a pressuposição da ordem e da estabilidade do mundo, constituindo-se em um meio de comprovar a capacidade humana de dominar e transformar a natureza. A teorização determinista convergiu com os interesses burgueses que, ao ascenderem econômica e politicamente, passaram a compreender a sociedade a qual dominavam como o último estágio de evolução da humanidade (SANTOS, 1988, p. 51).

Parte dos ideais burgueses modernos, os direitos humanos guardam em sua tradição as convicções de liberdade individual e igualdade formal próprias ao liberalismo econômico. Estes princípios, além de conferirem poder ao indivíduo, consolidou o sujeito de direitos como o ser livre, autônomo e racional (BRAGATO, 2013, p. 105).

A deferência ao indivíduo gravada nos direitos humanos funda-se na racionalidade diferenciadora do humano de outros seres não detentores de dignidade humana. Contudo, o ser pensante, afirma Bragato (2013, p. 110-111) foi cingido, pela cultura da sociedade industrial, ao sujeito capaz de transformar a natureza em instrumental de dominação e a definição do humano racional deveria obedecer, então, aos critérios racionais do gênero masculino, branco, ocidental, cristão, conservador, heterossexual e proprietário, edificando-se um padrão ao qual todas as outras pessoas deveriam acomodar-se para serem detentoras de direitos.

A universalidade dos direitos humanos é, pois, historicamente excludente. “A historiografia oficial dos direitos humanos conta a história dos direitos conferidos a uma parte muito pequena da humanidade em um determinado lugar e tempo: o Ocidente moderno.”, informa Bragato (2013, p. 110) não sem antes completar que tal discurso é, em lugar de universal, localizado, parcial e ignorante da trajetória constitutiva dos que são invisíveis na humanidade.

A universalidade dos direitos humanos é o ideal alardeado no mundo globalizado, o qual traduz todas as suas reivindicações através desta linguagem, glorificando os direitos como a “mais nobre criação de nossa filosofia e jurisprudência e como a melhor prova das aspirações universais de nossa modernidade, que teve de esperar por nossa cultura global pós moderna para ter seu justo e merecido reconhecimento.”. Entretanto, os altos registros de violações à direitos desde as declarações do século XVIII, violações que em pleno século XX excedem as atrocidades de quaisquer outras épocas “menos “iluminadas””, orientam para as contradições e as dúvidas a respeito dos direitos humanos. (DOUZINAS, 2009, p. 19/20).

Na pós-modernidade o discurso sobre os direitos humanos perdeu sua coerência e universalismo, ganhando o cinismo popular em suas reivindicações aos governos e organizações internacionais. Em meio a tantas incertezas, mostra-se imprescindível avaliar a tradição histórica dos direitos humanos que se funda na razão e na lei, pois a tentativa de traduzir plenamente as relações de poder nesta linguagem não se mostram dignas de crédito. Enquanto democracia e Estado de direito forem instrumentos para manutenção das forças econômicas e tecnológicas em sua gana de expansão própria sempre haverá a sensação de irrealidade notada

por juristas ao depararem-se com normas alheias à manutenção de poder concretizada pelo direito e extremamente interessadas pelas minúcias da técnica jurídica. (DOUZINAS, 2009, p. 24/25).

3. Modernidade e Colonialidade na América Latina

As expedições marítimas e a chegada na América foram os fatos que elevaram a Europa ao centro da história mundial, uma vez que, pela primeira vez, pode constituir uma cultura periférica à sua. O processo de exploração colonial e imposição da razão europeia deu-se através da conquista violenta e subjugadora da dignidade do Outro, nativo latino-americano. A colonização da vida cotidiana do índio e, depois, do africano escravizado iniciou o processo de modernização, civilização, subsunção do outro; aliada à colonização da vida cotidiana está a conquista espiritual, isto é o domínio dos europeus sobre o imaginário dos conquistados. (DUSSEL, 1992, p. 47)

A Península Ibérica foi, assim, a primeira região europeia a instituir o “Outro” como o dominado pela conquista. Tal constatação permite à América Latina o redescobrimto de seu lugar na história da Modernidade, isto é, como periferia da Europa moderna, como lugar de sofrimento em razão da tentativa de modernização e processo de constituição da subjetividade moderna. (DUSSEL, 1992, p. 11/12).

Assim é que a Europa, para Dussel (2007, p. 17), é uma cultura configurada como “centro” da história mundial empiricamente pelos feitos de Portugal e Espanha. Não considerar esta centralidade como nota essencial da modernidade, para o autor, é ter uma atitude eurocêntrica, a qual atribui às virtualidades burguesas todos os acontecimentos modernos que são frutos de uma dialética entre centro e periferia, negando, por conseguinte, a criação da modernidade pela periferia, como “outra face” constitutiva.

Perceber a condição de periferia da América Latina perpassa por assumir a autoridade da tradição, como ensina Gadamer (2011, p. 372), tradição esta que moldou a realidade, a existência do latino-americano que, como ser finito e histórico, está determinado pela autoridade do que lhe foi transmitido desde a colonização e, frise-se, não somente por fundamentos evidentes da colonialidade, os quais fazem do reconhecimento do oprimido como oprimido um reconhecer-se como parte funcional do sistema. Faz-se necessário que o outro oprimido perceba-se como exterior à totalidade e a compreenda-se a partir da pergunta à sua tradição, a qual declarará a alteridade como cultura, língua, religiosidade, memória histórica e projeto de ser que não são os do sistema. (VELASCO, 1991, p.93).

4. O Caminho para o Outro fora da Totalidade: O método analético

O método dialético, como o “pensar que pensa o pensamento” em Hegel, é considerado por Dussel (1986, p. 189) como ontológico e capaz de chegar até o horizonte do mundo na compreensão do ser e na identidade do conceito em si e para si, o mesmo acontece na ontologia do *Dasein* de Heidegger.

Propondo uma filosofia da libertação que construa um pensamento filosófico próprio desde a tradição da América Latina, Dussel (1986, p. 190) parte da filosofia europeia para a construção do método analético, pois esta seria a pré-história da filosofia latino-americana e ir além requer a reconstrução do caminho percorrido.

Dussel (1986, p. 190) reconhece haver uma crítica à dialética ontológica hegeliana realizada por Feuerbach, Marx e Kierkegaard e que a hermenêutica ontológica de Heidegger tem em Levinas um arguidor. Contudo, embora sejam reais críticos do pensar dominador eurocêntrico, os primeiros filósofos são modernos e o segundo é europeu, por isso a insistência em escutar a palavra provocante do outro latino-americano diante da totalidade norte-atlântica.

Iniciando a retomada dos passos críticos que antecedem a analética, reconhece-se que em Schelling há uma positividade do impensável para além da ontologia dialética; contra Hegel o filósofo argumenta que a representação por si mesma não dá existência a um objeto, logo há

uma filosofia positiva emergente da existência, do ato-ser. Na esteira das lições de Schelling, Feuerbach mostra como em Hegel o ser é o pensar e tudo se resume ao ser como pensar divino, evidenciando-se a necessidade em recuperar a existência negando Deus como ideia do pensar absoluto, negando o homem como exclusivamente razão, parte-se, assim, da possibilidade à existência. (DUSSEL, 1986, p. 192).

Marx continua o caminho de Schelling e Feuerbach apontando o real não somente como o sensível em oposição ao racional, mas como o “produzido” para além da simples sensibilidade, como ação humana, como *práxis*, isto é, o real nem sempre é dado à sensibilidade, pode ser produzido, como o pão para aquele que tem fome. (DUSSEL, 1986, p. 193).

Kierkegaard prossegue na crítica à Hegel assinalando o racionalismo hegeliano como uma etapa do estético, como a contemplação em que cada homem se perde como um elemento da visão histórica do mundo; devendo-se chegar ao momento em que se saia da etapa estética para se chegar a ética, na qual o sujeito não mais estará perdido em sua contemplação descompromissada, mas estará comprometido com a interioridade interessada na existência. Após esta etapa ainda há uma terceira em que Kierkegaard trata sobre a alteridade em nível teológico, determinando que afora o saber ético, há a fé existencial, sendo seu objeto a realidade do outro como o absurdo, o incompreensível capaz de superar a totalidade como fundamento da identidade e de aceitar a exterioridade a toda especulação, ao que Schelling, em sua última obra “Filosofia da revelação”, aduz “é a verdadeira revelação da fé”, não só aquilo do qual não há ciência, mas aquilo do qual não há saber algum sem a própria revelação”. (DUSSEL, 1986, p. 193/194).

Levinas alcança a crítica essencial à analética quando assume o rosto do outro como sensível, mas, principalmente, como visibilidade não garantidora do esgotamento inteligível do outro, “este rosto contudo, é um rosto que interpela que pro-voca à justiça” (DUSSEL, 1986, p. 195/196). A alteridade antropológica é, então, consolidada por Levinas que, na vereda de Feuerbach, desenvolveu o ateísmo da totalidade ou do “mesmo” para expor-se ao outro, galgando um degrau a mais ao reconhecer que a revelação deste outro não é manifestação dos entes em meu mundo.

Ao conceber que o outro é a palavra primeira, o gesto significante essencial e o conteúdo de toda significação possível (DUSSEL, 1986, p. 196/197), concebe-se, também, que o humano não pode ser compreendido quando a reflexão se volta para si, quando se constrói um ideal a partir do “Eu” e, assim a analética da filosofia da libertação orienta o olhar para o rosto do pobre, do índio, do mestiço, do povo latino-americano, em um pensar revelador da palavra do outro, na qual se centrará a reflexão.

A ética do método analético pode ser notada quando da escolha do outro como outro; tem-se aí um compromisso moral de “negar-se como totalidade, afirmar-se como finito e ser ateu do fundamento como identidade” (DUSSEL, 1986, p. 198). É tarefa daquele que se direciona pela analética estar eticamente comprometido com a justiça e a bondade e para tal deve permitir ao outro que seja outro. Tal “permissão” se dá através do silêncio dominador e da abertura interrogativa que “pro-voca” ao pobre para que este revele sua exterioridade à totalidade, para que este se mostre real quando teorias insistem em apontá-lo como o “mesmo”.

Dussel (1986, p. 198) frisa serem a palavra reveladora ou o tema, sobre o qual se reflete, dados na história do processo de libertação, são temas e é a palavra que não podem ser lidos, contemplados ou vistos, mas podem ser escutados no campo cotidiano da história, através do pensar popular, do oprimido fora do sistema. Não é à toa, portanto, que se procura remontar tradições históricas no trabalho e explorar seus desdobramentos, afinal a revelação da palavra somente pode ser escutada quando se está diante dos horizontes formadores da tradição que interpela, tal como ensina Gadamer (2011), e, em se tratando de América Latina, a palavra do povo, carente de direitos que lhes assistam e se efetivem conforme suas peculiaridades culturais, está impregnada pela colonialidade e modernidade.

Ao fim, é de se ressaltar, como bem releva Dussel (1986, p. 206) em pura transparência hermenêutica, a assunção acerca da compreensão sempre inadequada que se fará

na interpretação da palavra do outro, posto que a interpretação se dá na medida em que guarda relação de fundamentação com o ser mundano, com a experiência passada que se tem daquilo e, ouvindo a palavra do outro, pode-se aproximar do revelado, mas não verificá-lo; o assentimento à palavra será por confiança, fé no outro, “Este ato da racionalidade histórica é o sumamente racional e a mostra da plenitude do espírito humano: ser capaz de se arriscar por uma palavra *crida* é, precisamente, um ato criador que caminha por sobre o horizonte de tudo e avança *sobre a palavra* do outro no novo.”.

5. Direitos Humanos desde outro lugar

O método da filosofia da libertação, a analética, ao ouvir o oprimido latino-americano e orientar a reflexão para a ética de reconhecer no outro antropológico a palavra reveladora que emana do cotidiano histórico, salienta que a formação da tradição latino-americana contém em seus horizontes a modernidade e a colonialidade. Compreender a formação histórica da América Latina, longe de direcionar o discurso para o historicismo ou o relativismo, faz compreender uma tradição interpelante que desde o seu início vem sendo encoberta como lugar de fala e segue reproduzindo os discursos hegemônicos, dos quais provém sua dominação, exploração e opressão desde a colonização.

Através da analética a América Latina revela-se como outro lugar que interpela o direito e aponta os direitos humanos como instrumentos da ética a serviço do outro que está encoberto e não é ouvido em seu clamor por justiça. Esta interpelação da tradição ao direito, como ciência do espírito (GADAMER, 2011, p. 374), protesta os direitos humanos ajustados a uma justificação moderna e eurocêntrica, cujos conflitos demonstram que sua ética não está na escolha entre oponentes, mas sim na escolha de um caminho de alteridade ética que não transforme o distinto em oponente, tal como ocorrera na colonização latino-americana, cujos reflexos ainda reverberam uma irreal irracionalidade impeditiva, tanto para o Ocidente, quanto para o próprio latino-americano complexado, da elevação mundial de um pensamento próprio desde a América Latina, inclusive no que concerne à luta por direitos os quais respeitem o outro em peculiaridades culturais e não busquem domesticá-lo ou consumi-lo em um discurso sobre universalidade que, em verdade, é, como afirma Bragato (2013, p. 110), localizado, parcial e ignorante da trajetória constitutiva dos que são invisíveis na humanidade.

A palavra do outro latino-americano é, pois, exterior à totalidade ontológica-dialética na qual está fundado o discurso eurocêntrico dos direitos humanos. A América Latina possui tradição outra, não cabendo para este território, política e institucionalmente, os valores humanistas perpetrados no contexto jurídico da Europa, logo os direitos humanos como produtos de lutas sociais, como frutos de descobertas históricas, cuja universalização se dá através do assentimento da correspondência analógica intercultural (DUSSEL, 2007, p.233), vinculam-se à tradição histórica do lugar onde são travadas as lutas por reconhecimento, o que deve ser motivo para vislumbre de uma postura regionalista, mas sim uma posição prudente para recepção do discurso predominante. (WEYL, 2010, p. 88).

Avançar pelo caminho da analética em direção aos direitos humanos é reconhecê-los como frutos de um clamor por justiça e, portanto, como ferramentas éticas para o alcance de tal justiça. Como oriundos de lutas por seu reconhecimento, os direitos humanos vão ganhando caráter universal através da analogia intercultural, isto é, pode-se reconhecer num discurso outro, exterior à minha totalidade, algo que também me seja significativo e possibilite ao direito de minha tradição estar à serviço daquele que sofre a injustiça. Avançar pelo caminho de reconhecimento do outro nos direitos humanos é reconhecer um diálogo com o discurso europeu, mas não assumi-lo completamente, posto que a América Latina possui uma tradição que a interpela para a realização da justiça em outros sentidos que não podem, dada a sua exterioridade à totalidade eurocêntrica, ser reconhecidas através do ideal moderno de direitos humanos perpetrado pela Europa, principalmente porque este ideal ainda mostra-se incapaz, tal como ocorrera no período colonial latino-americano, de reconhecer no outro um análogo e não um oponente.

Referências

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Uma crítica descolonial ao discurso eurocêntrico dos direitos humanos. In: LOPES, Ana Maria D'Ávila; MAUÉS, Antônio Moreira (Org.). *A Eficácia Nacional e Internacional dos Direitos Humanos*, (2013) Rio de Janeiro: Lumen Juris, p. 105-118.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos Direitos Humanos*. (2009) Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos.

DUSSEL, Enrique. 1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidade (1992). Madrid, Nueva Utopía.

_____. *Filosofia de la Liberación* (1996). Bogotá, Colômbia: Editorial Nueva America.

_____. *Método para uma filosofia da libertação* (1986). Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

_____. Un diálogo con Gianni Vattimo: De la Postmodernidad a la Transmodernidad. A parte Rei. *Revista de Filosofía*, (2007) n° 54, p. 1-32.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (2011). Tradução de Flávio Paulo Meurer. 11 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes/ Editora Universitária São Francisco.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. In: *Estudos Avançados* (1988), São Paulo, v. 2, n. 2.

VELASCO, Sirio Lopez. *Reflexões sobre a Filosofia da Libertação* (1991). Campo Grande: CEFIL.

WEYL, Paulo. América Latina: Entre a Afirmação e a Permanência de Violação dos Direitos Humanos (2010). *Hendu: Revista Latino-Americana de Direitos Humanos*, Ano I, vol. I, n° 1.