

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

COLONIALIDADE, NATUREZA E DIREITOS HUMANOS:
UMA LEITURA À LUZ DE ENRIQUE DUSSEL

COLONIALIDAD, NATURALEZA Y DERECHOS HUMANOS: UNA
LECTURA A LA LUZ DE ENRIQUE DUSSEL

COLONIALITY, NATURE AND HUMAN RIGHTS: A READING IN THE
LIGHT OF ENRIQUE DUSSEL

CÉSAR AUGUSTO COSTA*

Recibido: 30 de noviembre de 2020 - Aceptado: 30 de mayo de 2021-

Publicado: 30 de junio de 2021

DOI: 10.24142/raju.v16n32a2

Resumen

El enfoque de este texto es reflexionar acerca de los vínculos entre naturaleza, colonialidad y los Derechos Humanos según la lectura del filósofo argentino Enrique Dussel, con el fin de preguntarnos: ¿Qué aporte pueden hacer los Derechos Humanos a la luz de la crítica de Enrique Dussel para pensar en los procesos excluyentes de reproducción del capital en América Latina? ¿En qué medida puede contribuir radicalmente el pensamiento latinoamericano? ¿Cuál es la razón de

* Sociólogo. Pós-Doutor em Direito e Justiça Social/FURG Professor no PPG em Política Social e Direitos Humanos/UCPEL. Coordenador do Núcleo de Estudos Latino-Americano (NEL). Pesquisador do Laboratório de Investigação em Educação, Ambiente e Sociedade (LIEAS/UFRJ). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7190-6606>; Google Scholar: <https://scholar.google.com.br/citations?hl=pt-BR&user=11-s-moAAAAJ>. Correio eletrônico: csc193@hotmail.com

que se haga una apropiación de la naturaleza, mercantilmente, en la Modernidad? Para responder a estas preguntas, organizamos el artículo en cuatro momentos: en el primero, presentaremos la “crítica” dusseliana de los derechos humanos en América Latina; en el segundo, se analizarán las relaciones entre capitalismo y colonialidad, en donde la Modernidad ha jugado un escenario decisivo para la apropiación mercantil de la naturaleza; en el tercero, situaremos el aporte realizado por el pensador argentino sobre el derecho actual versus el derecho utópico, en su enfoque crítico de los Derechos Humanos, y, finalmente, indicaremos la contribución política de Dussel a una crítica del orden social capitalista, para crear otro orden social capaz de garantizar el derecho a la vida y al medioambiente en América Latina.

Palabras clave: capitalismo, colonialidad, Derechos Humanos, Enrique Dussel, naturaleza.

Resumo

O foco deste texto é refletir sobre os vínculos entre natureza, colonialidade e Direitos Humanos na leitura do filósofo argentino Enrique Dussel. Assim, questionamos qual a contribuição que os Direitos Humanos podem oferecer à luz da crítica de Enrique Dussel para pensar tais processos excludentes de reprodução do capital na América Latina?

Em que medida o pensamento latino-americano pode contribuir de forma radical? Qual a razão para a natureza ser apropriada de forma mercantil na modernidade? Para responder tais questões, organizamos o trabalho em quatro momentos: no primeiro momento, apresentaremos a “crítica” dusseliana aos Direitos Humanos na América Latina; no segundo momento, analisaremos as relações entre capitalismo e colonialidade das quais a modernidade cumpriu etapa decisiva para apropriação mercantil da natureza. No terceiro, situaremos a sua contribuição acerca do *direito vigente x direito utópico* em sua aproximação crítica para os Direitos Humanos realizada pelo pensador argentino. Por fim, indicaremos a contribuição política de Dussel para uma crítica a ordem social capitalista, para outra ordem social, capaz de garantir o direito à vida e ao ambiente na América Latina.

Palavras-chave: Capitalismo, Colonialidade, Direitos Humanos, Enrique Dussel, Natureza.

Abstract

The focus of this text is to reflect on the links between nature, coloniality and Human Rights in the reading of the Argentine philosopher Enrique Dussel. Thus, we question what contribution Human Rights can offer in the light of Enrique Dussel's criticism to think about such excluding processes of reproduction of capital in Latin America? To what extent can Latin American thought contribute in a radical way? Why is nature appropriate in a mercantile way in modernity? To answer these questions, we have organized the work in four moments: in the first moment, we will present Dussel's "critique" of Human Rights in Latin America; in the second moment, we will analyze the relations between capitalism and coloniality of which modernity has reached a decisive stage for the mercantile appropriation of nature. In the third, we will situate your contribution about the law in force x utopian law in your critical approach to Human Rights made by the Argentine thinker. Finally, we will indicate Dussel's political contribution to a critique of the capitalist social order, to another social order, capable of guaranteeing the right to life and the environment in Latin America.

Keywords: Capitalism, Coloniality, Human Rights, Enrique Dussel, Nature.

INTRODUÇÃO: ENRIQUE DUSSEL E A CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS NA AMÉRICA LATINA

A América Latina (AL) é um espaço histórico que foi materializado dentro do projeto chamado “modernidade” a partir de 1492 e, em termos geográficos, jurídicos, culturais, sociais, políticos e epistêmicos (Dussel, 1993b), foi constituído primeiro pelas matrizes europeias, cuja forma de racionalidade, opressão, violência e desigualdade imperam até os dias atuais. Todas as barbáries cometidas produziram e produzem vítimas que até hoje determinam o *ethos* latino-americano, vide os casos recentes de massacres e expropriações a povos originários, negros, tradicionais e camponeses e o crescimento dos conflitos ambientais decorrentes do padrão de desenvolvimento econômico (Porto-Gonçalves, 2013) cujas consequências foram dinamizadas pelo histórico processo colonial materializado na AL (Loureiro, 2019).

Eduardo Galeano (1978) na sua obra “As veias abertas da América Latina” afirma que a própria invasão e imposição de outra cultura, vinculada às condutas e valores das classes dominantes, têm gerado um sentimento de não pertencimento à América Latina, como se os povos originários se sentissem como se estivessem no exílio na própria terra. “É nesse contexto que Dussel enfatiza a necessidade de elaborar uma ética material da vida. Se a vida em sua materialidade, em sua corporalidade é negada (fome, miséria, violência), urge questionar radicalmente o sistema vigente objetivando destruí-lo” (Silva, 2012, p. 98). Podemos questionar: a luta por Direitos humanos (DH) pode ser “ilegal”? O que lhe dá legitimidade? Para o pensador argentino, precisamos de uma leitura sobre os Direitos Humanos buscando compreender como nascem “os novos direitos”, sobretudo no marco da AL (Dussel, 2016).

Como se descobrem, então, os “novos direitos”? Para o pensador mendocino, sempre haverá “vítimas” do sistema que, por não terem participado das decisões políticas, ou seja, dos acordos que definem os direitos, serão excluídos da lista. Logo, ninguém sabe quais serão as vítimas do futuro, porque nenhuma lista é perfeita, indica. O pobre é o excluído do sistema. Aí começa um tema interessante: como nascem, historicamente, os novos direitos (Dussel, 2016).

Nesse contexto, é possível questionar sobre a possibilidade de uma matriz filosófica de sustentação dos Direitos Humanos na AL, afinal a própria concepção de direitos humanos na Filosofia do Direito remete ao contexto histórico europeu e norte-americano da segunda metade do sécu-

lo XVIII. Para Dussel, a Filosofia da Libertação (FL) trata de tomar a sério espaço geopolítico, uma vez que, o mesmo sol que nasce em Miami, não é igual ao que nasce em Chiapas (Rosillo, 2015). Sua fundamentação para os direitos humanos não quer alicerçar a construção de cidadãos burgueses, mas de pessoas, povos e comunidades que, ante a sua exclusão, se empoderaram para chegar a ser sujeitos de sua própria história. Para ele, tampouco se trata de desprezar os aportes da filosofia eurocêntrica dos direitos humanos, invisibilizar suas matrizes históricas, mas de subsumi-las criticamente desde a realidade periférica da AL.

As bases dos direitos humanos nesta visão que constroem a FL, devem permitir o diálogo intercultural (Dussel, 2004), onde sua fundamentação de partir dos processos de luta próprios de cada povo e cultura (Rosillo Martinez, 2015). Por sua vez, a abordagem do fundamento histórico-social da FL, deve ser compreendida na perspectiva de direitos humanos configurados como um instrumento de libertação efetiva nas condições concretas da periferia (Dussel, 1977). Seu alicerce é a alteridade, encontro com o outro, como condição para que o ser humano se constitua como sujeito crítico em sua intersubjetividade.

Desse modo, a partir de Dussel (2000) podemos indicar que os Direitos humanos se constituem como práxis de libertação, pois é ação possível que transforma a realidade (objetiva e social) tendo como referência última sempre a vítima ou a comunidade das vítimas. Daí, que “o processo prático de libertação, agora no âmbito ético e político, é principalmente dialético — ainda que não exclusivamente— enquanto busca negar a negação de seres humanos, e avança afirmando o positivo” (Rosillo, 2015, p. 86).

Nesta esteira, a libertação em Dussel, pressupõe materialidade e universalidade, no entanto é preciso atenção para que não se construa um universalismo abstrato e totalizante, pois é preciso compreender a pluralidade das realidades históricas e as condições materiais dos diversos povos que formam a humanidade. Por isso, a FL considera insuficiente a construção de uma fundamentação de direitos humanos de forma absoluta e dogmática (Machado y Caciatori, 2017).

Para a FL, os direitos humanos constituem um processo que se dá na dimensão pessoal e histórica, assim como possui fundamento na práxis das vítimas, numa práxis de libertação e busca subverter o sistema capitalista que nega a satisfação das necessidades para a produção e reprodução da vida, transformando para um outro sistema. Para Rosillo (2015):

Isto implica colocar a práxis como fato mais radical, que antecede ao Estado ou a “natureza humana”, enquanto busca de fundamentos de direitos humanos. Não é um fundamento dogmático, nem etnocêntrico, nem historicista; defende a necessidade do sujeito, porém não o sujeito individual e abstrato da modernidade hegemônica, mas o sujeito intersubjetivo que se constitui por meio do desejo de libertação das vítimas reunidas e organizadas em comunidade (p. 103).

Sendo assim, questionamos qual a contribuição que os Direitos Humanos podem oferecer à luz da crítica de Enrique Dussel para pensar tais processos excludentes de reprodução do capital na AL? Em que medida o pensamento latino-americano pode contribuir de forma radical? Qual a razão para a natureza ser apropriada de forma mercantil na modernidade? Temos humildade em reconhecer que o pensador argentino não é um autor do campo jurídico, mas sua Filosofia Política (Dussel, 2007; 2016) crítica podem auxiliar numa práxis de libertação no que tange ao horizonte dos Direitos Humanos na AL.

Para o enfrentamento destas questões, o nosso artigo está sistematizado em quatro momentos, que se seguem a esta breve introdução sobre Dussel e a crítica aos Direitos Humanos na América Latina. No primeiro momento, refletiremos a relação entre natureza, colonialidade e luta ambientais no marco capitalista. No segundo, abordaremos o espaço dos Direitos Humanos, *direitos vigentes e direitos utópicos* através contribuição política do pensador argentino Enrique Dussel. Ao final, indicaremos a contribuição do pensador argentino, considerando a necessidade de crítica a ordem social capitalista, para uma outra sociedade, que seja capaz de garantir direito à vida e ao ambiente na América Latina.

CAPITALISMO, NATUREZA E COLONIALIDADE

Cabe neste instante, pontuar que um dos elementos fundadores da colonialidade/modernidade/eurocentrada é o novo e radical dualismo cartesiano, que separa “razão” e “natureza” (Quijano, 2012). A “natureza” pode ser apontada como o quinto domínio da matriz colonial a partir de Quijano (1997). Durante os últimos anos, a questão da natureza tem sido discutida no projeto modernidade/colonialidade. Nesse caso, deveríamos considerar a natureza como parte do âmbito econômico capitalista na AL? Segundo o sociólogo peruano:

una de las ideas/imágenes más características del eurocentrismo, en cualquiera de sus vertientes: la “explotación de la naturaleza” como algo que no requiere justificación alguna y que se expresa cabalmente en la ética productivista engendrada junto con la “revolución industrial”. No es en absoluto difícil percibir la inherente presencia de la idea de “raza” como parte de la “naturaleza”, como explicación y justificación de la explotación de las “razas inferiores (Quijano, 2012, p. 51).

Sob o mesmo viés, Dussel expõe a relação entre eurocentrismo sua racionalidade dominadora do capitalismo, assinalando que:

La tasa de ganancia tiene que dejar de ser el criterio de racionalidad, tenemos que pasar a criterios cualitativos, a criterios tales como si las personas viven mejor. Esa ‘no conciencia’ de ser el sujeto de dominación junto a grandes descubrimientos tecnológicos de la modernidad que también tocan su límite ecológico, están liquidando a la humanidad (Dussel, 2015, p. 1).

Dussel tem como ponto de partida a destruição ecológica da terra articulada com a miséria, a pobreza e a opressão da maioria da humanidade enquanto fenômenos sociais oriundos do capitalismo desigual e dependente. Para o pensador argentino, devemos recuperar a referência material que tais fatos só podem ser descobertos de forma *crítica*. Por isso, necessitamos reconstruir a verdade de uma ética material onde a *destruição ecológica e a pobreza* sejam visualizadas como problemas éticos articulados a dimensão de práxis.

Na visão de Quijano (2012), é sob o manto da mistificação metafísica das relações humanas com o resto do universo que os grupos dominantes do *homo sapiens* na colonialidade global do poder, especialmente desde a “revolução industrial”, levaram a espécie a impor sua hegemonia exploradora impondo um comportamento predatório no planeta. Para ele:

Y, sobre esa base, el capitalismo colonial/global practica una conducta cada vez más feroz y predatoria, que termina poniendo en riesgo no solamente la sobrevivencia de la especie entera en el planeta, sino la continuidad y la reproducción de las condiciones de vida, de toda vida, en la tierra (Quijano, 2012, pp. 51-52).

Acontece que a contemplação da Pachamama (“natureza”, no conceito ocidental) na atual Constituição da Bolívia e na Equatoriana foi dimensionada não devido aos movimentos ecológicos, à Teologia da Libertação ou ao anticapitalismo marxista, mas pelo fato da mesma ser inerente ao pensamento das comunidades, dos líderes e dos intelectuais indígenas (Mignolo, 2017). A partir disso, essa luta se integra ao controle da Matriz colonial de Poder (Quijano, 1997), que se baseia no conceito de “natureza”. Isto significa uma luta pela descolonização da natureza à luz de “Pachamama”. Segundo Mignolo (2017):

A questão, portanto, não é tanto onde “arquivamos” a natureza, mas quais são os problemas que surgem na analítica da colonialidade da natureza (ou seja, do seu controle e administração) e no pensamento e na ação descoloniais sobre questões ambientais. Há esforços coordenados para contemplar, no sentido de que pensadores descoloniais acadêmicos contribuimos, através das nossas experiências limitadas e áreas do conhecimento, para pensadores descoloniais no campo, ou seja, na sociedade política e no Estado, como os casos da Bolívia e, de certo modo, do Equador ilustram (p. 6).

Para o filósofo argentino, o final do presente estágio civilizatório de 500 anos possui dois limites absolutos que são: a) a destruição ecológica da natureza, pois desde a origem a modernidade constituiu a natureza como objeto explorável com vistas ao lucro, à acumulação de capital, e; b) a destruição da própria humanidade pelo caráter das relações de exploração (Dussel, 2000). Com isso, Dussel indica que:

Sendo a natureza, para a modernidade, só um meio de produção, corre o risco de ser consumida, destruída e, além disso, açulando geometricamente sobre a terra os dejetos, até por em perigo a reprodução ou desenvolvimento da própria vida. A vida é condição absoluta do capital; sua destruição destrói o capital. Chegamos a essa situação. O “sistema de 500 anos” (a modernidade ou o capitalismo) enfrente seu primeiro limite absoluto: a morte da vida em sua totalidade pelo uso indiscriminado de uma tecnologia antiecológica constituída progressivamente a partir do único critério da “gestão” quântica do sistema-mundo na modernidade: aumento da taxa de lucro. Mas o capital não pode autolimitar-se. Enquanto tal, torna-se perigo para a própria humanidade (Dussel, 2000, p. 66).

Para Dussel (2000), o segundo limite da modernidade é destruição da própria humanidade. O autor entende que, o “trabalho vivo” é a outra mediação essencial do capital, onde o sujeito humano pode criar novo valor (mais-valia, lucro). O capital vence todas as barreiras, põe mais tempo absoluto ao trabalho; quando não pode superar este limite, aumenta a produtividade pela tecnologia; mas tal aumento diminui a proporção do trabalho humano; há assim humanidade sobrando (desprezada, desempregada e excluída), pois:

O desempregado não ganha salário, dinheiro; e o dinheiro é única mediação no mercado pela qual podem ser adquiridas mercadorias para satisfazer as necessidades. De todo modo, o trabalho não empregável pelo capital aumenta (aumenta a desocupação). Aumenta assim a proporção de sujeitos necessitados não solventes —tanto na periferia como no centro—. É a pobreza, a pobreza como limite absoluto do capital. Hoje constatamos como a miséria cresce em todo o planeta. Trata-se da “lei da modernidade (Dussel, 2000, p. 66).

Sendo assim, a natureza que era um jardim, transformou-se pelo homem num extenso lixo. O homem, que habitava respeitosa a “Terra Mãe” e o rendia respeito, a transforma na modernidade europeia em pura matéria de trabalho, ainda que os românticos lancem a “volta a natureza” da mesma maneira que os hippies. A natureza divina dos gregos, ou “Irmã terra” de São Francisco de Assis, é agora interpretada desde um âmbito de pura exploração. Para Dussel (1977):

En efecto, la naturaleza como materia explotable, destruible sin límite, rentable, causa de aumento del capital, un momento más de la acción dominadora del señor (que obliga al esclavo a trabajar esa naturaleza), es una parte de las interpretaciones obvias del centro (de Europa primero, pero ahora igualmente de Estados Unidos). Este cambio de actitud hombre-naturaleza culmina en la revolución industrial y llega a alucinantes proyecciones en el estado actual del capitalismo monopólico, sociedad de superconsumo y superproducción agresivo-destruccionista de la ecología natural (claro que como mera mediación de la previa destrucción del hombre oprimido de la periferia). La naturaleza de diosa es ahora materia prima industrial: hierro, petróleo, café, trigo, carne, madera” (pp. 137-138).

Ou seja: “La naturaleza podría exterminar a esta especie que se há tomado irracional por su sistema económico. La naturaleza, que pareciera permanecer pacientemente pasiva, responde con una lógica natural que no permite réplica: ¡El que me destruye se destruye!” (Dussel, 1977, p. 138). Galeano (1978) em sua célebre obra “As Veias Abertas da América Latina”, indicava que:

É a América Latina, a região das veias abertas. Desde o descobrimento até nossos dias, tudo se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norte-americano, e como tal tem-se acumulado e se acumula até hoje nos distantes centros de poder. Tudo: a terra, seus frutos e suas profundezas, ricas em minerais, os homens e sua capacidade de trabalho e de consumo, os recursos naturais e os recursos humanos. O modo de produção e a estrutura de classes de cada lugar têm sido sucessivamente determinados, de fora, por sua incorporação à engrenagem universal do capitalismo (p. 5).

Dussel (1977) entende que a natureza é politicamente interpretada. Ou seja, é visualizada por uma *matriz colonial de poder* (Quijano, 1997) ou *sistema mundo moderno-colonial* (Dussel, 2000) desde o centro ou a periferia, desde as diversas classes sociais, desde os sistemas políticos, principalmente, como matéria de um modo de produção numa formação social determinada. Pelo que foi dito, assinalamos que:

A “natureza” —amplamente concebida— se transformou em “recursos naturais”, enquanto a “natureza” —como substantivo concreto que nomeia o mundo físico e não humano— se tornou no Novo Mundo a base para o cultivo de açúcar, tabaco, algodão etc. Em outras palavras, o conceito passou a se referir à fonte dos recursos naturais (o carvão, o óleo, o gás) que abasteciam as máquinas da Revolução Industrial. Ou seja, a “natureza” se tornou repositório para a materialidade objetivada, neutralizada e basicamente inerte que existia para a realização das metas econômicas dos “mestres” dos materiais (Mignolo, 2017, p. 7).

Compreendemos a continuidade dos processos de expropriação de recursos naturais por subjugação dos “sem direitos” ou “vítimas” (Dussel, 2000; 2015) do sistema-mundo moderno-colonial localizados em países da periferia do capitalismo e que, embora não sejam mais alvo do domínio social, político e econômico da Europa (Dussel, 1993b), ainda funcionam como espaço de avanço das frentes de acumulação e reprodução ampliada do capital (Porto-Gonçalves, 2004) na AL.

Sendo assim, existe uma colonialidade na apropriação da natureza, entendida tanto como resultado da construção no interior da modernidade de formas econômico-instrumentais de se pensar e explorar o ambiente, quanto como expressão de processos concretos de expropriação territorial que sustentam a lógica prevalecente da acumulação capitalista e mantém em funcionamento o sistema-mundo colonial-moderno.

A colonialidade na apropriação da natureza se refere à existência de formas hegemônicas de extração recursos naturais considerando-os como mercadorias, ao mesmo tempo em que representa o aniquilamento de modos subalternos de convívio com o meio ambiente, bem como a perpetuação e justificação de formas assimétricas de poder na apropriação dos territórios. Temos em vista que:

No cenário atual, prescindindo de uma dominação política de corte colonial que desconhece a soberania dos povos, as grandes corporações empresariais e os conglomerados financeiros têm se valido do poder econômico para expandir e incorporar novos espaços nos circuitos de acumulação do capital. Nesse sentido, o direcionamento de capitais para a produção brasileira de agrocombustíveis pode exemplificar a continuidade da incorporação de novos territórios na lógica de acumulação capitalista, além de evidenciar a vigência de uma colonialidade na apropriação da natureza (Assis, 2014, p. 616).

É partir do contexto social e político descrito acima, que a questão ambiental emerge nas lutas e nas resistências dos trabalhadores, povos originários, negros, pobres e favelados (Dussel, 1993b) que ao defenderem seu pertencimento ao território, produzem conhecimento à luz de outras experiências teóricas, epistêmicas e políticas, expressas nas lutas contra as expropriações, em defesa de *Nuestra América* e do Bem-viver frente a reprodução ampliada do capital (Harvey, 2010).

Seguindo a trilha de nossa reflexão, passamos ao exame de Dussel sobre os “Direitos vigentes x Direitos utópicos”.

OS DIREITOS VIGENTES X DIREITOS UTÓPICOS E A NATUREZA: UMA LEITURA A PARTIR DE DUSSEL

Por tudo que foi explicitado, sinalizamos que Dussel postula que no nível político o exercício do poder pode ser realizado de duas formas: de um lado há a *potentia*, o poder essencial que é sempre do povo; de outro, a *potestas*, sua forma de exercício, que pode ser fetichizada (pelo capital) ou não (Dussel, 2007). Na política, a atitude reveladora do fetichismo é tomar a institucionalização do poder como a fonte real do mesmo. Segundo Dussel, é na comunidade política, composta pelo povo, que se origina e da qual emana o poder. Ao abordar o fetichismo do poder, o filósofo argentino traz uma relação que é decisiva. Para o pensador de Mendoza, o poder pode ser obediencial ou fetichizado. Diante da necessidade da comunidade política seja expressa por meio de representantes, estes podem exercer seu poder delegado de duas maneiras: obedecendo ao povo ou mandando no mesmo.

Para o filósofo de Mendoza:

Es acto mismo liberador de Washington, de Juana de Arco, de Simón Bolívar, como acto supremo de la vida humana, como expresión vital del hombre, es la que funda el nuevo derecho. Por ser nuevo no tiene tribunales que lo apoyen, ni ejércitos que lo hagan cumplir, ni Estado que lo estructure, ni virtudes que lo declaren moral, ni valores que lo eternicen, ni aplausos, ni laureles. Esta praxis de liberación vive en la donación de su sangre, en la donación de su propia vida para instaurar el derecho a la vida de las mayorías. La liberación es o acto que funda todo derecho simplemente porque es la acción que funda una nueva sociedad, el nuevo sistema, el nuevo orden moral, el nuevo proyecto histórico. [...] sin son morales es porque fueron fundadas por acto ético por excelencia de la liberación (Dussel, 2012b, p. 155).

Assim, Dussel (2012b, p. 148) estabelece duas compreensões acerca do direito: a) o direito vigente/efetivo e, b) direito utópico. O filósofo argentino denomina direito *vigente ou efetivo* aquela capacidade subjetiva que tem um sujeito (ou vários) sobre as mediações obrigadas e necessárias para um projeto, mas que, ao mesmo tempo, tenham um poder objetivo para realizá-lo. Se este direito tem respaldo de uma lei promulgada poderíamos denominá-lo com a tradição de direito “positivo”. Para ele, o corpo do direito não é senão a estrutura da capacidade subjetiva que tem a pessoa com

respeito as mediações exigidas pelo projeto histórico, concreto, atual, de sua classe, grupo, nação, formação social (Dussel, 2012b).

Na sua visão, dizer que existe um corpo de direitos vigentes, é o mesmo que indicar que são os direitos do grupo no poder. O poder dominante impõe seu direito como um direito da totalidade social (Dussel, 2012b). Por isso, todo direito vigente encobre, de maneira mais oculta o começo da história de sua vigência e mais claramente no momento decadente quando a lei e o direito vigente não atuam por hegemonia ideológica, mas pela forte presença da coação objetiva (corpos policiais, exércitos dominadores, pela repressão) ao direito dos grupos dominados. O *direito vigente e o direito dos oprimidos* é a permanente contradição objetiva da história da humanidade. Ante ao direito da burguesia no poder surgem os direitos dos trabalhadores, não somente como sujeitos de salário, mas como sujeitos livres de trabalho (Dussel, 2012b).

Segundo Dussel (2012b) ante ao “direito absoluto do capital” (propriedade privada) se levanta outro direito: o direito à vida. Este direito a vida humana, não é somente ao absoluto de um momento da história (por exemplo do homem burguês), mas o direito absoluto do homem enquanto tal.

Na perspectiva do filósofo argentino frente ao direito vigente do dominador, torna-se premente o *direito do oprimido sendo um direito utópico*, já que se funda no projeto que todavia, “não tem lugar” (utópico). O direito utópico se funda no direito que tem todo homem de ser livre, de ser senhor de si mesmo (Dussel, 2012b). Neste caso o direito natural não seria somente o *limite dialético* sempre futuro, critério absoluto de todo direito que não inclui nenhuma dominação do homem sobre o homem, de classe sobre classe, de nação sobre nação. Este limite utópico funda a possibilidade e humanidade da utopia do dominado. Nesse projeto utópico, igualmente, se funda o direito do oprimido, ainda que se oponha aos ditados do direito vigente, indica Dussel (2012b).

Dussel (2012a) entende que nos países periféricos, neocoloniais, e nas classes dominadas, não se é realmente livre, não se tem acessos suficientes, nem se possui produtos para poder escolher. Desta maneira, os direitos fundamentais do homem burguês valem para os estreitos limites dos países centrais do capitalismo, e em seu sentido real e universal, para a classe burguesa nestes países (Dussel, 2012a). Como então, relacionar a questão da natureza, modernidade e capitalismo? É possível realizar o enfrentamento crítico e radical da modernidade? Que contribuições o pensador de Mendoza nos oferece na perspectiva crítica dos Direitos Humanos?

Torna-se inegável que na visão do pensador argentino, com o advento das relações capitalistas, a natureza por sua parte, passa a ser algo apropriável, explorado e mercantilizado (Dussel, 1993b). Assim, esta é a “ética da destruição ecológica da terra”, sendo que o capital não tem nenhuma possibilidade de estabelecer um limite (que seria sua total aniquilação como capital). Para o pensador de Mendoza, “colocar al capital un límite ecológico es destruir en su esencia su propia ‘lógica’, que consiste en luchar mortalmente (*homo homini lupus*) en la ‘competencia’ por contrarrestar el tendencial descenso de la tasa de ganancia” (Dussel, 1993b, p. 226). A partir dessa crítica:

Necesitaríamos cinco planetas Tierra para generalizar en los 8 mil millones de habitantes el modelo norteamericano. ¡Cinco planetas Tierra! El único que tenemos no da abasto y lo que pasa es que, efectivamente, esa Modernidad, en su culminación que estamos viviendo y que no puedo describir, lleva, al fin, a la destrucción de la vida, y ese es el problema ecológico. Eso está ligado al sistema liberal político, al sistema económico, al machismo y también a una concepción de la naturaleza que ahora está salvando la posibilidad de la vida misma del ser humano y la naturaleza; y eso sí lo dijo Marx: “El capitalismo destruye nada menos que a la humanidad y la naturaleza” (Dussel, 2018, p. 39).

À luz do pensador argentino, sua crítica a modernidade, a colonialidade e ao capitalismo é radical, pois essas relações, destituíram a humanidade de um lado, e de outro, os indígenas, os dominando como coisa e os explorando. Dessa forma, nasce o mundo colonial, mas esse mundo é co-determinante da modernidade e possui relação entre ambas, uma vez que, sem esta perspectiva relacional não é possível entender a modernidade (Dussel, 2018) e seu processo histórico que originado no sistema-mundo moderno-colonial. Ou seja, alicerçado na perspectiva marxista, indica que: “Marx, de una manera genial, demuestra la lógica del capitalismo, la cual tiene implícita la lógica de la Modernidad, pero no expuso la negación de la colonialidad. Y entonces, tenemos un enorme panorama de novedad, es decir, hay que empezar de nuevo desde otro horizonte” (Dussel, 2018, p. 39). Horizonte que pode ser visto à luz do horizonte de lutas ambientais que permeiam o processo histórico do capitalismo na AL.

Galeano (2015) assinala que a luta ambiental não pode estar separada da luta social. Nessa mesma direção, Chico Mendes, seringueiro, foi assassinado em fins de 1988, na Amazônia brasileira, por crer naquilo que a militância ecológica não pode ser divorciada da luta social. Ou seja:

Chico creía que la floresta amazónica no será salvada mientras no se haga la reforma agraria en Brasil [...] cinco años después del crimen de Chico Méndez [se denunció] que más de cien trabajadores rurales mueren asesinados cada año en la lucha por la tierra y [se calcula] que más de cuatro millones de campesinos sin trabajo se encaminan a las ciudades desde las plantaciones del interior (Galeano, 2015, p. 3).

Consequentemente, a luta é pela Vida, ao qual se inscreve num diálogo com/contra o debate ecológico. Assim, não temos dúvida que o protagonismo desses velhos/novos grupos/classes sociais, povos/etnias/nacionalidades em movimento põem a natureza em questão, mas o fazem indicando um caminho próprio, não-eurocêntrico (Porto-Gonçalves, 2017). Desse modo:

Os povos indígenas e os diferentes camponeses têm um papel estratégico ao protagonizar lutas em defesa da água, do ar, da terra e da vida. Assim como os últimos 30/40 anos foram os 30/40 anos mais devastadores da história humana, quando houve a maior onda de expropriação indígena-camponesa que desruralizou e sub-urbanizou por toda parte, foi também nestes 30/40 anos que a humanidade tomou conhecimento de seu caráter planetário e que emergiram por todas as partes movimentos que lutam por territórios em sua diversidade (territorialidades) e, assim, põem na ordem do dia o direito à igualdade na diferença e questionam a forma geográfica de organização das relações de poder (Porto-Gonçalves, 2017, p. 22).

Intimamente ligado ao direito a vida, a vida pessoal, a vida da classe e da nação oprimida, que julga imediatamente a guerra da opressão, a repressão injusta policial, a tortura, os sistemas que condenam o homem, a enfermidade e a miséria grande parte da humanidade, que julga como eticamente perversos, relacionados a este direito. Para Dussel (2012b):

Es entonces en nombre del derecho absoluto de la vida humana, del derecho ao trabajo, ao poseer el fruto del trabajo, al derecho al comer, vestir, habitar; del derecho a educarse em la cultura de sua própria família, de su clase, de su Pueblo, de su nación; de desarrollar técnicamente su própria civilización; del derecho de constituir las estructuras prácticas de poder, del Estado próprio e libre, es entonces em nombre de todos estos derechos (derechos utópicos em la mayoría de la humanidad que muchos hombres se levantan hoy contra el derecho vigente). El derecho vigente los enfrenta como hombres sin derecho alguno, como criminales, subversivos (p. 154).

Para Dussel (2012b), o ato libertador, a práxis de libertação não “consiste na faculdade de escolher a maneira em que vamos utilizar nossas rendas”, mas como pensava Sandino, é a faculdade de escolher a maneira como vamos utilizar nossa vida para dar vida aos que vivem na morte. Para ele:

La práxis de liberación no se hace em virtude de un derecho dado. La práxis de liberación obra en nombre del derecho a la vida, es un derecho absoluto: es el derecho que instaura todos los derechos restantes, es el derecho básico por excelência. En efecto, se denominan coo derechos básicos aquellos sobre los cuales se fundan os restantes. Son el basamento ontológico de todo derecho (Dussel, 2012b, p. 156).

E qual saída o filósofo mendocino nos propõe para transformarmos a condição da modernidade *através dos Direitos Humanos*? Para o pensador argentino, “não se trata de uma nova etapa da modernidade, mas de uma nova Época do mundo, para além dos pressupostos da modernidade, do capitalismo, do eurocentrismo e do colonialismo” (Dussel, 2012a, pp. 29-30) qual é postulada como *transmodernidade* (Dussel, 2004). Entende que será uma nova Época na qual as exigências da existência da vida na Terra terão exigido mudar a atitude ontológica ante a existência da natureza, do trabalho, da propriedade, das outras culturas (Dussel, 2012a), pois segundo ele:

O “eu europeu” constituiu as outras culturas como suas colônias sob sua vontade de domínio e à natureza como explorável e mediação para a obtenção de maior quantidade de valor de troca. É uma época de enormes avanços tecnológicos exigidos pela competição entre capitais, de descobrimentos científicos e de organização política de Estados com democracia representativa. Isto foi imposto às outras culturas até o limite que hoje presenciamos, crise civilizatória onde os efeitos negativos de tais imensos desenvolvimentos mostram seu rosto negativo: a possibilidade da extinção da vida na Terra (Dussel, 2012a, p. 29).

Consequentemente, a transformação do sistema-mundo moderno-colonial que constituiu a “natureza como princípio material” (Costa e Loureiro, 2015), nos permite vislumbrar uma nova era do mundo, a transmodernidade. Etapa na qual a humanidade deve aprender, partindo da crítica à modernidade, afirmar a vida sobre o capital, sobre o colonialismo, sobre o patriarcado e muitas outras exclusões que destroem as condições universais de vida na Terra.

Finalizamos nosso artigo, indicando as perspectivas críticas que o autor argentino traz para os Direitos Humanos na AL.

REFLEXÕES FINAIS

Na perspectiva de Dussel (2012a) é preciso reverter essa postura epistêmica-política, pois a filosofia colonial do Sul é a praticada na periferia pelos que eurocentricamente negam sua própria filosofia regional/local, ao qual a filosofia eurocêntrica subsume a considerando como pensamento atrasado, particular, pseudo-filosófica, etc. Para revisar essa postura, Dussel postula que:

Os processos históricos concretos de libertação nacional ou regional ante o colonialismo europeu que começa com o Haiti contra a França, em 1804, com a América Latina ante a Espanha e Portugal a partir de 1810 e praticamente depois da Segunda Guerra Mundial, desde 1945, na África e Ásia, permitem a aproximação da filosofia da libertação do colonialismo que determinam um momento criativo a se ter em conta. Será necessário considerar estes momentos políticos, econômicos e culturais de libertação como o fim de um processo também filosófico e o nascimento de uma filosofia que, junto com a práxis, justifica esta época emancipadora do colonialismo. Será necessário que se *preste* especial atenção à reconstrução histórica da filosofia do Sul (no singular ou no plural: também “as filosofias” do Sul) (Dussel, 2012a, p. 21).

Por outro lado, na visão de Dussel (2012a) não é possível pensar numa filosofia autônoma e livre, dentro do horizonte político, econômico e cultural opressivo de uma comunidade colonial subjugada, explorada, oprimida, uma vez que, é difícil uma autêntica filosofia no contexto dependente e colonial, como apontava Salazar Bondy, em 1969 no Peru neocolonial. Sendo assim, a “situação pós-colonial (mesmo que não esteja isenta de novos colonialismos econômicos e políticos neoliberais ou geopolíticos, epistemológicos, etc.) é a condição de possibilidade atual de uma libertação da filosofia colonial a fim de iniciar uma nova etapa criativa” (Dussel, 2012a, p. 21). Com isso, tal crítica explicita que:

Somos colonizados no sentir, no ouvir, no interpretar e no falar. E para pensar a possibilidade de descolonização é preciso, antes de qualquer coisa, pensar na colonização. Para se poder pensar em liberdade, em dignidade humana, direitos humanos, democracia, cidadania, solidariedade, respeito pelo outro, como requer a ética que tentamos ver implantada na economia, na política, na cultura, na educação e na religião, é preciso, antes de mais nada, reconhecer que fomos e somos colonizados. Colonizados nos saberes, nas práticas e

nos poderes. Colonizados para não reconhecer o outro. Colonizados para o individualismo mais crasso. Para a autossuficiência prepotente que só vive da exploração do outro. Doentia sempre: sádica e ou masoquista. Colonizados para a exclusão, para a submissão, jamais para a Democracia, para a solidariedade e para o respeito do outro como outro (Zanotelli, 2014, p. 492).

Desse modo, a “outra cara” negada e vitimizada da modernidade-a periferia colonial, as culturas populares subalternas, devem, em primeiro lugar, descobrir-se a si mesmas como vítimas de um sacrifício ritual, no qual, no processo de descobrir-se a si mesmo, deve julgar a modernidade capitalista eurocêntrica como culpada de uma violência originária e constitutiva (Dussel, 1993). Sendo assim, a filosofia precisa libertar-se do eurocentrismo, buscando afirmar as alteridades excluídas, mas este reconhecimento do “outro” (do indígena, do negro, da mulher e do trabalhador explorado), sempre será o primeiro momento do processo ético-crítico da libertação latino-americana. Com isso, sustentamos à luz do pensador argentino a necessidade de uma *Política crítica ou libertadora* (Dussel, 2018) para esses processos, os quais reforçam que:

producen por reflexión sobre las acciones o sistemas que los producen el surgimiento de lo pudiéramos llamar la “politica critica”: la crítica de las estructuras políticas que producen efectos devastadores ecológicos o víctimas humanas. Ambos efectos *negativos* aunque sean no intencionales nos advierten la necesidad de corregir los cauces de la acción política. Los Black Americans, los movimientos feministas, los ecologistas, los ancianos de la “Tercera”, los países poscoloniales oprimidos por el proceso e globalización, las clases explotadas, as poblaciones autóctonas excluidas, los marginales, los inmigrantes pobres y tantos otros grupos sociales víctimas de sistemas políticos vigentes, son el objeto de la política crítica o liberadora (Dussel, 1999, p. 186).

A violência colonial, epistêmico-política, produziu vítimas de muitos modos diferentes, levando a um caráter ritual: o herói civilizador investe contra a vítima (o colonizado, o escravo, a mulher, a destruição ecológica do mundo) numa destruição de sua subjetividade (Dussel, 2000). Segundo Dussel (1993b), o capitalismo leva os nordestinos no Brasil a morrerem de fome e muitos descobrem que ecologicamente seria uma catástrofe o desaparecimento da grande selva tropical do planeta; mas esquecem que a solução é a justiça com respeito aos camponeses empobrecidos pelo capitalismo de mercado que gera a destruição da selva.

Indicamos à luz do pensador mendocino (Dussel, 2012b) que os DH são vistos como direitos *básicos* não da ordem capitalista vigente em nossa América (em sua maioria seja como centro ou periferia) mas do direito utópico, como o direito a vida, direito ao ambiente, a libertação da vida de morte, o direito da vida ao trabalho como atividade reprodutora da vida; direito ao consumo dos bens necessários, dos bens materiais e culturais, as liberdades políticas. Violência institucionalizada contra os povos tradicionais que mais são impactados pela lógica destrutiva do capitalismo em sua ampliação territorial e ambiental. Para o pensador argentino, o mito irracional da modernidade é o horizonte que deve ser transformado de forma libertadora e radical numa ação que supera o capitalismo e a modernidade num tipo transmoderno de civilização ecológica, de democracia popular e de justiça econômica (Dussel, 1993).

Assim, sinalizamos a partir e/com Dussel (1993), refletir uma lógica crítica de Direitos humanos incorporada o que chamamos analética, entre centro/periferia, homem/mulher, diferentes raças, diferentes grupos étnicos, diferentes classes, civilização/natureza, cultura ocidental/cultura da periferia como superação da totalidade (“encobridora do outro” europeia). Tal horizonte social e político nos permite defender que entre modernidade, natureza e capitalismo e sua crítica a partir dos Direitos Humanos por Dussel, cabe considerar o rompimento com o atual modelo societário, em que as novas relações econômicas, irão superar o capitalismo porque as exigências ecológicas da vida (Dussel, 2012a) supõem uma descolonização da natureza e também dos Direitos Humanos na AL.

REFERÊNCIAS

- Assis, W. (2014). Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. *CRH*, 27(72), 613-627.
- Costa, C. A. y Loureiro, C. F. (2015). A natureza como “princípio material” de libertação: referenciais para a questão ambiental a partir de Enrique Dussel. *ETD-Educação Temática Digital*, 17(2), 289-307. <https://dialnet.unirioja.es/metricas/documentos/ARTREV/5240898>.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. Edicol.
- Dussel, E. (1993a). *Las metáforas teológicas de Marx*. Editorial Verbo Divino.
- Dussel, E. (1993b). 1492. *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Vozes.
- Dussel, E. (1999). Seis teses para una crítica de la razon política (ciudadano como agente político). *Signos Filosóficos*, 171-197.
- Dussel, E. (2000). *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Vozes.
- Dussel, E. (2004). Transmodernidade e interculturalidade (interpretação desde a filosofia da libertação). En R. Fornet (Ed.), *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas* (págs. 159-208). Nova Harmonia.
- Dussel, E. (2007). *20 tesis de política*. Expressão popular.
- Dussel, E. (2012a). Agenda para um diálogo inter-filosófico Sul-Sul. Passo Fundo. *Filosofazer*, 1(1), 11-30.
- Dussel, E. (2012b). Derechos básicos, capitalismo y liberación. En E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía da liberación* (págs. 144-156). Docencia.
- Dussel, E. (2015). Direitos Humanos e ética da libertação: pretensão política de justiça e a luta pelo reconhecimento dos novos direitos. *Revista InSURgência*, 1(1), 121-136.
- Dussel, E. (2016). *Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios*. Paulus.
- Dussel, E. (2018). Política de la liberación. En J. Romero-Losacco (Ed.), *Encuentros descolonais* (págs. 14-58). Instituto Venezoleno de Investigaciones Científicas, Fundación Editorial El perro y la rana (digital).
- Galeano, E. (1978). *As veias abertas da América Latina*. Paz e Terra.
- Galeano, E. (2015). No es suicídio, es genocídio y ecocideo. *OSAL*, 6(17), 15-19. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20110313124626/2galeano.pdf>.

- Harvey, D. (2010). *O novo imperialismo*. Loyola.
- Loureiro, C. (2019). *Questão ambiental: questões de vida*. Cortez.
- Machado, L. y Caciatori, D. (2017). Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Libertação. *Revista Direitos Humanos e Democracia*, (9).
- Mignolo, W. (2017). Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *RBCS*, 32(94), 1-18.
- Porto-Gonçalves, C. (2004). *Desafio ambiental: os porquês da desordem mundial*. Record.
- Porto-Gonçalves, C. (2013). *Os (des) caminhos do meio ambiente* (15.^a ed.). Contexto.
- Porto-Gonçalves, C. (2017). De utopia e de topoi: Espaço e poder em questão (perspectivas desde algumas lutas sociais na América Latina/Abya Yala). *Geographia Opportuno Tempore*, 3(2), 10-58.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En H. Bonilla (Comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las América*. Tercer Mundo-Libri Mundi Editors.
- Quijano, A. (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En *Anuário Mariateguiano*, 9(9), 227-238.
- Quijano, A. (2012). “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur*, (122), 46-56.
- Rosillo, A. (2015). *Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Libertação*. UNIJUÍ.
- Silva, J. V. (2012) Filosofia, responsabilidade e educação em Enrique Dussel. *Perspectiva Filosófica*, 2(38), 91-107.
- Tunes, S. (2019). A política e os novos direitos humanos: conferência do professor Enrique Dussel na Universidade Metodista. <http://portal.metodista.br/fateo/noticias/a-politica-e-os-novos-direitos-humanos-a-primeira-conferencia-do-professor-enrique-dussel-na-universidade-metodista>.
- Zanotelli, J. (2014). Educação e descolonialidades dos saberes, das práticas e dos poderes. *Cuiabá, Revista de Educação Pública*, 23(53/2), 491-500.