



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA - (PPG μ)

ALISSON OLIVEIRA DA SILVA

**DESCONSTRUINDO HEGEMONIAS:
UMA ANÁLISE DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO COMO ABORDAGEM
CONTRA-HEGEMÔNICA DOS DIREITOS HUMANOS NA AMÉRICA LATINA**

BRASÍLIA

2024

ALISSON OLIVEIRA DA SILVA

**DESCONSTRUINDO HEGEMONIAS:
UMA ANÁLISE DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO COMO ABORDAGEM
CONTRA-HEGEMÔNICA DOS DIREITOS HUMANOS NA AMÉRICA LATINA**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Metafísica (PPGμ), da Universidade de Brasília (UnB), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo

BRASÍLIA

2024

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva, Alisson Oliveira da
SS586d Desconstruindo Hegemonias: uma análise da Filosofia da
Libertação como abordagem contra-hegemônica dos direitos
humanos na América Latina / Alisson Oliveira da Silva;
orientador Pedro Erginaldo Gontijo. -- Brasília, 2024.
99 p.

Dissertação (Mestrado em Metafísica) -- Universidade de
Brasília, 2024.

1. Filosofia da Libertação. 2. Enrique Dussel. 3.
Direitos Humanos. 4. Práxis de Libertação. 5. Justiça
Social. I. Gontijo, Pedro Erginaldo , orient. II. Título.

ALISSON OLIVEIRA DA SILVA

**DESCONSTRUINDO HEGEMONIAS:
UMA ANÁLISE DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO COMO ABORDAGEM
CONTRA-HEGEMÔNICA DOS DIREITOS HUMANOS NA AMÉRICA LATINA**

Apresentado à Banca Examinadora em 10 de julho de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo (PPGμ – UnB) (ORIENTADOR)

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento (PPGμ – UnB) (EXAMINADOR INTERNO)

Prof. Dr. Daniel Pansareli (Universidade Federal do ABC) (EXAMINADOR EXTERNO)

*A todos os trabalhadores, periféricos e
estudantes – que alcançam seus direitos
através da práxis e da resistência.*

AGRADECIMENTOS

Santo Inácio de Loyola, um dos meus santos de cabeceira, disse uma vez: “faça as coisas como se elas dependessem de você, sabendo que tudo depende de Deus”. Essa concepção sempre me fez perceber o protagonismo do “eu em-si” para a realização das coisas. Por isso, agradeço em primeiro lugar a Deus, que derrama sobre as trevas de minha inteligência um raio de sua clareza, Ele me ensina a esperar sem desfalecer todos os dias.

Esta dissertação de Mestrado, sem dúvidas, é a concretização de um sonho pessoal, resultado de muita luta, vontade potencial e *conactus*. A vida acadêmica é um desafio árduo e frequentemente solitário. Aqueles que embarcam nessa jornada se veem confrontados com uma série de obstáculos, e um deles é o confronto final consigo mesmo, quando se olha profundamente no abismo do autoexame. O crescimento acadêmico é uma tarefa mais exigente do que fortalecer o corpo, pois não apenas exercitamos o cérebro, mas também devemos estar preparados para enfrentar as complexidades do sistema acadêmico.

Além do mais, expresso minha profunda gratidão a todos os membros da minha família, com destaque para meus pais, Anailton Alves e Lucelia Oliveira, que sempre estiveram a meu lado, reconhecendo meu potencial e oferecendo apoio constante ao longo desta jornada desafiadora.

Gostaria de agradecer também à minha irmã, Larissa Oliveira, que não só é minha melhor amiga, mas também uma aliada incansável, sempre pronta para apoiar-me em diversas empreitadas, inclusive na revisão criteriosa desta dissertação, em busca de possíveis erros.

Quero estender, além disso, meus agradecimentos aos meus amigos e professores, que desempenharam um papel fundamental em meu desenvolvimento acadêmico. Suas conversas enriquecedoras, críticas construtivas, debates e contribuições, substanciais à construção do meu conhecimento, foram inestimáveis.

In fine, agradeço a meu orientador, Professor Doutor Pedro Gontijo, que desde o início se colocou à disposição para o desenvolvimento de um pré-projeto que pudesse perpassar minhas áreas de formação, direcionando-me nesta empreitada complexa, mas de muito valor nos estudos de ontologia contemporânea, dando importância às Filosofias da América Latina, principalmente aos Estudos Decoloniais.

Cada geração, dentro da sua relativa opacidade, precisa descobrir sua missão, cumpri-la ou traí-la (Fanon, 1968, p. 206).

RESUMO

Esta dissertação de mestrado propõe uma análise dos direitos humanos na América Latina através da filosofia da libertação, problematizando as correntes hegemônicas a partir das reflexões de Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Rosillo Martínez e outros destacados pensadores latino-americanos. Seu objetivo é buscar uma fundamentação mais alinhada à realidade latino-americana dos direitos humanos, levando em conta as categorias desenvolvidas pela Filosofia do Direito das epistemologias do sul. Destaca-se a crítica às concepções eurocêntricas e a necessidade de reavaliarem-se os fundamentos éticos e filosóficos dos direitos humanos na América Latina. Enrique Dussel é utilizado devido à sua ênfase na práxis de libertação e na ética da responsabilidade na busca pela justiça social. Além disso, destaca-se a interconexão entre a dimensão econômica e as esferas hermenêutica e pragmática na análise da opressão e marginalização. A dissertação também enfatiza a importância da ética da responsabilidade na busca por justiça social, destacando a ligação entre a dimensão econômica e as esferas hermenêutica e pragmática na análise da opressão e marginalização. Ressalta-se, em conclusão, a necessidade de uma abordagem holística das estruturas de dominação e a importância da solidariedade e da transformação das estruturas injustas para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva na América Latina.

Palavras-chave: Filosofia da Libertação; Enrique Dussel; Direitos Humanos; Práxis de Libertação; Justiça Social.

ABSTRACT

This master's thesis proposes an analysis of human rights in Latin America through the lens of the philosophy of liberation, challenging hegemonic currents based on the reflections of Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Rosillo Martínez, and other prominent Latin American thinkers. Its objective is to seek a foundation more aligned with the Latin American reality of human rights, taking into account the categories developed by the Philosophy of Law from the epistemologies of the south. It highlights the criticism of Eurocentric conceptions and the need to reassess the ethical and philosophical foundations of human rights in Latin America. Enrique Dussel is utilized due to his emphasis on the praxis of liberation and the ethics of responsibility in the pursuit of social justice. Additionally, the dissertation emphasizes the interconnection between the economic dimension and the hermeneutic and pragmatic spheres in the analysis of oppression and marginalization. The dissertation also underscores the importance of the ethics of responsibility in the quest for social justice, highlighting the link between the economic dimension and the hermeneutic and pragmatic spheres in the analysis of oppression and marginalization. In conclusion, it emphasizes the need for a holistic approach to structures of domination and the importance of solidarity and the transformation of unjust structures for the construction of a more just and inclusive society in Latin America.

Keywords: Liberation Philosophy; Enrique Dussel; Human Rights; Liberation Praxis; Social Justice.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
	CAPÍTULO I – DESAFIOS À HEGEMONIA DOS DIREITOS HUMANOS NA AMÉRICA LATINA: UMA ANÁLISE CRÍTICA E A BUSCA POR UMA FILOSOFIA DO DIREITO DA LIBERTAÇÃO.....	25
1.1	A LINGUAGEM NA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO.....	31
	CAPÍTULO II – A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA: ORIGEM, DEBATE E INTERSECÇÕES	42
2.1	CARACTERÍSTICAS DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO E SUAS CORRENTES.....	44
2.2	O PAPEL LIBERTADOR DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO.....	55
2.3	O FUNDAMENTO DA ALTERIDADE	61
2.4	AS CATEGORIAS DA ALTERIDADE	62
2.5	O SUJEITO INTERSUBJETIVO DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO	66
2.6	O SUJEITO PRÁXIS COMO FUNDAMENTO DOS DIREITOS HUMANOS.....	69
2.7	O FUNDAMENTO HISTÓRICO-SOCIAL (PRÁXIS DE LIBERTAÇÃO)	74
2.8	O FUNDAMENTO DA PRODUÇÃO DA VIDA COMO ELEMENTO IMPORTANTE PARA A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO.....	82
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
	REFERÊNCIAS.....	97

INTRODUÇÃO

Em uma entrevista concedida à Folha de São Paulo, Milton Santos (2000) foi questionado sobre a dificuldade de ser um intelectual negro no Brasil. Com sua profunda sabedoria, ele respondeu que, de fato, ser negro e intelectual no Brasil é uma tarefa desafiadora. Para ele, a combinação dessas duas identidades torna o processo ainda mais complexo. O renomado geógrafo observou que, no Brasil, a negritude muitas vezes prefere voltar seu olhar para a África e para os afrodescendentes americanos, em vez de explorar a rica história negra brasileira.

Além disso, Milton Santos (2000) destacou que a intelectualidade brasileira não recebe o devido reconhecimento no país. Para ele, a cultura brasileira muitas vezes não está pronta para receber críticas ou valorizar adequadamente o que possui de mais valioso. Há uma necessidade, segundo ele, de maior valorização da intelectualidade negra e um aprofundamento na compreensão da história afro-brasileira para que se promova uma sociedade mais inclusiva e justa.

Essas questões intelectuais me motivaram a revisitar a história da América Latina de uma perspectiva completamente nova. Durante toda a minha formação, sempre fui ensinado que a história era escrita pelos vencedores e raramente dava voz aos perdedores. Cresci imerso em uma tradição filosófica que considerava o pensamento eurocêntrico como a única verdadeira Filosofia. Era amplamente aceito que a Filosofia havia surgido na Grécia Ocidental, e que os pensadores alemães eram inquestionavelmente os principais expoentes da Filosofia Moderna, particularmente por meio das contribuições de Kant e Hegel.

No entanto, com o tempo comecei a me interessar por correntes descoloniais, que questionam essa visão limitada do mundo e da história. Percebi que a narrativa da história não deve ser monopolizada pelos vencedores, e que existe um vasto leque de perspectivas filosóficas ao redor do mundo que merecem ser exploradas e valorizadas. A Filosofia, reconheci, é muito mais diversa e rica do que aquilo que a tradição eurocêntrica nos levava a acreditar. Assim, estou empenhado em expandir meu horizonte intelectual e questionar as fronteiras tradicionais do conhecimento, em busca de uma compreensão mais inclusiva e pluralista da história e da filosofia.

Em minha jornada, foi-me passada a ideia predominante de que o catolicismo genuíno se encontrava no catolicismo europeu, cuja essência se manifestava na liturgia latina, nos sublimes cantos gregorianos e nos ilustres Santos europeus, que

serviam como inspiração e modelos de santidade, pureza, caridade e virtudes evangélicas. Além disso, muitos acreditavam que as composições musicais mais belas da história eram aquelas legadas por mestres como Bach, Beethoven, Mozart, Handel e Vivaldi, que deixaram um legado inestimável no mundo da música clássica.

Nessa perspectiva, um intelectual de verdade era aquela pessoa que dominasse as línguas clássicas, o Latim, o Grego, o Inglês, o Alemão, o Italiano e o Espanhol. Alguém que soubesse passar pela história universal ocidental, assim como sobre os principais acontecimentos, as principais ideias políticas e filosóficas, a tríade sociológica clássica, o direito ocidental e todos os georreferenciamentos espaciais considerados como importantes.

Fomos, então, condicionados a adotar o pensamento dos colonizadores, perpetuando as bases da colonização, do capitalismo e do patriarcado. Estamos limitados a uma única perspectiva de mundo, com um destino inevitável. Em última análise, o intelectual negro é desafiado a estar muito à frente, distante do ponto de partida do diálogo, a fim de triunfar no complexo jogo dialético.

Não é uma tarefa simples, para filósofos, juristas, sociólogos, geógrafos, cientistas – e para aqueles que vêm das periferias –, converterem-se em figuras de destaque em um mundo marcado por desigualdades sociais e pela dicotomia que permeia nossa sociedade. O classismo é um obstáculo que muitas vezes triunfa sobre o indivíduo, afetando sua jornada na história, na vida, na filosofia e no mundo.

Foi exatamente por esse motivo que sempre defendi a necessidade de se desenvolver uma filosofia do fracasso, uma abordagem que romperia com a visão de mundo binária e hegemônica. Não se trata de rejeitar o clássico simplesmente por ser tradicional, mas sim de assumir um compromisso intelectual de reavaliar uma história impregnada de dualidades, processos coloniais e sistemas de dominação. A busca por uma filosofia do fracasso representa uma tentativa de romper com as normas preestabelecidas e oferecer uma perspectiva mais inclusiva e diversificada do pensamento humano e da história.

A primeira, que deve ser descolonizada, sem dúvidas é a história. Não existe filosofia sem história, embora precise existir primeiro o pensar e depois o registrar. Mas, no caso em tela, o pensar está preso às narrativas do passado, que precisam ser descontraídas caso a sociedade queira se libertar das formas de dominação. Sobre isso, escreve Boaventura de Sousa Santos (2022, p. 11-12), na obra *Descolonizar*, abrindo a história do presente:

Descolonizar o bicentenário é partir de dois pressupostos. O primeiro é que o colonialismo não é uma condição do passado, é uma condição do presente. O colonialismo não terminou com a independência do Brasil; terminou apenas um tipo específico de colonialismo – o colonialismo histórico, de ocupação estrangeira. Com a independência, o colonialismo metamorfoseou-se e continuou sob outras formas, quer sob a forma do colonialismo interno, quer sob a forma de neocolonialismo por parte do ex-colonizador histórico. Ao nível mais profundo e resistente, o colonialismo é toda a degradação de um grupo humano por parte de outro: um dado grupo humano arroga-se o poder de impunemente considera outro grupo humano como naturalmente inferior, quase sempre em função da pigmentação da pele (grupo racializado). Por isso, a ferida colonial, longe de estar sarada sangra e dói no cotidiano de muitos corpos e almas. O segundo pressuposto é que o colonialismo é uma cocriação de colonizadores e colonizados. Feitos de conflitos e cumplicidades, de violências e convivências, de aprendizagens e desaprendizagens recíprocas, por mais desiguais que as relações tenham sido. E como os criadores são também criaturas, o colonialismo moldou tanto os colonizadores como os colonizados.

Esta dissertação de Mestrado é o resultado de alguns anos de estudo, tanto como estudante de Filosofia quanto como estudante de Direito. Essas duas disciplinas me motivaram a explorar a Filosofia do Direito Moderno e aprofundar minha compreensão dos processos históricos que contribuíram para sua evolução. Como advogado criminalista, meu foco de interesse sempre esteve voltado aos direitos humanos. Contudo, à medida que mergulhei mais profundamente nesse campo, comecei a perceber diversas incongruências na fundamentação e na aplicação dos discursos de direitos humanos, especialmente em relação àqueles que mais necessitam de proteção e justiça.

Ao longo de minha jornada para construção de um projeto de pesquisa que pudesse apontar alguns esclarecimentos a essa problemática, deparei-me com um movimento na América Latina que buscava a decolonialidade do pensar em um contexto no qual os territórios marginalizados pudessem contar sua versão da história da Filosofia e do Direito. Por essa razão, meu projeto de pesquisa se situou no âmbito de discussão e pesquisa das Ontologias Contemporâneas, pelo fato de eu buscar uma crítica contemporânea ao pensamento ocidental, perpassando a concepção de direitos humanos e sua instrumentalização ideológica ao longo dos anos.

Pode-se argumentar que a origem do pensamento ocidental frequentemente revela as bases políticas e filosóficas que sustentaram o desenvolvimento da Filosofia do Direito. Porém, nos últimos anos, as tradições ontológicas dos povos originários têm reexaminado e redesenhado a compreensão da Filosofia, abrindo caminho para uma abordagem renovada. Isso implica que pensamentos contemporâneos, muitas vezes marginais e que não foram incorporados ao cânone

universal da única interpretação da história dialética hegeliana, estão trazendo novas perspectivas e enriquecendo o panorama filosófico.

Nesse sentido, a metodologia usada nesta dissertação partirá da concepção política, universal e hegemônica, para situá-la em um outro campo, subjacente ao diálogo, a fim de estabelecer um debate transmoderno e simétrico entre essas culturas, em específico a da América Latina, tratada como exterioridade da Modernidade. Assim, buscarei estabelecer sua identidade filosófica e política segundo vozes insurgentes da América Latina, contra a hegemonia europeia, que tentou estabelecer e moldar toda a espécie de direito e conhecimento.

Nas últimas décadas, o pensamento latino-americano procurou ganhar forças por sua expressão emancipadora, que evidenciou um papel importante da cultura dos povos e de sua práxis na maneira de pensar e estruturar uma forma de pensamento e de direito que contornasse a sua própria razão de ser, levando em consideração a identidade e espaço próprios.

Desse modo, resgatar o debate sobre os direitos humanos, a partir da concepção de transmodernidade de Dussel, atualiza o modo de ser e pensar da Filosofia na América Latina, para justamente mostrar que a Filosofia, a Política e as Ciências Humanas pensam e conceituam o pensamento através da prática libertadora das comunidades e sociedades que lutam por visibilidade.

Analisar os conceitos de direitos humanos, além da hegemonia de caráter jusnatural, contratualista, positivista e etc., por outros discursos contra-hegemônicos e não hegemônicos, situados na intelectualidade periférica, é um passo para um debate filosófico e jurídico que conceba as movimentações culturais da América Latina como insurgências e atualizações da ontologia contemporânea.

Defronte isso, meu objetivo geral de pesquisa é analisar a desconstrução da hegemonia dos direitos humanos na América Latina sob a perspectiva da Filosofia da Libertação, com enfoque nos pensamentos de Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría e Alejandro Rosillo Martínez, visando compreender criticamente os fundamentos filosóficos da modernidade e propor um novo modelo de fundamentação dos direitos humanos e de racionalidade ética, voltado aos movimentos de libertação que formam os movimentos sociais construtores da práxis dos direitos humanos na América Latina.

No capítulo 1 tem como objetivo examinar a obra *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*¹, de Enrique Dussel, para compreender como a Filosofia da Libertação critica os fundamentos filosóficos da modernidade, especialmente relacionados à dominação e à totalidade, além de propor uma nova racionalidade ética, centrada na exterioridade do outro e na busca por justiça na América Latina e no pensamento intelectual periférico.

Além disso, no capítulo 2 pretende-se analisar a fundamentação dos direitos humanos na visão de Ignacio Ellacuría e Alejandro Rosillo Martínez, explorando a estrutura dinâmica da história e sua práxis, o papel do sujeito da práxis como fundamento dos direitos humanos, a importância da produção da vida e da racionalidade reprodutiva, bem como os conceitos de práxis e intersubjetividade, conforme desenvolvidos pela Filosofia da Libertação na América Latina.

A hegemonia dos direitos humanos na América Latina é um tema complexo, que transcende a mera aplicabilidade jurídica, alcançando raízes profundas na história e na estrutura social da região. A própria exclusão da América Latina, da narrativa histórica ocidental de único sentido, destaca essa fragilidade, evidenciando a necessidade de uma análise crítica fundamentada em uma Filosofia do Direito da Libertação. Nesse contexto, nesta dissertação utilizo-me da Filosofia da Libertação (FL), especialmente a partir das reflexões de Enrique Dussel, como uma filosofia emergente, que traz um alicerce importante para se compreender a realidade latino-americana e as nuances específicas de seu contexto sociopolítico.

A escolha pelo filósofo Dussel, sobretudo sua obra *Filosofia da Libertação: Crítica à ideologia da exclusão*, que aponta para a condição de pobreza e exterioridade na qual a América Latina se encontra, desafia a ideia errônea de que a região não pode desenvolver uma Filosofia autêntica. O filósofo latino destaca a importância de resgatar e valorizar as contribuições filosóficas latino-americanas, muitas vezes negligenciadas e obscurecidas, como um passo crucial para se compreender a frágil hegemonia dos direitos humanos na região.

Dussel enfatiza a urgência de reconhecer as vozes dos oprimidos, que clamam por justiça e compaixão diante das injustiças históricas que enfrentam. A

¹ A obra *Filosofia da Libertação: Crítica à Ideologia da Exclusão* publicada pela editora Paulus é na verdade um aglomerado de textos publicados por Dussel em forma de diálogos e debates tidos com os filósofos Paul Ricoeur, Karl-Otto Apel, Taylor e Richard Rorty. Nesse sentido, esta dissertação de mestrado utilizará a referência da obra todas as vezes em que citar o debate entre os autores.

Filosofia da Libertação, para Dussel, deve emergir das realidades concretas e das experiências dos marginalizados, comprometendo-se com a transformação social e a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. A abordagem do autor também destaca a importância da dimensão econômica na análise da opressão e da libertação. Ele argumenta que a economia não é uma esfera isolada, mas está intrinsecamente ligada à vida humana, desempenhando um papel fundamental na reprodução e sustentação da existência. Essa perspectiva, ampla e holística, ressoa com a essência da Filosofia da Libertação, que busca compreender e transformar as realidades sociais marcadas pela desigualdade e pela dominação.

Antes de optar aqui por outras fontes teóricas, que poderiam fundamentar os direitos humanos na América Latina, proponho uma análise dusseliana, resgatando princípios importantes da Filosofia Moderna, como a relevância de Marx na Filosofia da Libertação, cujo pensamento destaca a necessidade de uma abordagem filosófica comprometida com a práxis e a transformação social, além de ressaltar a importância de se repensar e reinterpretar constantemente as ideias filosóficas à luz das realidades contemporâneas.

Para esta dissertação, o uso da linguagem na Filosofia da Libertação desempenha um papel fundamental na compreensão e na crítica das estruturas sociais e políticas. Enrique Dussel, ao destacar igualmente a importância do pensamento de Karl-Otto Apel na América Latina, revela a relevância de uma abordagem dinâmica e aprofundada em questões éticas, que vai desde a ética do discurso até a consideração de uma macroética global. A conexão com a Filosofia da Libertação sublinha a relevância dessas ideias em contextos periféricos e pós-modernos, em que a exclusão, a opressão e a busca pela libertação são realidades palpáveis.

A Filosofia da Libertação é um importante pano de fundo para se discutirem os direitos humanos nesta dissertação, não se buscando apenas uma crítica à modernidade eurocêntrica, mas, segundo Dussel, a própria expressão da “Razão do Outro”, daqueles que estão fora e distantes dos horizontes da hegemonia eurocêntrica. Alicerçada na cosmovisão dusseliana, a Filosofia deve ser consciente de ser a “outra face” da Modernidade, não pré-moderna, antimoderna ou pós-moderna, mas uma voz que busca representar os marginalizados e os excluídos, dando-lhes espaço para manifestar suas demandas por justiça e liberdade.

Um dos pontos importantes, quando se abordam os fundamentos dos direitos humanos ao longo da história ocidental, é a crítica utilizada por Dussel no que se refere à abordagem eurocêntrica da cultura moderna ocidental em relação à herança cultural grega clássica, argumentando que essa visão tenta “sequestrar” a cultura grega clássica como exclusivamente europeia, ignorando suas significativas influências árabe-muçulmanas. Sobre isso, Dussel propõe uma reinterpretação da modernidade, que transcenda a visão eurocêntrica, incorporando fatores globais e periféricos e questionando as narrativas dominantes, que se limitam ao papel da Europa na formação desse fenômeno histórico.

Ao confrontar o eurocentrismo, presente no pensamento de Max Weber, Dussel destaca a necessidade de se questionarem as premissas eurocêntricas e considerarem-se outros contextos, históricos e culturais, para se compreenderem plenamente os processos de desenvolvimento e interação entre diferentes civilizações. Ele desafia a ideia de uma inevitável superioridade europeia e convida a uma reflexão mais ampla sobre as dinâmicas globais de poder e influência.

Tal crítica, à história ocidental de sentido único, revela-nos como os grandes acontecimentos históricos, patrocinados pelo berço do intelectualismo europeu, construtores do Iluminismo, da independência da América do Norte e da Revolução Francesa, desencadearam a era dos direitos e o surgimento das declarações de direitos humanos. No entanto, é intrigante que uma sociedade, que à primeira vista abraçou concepções avançadas de direitos humanos, tenha, na realidade, sido uma das maiores infratoras desses direitos. É como se, em uma época em que o antropocentrismo predominava, tornássemos-nos paradoxalmente anti-humanos. Esse antagonismo reflete uma era enraizada em formas significativas de dominação, o que, por sua vez, deu origem à era da exclusão.

A conquista da América Latina, no final do século XV e ao longo do século XVI, teve um papel essencial na formação das vantagens competitivas da Europa em relação a outras culturas, especialmente as afro-asiáticas. Dussel contesta a narrativa tradicional, que situa o surgimento das vantagens comparativas europeias no século XVII, destacando a importância crucial da conquista e domínio dos povos indígenas americanos como um catalisador para o posterior desenvolvimento da modernidade. Por isso, ele critica a tendência eurocêntrica presente nas obras de Max Weber, Charles Taylor e Jürgen Habermas, argumentando que esses pensadores não consideraram adequadamente o papel da conquista da América

Latina na formação da modernidade, enfatizando o centralismo europeu e desconsiderando a contribuição das culturas afro-asiáticas para o desenvolvimento científico e de racionalização.

Nesse sentido, o contradiscurso, contra a injustiça e a exploração colonial, não é um fenômeno recente, mas remonta há séculos, encabeçando figuras importantes citadas por Dussel, como Antón de Montesinos, Bartolomeu de las Casas e Francisco de Vitoria, que criticaram as injustiças cometidas contra os povos indígenas nas colônias. Essas vozes de resistência e crítica emergiram das periferias colonizadas, como a Ilha Espanhola (atual República Dominicana e Haiti), e ofereceram uma visão alternativa à dominação europeia.

A ideia de que a modernidade é exclusivamente um fenômeno europeu, que é global em sua natureza, é uma farsa para Enrique Dussel, uma vez que, para ele, a modernidade engloba todas as culturas do planeta, seja como centro metropolitano na Europa ou como colônia ou submundo nas periferias. Portanto, o autor argentino defende que o contradiscurso das periferias colonizadas seja uma parte intrínseca da modernidade global, algo que não pode ser dela dissociado.

O contradiscurso abordado por esta dissertação, contra as hegemonias de direitos humanos, não é apenas uma rejeição à hegemonia europeia, mas sim um diálogo crítico e coestrutural entre o centro e a periferia, como proposto por Dussel, uma vez que as contribuições das culturas periféricas são essenciais para a formação do pensamento mundial. Dessa forma, ele argumenta contra a ideia de que o contradiscurso é exclusivamente europeu e destaca a importância da interação e influência mútua entre as diferentes culturas e regiões do mundo.

Além disso, o filósofo Dussel é importante nesta empreitada, porque destaca a Filosofia da Libertação como um exemplo de contradiscurso periférico, com pretensões de alcance global, utilizando-se de uma abordagem filosófica baseada em critérios éticos universais, que transcendam qualquer *telos* histórico concreto e promovam uma visão mais inclusiva e justa do mundo.

Precisamos, finalmente, sublinhar que a reconstrução histórica latino-americana deveria, além disso, ser elaborada a partir de critérios éticos universais. Em vista disso, e sem abandonar o nível empírico do 'ser-no-mundo' ou da 'Lebens-welt' de Husserl, a Filosofia da Libertação construiu categorias universalizantes, que se projetam bem além de qualquer *télos* histórico concreto (Dussel, 1995, p. 97).

A escolha pela Filosofia da Libertação, como fundamentação dos direitos humanos, mostra-se razoável, uma vez que ela é uma corrente filosófica que se posiciona de maneira distinta em relação à abordagem tradicional. Segundo Dussel (1995, p. 96), a Filosofia da Libertação não parte apenas da reflexão abstrata sobre conceitos ou textos filosóficos, mas sim da imersão na vida prática concreta, especialmente dentro dos movimentos sociais e das lutas contra a opressão. Por isso, como características fundamentais da Filosofia da Libertação, encontram-se o comprometimento e a solidariedade com os oprimidos em diversas esferas, como os pobres explorados pelo capitalismo, as mulheres dominadas pelo machismo, os negros racialmente discriminados, entre outros grupos marginalizados. O pensador destaca que essa Filosofia não se restringe apenas a uma reflexão distante e abstrata, mas sim a uma presença ativa e engajada dentro desses movimentos, em que o filósofo atua como um “intelectual orgânico”, priorizando a “atuação comunicativa” e a relação direta com os oprimidos.

Portanto, Dussel enfatiza que o ponto de partida da Filosofia da Libertação é o sofrimento dos oprimidos e sua busca por libertação, não partindo de debates acadêmicos ou disputas entre escolas filosóficas. Esse ponto de partida é fundamentalmente ético e prático, desde a realidade concreta daqueles que sofrem e lutam por mudanças sociais.

Mesmo com a promulgação da Declaração de direitos humanos, em 1948, é perceptível que persistem profundas desigualdades socioeconômicas, dominações geopolíticas excludentes e processos históricos de colonização e dominação em um cenário global. Por essa razão, emergem vozes e discursos contra-hegemônicos, que lutam por uma nova narrativa de dignidade humana, baseadas em outras concepções culturais, políticas e religiosas, capazes de refletir a práxis identitária de um determinado povo.

As perspectivas críticas, dos discursos que questionam a universalidade desses direitos humanos, argumentam que a sua implementação muitas vezes serve aos interesses das potências dominantes, mantendo estruturas injustas de poder e perpetuando a exploração das nações mais vulneráveis, sob o prisma do capitalismo, colonialismo e patriarcado, bem como suscitando a formulação de uma crítica à ideologia da exclusão.

Na Filosofia do Direito da América Latina, surgiram correntes contra-hegemônicas e não hegemônicas, que abordaram a ideologização dos direitos

humanos e defenderam a sua descolonização. Nesse sentido, a descolonização representa um esforço para superar o legado de séculos de dominação colonial, que resultou em opressão cultural, política e econômica de muitos povos em diferentes partes do mundo. Essa perspectiva desafia os fundamentos epistêmicos e as narrativas eurocêntricas, que moldaram a história e as culturas globais, buscando restituir a dignidade e a autonomia dos povos colonizados e descolonizar a produção do conhecimento. Tal perspectiva é chamada, por Boaventura de Sousa Santos, de Epistemologias do Sul Global, nas obras *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*, publicada em 2014, e *Descolonizar: abrindo o presente da História*, publicada em 2022.

Além disso, Dussel argumenta que é necessário estruturar a análise econômica a partir da perspectiva dos oprimidos, reconhecendo o papel central do sofrimento e da miséria na vida dessas pessoas. Ele critica a postura hegemônica e dominadora das “we-intentions” e da “liberal irony”, ressaltando a importância de dar voz aos oprimidos e reconhecer sua linguagem própria, mesmo que inicialmente seja vista como “não linguagem”, pela perspectiva dominante (Dussel, 1995, p. 97).

No segundo capítulo desta dissertação, abordo a Filosofia da Libertação na América Latina como uma resposta crítica às concepções tradicionais de direitos humanos, especialmente aquelas que são fundamentadas no pensamento eurocêntrico. Pensadores como Ignacio Ellacuría, Enrique Dussel e Franz Hinkelammert, aqui utilizados como fontes primárias, propõem uma abordagem filosófica enraizada na realidade histórica e concreta da América Latina, fundamentando a práxis pela libertação a partir dessa realidade específica.

Ellacuría, por exemplo, destaca a instrumentalização dos direitos humanos como uma ferramenta ideológica para legitimar o capitalismo, alertando para a necessidade de uma reflexão crítica sobre a história e a evolução desses direitos. Dussel, por sua vez, propõe uma Filosofia do Direito que reconheça a alteridade dos povos ameríndios e supere o eurocentrismo da Filosofia Política Moderna. Já Hinkelammert analisa criticamente o sistema econômico neoliberal e suas consequências para a região, buscando alternativas que promovam a justiça econômica e social.

Esses pensadores, juntamente com outros representantes da FL, desenvolvem diversas correntes que buscam fundamentar os direitos humanos a partir de uma perspectiva latino-americana. Tais correntes incluem a reflexão sobre

a identidade latino-americana, a análise ética e política da alteridade, além da preocupação com o contexto histórico e cultural da região.

A abordagem da Filosofia da Libertação, em relação aos direitos humanos, não busca estabelecer um único e absoluto fundamento, mas sim reconhecer a interconexão de vários fundamentos entre si, constituídos por um sujeito com três características essenciais: o sujeito intersubjetivo, o sujeito prático e o sujeito vivo. O objetivo é oferecer uma perspectiva mais inclusiva e contextualizada dos direitos humanos, que leve em consideração as complexidades e desafios próprios da realidade latino-americana.

Portanto, a FL propõe recuperar o sujeito como fundamento dos direitos humanos, mas não o sujeito universal e abstrato da modernidade hegemônica. Em vez disso, busca-se um sujeito pluriversal, concreto e histórico, emergente dos processos de luta pela satisfação das necessidades e pela produção e reprodução da vida. Essa abordagem visa oferecer uma base mais sólida e contextualizada para os direitos humanos, evitando sua instrumentalização como ferramenta de dominação e opressão.

Nesse contexto, a FL questiona os paradigmas predominantes na fundamentação dos direitos humanos, especialmente aqueles derivados do pensamento político e econômico dominante. Ao adotar uma perspectiva da periferia geopolítica, a FL busca realizar uma integração crítica das contribuições das jusfilosofias provenientes do centro hegemônico. Isso assegura que os direitos humanos sejam firmados de maneira contextualizada e historicamente situada.

Por outro lado, a falta de fundamentação dos direitos humanos pode levar à sua desvinculação da práxis humana e à sua instrumentalização como ferramentas de dominação. Por isso, a FL propõe uma abordagem crítica e reflexiva, que avalie como os direitos humanos contribuem para os processos de libertação das pessoas e dos povos, garantindo sua eficácia e relevância como instrumentos de justiça social e emancipação.

Nesse sentido, como recorda Ellacuría, é essencial enfrentar e evitar os riscos da falta de fundamentação dos direitos humanos, como o dogmatismo, o pensamento único, o pensamento débil e o reducionismo. A FL emerge como uma abordagem que busca superar esses reducionismos, ao se posicionar crítica em relação ao projeto da modernidade hegemônica e ao pensar a interculturalidade como parte vital dos processos de libertação dos povos latino-americanos.

Esta dissertação adota a Filosofia da Libertação (FL) como uma corrente surgente, dentre as várias na América Latina, que busca resgatar o papel libertador da Filosofia ao longo da história, especialmente nas realidades latino-americanas. Ignacio Ellacuría e Enrique Dussel destacam que a Filosofia está intrinsecamente ligada à liberdade, sendo uma obra de homens livres e povos livres, capaz de libertar do obscurantismo, da ignorância e da falsidade. Dussel complementa essa visão ao apontar que o pensamento crítico, muitas vezes incipiente, das periferias sociais e das classes oprimidas, tende a se dirigir ao centro, mas corre o risco de se tornar uma ontologia acabada e uma ideologia ao fazê-lo.

A FL propõe uma abordagem que reconhece a relação entre teoria e práxis, ao destacar que a teoria não deve ser vista como oposta à práxis, mas sim como um de seus momentos. Segundo essa visão, a inteligência humana é inerentemente prática, enquanto, a práxis, intelectual. Assim, a teoria surge como a consciência da práxis, refletindo sobre ela e se tornando um discernimento dela. No entanto, a teoria também possui uma relativa autonomia, complementando e acompanhando a práxis.

A FL também enfatiza a necessidade de uma Filosofia enraizada na realidade histórica e comprometida com a libertação das maiorias populares na América Latina. Essa Filosofia deve ser orientada por uma ética da justiça e da liberdade, reconhecendo a negação desses valores nas estruturas sociais existentes. A função libertadora da Filosofia se manifesta principalmente por intermédio da crítica, que deve desmascarar a falsidade e a injustiça contidas na ideologia dominante e reconhecer os condicionamentos materiais e sociais do conhecimento humano.

Ao emergir como uma abordagem crítica da modernidade e das suas raízes colonialistas e burguesas, a FL busca superar a ontologia conquistadora da Filosofia Moderna e contribuir para uma compreensão verdadeira e transformadora da realidade. A FL, ao analisar crítica e construtivamente a sociedade, espera promover a transformação social e a busca pela justiça e liberdade, priorizando a dignidade humana e a solidariedade entre os povos.

A autonomia do sujeito na busca pelos direitos humanos é diferenciada da subjetividade moderna, descrita como excludente e fechada à proximidade ou à exterioridade do outro. A FL argumenta que a subjetividade só pode ser plenamente compreendida e realizada quando reconhecemos e valorizamos a alteridade, ou seja, a singularidade e a dignidade dos outros indivíduos.

Ao analisar as categorias da alteridade propostas por Enrique Dussel na FL, como proximidade, totalidade, mediações, liberdade situada, exterioridade e alienação, percebe-se a complexidade e a profundidade do pensamento filosófico libertador. Essas categorias não apenas contribuem para uma compreensão mais profunda da relação entre sujeito e alteridade, mas também para uma crítica às estruturas de dominação e opressão presentes na sociedade contemporânea.

A Filosofia da Libertação, especialmente sob as perspectivas de Enrique Dussel, destaca a importância da alteridade como base para os direitos humanos, afastando-se da abordagem tradicional centrada na subjetividade individual e na noção de totalidade. Este trabalho busca discutir formas contra-hegemônicas de direitos humanos na perspectiva da Filosofia da Libertação, valorizando a subjetividade aberta ao outro e considerando a subjetividade moderna como parte de uma totalidade que não reconhece direitos aos diferentes.

A ética da alteridade, proposta pela Filosofia da Libertação, busca abrir espaço para a pluralidade cultural e as lutas históricas dos povos oprimidos, propondo um sujeito intersubjetivo e comunitário como sujeito de direitos humanos. A dissertação também discute a visão reducionista dos direitos humanos, calcados apenas na subjetividade individual, destacando como a Europa, em nome da civilização, aniquilou a alteridade de outros povos e culturas, incorporando-os violentamente em seu sistema de controle.

Além disso, são abordados outros fundamentos complementares dos direitos humanos, como o sociopolítico, entendido como práxis de libertação, e o da produção e reprodução da vida, visando garantir uma base sólida para a defesa e promoção dos direitos humanos, integrando diferentes dimensões da experiência humana e da luta pela justiça social.

A Filosofia da Libertação (FL), como já referido, enfatiza a necessidade de fundamentar esses direitos em uma práxis libertadora. Isso implica reconhecer os direitos humanos não apenas como instrumentos jurídicos, mas como meios de ação em favor da emancipação. Essa práxis não é uma ação isolada, mas sim solidária, que se dá pelo reconhecimento da importância da proximidade existencial e da solidariedade na construção de uma subjetividade intersubjetiva.

Ignacio Ellacuría é um dos pensadores centrais nesta reflexão, ao sustentar a práxis a partir da análise da realidade histórica em sua totalidade. Ele destaca a importância da práxis histórica como um processo constantemente renovado e

criativo, que transcende a mera reprodução do existente. Ellacuría propõe uma concepção de práxis que vai além do simples agir natural, envolvendo a introdução de algo novo na realidade, uma “intromissão” da atividade humana que cria capacidades e apropria possibilidades no curso da história.

Segundo Ellacuría, a práxis de libertação é um processo ético e político que busca negar a negação dos seres humanos e avançar na afirmação do positivo. Ela envolve a libertação das necessidades básicas, das ideologias e instituições desumanizantes, das dependências e de si mesmo. Essa compreensão integral da libertação implica em uma luta por justiça que visa garantir a liberdade autêntica de todos os seres humanos.

A Filosofia da Libertação, em sua busca por fundamentar os direitos humanos em bases sólidas e emancipatórias, destaca a importância do “sujeito vivo” como elemento central. Alejandro Rosillo Martínez, um dos principais expoentes desse campo de estudo, ressalta que o sujeito vivo não é apenas um sujeito intersubjetivo ou da práxis de libertação, mas também um ser corporal cuja satisfação das necessidades básicas é imprescindível. Essa abordagem não busca hierarquizar os diferentes tipos de sujeitos, mas sim reconhecer sua interconexão, formando o que o autor denomina de “sujeito trifásico”.

O sujeito trifásico é crucial para a concepção dos direitos humanos na Filosofia da Libertação, pois, para ser considerado um sujeito de direitos humanos, é necessário ser simultaneamente um sujeito vivo, intersubjetivo e prático. A ausência de qualquer um desses elementos ou a negação total do sujeito levaria a uma fragilidade na fundamentação dos direitos humanos, podendo resultar em sérios riscos para a dignidade humana.

Martínez destaca que a competitividade como valor supremo, fundamentada na teoria de Adam Smith, entra em conflito com a visão do sujeito vivo, cuja práxis não se baseia nesse tipo de racionalidade. Enquanto a racionalidade competitiva busca a eficiência econômica, a racionalidade reprodutiva, característica do sujeito vivo, reconhece o sujeito como condição fundamental para a realização de seus fins, promovendo valores como solidariedade e cuidado.

A relação entre o sujeito vivo e a práxis de libertação é fundamental para a busca pela libertação integral, que requer não apenas a satisfação das necessidades básicas, mas também a transformação do sistema para garantir a possibilidade de realizar projetos de vida concretos. A consciência das vítimas em relação à

importância da vida e à necessidade de protegê-la é vista como o ponto de partida para essa práxis.

Martínez destaca também a importância de diferenciar necessidades de desejos, na fundamentação dos direitos humanos. Enquanto as necessidades estão intrinsecamente ligadas à autorreprodução da vida do sujeito, os desejos são mais ocasionais e não possuem essa mesma relação direta com a sobrevivência e a reprodução da vida. Portanto, os direitos humanos devem estar centrados na juridificação das necessidades e não dos desejos, especialmente dos desejos ilegítimos.

Nesse diapasão, a Filosofia da Libertação propõe uma abordagem que reconhece o sujeito vivo como condição fundamental para a fundamentação dos direitos humanos. Essa abordagem busca superar a visão instrumental da vida humana, promovendo valores éticos como solidariedade, cuidado e responsabilidade mútua, defendendo a satisfação das necessidades básicas como base para uma vida digna e emancipada.

CAPÍTULO I – DESAFIOS À HEGEMONIA DOS DIREITOS HUMANOS NA AMÉRICA LATINA: UMA ANÁLISE CRÍTICA E A BUSCA POR UMA FILOSOFIA DO DIREITO DA LIBERTAÇÃO

A fragilidade da hegemonia dos direitos humanos não se limita apenas à aplicabilidade desses direitos em um determinado ordenamento jurídico, mas possui raízes profundas na história. Isso é evidenciado pelo fato de que a América Latina está excluída da narrativa histórica de sentido único, isto é, ocidental. Sob essa perspectiva, ao adotar a Filosofia da Libertação como alicerce para analisar a frágil hegemonia dos direitos humanos, é imperativo aqui começar pela condição de pobreza e exterioridade na qual a região se encontra, penetrando nos véus do oculto para revelar sua verdadeira realidade.

Ao longo da história, as estruturas dos países neocoloniais, infladas pelo etnocentrismo e eurocentrismo, erroneamente induziram à conclusão de que a construção de uma Filosofia autêntica na América Latina era impossível. Esse equívoco foi alimentado pelo apagamento intelectual de autores latino-americanos, entre eles pensadores como Enrique Dussel, que se empenhou em desenvolver uma Filosofia do Direito capaz de compreender verdadeiramente as nuances específicas do contexto latino, assim como a pluralidade e o pluriverso dos direitos humanos. Diante desse desafio, Dussel, por meio de suas reflexões, instiga-nos a repensar a narrativa e a valorizar as contribuições filosóficas latinas, desvelando a riqueza intelectual que permaneceu muitas vezes obscurecida e negligenciada.

Enrique Dussel, na obra *Filosofia da Libertação: Crítica à ideologia da exclusão*, publicada em 1995, logo nos primeiros capítulos destaca a experiência inicial da Filosofia da Libertação, que se inicia com a descoberta do “fato” opressivo da dominação. O autor aponta para uma série de contextos nos quais essa dominação se manifesta, abrangendo desde o plano mundial até aspectos específicos, como o erótico, o pedagógico e o religioso. Assim ele escreve:

Porque a *experiência inicial* da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o ‘fato’ opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem ‘senhores’ de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão europeia em 1492; fato constitutivo que deu origem à ‘Modernidade’), Centro-Periferia; no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano erótico (homem-mulher); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis) etc... Esta ‘experiência’ inicial vivenciada por todo latino-

americano, até mesmo nas aulas universitárias europeias de filosofia – se expressaria melhor dentro da categoria ‘Autrui’ (outra pessoa tratada como outro), como *pauper* (pobre) (Dussel, 1995, p. 18).

A “experiência” inicial mencionada por Dussel é vivenciada por todos os latino-americanos, inclusive aqueles que estudam Filosofia em universidades europeias. Essa experiência se expressa de maneira mais precisa na categoria “Autrui” (outra pessoa tratada como outro), sendo o *pauper* (pobre) a personificação desse outro. Nesse sentido, Dussel destaca que, diante da opressão sofrida por diferentes grupos, como os pobres, os dominados, os indígenas massacrados, os negros escravizados, entre outros, a simples “estima de si mesmo” não é um ponto de partida viável.

A voz dos oprimidos é expressa por meio de clamores por justiça, manifestados em gritos como “Tenho fome! Não me mates! Tem compaixão de mim!” (Dussel, 1995, p. 19). Tais expressões, pontuadas por Dussel, evidenciam a urgência e a necessidade desses indivíduos, que sofrem diversas formas de opressão. Com isso, Dussel enfatiza que a Filosofia da Libertação deve emergir a partir dessa realidade concreta e das vozes dos marginalizados, reconhecendo a necessidade de justiça e compaixão diante das injustiças vivenciadas por esses grupos historicamente oprimidos. Essa abordagem ressalta a importância de uma Filosofia comprometida com a transformação social e a busca por uma sociedade mais justa e igualitária.

Dussel, na obra *Filosofia da Libertação: Crítica à ideologia da exclusão*, de 1975, sugere que a responsabilidade ou a capacidade de assumir a responsabilidade pelo outro é algo que precede a consciência reflexiva. Isso significa que, antes de sermos conscientes de nós mesmos, já temos a capacidade de responder ao outro. A responsabilidade é despertada quando o outro, especialmente o “infeliz”, comove-nos. Ou seja, a resposta responsável surge quando somos tocados emocionalmente pela situação do outro.

O autor salienta que é por intermédio do “ato de justiça” para com o outro, em resposta ao que o Outro demanda, que nosso próprio “Eu” adquire uma compreensão reflexiva de seu valor. A autocompreensão do “Eu” se baseia no cumprimento desse ato de justiça para com o Outro. Contrariamente à perspectiva de Ricoeur, que coloca o “eu próprio” como origem, Dussel contrasta isso com a visão de Lévinas, argumentando que ele situou o “outrem” (o outro) como a verdadeira origem e raiz da

afirmação do “eu próprio”. Essas ideias são conectadas à Filosofia da Libertação por Dussel, que argumenta que, na década de 1960, ela já incorporava o conceito de alteridade, equilibrando a estima do eu com a convocação à justiça pelo outro. O autor enfatiza que há um ciclo iniciado pelo outro, no qual a anterioridade do outro que interpela é crucial para a autocompreensão e o ato de justiça do eu próprio (Dussel, 1995, p. 20).

Dussel menciona também a influência de filósofos como Herbert Marcuse e a Escola de Frankfurt, que “politizaram” a ontologia heideggeriana. Segundo tais autores, o Estado de bem-estar capitalista está intrinsecamente ligado a um Estado de guerra, em que a necessidade de um inimigo é crucial para a perpetuação da ordem. Essas ideias sugerem uma visão da responsabilidade ética e da formação da identidade individual em relação ao outro, destacando-se a importância da alteridade na compreensão de si mesmo e na busca da justiça.

O retorno sistemático ao pensamento de Marx, por parte de Dussel, motivou-se por três principais fatores. O primeiro, foi a crescente miséria no continente latino-americano, que se agravou ao longo do tempo, culminando na epidemia de cólera como uma consequência da desnutrição progressiva da maioria da população. Este contexto, de pobreza extrema na América Latina, foi um dos motivadores para revisitarem-se as ideias de Marx (Dussel, 1995, p. 25).

Outro motivo apresentado pelo autor foi o desejo de desenvolver uma crítica abrangente ao capitalismo. Dussel observa que, embora o capitalismo tenha aparentemente triunfado no Norte (especialmente a partir de novembro de 1989, sugerindo a queda do Muro de Berlim), o sistema está falhando significativamente em 75% da humanidade, referindo-se ao sul global (África, Ásia e América Latina). O perceptível fracasso do capitalismo nessas regiões serve como estímulo para uma análise crítica mais profunda (Dussel, 1995, p. 25-26).

O terceiro motivo mencionado é a percepção de que a Filosofia da Libertação precisaria, primeiramente, construir bases sólidas tanto na esfera econômica quanto na política. Isso é visto como uma etapa prévia necessária para posteriormente apoiar a parte pragmática, indicando a aplicação prática das ideias analisadas. Em vez de estudar comentadores europeus de Marx, o autor latino escolhe reinterpretar Marx integralmente em seminários, sugerindo uma abordagem direta às obras originais em vez de depender de interpretações intermediárias.

Além disso, o filósofo destaca o abandono percebido do estudo sério, íntegro e criativo das investigações sobre Marx por parte dos “grandes” filósofos euro-norte-americanos. Essa falta de interesse, juntamente com a lentidão na edição das obras por alguns “marxólogos”, é mencionada como uma lacuna que o autor procura preencher ao reinterpretar Marx em seus seminários. O fato de Marx não agradar nem ao capitalismo nem ao stalinismo, como indicado pelos institutos marxistas-leninistas de Berlim e Moscou, é citado como um aspecto adicional, que contribuiu para a necessidade desse retorno crítico ao pensamento do autor prussiano. Assim:

Era preciso ‘reconstruir’ a totalidade da obra central de Marx, libertando-o não só do stalinismo dogmático, mas também das camadas tradicionais do marxismo ocidental que, já a partir de Engels e Kautsky, tinham começado a sepultar o seu próprio pensamento. Nosso objetivo filosófico latino-americano era o de consolidar a ‘econômica’ através da ‘poética’ ou ‘tecnológica’, como a entende a Filosofia da Libertação”; mas, ao mesmo tempo, o de reformular o conceito de dependência, no intuito de descrever a causa da diferença Norte/Sul (a ‘transferência de valor’, devido à composição orgânica diferente dos capitais das nações desenvolvidas e das subdesenvolvidas, dentro do processo de competição no capital e no mercado mundial) (Dussel, 1995, p. 26-27).

Nesse sentido, Dussel destaca o paralelismo entre duas dimensões do relacionamento prático interpessoal: a “pragmática” e a “econômica”. Dussel indica que essas dimensões estão interligadas e são fundamentais para compreendermos as interações humanas mediadas por objetos materiais-culturais. A dimensão “pragmática” refere-se à relação comunicativa por meio de “anos significativos”, ou, em outras palavras, à interação ao longo do tempo por intermédio de símbolos e significados interpretáveis. Essa dimensão destaca a importância da comunicação simbólica e da interpretação compartilhada na vida social (Dussel, 1995, p. 29).

Por outro lado, a dimensão “econômica” abrange o relacionamento econômico, no qual os objetos materiais-culturais desempenham um papel como produtos instrumentais. Esses produtos são destinados ao uso (utilidade) ou ao consumo (consumptibilidade) (Dussel, 1995, p. 29). Aqui, Dussel está se referindo às relações práticas que envolvem a produção, distribuição e consumo de bens e serviços. Ao destacar a utilidade e a consumptibilidade na dimensão econômica, Dussel destaca a natureza prática e funcional dos objetos culturais e materiais na sociedade. Esses objetos não são apenas produtos de consumo, mas também têm um papel nas relações econômicas mais amplas, influenciando as formas como as pessoas se relacionam e interagem economicamente.

Além disso, o filósofo destaca a transição necessária da hermenêutica para a “econômica”. Isso indica que a Filosofia da Libertação deve não apenas interpretar, mas também lidar com as dimensões econômicas da opressão e da libertação (Dussel, 1995, p. 30). Essa transição implica uma análise mais aprofundada das estruturas econômicas que contribuem para a injustiça social, pois essa transição para a dimensão “econômica” sugere uma análise crítica das relações sociais e econômicas, visando compreender como esses elementos estão interligados e como contribuem para a manutenção da opressão. Em última análise, Dussel está chamando a atenção para a necessidade de uma Filosofia da Libertação que vá além da teoria pura, engajando-se ativamente na compreensão e transformação das condições econômicas que perpetuam a desigualdade.

No mesmo diapasão, Dussel sugere que a Filosofia de Ricoeur, conhecida por suas reflexões sobre hermenêutica e interpretação, atinge um ponto em que, aparentemente, seu trabalho está concluído. No entanto, ele argumenta que é nesse momento que a Filosofia da Libertação entra em cena, assumindo uma perspectiva diferente e complementar. Ele destaca perguntas cruciais sobre a capacidade de uma pessoa dominada interpretar o “texto” produzido e interpretado “dentro-do-mundo” do dominador. Ele levanta questões sobre as condições subjetivas, objetivas, hermenêuticas e textuais que possibilitariam uma interpretação adequada nesse contexto (Dussel, 1995, p. 31).

Sobre as questões de dominação, expressas na América Latina, Dussel menciona a obra de Salazar Bondy, *Existe una filosofía en América Latina?*, que expressa uma visão negativa sobre a possibilidade de filosofar em situações de dominação. Dussel discorda dessa perspectiva, afirmando que, na visão da Filosofia da Libertação, é possível filosofar, desde que o leitor, intérprete ou filósofo esteja comprometido com um processo prático de libertação (Dussel, 1995, p. 31).

Entretanto, a chave para Dussel é o comprometimento com um processo prático de libertação. Ele destaca que a interpretação adequada do “texto” do dominador só é possível quando há um envolvimento ativo na busca pela libertação. Isso conecta diretamente a Filosofia e a ética da libertação, destacando a importância não apenas da teoria, mas do compromisso prático com a transformação social. Nesse sentido, ele argumenta que a Filosofia da Libertação não apenas continua, mas expande o trabalho filosófico iniciado por Ricoeur. Deve-se ir além da mera interpretação teórica em situações de dominação, exigindo-se um compromisso

prático com a libertação como condição prévia para uma interpretação significativa e contextualmente apropriada. Dessa forma, a Filosofia da Libertação emerge como uma abordagem filosófica que busca não apenas entender, mas transformar as realidades sociais marcadas por desigualdades e dominação (Dussel, 1995, p. 32).

A dimensão “econômica”, dessa maneira, é essencial para enriquecer as dimensões “hermenêutica” e “pragmática”, proporcionando uma base material e corpórea para a compreensão e ação humanas, segundo Dussel. Ele destaca que a economia não é uma esfera isolada, mas está intrinsecamente ligada à vida humana, desempenhando um papel fundamental na reprodução e sustentação da existência. Ao integrar a dimensão econômica, as comunidades de comunicação se tornam comunidades de vida, enriquecendo as experiências humanas com uma base mais completa e concreta (Dussel, 1995, p. 33). Essa abordagem ressoa com a perspectiva da Filosofia da Libertação, que busca uma compreensão holística das condições humanas em contextos de opressão e desigualdade.

Outra ponte de imbricação, levantada por Dussel em sua obra, é a concepção de uma “filosofia da pobreza em tempos de cólera”. Ele destaca como Marx, ao abordar a economia, vai além de uma análise superficial para explorar as estruturas fundamentais e as relações assimétricas entre capital e trabalho. A ênfase nas condições econômicas, determinando a “mera possibilidade” do trabalho vivo e a análise da pobreza como uma categoria econômica essencial, ressoa na perspectiva latino-americana de Dussel (1995, p. 33-34). Isso sugere a importância de entender não apenas as dinâmicas econômicas superficiais, mas também as estruturas filosóficas subjacentes que moldam a realidade social.

Para isso, Dussel destaca a perspectiva de Marx sobre o “trabalho vivo”, apresentando-o como uma entidade pobre, submetida a condições extremas antes de sua inserção no sistema capitalista. A relação entre pobreza e potencial transformador, além da ligação com a ética e a corporalidade, sugere uma abordagem mais ampla na Filosofia da Libertação (Dussel, 1995, p. 37). A ênfase na subjetividade e na atividade do trabalhador destaca a importância de compreender não apenas o trabalho como um objeto, mas como uma força viva que contribui para a criação de valor e riqueza.

Ao se utilizar da Filosofia Moderna com abertura para esse diálogo, Dussel (1995, p. 41) afirma que, para a Filosofia da Libertação, a abordagem de Marx não é uma questão de moda, mas sim uma questão de vida ou morte para a maioria da

humanidade. Ele destaca a dimensão ética fundamental em jogo, enfatizando que está relacionada ao caráter universal da razão e ao sentido de toda hermenêutica. Nesse aspecto, o autor apresenta uma visão crítica e atualizada da análise marxista da economia, ressaltando a relevância contínua da teoria de Marx em face da pobreza global e das desigualdades. A abordagem ética, a crítica ao fetichismo do capital e a ênfase na subjetividade do trabalhador destacam a preocupação central com a justiça social e a condição humana na Filosofia da Libertação. Portanto, repensar e reinterpretar as ideias de Marx, especialmente em contextos de desigualdade econômica global, faz-se incontornável.

Além disso, Enrique Dussel apresenta uma visão crítica sobre a relevância de Marx na Filosofia da Libertação, particularmente para os filósofos do Sul. Ele destaca a necessidade de uma abordagem econômica sólida para complementar a hermenêutica e critica a simplificação de questões complexas por alguns filósofos contemporâneos. A ênfase na “pobreza” e na experiência física, como elementos centrais da Filosofia da Economia, reflete a urgência de se trabalhar sobre as realidades da maioria da humanidade. Assim, ele escreve:

É por isso que a Filosofia da Libertação considera a ‘filosofia da miséria’ como sua cláusula principal, e Marx (hoje mais do que nunca, após a derrubada do muro de Berlim em 1989 e a declaração do ‘Império americano’ feita por George Bush em 29 de janeiro de 1991 perante o Congresso da sua pátria) é filósofo que precisa ser tomado em conta para se poder construir a ‘via longa’ de uma ‘econômica’ sem a qual a ‘hermenêutica’ se torna ideológica, idealista e literalista. Não temos apenas leitores perante textos; temos muito mais famintos perante o não-tem-pão (quando foram eles mesmos que produziram esse mesmo pão) (Dussel, 1995, p. 42).

1.1 A LINGUAGEM NA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

Sobre a linguagem na Filosofia da Libertação², Enrique Dussel destaca a importância do pensamento de Karl-Otto Apel na América Latina a partir da Tese

² A escolha da filosofia da linguagem como fundamentação dos direitos humanos permite uma abordagem que conecta o poder da linguagem na construção de realidades sociais e na articulação de normas éticas. A filosofia da linguagem, ao tratar da função e significado dos atos de fala, oferece ferramentas essenciais para compreender como os direitos humanos são definidos, comunicados e legitimados. Enrique Dussel, por exemplo, destaca a relevância do pensamento de Karl-Otto Apel na América Latina, criticando a filosofia analítica da linguagem e promovendo a ética do discurso como um meio de enfrentar opressões e injustiças. Esse diálogo filosófico com perspectivas periféricas e pós-modernas, como a Filosofia da Libertação, enfatiza a importância de dar voz aos marginalizados e de articular uma ética global que considera a

apresentada em março de 1991, no seminário em que discuti com Karl-Otto Apel no México, especialmente sua crítica à Filosofia analítica da linguagem e suas contribuições para a ética do discurso. O diálogo criativo de Apel com outros filósofos e sua evolução de pensamento indicam uma abordagem dinâmica e aprofundada em questões éticas, que vão desde a ética do discurso até a consideração de uma macroética global. A conexão com a Filosofia da Libertação ressalta a relevância dessas ideias em contextos periféricos e pós-modernos. Nesse sentido, disserta o filósofo latino:

A Filosofia da Libertação, que eu ponho em prática desde 1969, toma como ponto de partida uma realidade regional própria: a pobreza crescente da maioria da população latino-americana; a vigência de um capitalismo dependente, que transfere valores para o capitalismo central; a tomada de consciência da impossibilidade de uma filosofia autônoma dentro dessas circunstâncias; a existência de tipos de opressão que estão a exigir não apenas uma filosofia da 'liberdade', mas uma filosofia da 'libertação' (em forma de ação, em forma de práxis, cujo ponto de partida é a opressão e cuja meta a atingir é a libertação, já indicada, por exemplo, no machismo ancestral enquanto opressão da mulher etc.) (Dussel, 1995, p. 45-46).

A Filosofia da Libertação é influenciada, assim, por diversas correntes filosóficas, desde a fenomenologia de Heidegger até a Escola de Frankfurt, da década de 1960. Dussel destaca o papel crucial do pensamento de Lévinas, que permitiu à Filosofia da Libertação definir sua posição de “exterioridade” em relação aos Estados Unidos e à Europa. Desse modo, Dussel argumenta que a Filosofia da Libertação é consciente de ser a “outra face” da Modernidade. Ele contextualiza o surgimento da Modernidade em 1442, com a Europa no centro, e destaca que o “Sul” representa essa outra face, que não é nem pré-moderna, antimoderna ou pós-moderna (Dussel, 1995, p. 46).

Sobre isso, o autor aponta que, em 1976, antes do movimento pós-moderno europeu, a Filosofia da Libertação já criticava a Modernidade. Ele menciona a inspiração em Heidegger para o uso desse conceito e destaca a crítica à Modernidade como algo não alinhado às pretensões de Habermas. A Filosofia da Libertação busca ser a expressão da “Razão” daqueles que estão fora e distantes

exterioridade e as necessidades dos oprimidos. A filosofia da linguagem, portanto, não apenas fundamenta os direitos humanos de maneira teórica, mas também prática, ao focar na comunicação e na expressão dos direitos do "Outro" (Dussel, 1995, p. 49). Portanto, essa dissertação ao adotar o tema da filosofia da linguagem através dos diálogos e debates suscitados por Dussel permite introduzir conceitos de fundamentação da Filosofia da Libertação abordados no segundo capítulo desta dissertação.

dos horizontes da hegemonia eurocêntrica. Além disso, Dussel (1995, p. 47) destaca contextos de genocídio, escravidão, objetificação sexual e subjugação pedagógica, que procuravam manifestar a “Razão do Outro”.

O filósofo latino enfatiza que o objetivo da Filosofia da Libertação é ser uma filosofia do outro, daquele que está além das hegemonias econômicas, políticas, culturais, eróticas e religiosas dominantes, portanto a Filosofia da Libertação procura se distanciar da visão eurocêntrica machista, pedagógica, culturalmente manipuladora e religiosamente fetichista, uma vez que sua ênfase recai na liberação do Outro, a destacar-se a importância da liberdade, não apenas em termos políticos, mas também em relação à liberdade da mulher, do índio, do escravo, da criança, e até mesmo da natureza, explorada como mediação para a valorização do valor capital (Dussel, 1995, p. 48).

Pelo subtítulo *a interpelação*, presente na obra de Dussel, aborda-se a escolha de um “ato-de-fala” específico para desenvolver-se o problema que a Filosofia da Libertação pretende expor. O ato-de-fala escolhido parte da intuição de Lévinas de que “o Outro” é a fonte inicial de qualquer discurso possível, essencialmente ético, e surge a partir da “exterioridade” (Dussel, 1995, p. 49). Por isso, o texto dusseliano destaca a irrupção do Outro, representado pelo pobre, que emerge na comunidade do sistema institucional vigente clamando por justiça.

As referências utilizadas aos “fantasmas que ficam fora do seu reino”, feita por Marx, referenciada pelo autor, representam aqueles que são marginalizados e excluídos pela totalidade institucional. Dussel (1995, p. 54) reutiliza a expressão “Gespenster” (fantasmas) de Marx para descrever aqueles que, embora excluídos, clamam por justiça fora do reino da totalidade. O trecho também faz referência à “existência abstrata do homem enquanto mero homem de trabalho”, indicando a condição do indivíduo como trabalhador, que pode precipitar-se do seu pleno nada para o nada absoluto. Isso destaca a precariedade da existência e a vulnerabilidade do indivíduo no sistema vigente.

A citação de Tupac Amaru, o inca rebelde do Peru em 1781³, é utilizada para exemplificar o ato-de-fala da interpelação do pobre. Tupac Amaru, ao ser julgado e

³ Túpac Amaru II liderou a maior revolta anticolonial da América no século XVIII, conhecida como a Grande Rebelião, que ocorreu nos Vice-reinos do Rio da Prata e do Peru. A insurreição teve início em 4 de novembro de 1780, com a captura e subsequente execução do corregedor Antonio de Arriaga (Busto, 2004). Embora a revolta não tenha sido bem-sucedida, Túpac Amaru II

condenado à morte, responsabiliza tanto o juiz quanto a si mesmo, assumindo a “interpelação” do pobre como um ato de libertação contra a tirania (Dussel, 1995, p. 54). Com isso, Dussel, ao mencionar as dificuldades na comunicação que as filosofias periféricas enfrentam, destaca a necessidade de se prestar atenção a essas dificuldades, enquanto reconhece a importância de se dar voz aos marginalizados. A Filosofia da Libertação é uma tentativa de superar essas barreiras na comunicação, dando voz aos “fantasmas” e desafiando a moral vigente, que muitas vezes os considera igualmente culpados. Assim, ele escreve:

Sem darmos razão aos pós-modernos, desejamos, não obstante, prestar atenção às dificuldades que sofremos — enquanto pessoas culturas ou comunidades, filosofias periféricas, não hegemônicas, dominadas, exploradas, excluídas — na comunicação (Dussel, 1995, p. 56).

Nesse sentido, a partir da compreensão da razão do outro, a “exterioridade” e a comunidade de comunicação, Enrique Dussel destaca a perspectiva latino-americana como participante de uma comunidade de comunicação periférica. Ele enfatiza que a experiência da “exclusão” é uma realidade cotidiana para os latino-americanos, é um *a priori*, uma condição prévia, e não um *a posteriori*, uma conclusão posterior (Dussel, 1995, p. 60).

A busca pelo “enquadramento” filosófico da experiência latino-americana, marcada pela miséria, pobreza e dificuldades para argumentar, devido à falta de recursos, reflete a necessidade de se compreender e interpretar filosoficamente essa realidade específica. Dussel aponta para a ausência de participação, na comunidade de comunicação hegemônica, como parte integrante dessa experiência. A expressão “enquadramento filosófico” sugere a busca por uma estrutura conceitual que dê sentido e interprete a condição latino-americana. Nesse sentido, ele comenta:

Da nossa parte, como latino-americanos, participantes de uma comunidade de comunicação periférica – dentro da qual a experiência da ‘exclusão’ é um ponto de partida (e não de chegada) cotidiano, isto é, um *a priori* e não um *a posteriori* – nós precisamos obrigatoriamente encontrar o ‘enquadramento’ filosófico dessa nossa experiência de miséria, de pobreza, de dificuldade para argumentar (por falta de recursos), de ausência de comunicação ou, pura e simplesmente, de não fazermos-parte dessa comunidade de comunicação hegemônica (Dussel, 1995, p. 60).

Além disso, Enrique Dussel aborda a relação entre o “mundo da vida” e sistemas econômicos ou políticos, como o capitalismo e a democracia liberal. Ele destaca a dupla natureza dessa relação: o “mundo da vida” mantém certa exterioridade em relação a esses sistemas, permitindo à subjetividade preservar seu espaço de vivência genuína, mas ao mesmo tempo é um ambiente de colonização (Dussel, 1995, p. 67). Por isso, Dussel sente a necessidade de examinar essa dinâmica, principalmente no contexto da hegemonia do Norte (euro-norte-americano) em relação ao Sul, a periferia global.

Ademais, o autor sugere que o “mundo da vida” hegemônico, representado pelo Norte, pode exercer uma função semelhante à dos sistemas colonizadores em relação a outros mundos, como os do Sul. Ele destaca a percepção do “mundo da vida” do Sul como excluído, desvinculado, subdesenvolvido e bárbaro, apontando para uma dinâmica de dominação. No aspecto racial, Dussel menciona a “interpelação” proveniente da exclusão de pessoas de outras raças, destacando exemplos como o *apartheid* na África do Sul, discriminação nos Estados Unidos, Alemanha, Israel e América Latina. O “racialmente excluído” lança uma interpelação à comunidade de comunicação dos “brancos”, reivindicando os direitos que lhe são devidos por justiça e que foram negados ou não cumpridos (Dussel, 1995, p. 67).

O termo “interpelação” sugere uma chamada à responsabilidade e à resposta diante das questões de exclusão racial. Por isso, a importância da luta por direitos raciais iguais, que também é um tema importante na Filosofia da Libertação. Isso implica uma abordagem ética e filosófica que não apenas analisa, mas também busca transformar as relações sociais e promover a justiça, particularmente em contextos de discriminação racial. Sobre isso, Dussel (1995, p. 70) ressalta que, dada a realidade em que vive a América Latina, é crucial prestar mais atenção aos aspectos negativos da dominação e às exigências de uma luta pela libertação em diferentes níveis, como o racial, o erótico, o social, o cultural, o econômico e o relacionamento Norte-Sul.

Dussel destaca a questão da “miséria” do trabalhador dentro do contexto da teoria marxista, apontando para a falta de reconhecimento desse sofrimento dentro da moral burguesa. Ele introduz a ideia de “falta-de-lugar” ou utopia, que se torna a base para a “interpelação”. Ele argumenta que todo ato de trabalho e fala pressupõe a existência de uma “comunidade de produtores” ou “comunidade de comunicação”, respectivamente. No entanto, ele destaca que, na realidade, essas comunidades têm

“excluídos”, pessoas ou grupos que são marginalizados e não totalmente incluídos nessas interações sociais. Esses “Outros” têm suas razões para se manifestar, propor e exigir sua inclusão com base na justiça (Dussel, 1995, p. 77).

Com isso, o autor verifica a dualidade desses excluídos, não apenas como participantes excluídos de uma comunidade de comunicação, mas também como excluídos da vida, produção e consumo, vivendo na miséria e enfrentando a morte iminente. Ele sublinha a angústia cotidiana enfrentada pela maioria da humanidade, especialmente nas regiões periféricas, como a América Latina, África e Ásia. Portanto, a Filosofia da Libertação, segundo Dussel, é fundamentada na libertação da exclusão, da miséria e da opressão.

Além disso, para o filósofo latino, não pode haver verdadeira libertação sem racionalidade, mas também se deve acolher a “interpelação” do excluído para garantir que a racionalidade não se torne uma ferramenta de dominação. Ao citar uma reflexão ética dos beduínos do Oriente Médio⁴, Dussel ilustra como a sociedade muitas vezes privilegia o discurso equívoco do rico, enquanto ignora o discurso acertado do pobre. Há uma tendência de marginalização e falta de reconhecimento das vozes dos excluídos na dinâmica social (Dussel, 1995, p. 78).

Outrossim, Dussel no capítulo III de sua obra, sobre o *Projeto Ético filosófico de Charles Taylor e a filosofia da libertação*, evidencia um interesse em realizar uma análise comparativa entre o projeto ético de Charles Taylor e a Filosofia da Libertação. A abordagem proposta não busca uma análise abstrata da obra de Taylor, mas sim um confronto crítico a partir de uma perspectiva claramente definida e posicionada, que é a da Filosofia da Libertação (Dussel, 1995, p. 79).

A primeira parte do texto destaca a intenção de avaliar a reconstrução histórica das fontes do Eu moderno realizada por Taylor em *Sources of the Self* (1989). Essa análise histórica provavelmente visa compreender como Taylor descreve os conteúdos materiais da identidade moderna. Com isso, a Filosofia da Libertação, embora concordando em alguns aspectos com Taylor, afasta-se em

⁴ Os beduínos são tribos árabes semi-nômades que habitam regiões desérticas no Oriente Médio e no norte da África. Segundo historiadores, as tribos beduínas residem no deserto do Negev desde o século VII. De acordo com Oren Yiftachel, professor de Geografia Política da Universidade Ben-Gurion, “o processo de desapropriação, sedentarização e modernização parcial contribuiu para destruir a cultura e o estilo de vida indígenas dos beduínos”. Ele observa que “as cidades planejadas transformaram-se rapidamente em bolsões de pobreza, desemprego, criminalidade e tensões sociais” (Flint, 2013).

outros, indicando que há divergências fundamentais na visão ética proposta por cada abordagem (Dussel, 1995, P. 79).

Ele menciona a questão central da ética, destacando a busca por uma ética orientada para o bem substantivo, em contraposição a uma ética que seria meramente formal no procedimento. Aqui, Dussel introduz a influência de Karl-Otto Apel e, por extensão, Jürgen Habermas, sugerindo que o debate também se estende a esses filósofos, pois a Filosofia da Libertação, como indicado, adotará posicionamentos próprios e diferentes em relação a questões éticas fundamentais.

Além disso, Dussel desenvolve uma crítica à abordagem eurocêntrica da cultura moderna ocidental em relação à herança cultural grega clássica. Ele argumenta que a cultura ocidental tentou “sequestrar” a cultura grega clássica, considerando-a exclusivamente europeia (Dussel, 1995, p. 81). A falta de uma consciência clara, segundo Dussel, reside no fato de que a Grécia clássica e a bizantina têm influências tão significativas das tradições árabe-muçulmanas quanto das tradições latino-cristãs. A referência à obra *Eurocentrism*, de Samir Amin, um pensador egípcio, acrescenta um respaldo intelectual à argumentação do autor argentino. A citação de Amin reforça a ideia de que a cultura grega clássica não é exclusivamente europeia, mas possui raízes e influências árabe-muçulmanas (Dussel, 1995, p. 81). O exemplo de Aristóteles, estudado em Bagdá no século X d.C., enquanto ainda era desconhecido no mundo latino-cristão, ilustra como a cultura grega não se limita à tradição europeia.

Ademais, a menção a Bagdá, mesmo na era contemporânea, reforça a continuidade e a importância das influências árabes-muçulmanas ao longo da história. A referência à cidade bombardeada destaca a tragédia das perdas culturais em meio a conflitos modernos, pois a definição “eurocêntrica” é caracterizada por descrever a modernidade com elementos exclusivamente europeus. Dussel questiona essa abordagem ao afirmar que sua própria interpretação, denominada “mundial”, busca incorporar elementos determinantes e decisivos na formação da modernidade como um fenômeno global. Ele argumenta que, muitos dos fenômenos, atribuídos exclusivamente ao desenvolvimento da subjetividade europeia, são, na verdade, determinações e contradeterminações resultantes da posição central europeia em relação a certas periferias, inicialmente coloniais, posteriormente neocoloniais e, finalmente, no contexto do Terceiro Mundo, durante a “Guerra Fria” (Dussel, 1995, p. 84).

Nesse sentido, Dussel também aborda a transição para o subdesenvolvimento estrutural e a exclusão do mercado ou do sistema mundial capitalista após a chamada “Revolução de 1989”. Essa referência sugere uma crítica ao entendimento tradicional da modernidade como um fenômeno exclusivamente ligado ao desenvolvimento europeu, destacando as implicações globais e as relações de poder subjacentes que influenciam o curso da modernidade.

Portanto, Dussel propõe uma reinterpretação da modernidade, que transcenda a visão eurocêntrica, buscando incorporar fatores globais e periféricos, capaz de questionar as narrativas dominantes que simplificam o papel da Europa na formação desse fenômeno histórico. Assim, ele escreve:

Repetindo, a ‘Modernidade’ é um fenômeno de origem europeia — e é evidente que suas ‘fontes’ (Sources) remontam ao mundo egípcio, babilônico, semita, grego etc.; mas que somente no século XV consegue implantar-se no mundo e que, por esse fato, vai se formando e reformando simultaneamente através da articulação dialética da Europa (enquanto centro) com o Mundo periférico (enquanto subsistema dominado) dentro do principal e único ‘Sistema mundial’ (World System) (Dussel, 1995, p. 86).

Sobre isso, Dussel aborda uma perspectiva crítica sobre a historicidade da *História Mundial*, especialmente a partir de 1442. Ele argumenta que é nesse período que se inicia verdadeiramente a “História Mundial”, marcada pela interconexão efetiva entre civilizações anteriormente isoladas, já que os impérios antigos, como o persa, romano, mongol, chinês, asteca e inca, eram “ecumenismos” provinciais ou regionais isolados, cada um com suas próprias fronteiras, muitas vezes considerando outros povos como “bárbaros” (Dussel, 1995, p. 86).

A modernidade europeia, segundo Dussel, tornou-se o “centro de um sistema mundial”, marcando uma mudança significativa na dinâmica global. Ele aponta para a contradição entre a modernidade europeia e outras culturas do planeta, que são militarmente dominadas e percebidas como periferias. Portanto, a modernidade europeia enfrenta o problema da “universalidade” de maneira inédita, mas o “eurocentrismo” confunde a universalidade abstrata humana com aspectos particulares do contexto europeu (Dussel, 1995, p. 87).

Ademais, o autor argumenta que, muitos dos sucessos da modernidade não são exclusivamente europeus, mas resultam de uma dialética de choque e contrachoque entre a Europa moderna e sua periferia. Ele sugere que aspectos do subjetivismo moderno não surgiram apenas como uma criatividade europeia, mas como um resultado dessa dinâmica global. Assim sendo, a referência a Hernán

Cortes em 1521 indica a conquista espanhola das Américas como um exemplo histórico dessa interação⁵ (Dussel, 1995, p. 87).

Nesse sentido, Dussel insinua que, mesmo conceitos filosóficos, como o “*ego cogito*” de Descartes, têm raízes nesse contexto de interações históricas e dialógicas entre a Europa moderna e suas periferias, uma vez que, para Dussel, a construção da racionalidade europeia se deu como contribuição também dos espaços periféricos (Dussel, 1995, p. 87). Por isso, o autor faz uma crítica perspicaz ao eurocentrismo presente no pensamento de Max Weber, destacando que Weber parte de uma visão eurocêntrica ao analisar os fenômenos culturais e históricos, assumindo implicitamente a superioridade da Europa e da modernidade (Dussel, 1995, p. 88).

Ao questionar por que a Europa se tornou o centro do sistema-mundo e obteve vantagens comparativas que a levaram a impor sua cultura às demais, Dussel (1995, p. 89) chama a atenção para o papel das circunstâncias históricas e geopolíticas na formação dessa narrativa eurocêntrica. Ele sugere que o interesse europeu na expansão para além de suas fronteiras foi motivado por necessidades específicas, como a busca por rotas comerciais alternativas devido ao cerco turco-muçulmano.

A crítica do autor dirige-se ao questionamento das premissas eurocêntricas, acerca das quais ele defende a consideração de outros contextos históricos e culturais para se compreender plenamente os processos de desenvolvimento e interação entre diferentes civilizações. Ao fazer isso, ele desafia a ideia de uma inevitável superioridade europeia e convida a uma reflexão mais ampla sobre as dinâmicas globais de poder e influência. Assim, ele indaga:

Será que não foi esse encadeamento de circunstâncias que fez com que, justamente no solo do Ocidente e apenas aqui, se produzissem fenômenos culturais que – contra o que nós sempre imaginávamos – dada a conquista de uma posição central no próprio início da história do sistema mundial, levaram o Ocidente moderno a obter vantagens comparativas que, por sua vez, o estimularam a impor sua própria cultura às demais, além disso com pretensões de universalidade? (Dussel, 1995, p. 89).

Com isso, Dussel enaltece a facilidade relativa com que a América Latina foi conquistada pelos europeus, devido em parte à falta de armas de ferro entre os povos indígenas, vantajosa à Europa em sua busca por uma vantagem comparativa.

⁵ Hernán Cortés, em 1521, desempenhou um papel crucial no contexto da conquista espanhola das Américas, exemplificando a complexa interação entre culturas europeias e indígenas. Ao liderar a expedição que resultou na queda do Império Asteca, Cortés não apenas marcou o início do domínio espanhol sobre vastas regiões da América, mas também iniciou um processo de transformação cultural, social e econômica que impactou profundamente ambos os mundos (Restall; Lane, 2012, p. 45).

Ele argumenta que a conquista da América Latina, a partir do final do século XV e durante o século XVI, desempenhou um papel fundamental na estruturação das vantagens competitivas da Europa sobre outras culturas, especialmente as afro-asiáticas (Dussel, 1995, p. 90). Nesse sentido, Dussel desafia a narrativa convencional, da qual data o início das vantagens comparativas europeias no século XVII, apontando para a importância crucial da conquista e dominação da América indígena como um trampolim para o desenvolvimento posterior da modernidade.

Ademais, Dussel também faz uma comparação entre Rorty e a Filosofia da Libertação, destacando que, embora ambos possam ter pontos de partida semelhantes, como a influência de Kierkegaard, suas trajetórias divergem em termos de perspectiva filosófica e objetivo final. Enquanto Rorty busca manter um “diálogo da Humanidade” sem se ater às argumentações racionalistas da filosofia sistemática, a Filosofia da Libertação trilha um caminho crítico que visa à libertação dos oprimidos e à transformação social, ainda que isso implique em desafiar as estruturas metafísicas tradicionais (Dussel, 1995, p. 127).

Posto isto, Enrique Dussel discute a posição da Filosofia da Libertação em relação a outras correntes filosóficas, especialmente em contraposição ao essencialismo, à metafísica e à argumentação tradicional. Ele destaca que a Filosofia da Libertação não busca apresentar uma grande “filosofia sistemática”, com pretensões de totalidade, nem adota uma postura meramente edificante ou cética.

Para isso, o filósofo latino menciona, para ilustrar essa distinção, o pensamento de Richard Rorty. Ele argumenta que, enquanto Rorty defende uma Filosofia “edificante”, no sentido ético, a Filosofia da Libertação busca ser “construtiva” da libertação, assumindo uma dimensão política e estratégica. Dessa forma, a Filosofia da Libertação não se preocupa em ser rotulada como edificante por sua dimensão ética, mas sim em ser rejeitada por sua pretensão de ser construtiva e revolucionária, uma vez que desafia estruturas de poder e busca transformações sociais radicais.

Enrique Dussel aborda, portanto, a interseção entre a Filosofia da Libertação e as perspectivas de razão, realidade e totalidade apresentadas por Richard Rorty e outros filósofos. Ele demonstra que, para os movimentos de libertação, a simples razão convencional não é adequada, sendo necessário o apelo à criatividade e à coragem para desafiar estruturas opressivas. Dussel critica a posição de Rorty ao rejeitar integralmente a razão convencional, argumentando que isso poderia comprometer a dimensão ética e racional inerente à luta pela libertação.

Sobre isso, recorreremos, neste texto, à necessidade, segundo Dussel (1995, p. 145), de ampliar o conceito de razão, reconhecendo que a compreensão limitada à totalidade vigente não é suficiente para os movimentos de libertação. Por isso, sugere o autor que a razão deve ser entendida de forma mais ampla, como uma constante abertura para novas perspectivas e linguagens, especialmente aquelas que emergem dos movimentos de libertação. Dessa forma, a racionalidade deve ser entendida como uma construção prática da realidade, não como uma categoria metafísica fixa.

Dussel critica, ademais, a visão de Rorty sobre a negação da validade universal, argumentando que essa negação não implica necessariamente uma negação da noção dialética e em constante evolução do que é racional e real. Ele defende que a realização da realidade das mulheres, por exemplo, não é uma aparição esporádica e gradual, mas sim uma manifestação histórica e dialética dentro de um contexto concreto e variável. Com isso, Dussel discute a citação de Richard Rorty, na qual ele afirma que aquilo que parece natureza, para a linguagem opressora machista, começa a ser cultura para a linguagem feminista. Ao concordar com essa ideia, o autor argentino argumenta que isso não implica negar a razão ou os conhecimentos válidos, mas sim questionar a suposta “naturalidade” de uma totalidade semântica imposta pela linguagem dominadora.

Nesse sentido, para Dussel e para nós, essa transformação da natureza em cultura, como descrita pela linguagem feminista, é um processo dialético histórico que reflete a própria natureza da razão. Ele sugere que a linguagem sem palavras, que emerge da exterioridade do oprimido, questiona a absolutização de um sistema semiótico dominante, revelando o sofrimento e a luta por libertação.

Dussel argumenta que, embora Rorty não forneça razões suficientes para abandonar completamente o horizonte racional, é importante reconhecer a necessidade de uma nova fase no uso da racionalidade, uma nova linguagem libertadora que desafie a linguagem dominadora. Ele sugere que a razão historicamente dominante é dialeticamente negada pela capacidade da razão libertadora de criar espaços lógicos e abrir caminho para futuros diferentes.

In fine, Dussel concorda com Rorty na crítica à linguagem dominadora e na necessidade de uma nova linguagem libertadora, que não negue a razão, mas sim a recontextualize dentro de uma perspectiva dialética e histórica.

CAPÍTULO II – A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA: ORIGEM, DEBATE E INTERSECÇÕES

Neste capítulo, a pretensão é discorrer sobre a fundamentação dos direitos humanos sob o prisma da Filosofia da Libertação. Para isso, é necessário mapear a origem histórica dos movimentos de libertação e buscar categorias que fundamentem de forma coerente aquilo que pretendo evitar, a saber, fundamentações que distorçam o sentido real de direitos humanos. Nesse sentido, Ignacio Ellacuría é de suma importância para se entender como a noção de direitos humanos enfrenta desafios quando sua história é instrumentalizada como uma ferramenta ideológica para legitimar o capitalismo, retratada como um “capitalismo benevolente” que, ao longo do tempo e com o avanço dos direitos (gerações como a primeira, segunda, terceira e quarta), torna-se “menos predatório” (Ellacuría, 1999, p. 268).

Além disso, utilizo-me novamente dos textos de Enrique Dussel para analisar as preocupações da América Latina, por exemplo a afirmação da alteridade dos povos Ameríndios. Para Dussel, a Filosofia do Direito deve voltar seus olhares ao contexto latino-americano e superar o sistema cultural vigente da intersubjetividade da Filosofia Política Moderna, de caráter eurocêntrico. Faz-se necessário sua superação por meio do conceito de Trans-modernidade⁶, que ele considera como a Filosofia da Libertação, a alteridade dos povos periféricos, cuja cultura foi supressumida, por não participar dos fundamentos de racionalidade europeia.

Ademais, para Alejandro Rosillo Martínez (2015, p. 39), em específico na sua *Fundamentação dos Direitos Humanos Desde a Filosofia da Libertação*, há uma falsa abstração da realidade da liberdade dos direitos, cuja culminação histórica na relação capitalista e na racionalização das relações sociais se mostra evidente. Para ele, a fetichização acorrenta os homens no *status quo*, tanto em seu pensamento como em sua ação, completando sua “desumanização”.

⁶ A transmodernidade em Dussel pode ser compreendida como uma crítica ao projeto moderno eurocêntrico, propondo-se uma visão mais inclusiva e pluralista, que incorpore as perspectivas e contribuições das culturas não europeias. Enrique Dussel, filósofo latino-americano, argumenta que a transmodernidade busca superar as limitações da modernidade ocidental, promovendo um diálogo intercultural genuíno e uma ética global que valorize a diversidade e a justiça social. Dussel (1973, p. 150) desenvolve essa perspectiva a partir da ideia de um projeto ético-político utópico que emergja das fronteiras, dos espaços-tempo não completamente violentados pela modernidade eurocêntrica, cujas populações oprimidas da América Latina, Ásia, África, Oceania e Europa podem encontrar solidariedade e desenvolver uma nova visão de mundo.

Em sentido análogo, para Dussel, a Filosofia da Libertação é um movimento que nasceu no contexto do “bom libertador na América Latina”. Assim, é importante o desenvolvimento de pesquisas que elucidem o pensamento latino-americano, contornando um pensamento genuíno, que participe de uma realidade que outrora foi supressa pela dialética europeia. Por essa razão, assevera Alejandro Rosillo Martínez, doutor em Direitos Humanos e autor da tese *Los derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación*, que a Filosofia pensa o não filosófico: a realidade”. E acrescenta:

Assim, ao pensar a realidade histórica, a FL não pode conformar-se com fundamentações reducionistas que cerceiem a realidade. Esta é complexa e dentro desta complexidade há que repensar os direitos humanos, para que estes sejam instrumentos da práxis dos povos (Martínez, 2015, p. 52).

Para ele, a existência contínua de pessoas em situação de pobreza requer uma constante reinvenção dos direitos humanos. Essa renovação deve acontecer por meio da práxis de libertação, de forma a evitar que os direitos humanos sejam cooptados e transformados em ferramentas de opressão. Essa abordagem sugere um compromisso contínuo com a justiça social e a emancipação, garantindo que os direitos humanos permaneçam genuinamente voltados à proteção e promoção da dignidade de todos os indivíduos.

Na obra coletiva, *A colonialidade do saber*, compilada por Edgardo Lander, Dussel (2000) discute as mudanças acerca dos conceitos de Europa, Modernidade e Eurocentrismo. É levantado o debate sobre o reconhecimento de uma nova localização das culturas periféricas na história mundial, em específico os movimentos latino-americanos. Essas culturas periféricas foram colonizadas, excluídas, desprezadas, negadas e ignoradas pela Modernidade eurocentrada, conforme discutido no primeiro capítulo, porém não foram eliminadas (Dussel, 2012).

O desafio que se coloca é o de se estabelecer um diálogo transmoderno e simétrico entre essas culturas – tratadas como exterioridades da Modernidade. Para isso, o “projeto de libertação cultural” (Dussel, 1973, p. 147) parte da cultura popular, embora pensado a partir da Filosofia da Libertação no contexto latino-americano.

2.1 CARACTERÍSTICAS DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO E SUAS CORRENTES

É pertinente frisar que a Filosofia da Libertação constitui uma corrente filosófica de autores que se posicionam de forma crítica e distanciada das correntes tradicionais, tais como o iuspositivismo, o jusnaturalismo e o iusrealismo. Essa corrente, segundo a perspectiva de pensadores latino-americanos, emerge a partir de uma cosmovisão geopolítica singular à América Latina, considerando os princípios fundamentais da libertação, os quais se desdobram em conceitos como alteridade, práxis da libertação, aspecto histórico-social e produção de vida, que serão desenvolvidos ao longo deste capítulo.

A tentativa de empregar a Filosofia da Libertação como base para os direitos humanos, segundo Martínez (2015, p. 25), visa evitar o “dogmatismo, o pensamento frágil, o reducionismo e o etnocentrismo” presentes em outros aspectos dos direitos humanos, embasados na razão histórica ocidental. Essa abordagem ocidental tende a idealizar o conceito de homem e de direitos, negligenciando a pluralidade cultural e as lutas dos povos oprimidos. Martínez (2015, p. 67) argumenta que é necessário desenvolver um sujeito intersubjetivo, responsável pela práxis da libertação, a fim de superar essas limitações.

Esta dissertação, como já referido, adota a Filosofia da Libertação como um fundamento contra-hegemônico dos direitos humanos, inspirando-se em autores latino-americanos como Dussel, Ellacuría, Martínez e dialogando com outros. Os direitos humanos serão fundamentados nesta pesquisa a partir da perspectiva da libertação delineada por esses autores, os quais destacam a subjetividade como elemento essencial dos direitos humanos. Isso envolve o reconhecimento da pluralidade cultural existente na América Latina e das diversas lutas sociais empreendidas por povos que foram oprimidos em várias partes do mundo.

Com esse propósito, serão elaborados os alicerces teóricos necessários para construir uma Filosofia que reconheça a práxis da libertação como imprescindível para o desenvolvimento dos direitos humanos, o bem social, a reprodução e o desenvolvimento da vida em sua plenitude e dignidade. Isso se justifica pelo entendimento dos filósofos da libertação de que as fundamentações hegemônicas, previamente abordadas nesta dissertação, foram percebidas como sustentáculos dos interesses econômicos e políticos de uma elite burguesa. Essa elite, segundo a visão dos filósofos da libertação, ideologizou a concepção de homem e de direitos.

Para Martínez, a busca por uma fundamentação, que verdadeiramente acomode os fundamentos dos direitos humanos, é crucial.

A instrumentalização radical dos direitos humanos alicerça-se em várias formas, tais como: na seletividade, quando os direitos humanos são usados para atender aos interesses de uma elite geopolítica e global; na ocultação das violações de direitos humanos, utilizada por países como manobra de retórica para ocultar seus próprios problemas, apontando para países terceiros; no neoliberalismo, que traz na sua ideologia política a valorização da individualidade em detrimento dos direitos sociais e econômicos e, por fim, na colonização cultural, que é utilizada desde o século XIV como forma de impor os padrões ocidentais, o genocídio de povos e culturas por uma pretensa razão superior. Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos (2014, p. 26), na obra *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*: “os direitos humanos tornam-se simultaneamente banais e estranhos no interior da própria modernidade ocidental”.

Ademais, o próprio conceito de direitos humanos e seu discurso hegemônico sobre a universalidade dos direitos humanos, tal como consubstanciado pelas declarações de herança iluminista e revolucionária liberal, afasta-se da práxis e dos contextos periféricos. A estrutura dos direitos humanos frequentemente reflete a perspectiva, os valores e as experiências culturais dominantes do Ocidente, negligenciando e até mesmo suprimindo outras formas de conhecimento, culturas e tradições de justiça social. A respeito disso, escreve Boaventura Santos (2022, p. 76), na obra *Descolonizar: abrindo a história do presente*:

O liberalismo europeu, mesmo quando proclamou a liberdade e a igualdade universal de todos os seres humanos, reteve o privilégio de definir quais eram os seres vivos que contavam como plenamente humanos. Quem não é plenamente humano não pode ser tratado como humano.

Tal perspectiva também é assinalada por Hinkelammert (2006), na obra *El sujeto y la ley*, quando diz que a sociedade ocidental moderna, mais que antropocêntrica, é mercadocêntrica. Outrossim, Bobbio (2004, p. 16) sustentava a ideia de que o problema fundamental relacionado aos direitos humanos não é tanto justificá-los, mas protegê-los. Trata-se de uma questão não filosófica, mas sim jurídica. Essa perspectiva é rejeitada pelos filósofos da libertação, que argumentam a necessidade de um fundamento para proporcionar justificações para a promoção

dos direitos humanos e explicar por que devem ser defendidos. Além disso, eles afirmam a importância de um fundamento baseado na ontologia e na antropologia filosófica, visando oferecer uma justificação teórica sólida para os direitos humanos, como empreende Maurício Beuchot (1997), na obra *Os direitos humanos e sua fundamentação filosófica*.

Ademais, filósofos latino-americanos, como Jesus Antonio De La Torre Rangel (2005), em sua obra *Jusnaturalismo, Personalismo e Filosofia da Libertação*, e José Ignacio González Faus (1997), em *Derechos Humanos, Deberes Míos, Partes I y II*, afirmam que os fundamentos dos direitos humanos devem ser robustos e evitar o relativismo advogado pela pós-modernidade, que é sufocado pela sociedade consumista. Martínez (2015, p. 15), em sua obra *Fundamentação dos Direitos Humanos Desde a Filosofia da Libertação*, argumenta vigorosamente pela importância de uma fundamentação que responda de maneira mais clara e direta à realidade específica da América Latina e, de modo geral, aos países do Sul (geopolítico).

Ele propõe que essa abordagem seja construída mediante a aplicação de categorias fundamentais que estejam intrinsecamente ligadas aos princípios e valores da Filosofia da Libertação. Dessa forma, busca-se estabelecer uma base sólida que reflita as nuances e desafios próprios dessa região, reconhecendo a diversidade cultural e as dinâmicas sociais particulares que moldam a concepção dos direitos humanos nesse contexto.

Outra obra de relevância, que aborda os fundamentos dos direitos humanos, é a de Francisco Miró Quesada (1990), intitulada *La Filosofía y la Creación Intelectual*. Nessa obra, o autor estabelece uma comparação entre a Filosofia da Libertação e uma corrente humanista, destacando como esta se vale da Filosofia como uma ferramenta de libertação. Miró Quesada elabora um modelo de sociedade colaborativa, ao mesmo tempo que denuncia as realidades que se opõem à sua implementação. Essa perspectiva revela a interseção entre a Filosofia e a ação concreta, na busca pela concretização dos princípios básicos dos direitos humanos.

Na obra *Orígenes y Tendencias de la Filosofía de la Liberación en el Pensamiento Latinoamericano*, a filósofa Ofelia Schutte (1987) propõe uma dualidade na compreensão da Filosofia da Libertação, distinguindo entre sentido amplo e sentido específico. No sentido amplo, a abordagem abarca um conjunto diversificado de filósofos latino-americanos que buscam uma nova forma de filosofar,

ancorada na realidade da América Latina e orientada pela opção à libertação dos pobres, vítimas e oprimidos. No sentido específico, a Filosofia da Libertação é concebida por filósofos latino-americanos que experimentam as contradições intrínsecas da América Latina. Esses pensadores buscam transcender as dicotomias geradas pela Filosofia ocidental, repensando a dependência intelectual em relação à maneira de filosofar e viver a práxis da libertação.

No livro *Hermenéutica y liberación: De la fenomenología hermenéutica a una filosofía de la liberación* (1992), Enrique Dussel examina a evolução da Filosofia da Libertação ao longo da história da América Latina. Dussel divide essa evolução em três etapas distintas: a primeira, denominada Filosofia da Libertação implícita, surge com a crítica à conquista (1510-1553); a segunda ocorre durante a justificação filosófica da primeira emancipação (1750-1830), envolvendo figuras como Juan Bautista Alberdi e o romantismo; finalmente, a terceira etapa se articula a partir de 1969, caracterizando-se como a Filosofia da Libertação explícita, conforme conhecemos atualmente. Nessa última fase, Dussel destaca três períodos distintos: a constituição da Filosofia da Libertação, de 1969 a 1973; a fase de maturidade, de 1973 a 1976; e o período de 1976 a 1984, marcado pela perseguição, debates e confrontações em torno da Filosofia da Libertação (Martínez, 2015, p. 16).

Na Filosofia do Direito da América Latina, há correntes contra-hegemônicas e não hegemônicas que discutem a ideologização dos direitos humanos e defendem a sua descolonização. Nesse sentido, a descolonização representa um esforço para superar o legado de séculos de dominação colonial, que resultou em opressão cultural, política e econômica de muitos povos em diferentes partes do mundo. Essa perspectiva desafia os fundamentos epistêmicos e as narrativas eurocêntricas que moldaram a história e as culturas globais, buscando restituir a dignidade e a autonomia dos povos colonizados e descolonizar a produção do conhecimento. Tal perspectiva é chamada por Boaventura de Sousa Santos de *Epistemologias do Sul Global* (Santos, 2022, p. 17).

Da mesma forma que se pensa uma nova globalização, engendram-se também novas concepções de direitos humanos, pensadas coletivamente por gramáticas que valorizem a dignidade humana. Essas gramáticas, na visão de Boaventura Santos (2022), referem-se a um “ecumenismo de saberes”. Trata-se de um diálogo intercultural e interepistêmico entre diferentes formas de conhecimento, incluindo saberes indígenas, conhecimentos tradicionais de comunidades locais e

outros modos de compreender o mundo que não são reconhecidos pela epistemologia ocidental dominante. Nesse sentido, escreve Boaventura de Sousa Santos (2022, p. 18):

As epistemologias do Sul partilham com o pós-colonialismo a ideia de que o colonialismo não terminou. Contudo, insistem que a dominação moderna é constituída não só pelo colonialismo, mas também pelo capitalismo e pelo patriarcado. [...] mas concentram-se na positividade e criatividade que emergem dos conhecimentos nascidos na luta contra a dominação e na forma como se traduzem em formas alternativas de conhecer e praticar a autodeterminação.

Na concepção de Boaventura Santos, os estudos pós-coloniais, decoloniais e as Epistemologias do Sul são de extrema importância para a construção do pensamento crítico da América Latina e o combate à dominação intelectual de caráter eurocêntrico e norte-americano. Entrementes, falta o desenvolvimento de certas premissas, que para ele são cruciais, para o melhoramento do trabalho desses estudos. A saber: compreender melhor a história moderna, que apagou as histórias periféricas e gerou violência e destruição dos grupos de resistência que lutam por reconhecimento, assim como compreender sobre o Imperialismo, sobre a Ecologia e a Espiritualidade. Ainda sobre a história, ele cita James Baldwin, filósofo e jurista negro da história contemporânea dos EUA:

Ouçame, homem branco! A história, como quase ninguém parece saber, está longe de ser algo apenas para ser lido. E não se refere só - ou sequer principalmente - ao passado. Ao contrário, a grande força da história provém de a carregarmos dentro, de ela nos controlar inconscientemente de múltiplas maneiras, e de sua presença literal em tudo o que fazemos. Quase não poderia ser de outra maneira, já que é à história que devemos nossos quadros de referência, nossas identidades e nossas aspirações (Baldwin, 1998, p. 272-273, *apud* Santos, 2022, p. 64).

Quanto às características da Filosofia da Libertação, conforme delineado pelo filósofo latino-americano, Carlos Beorlegui (2008), na obra *Historia del pensamiento filosófico y científico*, destacam-se os seguintes pontos: a necessidade de se pensar a América Latina como uma entidade independente econômica, social e culturalmente em relação aos países colonizadores; a concepção da América Latina como ponto de partida essencial para qualquer discussão que busque repensar a realidade, utilizando perspectivas como a populista-nacionalista-culturalista, marxista, historicista-existencialista-personalista, cristã e realismo zubiriano; e a

utilização da Filosofia como suporte teórico e utopia libertadora intersubjetiva. Essas características destacam o comprometimento da Filosofia da Libertação em abordar as complexidades da realidade latino-americana, que serão moldadas de acordo com grupo do pensador (Martínez, 2015, p. 17).

Ademais, várias correntes foram desenvolvidas na América Latina para fundamentação do Filosofia da Libertação. A primeira, iniciada por Ignacio Ellacuría em El Salvador, inspirada no realismo metafísico de Xavier Zubiri, busca uma abordagem filosófica que leve em consideração a realidade histórica e concreta da América Latina, especialmente em contextos de conflito e injustiça social, como o caso de El Salvador. Ellacuría e seus seguidores propõem uma reflexão filosófica profundamente enraizada na experiência latino-americana, com ênfase na práxis e na transformação social, chamada também de “realidade histórica”: essa corrente coloca a realidade histórica como objeto central da Filosofia, buscando fundamentar a práxis pela libertação a partir dessa realidade concreta (Martínez, 2015, p. 18).

No que se refere à linha filosófico-econômica de Franz Hinkelammert, ela se destaca por sua análise crítica do sistema econômico neoliberal e suas consequências para a América Latina. Hinkelammert e seus seguidores investigam as estruturas de poder e dominação econômica que afetam as condições de vida das pessoas na região, buscando alternativas que promovam a justiça econômica e social. Essa corrente se concentra na análise da geopolítica e do sistema econômico neoliberal na América Latina.

A corrente “ontologista” busca determinar o ser do latino-americano, procurando uma identidade própria e tentando se desvincular das filosofias europeias. Seus representantes estão interessados na concretude da existência latino-americana e em como essa realidade se manifesta filosoficamente; também pode ser denominada de popular. Por outro lado, a corrente “analética”, liderada por Enrique Dussel e Juan Carlos Scannone, concentra-se nos problemas éticos e políticos, especialmente na questão da alteridade. Eles encontram inspiração em pensadores como Marx e Lévinas, buscando construir uma Filosofia que responda aos desafios específicos da América Latina.

Enquanto isso, a corrente “historicista” se preocupa principalmente em situar a Filosofia da Libertação dentro do contexto histórico e cultural latino-americano. Seus representantes, como Leopodo Zea e Horacio Cerutti, dentre outros, dedicam-se a recuperar a história da Filosofia na região e a destacar a originalidade das propostas

da Filosofia da Libertação. Contudo, a corrente “problematizadora” coloca ênfase na questão epistemológica, a questionar radicalmente o próprio discurso filosófico, refletindo sobre a linguagem, ideologia e metodologia. Seus representantes estão interessados em verificar a validade e os limites do discurso filosófico na busca pela libertação.

Nesta dissertação de Mestrado, escolhi Ignacio Ellacuría, Franz Hinkelammert e Enrique Dussel como pilares para a abordagem dos direitos humanos na Filosofia da Libertação, justificado por várias razões, a meu ver, consistentes. Primeiramente, esses três pensadores se destacam pelo desenvolvimento filosófico sistemático e profundo dentro do contexto da FL, oferecendo uma base sólida para uma reflexão comum sobre os fundamentos dos direitos humanos.

Embora cada um desses filósofos possua fontes e perspectivas diferentes, há pontos de conexão em seus trabalhos que facilitam uma abordagem coesa e multifacetada sobre os direitos humanos. Suas reflexões abrangem uma ampla gama de temas, desde questões epistemológicas e metafísicas até considerações éticas, políticas, econômicas e jurídicas, o que os torna recursos valiosos para lidar com a complexidade dos direitos humanos na prática e na teoria.

Além disso, apesar de que não tenham abordado extensivamente o tema dos direitos humanos em suas obras, o pensamento desses filósofos tem servido de base para juristas e ativistas que buscam desenvolver uma compreensão crítica e alternativa da juridicidade. Sua influência vai além dos limites da academia, sendo utilizada como ferramenta pelos oprimidos, vítimas e pobres em suas lutas por libertação. Outrossim, é importante ressaltar que a intenção não é simplesmente reproduzir de forma “escolástica” o pensamento desses autores, mas sim utilizar partes de suas obras para elaborar uma fundamentação dos direitos humanos a partir da FL. O objetivo é fornecer fundamentos filosóficos sólidos para o uso dos direitos humanos como instrumentos de luta pela justiça social e pela emancipação, expandindo e aprofundando os princípios presentes na práxis e no discurso dos pioneiros da Tradição Ibero-Americana de Direitos Humanos.

Ademais, a inclusão de autores do pensamento crítico, embora não sejam expoentes da FL, contribui para o desenvolvimento desses objetivos, ao demonstrar a abertura e a riqueza de perspectivas, que podem enriquecer a abordagem dos direitos humanos na América Latina, uma vez que a abordagem da Filosofia da Libertação (FL) em relação à fundamentação dos direitos humanos parte de uma

crítica às limitações e problemas das diversas fundamentações geradas a partir do pensamento eurocêntrico. Essa crítica visa mostrar como a FL pode superar tais limites e problemas, oferecendo uma perspectiva mais inclusiva e contextualizada dos direitos humanos.

Na concepção de Rosillo Martínez, a proposta da FL não busca estabelecer um único e absoluto fundamento dos direitos humanos, mas sim reconhecer a interconexão de vários elementos entre si. Esses fundamentos são constituídos por um sujeito com três características essenciais: o sujeito intersubjetivo, o sujeito prático e o sujeito vivo (Martínez, 2015, p. 21). Sendo assim, Martínez, em *Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Libertação*, analisa o fundamento da alteridade (sujeito intersubjetivo), utilizando as categorias desenvolvidas por Enrique Dussel e Juan Carlos Scannone. A proposta é compreender um sujeito intersubjetivo que vá além do individualismo da ética iluminista, amparado nas lutas e práticas comunitárias que buscam modificar as relações de poder que violam a dignidade humana.

Além do mais, aborda-se o fundamento histórico-social que se refere à práxis de libertação (sujeito prático). Aqui, reconhece-se que nem toda práxis é libertadora, mas que existem práticas opressoras e alienantes que afetam a realidade histórica dos direitos humanos. Por isso, é necessário entender as lutas dos novos sujeitos histórico-sociais como um fundamento legítimo para os direitos humanos (Martínez, 2015, p. 21).

Por fim, no quarto capítulo, é desenvolvido o fundamento da produção da vida (sujeito vivo). A FL centraliza sua reflexão no sujeito vivo e na satisfação das necessidades para a vida, destacando a importância de garantir condições materiais para a existência digna de todos os seres humanos. Esses três fundamentos interconectados oferecem uma abordagem mais abrangente e contextualizada dos direitos humanos, permitindo uma compreensão mais profunda das condições sociais, políticas e econômicas que afetam a sua realização plena. Sobre isso, ele escreve:

Como é possível observar, optamos por recuperar a subjetividade, o sujeito, como fundamento dos direitos humanos. Não se trata, porém, do sujeito universal, abstrato e a-histórico da modernidade hegemônica, mas sim de um sujeito pluriversal, concreto e histórico que nasce dos processos de luta pela satisfação das necessidades para produzir e reproduzir sua vida. Por isso, mais que uma elaboração abstrata e academicista, pretendemos oferecer um fundamento que responda melhor às lutas sociais que se realizam na América Latina e no Sul em geral (Martínez, 2015, p. 22).

Nesse sentido, Rosillo Martínez destaca a importância da Filosofia, especialmente da Filosofia da Libertação (FL), na tarefa de encontrar um fundamento para os direitos humanos. Ele argumenta que essa busca não é apenas uma questão filosófica abstrata, mas está intrinsecamente ligada à consolidação do Estado moderno e da cidadania, particularmente nas elaborações jusfilosóficas do centro hegemônico (Martínez, 2015, p. 23). Ao se posicionar desde a perspectiva da periferia geopolítica, a FL reconhece a necessidade de subsumir criticamente os aportes das jusfilosofias do centro hegemônico, integrando-os à realidade do Terceiro Mundo. Essa integração crítica é crucial para evitar a invisibilização das matrizes históricas dos direitos humanos e para garantir que esses direitos sejam fundamentados de forma contextualizada e historicamente situada.

O autor alerta para os perigos da falta de fundamentação dos direitos humanos, o que poderia levar à sua desvinculação da práxis humana e à sua instrumentalização como ferramentas de dominação e opressão. Sem uma base sólida, os direitos humanos correm o risco de se tornarem vazios de significado e suscetíveis à manipulação ideológica. Além disso, a fundamentação dos direitos humanos é vista como ferramenta crítica para avaliar como esses direitos contribuem para os processos de libertação das pessoas e dos povos (Martínez, 2015, p. 24). Assim sendo, ao construir uma instância crítica, é possível verificar na realidade a eficácia e a relevância dos direitos humanos como instrumentos de justiça social e emancipação.

Por conseguinte, o autor levanta alguns riscos na fundamentação dos direitos humanos, abordando quatro questões cruciais que devem ser enfrentadas e evitadas na busca de uma perspectiva libertadora: dogmatismo, pensamento único, pensamento débil e reducionismo.

O dogmatismo, conforme descrito pelo autor, é marcado pela busca por um fundamento absoluto para os direitos humanos, uma abordagem que frequentemente desencadeia atitudes intolerantes e a exclusão daqueles que possuem discordâncias. O autor ilustra essa ideia com exemplos históricos contundentes, como as justificativas para guerras contra povos indígenas, fundamentadas em supostos direitos naturais, como evidenciado nos argumentos de figuras como Ginés de Sepúlveda e John Locke. Esse tipo de abordagem dogmática não apenas ignora a diversidade de perspectivas e experiências humanas, mas também pode legitimar a

opressão e a violência em nome de uma suposta autoridade moral absoluta (Martínez, 2015, p. 25-26).

O pensamento único, por sua vez, refere-se a visões que consolidam os direitos humanos com base nos princípios do pensamento político e econômico dominante, como o neoliberalismo, que coloca a liberdade de mercado como prioridade em detrimento dos direitos econômicos e sociais. Nesse contexto, o pensamento único não apenas estabelece uma hegemonia ideológica que favorece determinadas agendas políticas e econômicas, mas também restringe a diversidade de perspectivas e soluções possíveis para os desafios sociais (Martínez, 2015, p. 26-27). Ao privilegiar exclusivamente os interesses do mercado, essa abordagem pode perpetuar desigualdades e injustiças, marginalizando grupos vulneráveis e limitando o acesso aos direitos fundamentais para uma parcela significativa da população.

O pensamento débil, influenciado pela pós-modernidade ocidental, propõe múltiplos fundamentos possíveis para os direitos humanos, o que pode levar a uma redução dos direitos a meras regras do jogo social, desvinculadas de fundamentos éticos e morais sólidos (Martínez, 2015, p. 27). Segundo Boaventura de Sousa Santos, essa fragmentação dos fundamentos dos direitos humanos pode minar sua capacidade de promover uma justiça verdadeira e sustentável. Ao invés de serem encarados como imperativos universais, sustentados por princípios éticos e morais, os direitos humanos podem ser reduzidos a simples construções sociais sujeitas às contingências e interesses contextuais, enfraquecendo sua eficácia como instrumentos de transformação social e proteção da dignidade humana. Assim, é fundamental buscar uma compreensão mais robusta e coerente dos direitos humanos, enraizada em valores éticos e morais sólidos, para garantir sua relevância e efetividade na promoção de uma sociedade justa e igualitária.

Por fim, o autor destaca o reducionismo, que ocorre quando alguma abordagem ignora a reflexão ética ou jurídica na fundamentação dos direitos humanos, uma vez que ele aponta para a importância de se considerarem também fatores econômicos, sociais e culturais na construção dessa fundamentação, evitando modelos reducionistas, como o jusnaturalismo e o positivismo ideológico (Martínez, 2015, p. 28).

No primeiro modelo reducionista, o jusnaturalismo clássico, ele destaca três críticas principais. Primeiro, aponta que um ordenamento jurídico baseado em

direitos naturais pode ser inadequado para a vida social, pois falta-lhe eficácia prática. Segundo, questiona a falta de historicidade dos direitos naturais, que não consideram o processo histórico de gênese e desenvolvimento dos direitos humanos. Por fim, critica a variedade de interpretações sobre o conteúdo da natureza humana, que não são necessariamente evidentes por si mesmas (Martínez, 2015, p. 29).

Ademais, o autor também critica diferentes formas de jusnaturalismo. Ele rejeita a reconstrução do direito natural clássico para fundamentar os direitos humanos, pois considera isso um reducionismo jusnaturalista com instrumentos pré-modernos. Além disso, critica a abordagem que mantém o dualismo jusnaturalista entre o direito natural e o positivo, negligenciando os processos históricos que afetam os direitos humanos e desconsiderando que o debate sobre eles deve ocorrer no campo do Direito, não da moral (Martínez, 2015, p. 29).

No que se refere ao positivismo, Rosillo Martínez aponta para um reducionismo que desconhece a dimensão ética dos direitos humanos. Ele critica tanto os juristas, que se concentram na técnica jurídica em detrimento da reflexão ética, quanto as posturas éticas ou relativistas extremas, que se situam dentro do não cognoscitivismo ético. Para ele, o modelo historicista restringe a reflexão dos direitos humanos aos acontecimentos históricos concretos que os originaram, desclassificando qualquer abordagem que não se encaixe nos valores da modernidade hegemônica (Martínez, 2015, p. 30). Isso aprisiona os direitos humanos a uma única organização política, a uma única classe de reflexão jusfilosófica e a uma única práxis político-jurídica, desqualificando qualquer tentativa contemporânea de os repensar fora dessas coordenadas.

Outro aspecto do reducionismo é o monoculturalismo, pois se refere à defesa do paradigma eurocêntrico dos direitos humanos como insuperável, baseando-se nos princípios da ética iluminista e do Estado moderno (Martínez, 2015, p. 31). Isso limita a capacidade dos direitos humanos, de serem reconhecidos em todas as culturas, tornando-os instrumentos de ideologização que justificam a imposição cultural em detrimento de outras. Essa abordagem também dificulta o diálogo intercultural e diminui a força crítica dos direitos humanos em contextos não ocidentais.

Ao mesmo tempo, segundo o autor, o etnocentrismo dos direitos humanos é um problema relacionado ao monoculturalismo, instituição eurocêntrica que tende a

negar a diversidade cultural e impor padrões ocidentais como universais. Isso pode levar à violação da dignidade humana, ao imporem-se culturalmente os direitos humanos, desrespeitando-se a autonomia das culturas locais. Nesse prisma, o autor argumenta que é necessário superar o etnocentrismo na fundamentação dos direitos humanos para garantir sua universalidade e acessibilidade a todas as culturas, respeitando suas dinâmicas próprias (Martínez, 2015, p. 32).

Além disso, destaca-se a importância da interculturalidade na abordagem dos direitos humanos, especialmente no contexto latino-americano, devido à sua localização periférica geopolítica. Nesse sentido, a Filosofia da Libertação (FL) emerge como uma abordagem que busca superar esses reducionismos, ao se posicionar criticamente em relação ao projeto da modernidade hegemônica e ao pensar a interculturalidade como parte fundamental dos processos de libertação dos povos latino-americanos (Martínez, 2015, p. 33).

2.2 O PAPEL LIBERTADOR DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

O pensamento de Ignacio Ellacuría destaca o papel libertador da Filosofia ao longo da história. Ele enfatiza que a Filosofia está intrinsecamente ligada à liberdade, sendo uma obra de homens livres e povos livres, pelo menos daquelas necessidades básicas que podem obstruir o pensamento filosófico. Ellacuría argumenta que a Filosofia tem uma função libertadora, tanto para aqueles que a praticam quanto para os povos em geral, libertando-os do obscurantismo, da ignorância e da falsidade. Assim, ele escreve:

A filosofia esteve intimamente vinculada com a liberdade. Esta consideração implica que é obra de homens livres, em povos livres, livres ao menos daquelas necessidades básicas que impedem esse modo de pensar que é a filosofia; mas, por outra parte, admitimos também [...] que a filosofia exerceu uma função libertadora para quem filosofa e que, como exercício supremo da razão, libertou do obscurantismo, da ignorância e da falsidade os povos (Ellacuría *apud* Martínez, 2015, p. 34).

Além disso, Enrique Dussel acrescenta à discussão ao ressaltar que o pensamento crítico, frequentemente originado nas periferias sociais e entre as classes oprimidas, tende a se dirigir ao centro. Ele sugere que, quando a Filosofia Crítica se direciona ao centro, ela deixa de ser Filosofia para se tornar uma ontologia acabada e

uma ideologia, perdendo sua essência libertadora (Martínez, 2015, p. 35). Nesse sentido, essas reflexões nos levam a considerar a relação entre teoria e práxis.

Ellacuría e Dussel argumentam que a teoria não deve ser vista como oposta à práxis, mas sim como um de seus momentos. A inteligência humana, eles sugerem, é inerentemente prática, e a práxis, por sua vez, é intelectual (Martínez, 2015, p. 36-36). A teoria surge como a consciência da práxis, refletindo sobre ela e se tornando um discernimento dela. No entanto, a teoria também possui uma relativa autonomia, pois nem todos os momentos da práxis são conscientes e nem todos têm o mesmo grau de consciência. Quando a consciência da práxis se separa reflexivamente e se constitui em juízo e crítica, surge a teoria, que pode se tornar um momento relativamente autônomo, complementando e acompanhando a práxis.

Nesse diapasão, é perceptível que há a ausência de uma Filosofia latino-americana que surja de sua própria realidade histórica e desempenhe uma função libertadora relacionada a ela, uma vez que os principais autores da libertação na região não são os filósofos culturalistas latino-americanos, mas aqueles que priorizam a eficácia histórica na transformação libertadora da realidade, em vez de buscarem uma “identidade e originalidade” teórica (Martínez, 2015, p. 37).

Para a Filosofia da Libertação (FL), a finalidade primordial e o horizonte fundamental da Filosofia residem na libertação das maiorias populares, não se tratando apenas de popularizar a Filosofia para as massas, mas sim de integrá-las como sujeitos e objetos do processo intelectual de libertação (Martínez, 2015, p. 37). Para isso, a função libertadora da Filosofia deve se manifestar principalmente por meio da crítica. Essa crítica deve desmascarar a falsidade e a injustiça contidas na ideologia dominante, que muitas vezes serve como sustentáculo de um sistema social injusto (Martínez, 2015, p. 38). Além disso, a Filosofia deve reconhecer os condicionamentos materiais e sociais do conhecimento humano, enfrentando-os criticamente. No entanto, a crítica não deve ser apenas negativa, ela deve levar a formulações positivas e à construção de um novo discurso teórico, que ofereça uma alternativa real à realidade existente.

Consequentemente, há a necessidade de uma Filosofia que não seja apenas especulativa, mas que esteja enraizada na realidade histórica e comprometida com a libertação das maiorias populares na América Latina (Martínez, 2015, p. 39). Por isso, Ignacio Ellacuría enfatiza que a Filosofia não deve se limitar à mera interpretação do mundo, mas sim buscar transformá-lo. Foi o que certa vez disse

Marx (2007, p. 48), na 11ª tese sobre Feuerbach: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é transformá-lo”.

O filósofo latino Ellacuría define as “maiorias populares” como as vastas parcelas da humanidade que vivem em condições precárias, privadas não apenas de suas necessidades básicas, mas também marginalizadas diante das elites que monopolizam os recursos (*apud* Martínez, 2015, p. 42-43). Nesse aspecto, o autor propõe uma Filosofia que seja genuinamente latino-americana, voltada às realidades e necessidades dessas maiorias, e não apenas uma imitação das correntes filosóficas estrangeiras.

Para que isso ocorra, essa Filosofia deve ser orientada por uma ética da justiça e da liberdade, que reconheça a negação desses valores nas estruturas sociais existentes, e por uma análise teórica que identifique as formas de opressão e repressão presentes na sociedade (Ellacuría *apud* Martínez, 2015, p. 43-44). Como consequência, Ellacuría argumenta que as maiorias populares e oprimidas são o ponto de vista mais privilegiado para apreender a verdade da realidade, e que a libertação deve vir delas mesmas.

Portanto, a Filosofia da Libertação, segundo Ellacuría, deve estar profundamente enraizada na realidade latino-americana e comprometida com a luta pelos direitos das maiorias populares, buscando oferecer uma análise crítica e construtiva da sociedade e contribuindo para a transformação social e a busca pela justiça e liberdade.

Ato contínuo, o autor Rosillo Martínez discute a concepção de sujeitos da libertação na Filosofia da Libertação, especialmente a partir do pensamento de Ignacio Ellacuría. Ele destaca a importância de considerar as “maiorias populares” como os principais agentes da transformação social. No entanto, levanta-se a questão se essa abordagem não exclui outras identidades e grupos sociais, semelhante à restrição que o marxismo faz ao considerar apenas o proletariado como o sujeito revolucionário (Martínez, 2015, p. 44).

Tanto a Filosofia da Libertação quanto a Teologia da Libertação têm ampliado sua visão, para incluir outras subjetividades emergentes, como mulheres, crianças, afro-americanos, homossexuais, entre outros. No entanto, a noção de “maiorias populares” parece deixar de fora a possibilidade de incluir as chamadas “minorias”. A interpretação proposta sugere que Ellacuría utiliza o termo “maiorias populares” e “pobres” de forma metafísica, como parte de sua análise da realidade histórica.

Esses conceitos não devem ser entendidos como limitados apenas às questões econômicas, mas como uma referência mais ampla aos despossuídos que lutam contra a injustiça (Martínez, 2015, p. 46).

Ademais, Rosillo Martínez destaca a importância de uma práxis de libertação que seja plural e inclusiva, reconhecendo as lutas concretas de sujeitos que, apesar de serem inicialmente considerados “minorias”, fazem parte do grande setor da humanidade explorada e excluída. Assim sendo, é ressaltada a necessidade de uma abordagem epistemológica situada na perspectiva da vítima, que pode ser numericamente uma maioria ou uma minoria, mas que, em última análise, pertence ao grupo de excluídos e vítimas do sistema hegemônico. Essa abordagem busca ir além de uma visão contemplativa ou puramente praxica, integrando uma compreensão crítica e transformadora da realidade histórica.

No entanto, o autor alerta para os riscos de uma abordagem ideologizada do *logos histórico*, que pode perder sua autonomia e ser instrumentalizada para servir a interesses particulares, em vez de contribuir para uma compreensão verdadeira e transformadora da realidade. Assim, ele escreve:

Ou seja, deve ser um fundamento ou fundamentos que respondam à crítica à ideologização, que sejam criativas para propor vias de construção e defesa dos direitos humanos, que partam do lugar-que-dá-verdade, e que sejam construídas por um logos histórico (Martínez, 2015, p. 48).

A Filosofia da Libertação (FL) destaca a importância de não se adotar uma abordagem dogmática na fundamentação dos direitos humanos. Isso significa evitar a defesa de um fundamento único e inquestionável, pois isso poderia transformar a FL em um instrumento de ideologização. Em vez disso, sugere-se estabelecer três vias de fundamentação, interligadas entre si, que possam ser sustentadas e argumentadas a partir da própria FL. Essa abordagem reflete uma preocupação em manter a flexibilidade e a capacidade crítica da FL, reconhecendo-se a complexidade da realidade histórica.

A FL, por conseguinte, não se alinha às correntes do pensamento pós-moderno que negam todo fundamento. Pelo contrário, reconhece a importância da busca por fundamentos últimos para poder denunciar e criticar as construções ideológicas que sustentam sistemas opressivos. Ao rejeitar o “pensamento débil” que caracteriza parte

do pensamento pós-moderno, a FL reafirma seu compromisso com a análise crítica e a busca por uma compreensão mais profunda das estruturas sociais.

Enrique Dussel (*apud* Martínez, 2015, p. 49) é citado para ilustrar essa corrente crítica, tanto da modernidade quanto das suas raízes colonialistas e burguesas (Martínez, 2015, p. 49), enfatizando como a Filosofia europeia moderna e contemporânea perpetuou relações de dominação e exploração. A FL busca superar essa ontologia conquistadora da Filosofia Moderna, reconhecendo a necessidade de uma abordagem que leve em conta as perspectivas das periferias e das vítimas do sistema.

Na mesma esteira, Rosillo Martínez reconhece a complexidade do conceito de pós-modernismo e a diversidade de interpretações que ele pode ter. Destaca-se a importância de contextualizar e compreender essas diferentes abordagens para uma análise mais precisa da relação entre a FL e o pensamento pós-moderno. Essa reflexão indica uma abordagem cuidadosa e crítica em relação aos debates contemporâneos sobre teoria social e Filosofia Política. Sobre isso, Dussel comenta:

A filosofia moderna europeia, ainda antes do *ego cogito*, mas certamente a partir dele situa a todos os homens, a todas as culturas, e com eles suas mulheres e seus filhos, dentro de suas próprias fronteiras como úteis manipuláveis, instrumentos. A ontologia os situa como entes interpeláveis, como ideias conhecidas, como mediações ou possibilidades internas ao horizonte da compreensão do ser. Especialmente centro, o *ego cogito* constitui a periferia e se pergunta com Fernández de Oviedo: 'São homens os índios?', é dizer, são europeus e por isso animais racionais? O de menos foi a resposta teórica, enquanto a resposta prática, que é a real, a seguimos sofrendo ainda: são só a mão de obra, senão irracionais, ao menos 'bestiais', incultos – porque não têm a cultura do centro –, selvagens... subdesenvolvidos (*apud* Martínez, 2015, p. 49-50).

Por outro lado, Boaventura de Sousa Santos destaca que as grandes promessas da modernidade, como igualdade, liberdade e dominação da natureza, não foram cumpridas de forma satisfatória. Ele argumenta que a modernidade enfrenta problemas para os quais não possui soluções adequadas. Em contraste com a Escola de Frankfurt, que critica a razão enquanto parte do problema, Sousa Santos (2002) sugere que há uma disjunção entre os problemas da modernidade e as soluções oferecidas pelo pós-modernismo. Ele distingue entre um pós-modernismo celebratório, que nega a existência de problemas modernos, e um pós-modernismo de oposição, que reconhece essa disjunção como ponto de partida para uma teoria crítica pós-moderna.

Ademais, André-Jean Arnaud e Maria José Fariñas Dulce (1996), no livro *Sistemas Jurídicos: Elementos para un Análisis Sociológico*, oferecem uma classificação das posturas pós-modernas aplicadas ao campo jurídico, identificando três correntes: o pós-modernismo filosófico, representado por autores como Foucault e Derrida; o pós-modernismo sociológico e antropológico, que busca romper com a tradição da sociologia jurídica clássica; e o pós-modernismo que surge da confrontação entre a concepção ocidental do Direito e os estudos contemporâneos sobre o Estado de Direito. Todavia, a FL se alinha com o pós-modernismo de oposição e, em certa medida, com a segunda corrente identificada por Arnaud e Fariñas.

Conquanto a FL critique a racionalidade moderna e proponha uma abordagem histórica para lidar com a realidade por meio da práxis histórica, ela não renuncia aos valores modernos de igualdade e liberdade, mas os integra em um processo de libertação que prioriza a justiça social e a solidariedade humana. Nessa toada, a FL, segundo Dussel (*apud* Martínez, 2015), deve concentrar-se em pensar a realidade histórica de forma ampla, evitando fundamentações reducionistas, que limitem a compreensão da complexidade dessa realidade. Isso implica reconhecer que os direitos humanos são influenciados e afetados por diferentes aspectos da vida social, econômica, política, cultural e ética, porquanto a fundamentação dos direitos humanos deve abordar todas essas dimensões para ser eficaz na práxis dos povos.

Noutro giro, destaca-se a necessidade de superar-se o etnocentrismo na concepção dos direitos humanos, ao se reconhecer que cada cultura tem sua própria dinâmica e tradições que devem ser respeitadas. A FL critica a ideologização dos direitos humanos, especialmente o “universalismo eurocêntrico”, que impõe uma visão estática e eurocêntrica dos direitos humanos (Martínez, 2015, p. 53). Dussel (*apud* Martínez, 2015, p. 53), por sua vez, enfatiza a importância de se evitar a simples repetição do pensamento europeu na periferia, pois isso unicamente pode resultar em uma ideologia encobridora.

Ato contrário, a FL deve buscar uma fundamentação que permita o diálogo intercultural, reconhecendo os processos de luta e libertação próprios de cada povo e cultura. Isso implica refletir sobre os fundamentos dos direitos humanos de forma a promover sua universalidade e universalização, sem cair em um purismo cultural que impeça a libertação das estruturas que alienam e impedem a dignidade humana. Por isso, Rosillo Martínez traz três vias para fundamentar os direitos humanos: o

fundamento da alteridade, que enfatiza o reconhecimento do outro como base para os direitos humanos; o fundamento sociopolítico ou da práxis da libertação, que destaca a importância das lutas sociais e políticas na construção dos direitos humanos; e o fundamento da produção de vida, que enfatiza a promoção de condições que permitam a produção e reprodução da vida digna para todos os seres humanos (Martínez, 2015, p. 54).

2.3 O FUNDAMENTO DA ALTERIDADE

Na Filosofia da Libertação (FL), o fundamento da alteridade refere-se à valorização e reconhecimento do outro como sujeito igualmente digno e importante. A alteridade é central na FL, porque ela busca promover a justiça social, a solidariedade e a emancipação dos grupos oprimidos e marginalizados. Nesse sentido, Rosillo Martínez apresenta a alteridade como um dos fundamentos da Filosofia da Libertação.

A primeira ideia apresentada é que a FL, apesar das críticas à modernidade, reconhece a importância da subjetividade na busca pela libertação. Para Martínez (2015, p. 55), FL não baseia os direitos humanos em um sujeito abstrato da modernidade ou no indivíduo egoísta que busca apenas seus próprios interesses. Em vez disso, destaca-se a importância de os indivíduos vitimizados, empobrecidos e oprimidos se tornarem sujeitos de sua própria história.

Nessa direção, a autonomia do sujeito, na busca pelos direitos humanos, distingue-se da subjetividade moderna, que é descrita como excludente e não aberta à proximidade ou à exterioridade do outro. Rosillo Martínez cita a visão de Hinkelammert sobre a sociedade ocidental moderna, como mercadocêntrica, na qual o mercado é colocado como uma ordem natural, e as instituições existem para permitir o livre desenvolvimento das leis do mercado.

Essa visão de sujeito e subjetividade, originada em Descartes, relaciona-se à dominação da natureza e da realidade social pelo capitalismo. Isso sugere uma crítica à forma como a modernidade, por intermédio do capitalismo, moldou a percepção de sujeito e subjetividade, limitando-as à lógica do mercado e à busca individualista de interesses, em vez de reconhecer a importância da autonomia e da dignidade humanas na luta pelos direitos humanos e pela libertação.

Por conseguinte, o outro se torna constituição da subjetividade na Filosofia da Libertação (FL), proposição enfatizada por Enrique Dussel, fortemente influenciado pela Filosofia de Emmanuel Lévinas. A ideia central é que a subjetividade não deve ser entendida apenas como uma construção individualista, mas sim como um processo que se desenvolve no encontro e na relação com o outro. Dussel e a FL argumentam que a subjetividade só pode ser plenamente compreendida e realizada quando reconhecemos e valorizamos a alteridade, ou seja, a singularidade e a dignidade dos outros indivíduos (Martínez, 2015, p. 56).

Desse modo, a referência à FL, concebida como uma “metafísica da alteridade” ou uma “Filosofia da alteridade ética”, ressalta a centralidade desse conceito na perspectiva filosófica proposta por Dussel. Nessa abordagem, o objetivo não é simplesmente recuperar o outro como uma entidade desprovida de razão ou significado, mas sim reconhecer e valorizar a razão e a humanidade presentes no outro. Outrossim, a Filosofia da Libertação é crítica à visão de mundo que se fecha no centro, considerando tudo fora dele como desprovido de valor ou sentido. A FL, ao contrário, espera romper essa lógica excludente, ao reconhecer a riqueza e a legitimidade das diferentes perspectivas e experiências humanas (Martínez, 2015, p. 56).

2.4 AS CATEGORIAS DA ALTERIDADE

O filósofo Rosillo Martínez aborda as categorias apresentadas por Enrique Dussel na Filosofia da Libertação (FL), destacando sua relação com a fundamentação dos direitos humanos a partir da alteridade. As categorias discutidas são proximidade, totalidade, mediações, liberdade situada, exterioridade e alienação.

Em relação à *proximidade*, Dussel argumenta que tanto a experiência grega quanto a moderna enfatizaram a relação entre o ser humano e a natureza, definindo o mundo e o político como algo “visto”, “dominado” e “controlado”. No entanto, ele propõe uma outra abordagem filosófica, que parte da proximidade, diferenciando-a da proximidade física ou *proxemia*⁷. Proximidade, para Dussel (*apud* Martínez, 2015, p. 56), é encurtar distâncias com fraternidade, é aproximar-se do outro enquanto outro, o que implica riscos, pois é um encurtar distância por uma liberdade distinta.

⁷ A *proxemia* representa o oposto da proximidade relacional: ela surge da totalidade que estabelece uma dualidade entre o sujeito e o próximo, resultando na não consideração do outro como sujeito, mas sim como objeto. Nesse contexto, *proxemia* implica estar em proximidade com um objeto não humano: comprar, usar, dominar, entre outras ações (Dussel, 1977).

Sendo assim, Dussel identifica diferentes tipos de *proximidades*: originária, histórica e metafísica ou escatológica. A proximidade originária refere-se ao nascimento do ser humano em outra pessoa e sua recepção em uma cultura, não apenas na natureza. A proximidade histórica ocorre nas relações políticas, eróticas e pedagógicas entre pessoas, mas Dussel (*apud* Martínez, 2015, p. 57-58) adverte que muitas vezes essas proximidades são equivocadas, pois podem não ser autênticos encontros com o outro, mas consigo mesmo, o que resulta em alienação.

Entrementes, diante desse equívoco da proximidade histórica, Dussel propõe a proximidade inequívoca, que é estabelecida diante do oprimido, da vítima, daquele que está fora de todo sistema. Essa proximidade invoca responsabilidade e é a raiz da práxis, da ação em prol do outro, particularmente daquele que é vítima do sistema. Assim, ele escreve:

A proximidade metafísica se realiza inequivocamente, realmente, diante do rosto do oprimido, do pobre, daquele que, exterior a todo sistema, clama justiça, provoca a liberdade, invoca responsabilidade. A proximidade inequívoca é a que se estabelece com aquele que precisa de serviço, porque é fraco, miserável, necessitado (Dussel, 1982, p. 26).

No que se refere à noção de *totalidade*, ela é apresentada por Rosillo Martínez como a forma como as coisas se apresentam ao ser humano. Destaca-se a ideia de proximidade como o encontro direto entre os seres humanos, que abre caminho para a interação com o que está distante, incluindo-se objetos e entes, capazes de desafiar em uma multiplicidade de sentidos. Essa relação ocorre dentro de uma totalidade, um sistema que os compreende e os une. Os sistemas econômicos, políticos, sociológicos, entre outros, são vistos como subsistemas de um sistema maior: o mundo (Martínez, 2015, p. 58).

Tal categoria entende que o mundo é o sistema de todos os sistemas, com o ser humano como seu fundamento. No entanto, na situação atual, a totalidade do ser está fundamentada no valor e no capital, com o capital cada vez mais dissociado do mundo como uma totalidade concreta e histórica. Nesse sentido, Dussel argumenta que a compreensão do mundo como totalidade está presente em todo ato humano concreto, sendo essencial para constituir o sentido de algo. A compreensão é descrita como o ato pelo qual o ser humano lida com o mundo como uma totalidade, aprendendo com outros até abarcar e constituir o todo do mundo (Martínez, 2015, p. 59).

O conceito de *mediações* como categoria da alteridade é mostrado como os instrumentos que utilizamos para alcançar nossos objetivos finais na ação. As mediações permitem a aproximação do que está sendo mediado e sua permanência, sendo constituídas por partes funcionais que compõem a totalidade. Dussel enfatiza que, se a relação face a face, ou seja, a proximidade, é a essência da práxis, então podemos falar da praxemia, que seria a essência da poiesis, ou seja, do trabalho que o homem realiza na natureza, transformando as coisas em mediações ao atribuir-lhes sentido e valor (Martínez, 2015, p. 59).

A *liberdade situada*, segundo Dussel, é o poder de escolha sobre essas mediações. A capacidade de escolher está ligada à realização do ser humano por meio de determinações escolhidas. No entanto, escolher não é simplesmente poder determinar as mediações a partir de uma indeterminação absoluta, nem estar totalmente determinado ou condicionado. O ser humano é livre, mas ao mesmo tempo historicamente determinado. A mediação representa uma possibilidade para a liberdade. As coisas são consideradas entes porque, ao serem interpretadas em seu sentido e valor, são escolhidas como último recurso e adiadas como projeto. A liberdade é essencial para a existência do ser humano, dos entes e do sentido, porque sem ela não haveria mundo, apenas cosmos, objetos, estímulos e animais (Dussel *apud* Martínez, 2015, p. 59-60).

A noção de *exterioridade* é considerada como a categoria mais significativa para a Filosofia da Libertação (FL), a despeito das filosofias centrais, que empregam categorias anteriores. A exterioridade permite um novo discurso ao focalizar a realidade dos povos periféricos, o que se configura como uma novidade filosófica legítima. Essa exterioridade parte do reconhecimento de que, dentro do conjunto de todos os entes, há um que se destaca dos demais: a face dos outros seres humanos (Martínez, 2015, p. 61). Enquanto as filosofias centrais tendem a coisificar a alteridade e alienar a exterioridade, a FL reconhece o outro como verdadeiramente outro, em toda a intensidade de sua exterioridade. Essa exterioridade é histórica e vai além do habitual, revelando-se nos momentos de desafio à totalização dos sistemas e ao confrontar a marginalização e a opressão.

A FL propõe um método analético, que combina elementos da dialética e da analogia, destacando a importância da exterioridade como ponto de partida para o discurso filosófico. Essa abordagem ética reconhece a responsabilidade pelo outro e se distancia de uma visão ontológica ou dialética tradicional. A ênfase na alteridade

permite uma concepção de universalidade que valoriza a diversidade e a distinção (Martínez, 20015, p. 62).

Por meio da exterioridade, a FL critica visões abstratas do ser humano e propõe uma concepção mais sensível à alteridade. Ela rejeita a ideia do “outro absoluto” de Lévinas, enfatizando que o outro é aquele que sofre injustiça e opressão, sobretudo na América Latina. Além disso, a liberdade situada é reinterpretada a partir da exterioridade, reconhecendo o outro como incondicional em relação à totalidade. Assim escreve Dussel (1977, p. 49):

O outro é a noção precisa com o qual denominaremos a exterioridade enquanto tal, a história, e não meramente cósmico ou físico - vivente. O outro é alteridade de todo sistema possível, além do ‘mesmo’ que a totalidade sempre é. O ser é e o não-ser é ainda ou pode ser outro, diríamos contra Parmênides e a ontologia clássica.

Por fim, tem-se a noção de *alienação*, que ocorre quando se nega ao outro a sua qualidade de outro. A totalidade, ou seja, o sistema dominante, tem a tendência de se totalizar, de se autoafirmar, buscando perpetuar sua estrutura presente e absorver todas as formas de exterioridade possível. Para Dussel (*apud* Martínez, 2015, p. 65), alienar é totalizar a exterioridade, ou seja, é negar ao outro sua condição de ser distinto e torná-lo parte integrante do sistema dominante. Isso acontece quando um povo ou indivíduo perde sua identidade ao ser incorporado como mero elemento do sistema de outro. Por exemplo, na geopolítica mundial, as regiões periféricas são muitas vezes tratadas como propriedade do centro, as mulheres e as crianças são vistas como propriedades dos homens adultos. Nesse sentido, escreve Dussel (1977, p. 48): “Tudo isso assume realidade prática quando alguém diz: ‘estou com fome!’. A fome do oprimido, do pobre é um fruto do sistema injusto. Como tal não tem lugar no sistema”.

Essa *alienação* se manifesta principalmente na relação de dominação, na qual o outro é colocado a serviço do dominador. No entanto, é a própria estrutura de dominação que perpetua essa situação. Quando o fruto do trabalho do outro é apropriado sistematicamente pelo dominador e essa apropriação se torna uma prática habitual e institucionalizada, ocorre uma alienação real e efetiva. Isso caracteriza um modo de produção injusto. De forma assertiva, relembra Rosillo Martínez (2015, p. 65), em tempos de crise, ou ameaça à unidade do sistema, o outro é muitas vezes ideologicamente transformado em “inimigo”. Isso mostra como

a ideologia do sistema pode distorcer a percepção do outro, reforçando assim o ciclo de alienação e dominação.

2.5 O SUJEITO INTERSUBJETIVO DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

Tratou-se acima da importância da alteridade como fundamento para os direitos humanos na Filosofia da Libertação (FL), principalmente sob a perspectiva de Enrique Dussel. Esta dissertação, ao discutir novas formas contra-hegemônicas de direitos humanos, na perspectiva da Filosofia da Libertação, afasta-se da abordagem tradicional dos direitos humanos, baseada na subjetividade do indivíduo e na noção de totalidade, que tende a alienar a alteridade e reforçar o sistema dominante.

Desse modo, Martínez (2015) destaca que a FL propõe uma abordagem diferente, que reconhece o outro como verdadeiramente outro, em oposição à visão da totalidade, que classifica o outro como estranho ou até mesmo perigoso ao sistema. Essa abordagem valoriza a subjetividade aberta do outro e considera a subjetividade moderna como parte da totalidade que não reconhece direitos aos diferentes.

Ademais, a fundamentação dos direitos humanos, a partir da alteridade proposta pela FL, visa abrir espaço para a pluralidade cultural e as lutas históricas dos povos oprimidos. Em vez de uma subjetividade abstrata, busca-se um sujeito intersubjetivo e comunitário, capaz de ser sujeito de direitos humanos como parte de uma práxis de libertação. Segundo Martínez (2015, p. 67):

É imprescindível abrir a pluriculturalidade e as lutas históricas levadas a cabo pelos diversos povos oprimidos do planeta; tratar-se-ia de um sujeito intersubjetivo, comunitário, que seja sujeito de direitos humanos como práxis de libertação. É isto que propõe a FL a partir de uma metafísica da alteridade que se concretiza no compreender a ética, a responsabilidade pelo outro, como o início de toda Filosofia. Esta é a ética da solidariedade que possui consequências para a construção de uma juridicidade alternativa, produzida a partir das lutas sociais.

Apresentou-se também, segundo Dussel, uma crítica à visão reducionista dos direitos humanos fundamentados apenas na subjetividade individual, destacando-se que eles podem se tornar instrumentos de alienação. Por conseguinte, Martínez cita Dussel para exemplificar como a Europa, em nome da civilização, aniquila a

alteridade de outros povos e culturas, incorporando-os violentamente em seu sistema de controle.

Por isso, a ética da alteridade proposta pela FL busca uma abertura ao outro que seja capaz de compreender o novo da história, construído a partir da exterioridade (Martínez, 2015, p. 67). A vítima, o pobre, o oprimido são vistos como pontos de partida para uma reflexão ética, que questione as estruturas de poder dominantes, porquanto os direitos humanos fundamentados na alteridade devam ser vistos como ferramentas de luta contra o sistema opressor, subversivos e transformadores. O reconhecimento da dignidade humana do outro, fora do sistema, desafia as bases desse sistema e revela a necessidade constante de se repensarem os direitos humanos ante a alteridade. Nesse sentido, escreve Martínez (2015, p. 68):

O que foi dito anteriormente se realiza, se torna realidade, quando alguém diz, por exemplo, 'tenho fome, preciso comida!' A fome do pobre é consequência de um sistema injusto e, em sua situação de vítima, não tem lugar dentro do sistema. Não tem lugar por ser negatividade, por sofrer 'falta de' por ser um 'não ser' no mundo. Fundamentalmente, porém, está fora porque saciar estruturalmente a fome do pobre é transformar radicalmente o sistema. Com efeito, direitos humanos fundamentados a partir da alteridade devem ser compreendidos como ferramentas de luta dos que são vítimas do sistema e por esta razão, mais que elementos conservadores do sistema, devem ser subversivos, transformadores e revolucionários. O face a face com o outro inequívoco obriga a repensar constantemente direitos humanos, pois estes são parte do sistema.

Rosillo Martínez (2015, p. 68) apresenta uma reflexão profunda sobre a relação entre os direitos humanos, a alteridade e a estruturação social. Ele começa destacando a fome do pobre como uma consequência de um sistema injusto, que exclui e marginaliza certos grupos da sociedade. Nesse contexto, os direitos humanos são vistos como ferramentas de luta contra essa injustiça estrutural. A ideia central é que os direitos humanos fundamentados na alteridade não devem ser elementos conservadores do sistema, mas sim subversivos, transformadores e revolucionários.

No mesmo diapasão, o autor aborda como a tradição ibero-americana de direitos humanos teve, em seus fundamentos, um encontro com a alteridade, embora muitas vezes de forma limitada. Ele cita exemplos contemporâneos, como as demandas do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN)⁸, que buscam

⁸ O Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) apresentou várias demandas desde seu surgimento em 1994, principalmente focadas nos direitos dos povos indígenas e na justiça social.

respeitar os direitos e a dignidade dos povos indígenas, mas enfrentam obstáculos dentro de uma estrutura social que prioriza a mesmice e a exclusão da exterioridade (Martínez, 2015, p. 69).

Além disso, o filósofo discute a noção de sujeito na Filosofia ocidental, ao enfatizar como a modernidade reduziu o sujeito a um indivíduo possuidor e calculador, o que tem sido funcional para os interesses do sistema dominante. Ele contrasta essa visão com a proposta da Filosofia da Libertação, que busca recuperar o ser humano como um ser corporal, vivente, em uma relação de face a face. Nessa perspectiva, os direitos humanos não são apenas sobre ter acesso ao mundo consumindo-o, mas sim sobre as condições de possibilidade de viver como ser corporal, como ser vivente (Martínez, 2015, p. 71).

Para que haja uma efetividade dos fundamentos da Filosofia da Libertação, é necessária a urgência da recuperação do sujeito humano concreto e da vida para todos no mundo contemporâneo. Os direitos humanos são uma ferramenta importante, porém devem ser fundamentados em um sujeito intersubjetivo. Isso implica uma volta ao sujeito reprimido, aquele que é convertido em objeto pela lógica dominante. Essa recuperação do sujeito leva ao encontro com o outro, não como um ato de sacrifício, mas como uma condição para a própria vida, evidenciando a importância da intersubjetividade (Martínez, 2015, p. 72).

Nesse sentido, Rosillo Martínez ressalta que a intersubjetividade é fundamental para que o ser humano se constitua como sujeito, indo além da individualidade e do calculismo. Os direitos humanos, nessa perspectiva, devem ser calcados na alteridade, no encontro com o outro, permitindo que aqueles situados na exterioridade se tornem sujeitos e reivindiquem seus direitos, rompendo com a totalidade que os mantém alienados. No entanto, ele também aponta que a alteridade por si só não é suficiente como fundamento dos direitos humanos. Não se

Essas demandas foram expressas em diversos documentos e comunicados, dos quais os mais significativos incluem a *Primeira Declaração da Selva Lacandona* e os *Acordos de San Andrés*. As principais demandas do EZLN foram: Autonomia Indígena; Reconhecimento dos direitos e cultura dos povos indígenas; Autonomia nas regiões habitadas por povos indígenas, incluindo a administração de suas terras e recursos; Redistribuição das terras e reconhecimento das terras indígenas como inalienáveis; Melhoria das condições de vida, incluindo acesso à saúde, educação, e moradia digna; Redistribuição justa da riqueza e dos recursos; Participação direta dos cidadãos nas decisões políticas; Reformas políticas para garantir uma verdadeira representatividade e justiça; Retirada das forças armadas das áreas indígenas; Respeito aos direitos humanos e cessação da repressão estatal; Um modelo econômico que priorize as necessidades das pessoas sobre os interesses do capital e o Desenvolvimento sustentável e proteção ambiental (EZLN, 1994).

busca um único fundamento, mas sim vários possíveis. Evita-se cair em um relativismo que justifique qualquer fundamento, pois isso não contribuiria para a libertação dos oprimidos. Dessa forma, assinala Hinkelammert (2006, p. 510-511) na obra *O sujeito e a Lei*:

O ser humano não é sujeito, mas sim há um processo no qual ele se revela, que não se pode viver sem fazer-se sujeito. Não há sobrevivência, porque o processo, que se desenvolve em função da inércia do sistema, é autodestruidor. Esmaga o sujeito, que cobra consciência de ser chamado a ser sujeito enquanto se resiste a esta destrutividade. Tem que se opor à inércia do sistema se quer viver, e, ao opor-se, se desenvolve como sujeito. O chamado a ser sujeito se revela no curso de um processo. Por isso, o ser sujeito não é um a priori do processo, mas sim resulta como seu a posteriori. O ser humano como sujeito não é nenhuma substância e tampouco um sujeito transcendental a priori. Revela-se como necessidade na medida em que a inércia do sistema é autodestrutiva. Revela-se, então, que o ser sujeito é uma potencialidade humana e não uma presença positiva. Revela-se como uma ausência que grita e que está presente, mas o é como ausência. Como tal a ausência solicita. Fazer-se sujeito é responder a esta ausência positivamente, porque essa ausência é por sua vez uma solicitação. Trata-se de uma resposta positiva à ausência, sem eliminá-la como ausência. Responde. Neste sentido, o ser humano é parte do sistema enquanto ator ou indivíduo calculante. Enquanto sujeito está enfrentando ao sistema, o transcende.

Portanto, além da alteridade, outros dois fundamentos complementares são sublinhados: o sociopolítico, entendido como práxis de libertação, e o da produção e reprodução da vida. Com isso, essa abordagem multifacetada visa garantir uma base sólida para a defesa e promoção dos direitos humanos, integrando diferentes dimensões da experiência humana e da luta pela justiça social e que serão desenvolvidos a seguir neste texto.

2.6 O SUJEITO PRÁXIS COMO FUNDAMENTO DOS DIREITOS HUMANOS

O filósofo Dussel define o sujeito da práxis de libertação como aquele que está vivo, necessitado e inserido na cultura, destacando que esse sujeito último é a vítima e a comunidade das vítimas, bem como aqueles que estão articulados com elas. Aqui, ele está colocando um foco especial naqueles que sofrem e são oprimidos pela estrutura social (Dussel, 2012, p. 525). Além disso, ele afirma que o “lugar” no qual esse discurso crítico deve se situar é exatamente nas vítimas reais, cujas vidas estão em perigo e que são objeto de exploração pelo poder estabelecido.

Isso implica que qualquer abordagem crítica deve ser ancorada na realidade das vítimas e em suas experiências concretas de opressão.

Noutro ponto, Dussel destaca a importância da intersubjetividade, que é a relação entre sujeitos conscientes de sua própria subjetividade e da dos outros. Ele ressalta que isso não implica na criação de um sujeito coletivo homogêneo, mas sim no reconhecimento das subjetividades individuais e na formação de uma comunidade de vida baseada na solidariedade e na esperança (Dussel *apud* Martínez, 2015, p. 93). Por essa razão, ele enumera várias bases nas quais essa comunidade de vida pode se formar, como a comunidade linguística, a memória coletiva de lutas por libertação, necessidades e modos de consumo similares, uma cultura compartilhada e projetos concretos inspirados na solidariedade. Isso mostra que a comunidade de vida é construída a partir de diversos aspectos culturais, sociais e políticos (Dussel, 2012, p. 525).

No que tange ao processo de tornar-se sujeito, Martínez utiliza-se do pensamento de Hinkelammert, que destaca que o processo de se tornar sujeito é essencialmente processual e implica na recuperação do sujeito reprimido. Aqui, a FL entende que o ser humano como sujeito não é uma instância individual, mas sim uma condição intersubjetiva, que inclui a relação com o outro como parte basilar da própria vida (Hinkelammert *apud* Martínez, 2015, p. 94).

Dessa forma, o autor argumenta que, para viver plenamente, o ser humano deve tornar-se sujeito. Essa condição não é estática, mas sim um processo contínuo que resulta das interações e das condições sociais e históricas em que se vive. O ser sujeito não é uma presença positiva ou uma substância, mas sim uma potencialidade humana que depende do contexto social e das relações de poder que o moldam. Portanto, o sujeito é caracterizado pelo sentido negativo do sistema que o torna vítima, ou seja, para tornar-se sujeito da práxis de libertação é necessário realizar-se uma crítica consciente do sistema que causa a vitimização. As vítimas devem perceber que não participaram da formação desse sistema e que estão sendo impedidas de viver plenamente por ele (Martínez, 2015, p. 94).

Rosillo Martínez destaca, assim, que o processo de práxis de libertação é dialético e envolve um confronto entre os movimentos sociais organizados das vítimas e o sistema dominante. Esse confronto gera um conflito ético com implicações sociais e jurídicas, por meio do qual as comunidades de vitimizados

buscarão modificar as estruturas sociais para satisfazer suas necessidades de vida. Sobre isso, ele comenta:

Se a práxis de libertação se realiza por um sujeito intersubjetivo, o princípio normativo 'crítico democrático' é parte dela. A intersubjetividade nas lutas de libertação baseia-se no consenso crítico das vítimas. Um movimento social baseado, por exemplo, nas decisões de 'líderes' e que não se guie pela vontade consensual das vítimas, terminará reproduzindo o mesmo sistema que exclui e vitimiza, e esses 'líderes' acabam usando o poder de maneira -fetichizada. Por isso, a intersubjetividade tem a ver com o dito princípio, o que Dussel define da seguinte forma: 'O princípio normativo crítico democrático aponta para a promoção do consenso crítico das vítimas, por sua participação real e em condições simétricas' (Martínez, 2015, p. 95).

Assim sendo, Martínez (2015, p. 96) destaca que o Estado não é o fundamento dos direitos humanos, mas sim um instrumento para torná-los efetivos. Isso significa que as instituições estatais podem ser utilizadas para proteger e garantir os direitos humanos, mas não são a fonte última desses direitos. A Filosofia da Libertação, por conseguinte, reconhece a legitimidade do uso da coação para proteger direitos humanos, mas distingue entre coação legítima e violência. Enquanto a coação legítima visa garantir a vida de todos afetados pelo sistema, a violência é o uso negativo e perverso da força para manter um sistema que produz vítimas e nega suas necessidades.

Nesse diapasão, Martínez sugere que comunidades e povos podem se organizar de diversas maneiras para garantir a coação legítima, sem necessariamente se basearem em estruturas estatais (Martínez, 20015, p. 96). Isso implica que o Estado não é a única forma legítima de organização política, e outras formas de organização podem surgir da práxis de libertação. Insuflado por Dussel na *Ética da Libertação*, Martínez (2015, p. 97) adverte sobre o risco de *fetichizar* o Estado, ou seja, atribuir a ele um status divino e absoluto, digno de culto.

Isso ocorre quando se considera o Estado como o único fundamento dos direitos humanos, ignorando as lutas históricas que deram origem a ele e reduzindo-o a uma instituição estática e divinizada. Ele enfatiza que o Estado não é o fundamento dos direitos humanos, mas sim um instrumento para garantir sua efetivação, e adverte sobre os perigos de fetichizar o Estado e de reduzir as fundamentações dos direitos humanos a visões dogmáticas e historicistas (Martínez, 2015, p. 97).

Ao fundamentar os direitos humanos na práxis histórica de libertação, segundo a perspectiva de Boaventura de Sousa Santos, Martínez (2015, p. 97) argumenta que se fortalece o pilar emancipatório da modernidade. Isso implica que a busca pela libertação histórica das opressões e injustiças sociais é uma força motriz para a emancipação humana, conforme as ideias de Santos sobre os diferentes pilares da modernidade. Outrossim, Martínez critica a concepção de Estado como fonte de vida, destacando que isso leva à invisibilização dos sujeitos reais, que são aqueles que realmente constituem a vida política de uma sociedade. Essa ideologia estatal busca demonstrar que o sistema não produz vítimas, promovendo uma visão de perfeição estatal que ignora as injustiças e opressões que muitos indivíduos enfrentam (Martínez, 2015, p. 98).

Ademais, ele também critica a ideia de mercado como uma nova divindade, que supostamente outorga vida e dignidade aos seres humanos. Essa visão, semelhante à fetichização do Estado, busca atribuir ao mercado uma perfeição e uma capacidade de prover para todos, ignorando as injustiças estruturais e as vítimas que surgem no âmago desse sistema.

Dessa forma, Alejandro Rosillo Martínez argumenta que é empiricamente impossível fundamentar os direitos humanos no mercado, pois qualquer sistema, seja ele estatal ou baseado no mercado, inevitavelmente criará vítimas. Essas vítimas, por sua vez, irão empreender novas lutas por libertação histórica, o que sugere que a busca pela justiça social vai além das estruturas estatais ou econômicas (Martínez, 2015, p. 98). Contudo, Martínez destaca o risco de se buscar criar um sistema perfeito, que possa satisfazer todas as exigências e necessidades humanas, sem se criarem novas vítimas e sem a necessidade de transformação.

Noutro giro, Franz Hinkelammert aponta que essa busca pode levar a um ciclo em que as propostas de bem comum do sistema podem voltar-se contra o sujeito humano, enquanto o sistema continua em sua inércia (Martínez, 2015, p. 99). Ele argumenta que os direitos humanos fundamentados na práxis de libertação partem de um “direito básico” – o direito de gerar direitos. Isso significa que a transformação do sistema e a mudança das estruturas sociais são necessárias para que as vítimas deixem de sê-lo e possam exercer plenamente seus direitos. Essa geração de novos direitos muitas vezes enfrenta resistência do *status quo*, que pode tentar criminalizá-la (Martínez, 2015, p. 99).

O termo “básico”, segundo Rosillo Martínez (2015, p. 99), refere-se à estreita conexão entre o direito de gerar direitos e a práxis de libertação. Ou seja, para que a práxis de libertação ocorra, é necessário que se exerça o direito básico de se criarem novos direitos. Isso é exemplificado pela experiência de movimentos sociais, como os movimentos indígenas na América Latina, que buscam exercer esse direito para promover a justiça e a emancipação. Assim, o filósofo aponta que, à medida que o sistema vigente começa a perder legitimidade diante da geração de novos direitos, a coação legítima utilizada contra esses direitos pode ser percebida como violência pelas vítimas. Isso mostra como o uso da força para reprimir os direitos emergentes é percebido, como uma tentativa de manter a exclusiva reprodução do sistema vigente, em detrimento do desenvolvimento da própria vida humana.

Rosillo Martínez (2015, p. 101) questiona o uso do termo “não sancionados positivamente”, argumentando que isso restringe a ação dos movimentos sociais apenas ao âmbito jurídico e às estratégias das vítimas. Ele destaca que essa expressão sugere que os direitos apenas existem quando são legalmente reconhecidos, o que limita a atuação dos movimentos sociais na luta por direitos. Além disso, aponta que essa abordagem fortalece a visão de perfeição do sistema, que pode interpretar de maneira ampla os direitos já reconhecidos, para que se evite a criação de novos direitos.

Ele argumenta que a criação de “novos direitos” não se limita apenas aos direitos não legalmente reconhecidos, mas também envolve a “juridificação” da exigência de se subverterem as situações de insatisfação provocadas pelo sistema (Martínez, 2015, p. 101). Dessa maneira, muitos direitos legalmente reconhecidos na prática não garantem a satisfação das necessidades e podem gerar vítimas. Portanto, a luta por novos direitos vai além do reconhecimento legal e busca transformar o sistema para atender às necessidades reais das vítimas. Sobre isso, ele escreve:

Não é nosso interesse analisar a relação entre Direito e economia, mas insistir em que a práxis histórica de libertação das vítimas, no uso de seu direito de gerar direito, afeta ao sistema *em sua totalidade*, e não apenas ao subsistema jurídico. Por isso, os ‘novos direitos’ não se referem somente aos direitos ‘não sancionados positivamente’, mas também a direitos reconhecidos pela ordem que não os leva a cabo na realidade histórica devido a outros elementos da própria ordem jurídica ou às tramas de poder produzidas por outros subsistemas. Gerar direitos significa também gerar as condições necessárias para exercer ‘direitos’ já positivados, o que não significa que o outro seja subsumido pela ‘mesmidade’, pois a criação

dessas condições significa a transformação do sistema, e passa forçosamente pela interpretação do rosto da vítima. Nesse contexto, o 'uso alternativo do direito' e o 'positivismo de combate' não devem ser entendidos como parte dos argumentos da totalidade para ignorar aos afetados e demonstrar sua perfeição, mas como estratégias da comunidade de vítimas para criar 'novos direitos' ou novas formas de exercer direitos (Martínez, 2015, p. 102).

Com isso, o autor destaca a importância do direito de organização como um direito primordial, que possibilita a criação de novos direitos. Ele exemplifica com os povos indígenas, cujas lutas se sustentam pelo direito de obedecerem a seus próprios direitos. Isso sugere que o direito de organização é fundamental para capacitar as comunidades de vítimas na luta por direitos.

Dessa forma, Rosillo Martínez (2015, p. 103) argumenta que a práxis histórica de libertação das vítimas é um dos fundamentos dos direitos humanos. Ele destaca que essa práxis é realizada por uma comunidade de vítimas que busca subverter o sistema, que nega a satisfação das necessidades humanas. Esse fundamento não é dogmático nem historicista, mas defende a necessidade de se reconhecer o sujeito intersubjetivo, que surge da luta pela libertação.

Ademais, o autor sugere que, além da alteridade e da práxis histórica de libertação, é necessário considerar a satisfação das necessidades humanas como um terceiro pilar dos direitos humanos. Ele argumenta que garantir a produção, reprodução e desenvolvimento da vida é essencial para o fortalecimento ético e moral da luta por novos direitos (Martínez, 2015, p. 103).

2.7 O FUNDAMENTO HISTÓRICO-SOCIAL (PRÁXIS DE LIBERTAÇÃO)

A FL transcende a mera ética da alteridade, configurando-se igualmente como uma Filosofia da práxis, na qual diversos pensadores se empenham em compreender as variadas formas de ação. Esses intelectuais buscam discernir as características específicas da práxis de libertação, partindo da constatação de que nem toda ação é emancipadora, podendo, em contrapartida, ser opressiva, alienante e até mesmo nociva.

Para examinar a práxis de libertação como fundamento dos direitos humanos, destaca-se o pensamento de Ignacio Ellacuría, enriquecido pela contribuição de outros autores, Dussel, Hinkelammert e juristas comprometidos com a causa da libertação. Assim, Ellacuría fundamenta a práxis a partir da análise dos elementos e

da dinâmica que constituem a realidade histórica, abrangendo desde sua dimensão material até sua dimensão pessoal e social. Ele utiliza conceitos como “práxis histórica”, “práxis política”, entre outros, em um diálogo interdisciplinar que inclui referências ao marxismo e ao pensamento de Xavier Zubiri.

Nesse contexto, os direitos humanos, enquanto fenômeno histórico, refletem a dualidade da práxis, podendo servir tanto como instrumentos de repressão quanto como meios de libertação. O enfoque reside na utilização dos direitos humanos como ferramentas de práxis libertadora. Dessa forma, alicerçar os direitos humanos na práxis implica encontrar um fundamento sociopolítico, compreendendo-os como instrumentos de ação em prol da emancipação. Essa práxis não existe em isolamento da alteridade, mas sim em complementaridade com ela.

Além disso, uma práxis libertadora está intrinsecamente ligada à ideia de proximidade, não apenas no sentido físico, mas sobretudo no plano existencial e solidário. Ela serve como base para a construção de uma subjetividade intersubjetiva e representa a luta dos marginalizados para transcender a alienação imposta pela totalidade. Assim, elucida Dussel (1977, p. 24): “aproximar-se é avançar para a origem originária, para a própria arqueologia do discurso metafísico, filosófico, mais ainda: histórico, político”.

Na obra *Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Libertação*, Alejandro Rosillo Martínez (2015) desenvolve a estrutura dinâmica da história, que parte do pressuposto de que a importância da análise das forças na perspectiva de Ellacuría começa pela compreensão de sua estrutura dinâmica da história. A práxis histórica deve ser entendida como parte integrante do conjunto dinâmico da realidade. Por essa razão, Ellacuría não concebe a história como o mero resultado da ação predestinada por ela, mas sim como a apropriação e atualização de possibilidades, o que a torna um processo constantemente renovado e criativo (Martínez, 2015, p. 75). Por isso, antes de abordar o conceito de práxis histórica propriamente dito, é necessário explorar o desenvolvimento dos momentos estruturais da história e suas dinâmicas.

Os momentos estruturais da história, segundo Ellacuría, incluem a natureza, que embora não seja uma força histórica, deve ser considerada, pois é fundamental para o sucesso das empreitadas humanas. Além disso, a natureza interage dinamicamente com a história, o que a torna um princípio histórico. Outro elemento é tudo o que o ser humano produz e mantém, tanto física quanto institucionalmente,

sendo decisivo para o curso da história. O sistema de relações humanas também desempenha um papel crucial, uma vez que a história é, em última instância, uma história social (Martínez, 2015, p. 77). Por fim, o sistema de interpretação e valoração influencia o ritmo do processo histórico.

Por outro lado, as forças da história incluem tanto as forças estritamente naturais quanto as derivadas da estruturação corporal da história. Isso abrange desde as forças biológicas até as culturais e políticas, cada uma operando de maneira distinta dentro do processo histórico. No entanto, cada uma dessas forças possui sua própria natureza e atua de forma diferente, sem que isso questione sua posição estrutural dentro da história. Contudo, seria ingênuo equiparar o processo histórico a processos naturais, pois a história não segue padrões determinados, como os fenômenos naturais (Martínez, 2015, p. 77).

As forças históricas são, essencialmente, possibilidades que surgem quando a relação entre as coisas e o ser humano demanda uma atualização. Enquanto as forças sociais, econômicas, culturais e políticas são atualizadas como possibilidades históricas, as forças naturais, biológicas e psíquicas dependem de uma atualização concreta de sua relação com o ser humano. Ellacuría enfatiza que as forças históricas são tanto da história quanto da natureza e contribuem para o processo de possibilidades e capacitação. O impulso da história é, portanto, resultado de um conjunto de forças, sejam elas formalmente históricas ou não, mas sempre com o caráter de transmissão, atualização de possibilidades e criação de capacidades.

A questão das forças históricas representa uma investigação filosófica pela realidade em si mesma, levando Ellacuría a uma indagação transcendental sobre a realidade. Ele propõe três teses fundamentais sobre o dinamismo da história, ressaltando a conexão essencial entre dinamismo e realidade, em que as coisas reais são intrinsecamente dinâmicas e estão inter-relacionadas umas com as outras, configurando um processo de “dar de si”, que é genuinamente real e não meramente ideal (Martínez, 2015, p. 79).

A segunda tese, discutida por Rosillo Martínez (2015, p. 79), aborda a funcionalidade e o poder intrínseco da realidade. Em primeiro lugar, destaca-se que as coisas reais estão em interdependência umas com as outras, o que sugere uma funcionalidade inerente ao próprio real. Isso implica que as realidades históricas também estão em função umas das outras. Em segundo lugar, é ressaltado o poder da realidade enquanto fundamento último de todas as possibilidades. Esse poder,

impelente da realidade, é o que motiva e impulsiona o ser humano a tomar decisões e agir.

Já a terceira tese, talvez a mais relevante, introduz o conceito de práxis histórica, que é central no projeto da Filosofia da Libertação de Ellacuría. Aqui, o foco não está no conhecimento, mas sim na ação. O horizonte filosófico delineado é o da construção de um mundo novo, uma utopia perante uma realidade marcada por diversos problemas sociais. Essa práxis histórica é vista como uma forma de transformação e construção de uma nova realidade, distante das injustiças e opressões do presente.

A dinâmica intrínseca da realidade é fundamental para entender a práxis histórica. O dinamismo da realidade se manifesta desde o seu momento inicial, em que há um constante “dar de si”. Isso implica que a relação com o real é dinâmica por natureza. Tal dinamismo é um processo sofisticado, que envolve todos os aspectos da realidade, desde os mais básicos até os mais complexos. A vida humana, por exemplo, é caracterizada por um dinamismo de autopossessão que leva à formação da personalidade e à busca pela própria realização (Martínez, 2015, p. 80).

Essa dinâmica envolve também uma relação de convivência com a impersonalidade, por meio da qual o ser humano é afetado e influenciado pelos outros. Em suma, a terceira tese ressalta a importância da práxis histórica como um caminho para a construção de um mundo mais justo e igualitário, utilizando a dinâmica intrínseca da realidade como base para essa transformação. A análise de Rosillo Martínez revela a perspectiva de Ellacuría sobre a práxis histórica como uma força dinâmica, que molda a história e influencia a realidade. Essa práxis é compreendida como um processo transformador, oriunda da interação entre o ser humano e o mundo, no qual as relações são codeterminantes. Ellacuría rejeita a dicotomia aristotélica entre *práxis* e *poiesis*, argumentando que a verdadeira realização ocorre quando o ser humano se realiza por intermédio da ação. Assim, Ellacuría escreve:

Somente o homem ‘realiza’ formalmente aquilo que faz e realiza realizando-se e neste âmbito da realização formal é onde há que se situar a práxis. Portanto, nem todo fazer é uma práxis, mas tão somente aquele fazer real de realidade; um fazer por outra parte, que vai mais além do puro fazer natural porque a história, sendo sempre fato, é sempre mais que fato, e este ‘mais’ é o *novum*, que o homem acrescenta à natureza, a partir dela, porém

sobre ela. Se se deseja falar em transformação, a transformação que definiria a práxis seria a intromissão da atividade humana como criação de capacidades e apropriação de possibilidades no curso dinâmico da história (*apud* Martínez, 2015, p. 80-81).

A práxis, para Ellacuría, não é apenas uma atividade qualquer, mas sim um fazer que transcende o simples agir natural, pois implica a introdução de algo novo na realidade, uma “intromissão” da atividade humana, que cria capacidades e apropria possibilidades no curso da história (Martínez, 2015, p. 81). Tal concepção exige que se reconheça a práxis como uma força capaz de transcender o âmbito individual, porquanto está enraizada na realidade social e histórica como um todo.

Ao destacar-se a dimensão pessoal e social da práxis histórica, percebe-se que a ação individual está intrinsecamente ligada ao contexto histórico e social. Ellacuría concebe a história como um processo de possibilidades, no qual a práxis é tanto um princípio de personalização quanto um momento de oposição e criação (Martínez, 2015, p. 81). A práxis não é apenas uma parte da vida humana, mas uma dimensão que afeta a totalidade da vida humana.

Ao enfatizar-se a unidade e pluralidade da práxis, evidencia-se como diferentes práticas podem coexistir dentro de uma mesma realidade histórica, sem que sua complexidade se desvaneça. A práxis é estruturada em torno dessa unidade, na qual as diversas práticas conservam certa autonomia dentro da práxis histórica total. Sobre isso, fundamenta Martínez (2015, p. 82):

Nesse sentido, a Filosofia deve ser uma reflexão sobre a práxis histórica, porque é justamente na realidade histórica que se realizam as máximas possibilidades do real, em particular – porém não exclusivamente – a possibilidade de uma progressiva libertação integral da humanidade. Práxis compreendida como um tipo de atividade humana que se contrapõe a outras, mas como se tem insistido, considerando-a ‘a totalidade do processo social enquanto transformador da realidade tanto natural como histórica’* e ‘a unidade de todo o que o conjunto social faz na transformação de sua ordem’.

Dessa forma, Ellacuría destaca ainda a estreita relação entre teoria e práxis, argumentando que a Filosofia deve ser uma reflexão sobre a práxis histórica, pois é nela que se realizam as máximas possibilidades do real, incluindo a possibilidade de libertação integral da humanidade. A práxis de libertação pode ser descrita como um processo ético e político, fundamentalmente dialético, que busca negar a negação dos seres humanos e avançar na afirmação do positivo. Tal processo ocorre dentro do

dinamismo histórico da criação de possibilidades e capacitação, sem garantia de triunfo. Ellacuría ressalta que a libertação é um processo contínuo, tanto na dimensão pessoal quanto histórica, que envolve conversão e transformação (Martínez, 2015, p. 83).

A compreensão da libertação, a partir da estrutura dinâmica da realidade, permite um conceito integral, que não se limita à dimensão política ou econômica. Ellacuría sublinha a importância de criarem-se condições materiais e objetivas para o exercício da liberdade, destacando a necessidade de uma práxis de libertação para que a realidade histórica possa evoluir de forma mais humana e justa. Por essa razão, Ellacuría trata sobre a práxis humana e sua relação com a liberdade. Segundo ele, a práxis revela o poder criativo do ser humano e está intimamente ligada ao grau de liberdade alcançado dentro do processo histórico (Martínez, 2015, p. 84). Deve-se entender a realidade histórica como o estágio final e total da realidade, no qual ocorre um processo contínuo de crescimento da liberdade e libertação progressiva da humanidade de diversos condicionamentos materiais, políticos e sociais.

Para Ellacuría, a liberdade não é apenas uma ausência de restrições, mas sim a capacidade de escolher entre várias possibilidades e de moldar a própria realidade de acordo com as aspirações individuais e coletivas. A liberdade, portanto, é entendida como a capacidade de o ser humano se tornar o que deseja ser, dentro das limitações e possibilidades oferecidas pela natureza e pela sociedade. A libertação, de acordo com Ellacuría, começa desde a própria evolução, sendo um processo que envolve o desengajamento progressivo de estruturas e a abertura para novas possibilidades. Essa libertação não anula a materialidade, mas é realizada a partir dela, permitindo que o ser humano interaja com a realidade de forma livre e criativa (Martínez, 2015, p. 85).

Nesse aspecto, Ellacuría inicia sua reflexão sobre a libertação a partir de uma perspectiva mais radical, considerando-a como parte integral do processo de efetuação da realidade. Para ele, a libertação é fundamental para a existência da história e para o surgimento da práxis humana, que se baseia na atualização constante de possibilidades (Martínez, 2015, p. 85). Contudo, Rosillo Martínez destaca a complexidade da libertação conforme apresentada por Ellacuría, que vai além de simplesmente alcançar a liberdade política ou econômica. Ele identifica quatro dimensões essenciais da libertação: Libertação das necessidades básicas;

Libertação das ideologias e das instituições desumanizantes; Libertação das dependências e Libertação de si mesmo (Martínez, 2015, p. 87).

A Libertação das necessidades básicas refere-se à satisfação das necessidades fundamentais para uma vida digna, como alimentação, moradia, saúde e educação. Sem a garantia dessas necessidades básicas, não se pode falar em verdadeira vida humana. Ellacuría chama isso de “libertação da opressão material”. Enquanto isso, a Libertação das ideologias e das instituições desumanizantes envolve a superação das estruturas sociais e políticas que oprimem e desumanizam as pessoas. Isso inclui instituições jurídicas, policiais e ideológicas que mantêm o controle por intermédio do medo e da repressão.

Ainda, a Libertação das dependências refere-se à superação de todas as formas de sujeição que impedem a autodeterminação plena. Isso pode incluir dependências emocionais, vícios, padrões de consumo excessivo, entre outros. No que se refere à Libertação de si mesmo, envolve a libertação do egoísmo e da autoidolatria, permitindo um encontro autêntico com o outro e reconhecendo a importância da alteridade na práxis. Portanto, Ellacuría destaca a importância de não se tornar escravo de si mesmo, mas sim de se encontrar liberdade na relação com os outros (Martínez, 2015, p. 88).

Essa compreensão integral da libertação implica um processo de luta por justiça que visa garantir a liberdade autêntica de todos os seres humanos. Posto isso, Ellacuría critica as abstrações da liberdade, exercidas apenas por alguns sobre a base da exploração da maioria, destacando a importância de uma liberdade verdadeiramente compartilhada e acessível a todos. Pontua, nessa direção, Rosillo Martínez (2015, p. 88):

Cabe esclarecer que a FL não despreza a liberdade individual e subjetiva, muito menos a capacidade criativa das pessoas na História, sua postura não é um coletivismo que negue esta dimensão humana. Já vimos que um dos elementos da libertação é a liberdade diante da repressão, diante das realidades que atemorizam o ser humano, donde bem compreendidos, se orientam os direitos humanos, comumente chamados de liberdade.

Assim sendo, Martínez discute a concepção pluralista da práxis libertadora na Filosofia da Libertação (FL) de Ellacuría, com ênfase no fato de que não existe um paradigma único de libertação humana válido para todas as épocas e lugares. A realidade histórica é vista como produto da própria humanidade, e a pluralidade da

práxis humana reflete a diversidade das possibilidades de libertação. No entanto, isso não nega a unidade subjacente da humanidade, que se compreende como parte de um mesmo *phylum* no processo de libertação (Martínez, 2015, p. 89).

A FL reconhece as limitações e incertezas da intervenção humana na história, entendendo que a busca pela libertação pode terminar em fracasso, especialmente quando certas possibilidades são privilegiadas em detrimento de outras. Diferentemente das propostas modernas de emancipação, que tendem a conceber a história como um processo linear e progressivo, com um fim predeterminado, a FL enfatiza a natureza dinâmica e contingente da libertação, originada da própria estrutura da realidade histórica. Fundamenta, assim, Martínez (2015, p. 90):

A libertação não é somente ética e política, mas se origina da própria estrutura dinâmica da realidade. Uma realidade que através da História vai dando mais de si, e de onde também o ser humano vai se libertando. Trata-se de uma libertação integral, que pressupõe a unidade do gênero humano, sua materialidade e sua universalidade, porém sem cair em universalismos abstratos, uniformes, totalizantes, mas que compreendam a pluralidade tanto das condições materiais dos povos como dos diversos processos de práxis libertadora que exigem; mais que universalismo trata-se, para dizer de alguma maneira, de um *pluriversalismo*.

Além disso, a compreensão dos direitos humanos, como momentos da práxis histórica de libertação, demanda uma abordagem complexa, que considere tanto os aspectos jurídicos e políticos quanto os sociais e ideológicos. Os direitos humanos são vistos como parte integrante das forças históricas em constante evolução, e seu fundamento é encontrado na dinâmica emergente e contraditória da sociedade civil. Portanto, essa abordagem sociológica, em vez de filosófica, reconhece os conflitos e contradições inerentes à formação social moderna como a base dos direitos humanos. Segundo Ellacuría (1991, p. 101):

A filosofia deve distinguir-se, também, pela fundamentalidade, pela busca dos fundamentos. É, pois, concebível que, nesta busca dos fundamentos, pode-se descobrir melhor a des-fundamentação das posições ideologizadas. O empreendimento em busca dos fundamentos últimos e totalizantes tem seus perigos de escorregar para ideologia, porém, tem também, enormes possibilidades para identificar e combater o que quer se apresentar como fundamento real, quando realmente é um fundamento imaginado.

Nesse sentido, Rosillo Martínez (2015, p. 92) discute o fundamento dos direitos humanos, destacando sua origem na luta social dentro de contextos histórico-sociais específicos. Ele cita Gallardo, para afirmar que os direitos humanos

se sustentam nas sociedades civis emergentes, ou seja, nos movimentos sociais que conseguem influência política e cultural suficiente para institucionalizar suas reivindicações juridicamente.

Portanto, essa fundamentação histórico-social é vista sob a perspectiva do pensamento da libertação, que não se limita apenas ao aspecto sociológico, mas também incorpora uma dimensão filosófica. Gallardo rejeita as fundamentações filosóficas absolutas, como as jusnaturalistas, por considerá-las reducionistas (Martínez, 2015, p. 92). Contudo, ele associa a proclamação e proteção constitucional dos direitos humanos, nas sociedades bem-organizadas, ao triunfo burguês, identificando-os com sua universalidade.

Nessa esteira, a Filosofia da Libertação (FL), segundo Martínez, rejeita essas fundamentações absolutas e ideologizadas dos direitos humanos e busca construir fundamentos filosóficos alternativos, uma vez que a FL é entendida como uma Filosofia da Práxis, que oferece sustentação filosófica ao fundamento histórico-social dos direitos humanos (Martínez, 2015, p. 92). Outrossim, a FL não só elabora a compreensão do sentido da práxis, mas também do seu sujeito. Dessa forma, Martínez argumenta que qualquer pessoa pode se constituir como sujeito de uma práxis libertadora, seja como vítima ou solidária aos oprimidos. No entanto, o sujeito principal da práxis de libertação é a vítima que, ao adquirir consciência de sua condição, realiza ações para superar a situação que nega suas possibilidades de vida digna. Sobre isso, assinala Dussel (1998, p. 513): “A ética da Libertação é uma ética possível sobre toda ação de cada dia. Entretanto, o próprio desta Ética ou seu referente privilegiado é a vítima ou comunidade de vítimas, que operam como o/os 'sujeito/s' em última instância”.

2.8 O FUNDAMENTO DA PRODUÇÃO DA VIDA COMO ELEMENTO IMPORTANTE PARA A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

Alejandro Rosillo Martínez aborda a importância do “sujeito vivo” como tema central da reflexão na Filosofia da Libertação (FL), destacando que a recuperação desse sujeito não se refere apenas a um sujeito intersubjetivo ou da práxis de libertação, mas também a um sujeito como ser corporal, cuja satisfação das necessidades básicas é um feito radical. Essa abordagem não busca hierarquizar os diferentes tipos de sujeitos, mas sim reconhecer a interconexão entre eles, formando

o que o autor chama de “sujeito trifásico” (Martínez, 2015, p. 105). Esse sujeito trifásico é parte fundamental da fundamentação dos direitos humanos na FL, pois, para que alguém seja verdadeiramente considerado um sujeito de direitos humanos, deve ser simultaneamente um sujeito vivo, intersubjetivo e prático (Martínez, 2015, p. 105).

A ausência de qualquer um desses elementos, ou a negação total do sujeito, geraria uma fragilidade na fundamentação dos direitos humanos, a incorrer possivelmente nos riscos analisados anteriormente. Franz Hinkelammert, citado por Martínez (2015, p. 105), enfatiza que o sujeito não é apenas um sujeito cognoscente, atuante e prático, mas também um sujeito vivo. Embora Martínez prefira abordar o sujeito intersubjetivo, da práxis de libertação e o sujeito vivo, é relevante reconhecer que esses três sujeitos estão de certa forma implicados nos sujeitos delineados por Hinkelammert.

O sujeito vivo, assim como o sujeito intersubjetivo, rejeita o modelo de sujeito moderno, porém sem adotar uma negação pós-moderna da subjetividade. A crítica ao sujeito moderno parte do entendimento de que ele falha em reconhecer o feito radical, o ponto de partida para a reflexão filosófica (Martínez, 2015, p. 106). Esse sujeito moderno, centrado na autoconsciência, carece de uma referência corporal viva. Ao se fixar na autoconsciência, ele perde a conexão com a materialidade da vida humana e suas necessidades concretas.

Dessa forma, os modelos ideais de sujeito se mostram empiricamente impossíveis para o sujeito real, que é corporal, vivente e possui necessidades específicas de acordo com o contexto histórico em que está inserido. Portanto, fundamentar os direitos humanos nesse sujeito corporal é essencial para reconhecer a alteridade, promover uma práxis de libertação e enfrentar as estruturas sociais que impedem a satisfação das necessidades básicas para a vida (Martínez, 2015, p. 106).

Ademais, Martínez, em sua obra sobre fundamentação dos direitos humanos, aborda a questão da competitividade como um valor supremo, destacando a teoria elaborada por Adam Smith, em que a competência é vista como algo que, de forma não intencional, gera harmonia social e realiza o interesse geral por meio da famosa analogia da “mão invisível”. Nessa perspectiva, a racionalidade competitiva é considerada como promotora do bem comum, pois coordena as atividades produtivas de modo a atender às necessidades da sociedade (Martínez, 2015, p. 109).

Todavia, o autor sublinha que a competitividade como fim supremo entra em conflito com a visão do sujeito vivo, cuja práxis não se baseia nesse tipo de racionalidade. Tal ponto é exemplificado pelo escrito de Hinkelammert, no qual dois atores cortam um galho de uma árvore enquanto estão nele sentados, a ilustrar como a busca da competência pode levar a resultados absurdos ou até mesmo perigosos. Tem-se:

Portanto, se o ator que descobre que está cortando o galho sobre o qual se encontra sentado se decide por sua vida, atua como sujeito e sai da relação meio-fim. Mas não o faz segundo o cálculo meio-fim, porquanto este cálculo não é possível. Ele se impõe como sujeito a mesma relação meio-fim. Se trata de uma racionalidade, se bem que não é uma racionalidade meio-fim. A racionalidade meio-fim é linear, enquanto que esta outra racionalidade é circular. É a racionalidade do circuito da vida humana. Nenhuma ação calculada de racionalidade meio-fim é racional, se em sua consequência elimina ao sujeito que sustenta dita ação. Este círculo podemos chamar de racionalidade reprodutiva do sujeito. Ele se refere às condições de possibilidade da vida humana (Hinkelammert *apud* Martínez, 2015, p. 110).

Em contraposição à racionalidade competitiva, Rosillo Martínez (2015, p. 110) apresenta a noção de racionalidade reprodutiva, que é característica do sujeito vivo. Essa racionalidade não se limita a uma lógica de meio-fim, mas reconhece o sujeito como condição fundamental para a possibilidade de alcançar seus fins. O ser humano, enquanto sujeito vivo, concebe seus objetivos e busca realizá-los dentro das limitações impostas pela sua condição humana e pelas exigências éticas. Além disso, Rosillo Martínez destaca três dimensões do ser humano como sujeito vivo: a autoconsciência, que implica responsabilidade sobre seus atos e vida; a intersubjetividade, que o constitui como ser comunicativo e corresponsável com os outros; e a participação em um mundo cultural, marcado por símbolos, valores e normas.

Noutro diapasão, Enrique Dussel, citado por ele, ressalta que todos os enunciados que descrevem os momentos constitutivos do ser humano como ser vivo incluem uma autorreflexão responsável, amparada na necessidade de se conservar a vida e na transformação das motivações instintivas em exigências de valores culturais. Essas exigências se expressam como normatividade ética, pois subordinam o comportamento meramente instintivo a um desenvolvimento histórico que abarca diversas dimensões da vida humana. Nesse sentido, Rosillo Martínez (2015, p. 120) aborda a transição do conceito de necessidade biológico-cultural para uma obrigação ética, destacando o papel crucial do sujeito vivo nesse processo.

A vida humana, segundo o autor, é caracterizada pela capacidade reflexiva, pela responsabilidade autoconsciente e pela vontade autônoma e solidária. Essas características possibilitam ao ser humano transcender a mera sobrevivência biológica e assumir uma postura ética diante de suas necessidades. A passagem da necessidade biológica-cultural para uma obrigação ética é descrita como uma transformação dialética, na qual a razão reprodutiva desempenha um papel fundamental. Essa razão é capaz de compreender a relação entre a exigência natural de sobrevivência e a responsabilidade ética do sujeito em garantir sua própria existência. Tal abordagem envolve uma crítica à racionalidade instrumental do meio-fim, enfatizando-se a importância da racionalidade reprodutiva na tomada de decisões éticas.

Consequentemente, o sujeito vivo é apresentado como aquele que é responsável por gerar as condições necessárias para a reprodução e desenvolvimento de sua vida. Isso implica não apenas atender às necessidades básicas, mas também criar um ambiente propício para a realização de projetos de vida e a busca pela satisfação plena. Dessa forma, a relação entre o sujeito vivo e o sujeito da práxis de libertação é destacada como fundamental.

A busca pela libertação integral requer a satisfação das necessidades das vítimas, bem como a transformação do sistema para garantir a possibilidade de se realizarem projetos de vida concretos. A consciência das vítimas em relação à importância da vida e à necessidade de protegê-la é vista como o ponto de partida para a práxis de libertação. Outrossim, Rosillo Martínez (2015, p. 117) explora a aprendizagem da racionalidade reprodutiva como uma resposta à experiência das distorções causadas pelo mercado na vida e na natureza. Essa aprendizagem envolve enfrentar a possibilidade da morte e buscar formas de evitar ameaças à vida, promovendo valores como solidariedade, respeito à vida própria e dos outros, cuidado e sabedoria.

Na mesma medida, Rosillo Martínez aborda a relação entre o sujeito vivo e a intersubjetividade, destacando a importância do reconhecimento mútuo entre os sujeitos para a afirmação da vida. Ele cita Hinkelammert (*apud* Martínez, 2015, p. 116), no que se refere ao reconhecimento e afirmação que o sujeito deve ter em relação à vida do outro, como condição para afirmar a própria vida. Isso vai além do reconhecimento como cidadãos ou membros de uma comunidade de diálogo; trata-

se de reconhecer os seres humanos como seres naturais, que compartilham a necessidade fundamental de entrar na dinâmica da produção da vida.

A noção de reconhecimento do outro como ser natural é apresentada como mais radical, pois a vítima nos interpela a partir de sua condição de ser, que exige a satisfação de necessidades vitais. Esse reconhecimento demanda uma responsabilidade ética para com o outro enquanto vivente humano, dotado de exigências próprias não atendidas pela reprodução da vida no sistema vigente (Martínez, 2015, p. 118). Outrossim, o autor também aborda a questão das necessidades humanas, ressaltando a importância de se diferenciar necessidades, desejos e satisfação. Ele cita autores como Len Doyal e Ian Gough, que sublinham a existência de necessidades básicas, objetivas e universais, como saúde física e autonomia pessoal, assim como necessidades intermediárias, que contribuem para a satisfação das necessidades básicas em todas as culturas (Martínez, 2015, p. 120).

Martha Nussbaum, por sua vez, citada por Martínez, descreve a forma humana da vida por meio de limites e capacidades, defendendo a importância de aspirar a certas capacidades funcionais básicas para a garantia de uma vida digna. Ela argumenta que a vida humana consiste em uma luta contralimites, mas ressalta que não se deve eliminar todos os limites, pois isso seria uma abordagem simplista e insuficiente (Nussbaum *apud* Martínez, 2015, p. 121).

Mais ainda, Rosillo Martínez menciona a abordagem de Antonio Salamanca, que propõe um conjunto de necessidades materiais estruturais como fundamento para uma política crítica e revolucionária. Salamanca (*apud* Martínez, 2015, p. 121) enfatiza a importância de satisfazerem-se essas necessidades para se garantir a sobrevivência e o bem-estar dos cidadãos, situando a política como uma práxis material-necessitante da realidade histórica.

Sobre a fundamentação da produção de vida para os direitos humanos, Rosillo Martínez faz uma diferenciação entre necessidade e desejo, uma distinção crucial para compreender a fundamentação dos direitos humanos na satisfação das necessidades para a vida. Segundo Joaquín Sempere, citado por ele, as necessidades estão intrinsecamente ligadas à autorreprodução da vida do sujeito, enquanto os desejos são mais ocasionais e não têm essa mesma relação direta com a sobrevivência e a reprodução da vida (*apud* Martínez, 2015, p. 122). Essa distinção é reforçada por Hinkelammert, que salienta que a satisfação das necessidades é o que torna a vida possível, enquanto a satisfação dos desejos torna-a agradável, mas

apenas depois que as necessidades fundamentais são atendidas (Martínez, 2015, p. 123).

Além do mais, é enfatizado que os desejos são legítimos, desde que não impeçam a satisfação das necessidades de outros seres humanos, não neguem a alteridade e não causem a morte de outros indivíduos ou da natureza. Assim, os direitos humanos devem estar centrados na juridificação das necessidades e não dos desejos, especialmente dos desejos ilegítimos. Além disso, é ressaltado que o fundamento dos direitos humanos, na satisfação das necessidades para a vida, não se limita aos direitos econômicos e sociais, mas é aplicável a qualquer direito legítimo, inclusive aqueles considerados “liberais”, desde que não se transformem em meros privilégios (Martínez, 2015, p. 124). Hinkelammert argumenta que a exploração e a dominação surgem do conceito de necessidade, que é influenciado pela divisão social do trabalho e pela distribuição desigual de recursos, determinando as possibilidades de vida de cada indivíduo e criando oportunidades para a exploração e a dominação (Martínez, 2015, p. 124).

Cabe insistir que o fundamento dos direitos humanos na satisfação das necessidades, como o concebe a FL, não é uma porta aberta para ‘o caminho da servidão’, ou seja, para justificar regimes totalitários nos quais o governante pretenda ter acesso direto ao conhecimento das necessidades de ‘seu povo’. [...] A objetividade das necessidades humanas complementa-se com a intersubjetividade da alteridade e da práxis de libertação (Martínez, 2015, p. 125-126).

Portanto, a partir das ideias de Dussel, fundamentada por Martínez, a Filosofia da Libertação defende a necessidade de um princípio material universal, que reconheça o dever de produção e reprodução da vida de cada ser humano, em oposição ao sistema hegemônico global, que nega esse princípio. Essa não é uma defesa dogmática dos direitos humanos, mas sim uma tentativa de evitar o pensamento fraco que, pela falta de um princípio material, permite que sistemas causadores de morte sejam justificados ética e legalmente, inclusive por meio de discursos ideologizados sobre direitos humanos (Martínez, 2015, p. 121). Portanto, é crucial reconhecer que o ser humano, como ser natural, tem necessidades materiais que precisam ser atendidas para a garantia de sua sobrevivência e bem-estar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O primeiro capítulo desta dissertação apresentou as reflexões de Enrique Dussel em sua obra seminal, *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*, e nos provocou, por intermédio de sua crítica às posições de discursos hegemônicas, a repensar e reestruturar as bases filosóficas que orientam a compreensão e a prática dos direitos humanos na América Latina. Dussel não apenas desafia as concepções eurocêntricas que historicamente excluíram a região da narrativa hegemônica, mas também propõe uma abordagem filosófica que emerge das experiências concretas de opressão e marginalização.

A análise de Dussel destacou a interconexão entre a dimensão econômica e as esferas hermenêutica e pragmática, enfatizando a importância de uma compreensão holística das estruturas de dominação e exploração. Ele apontou a relevância contínua do pensamento de Marx, especialmente em um contexto global marcado pela crescente desigualdade econômica e social. A filosofia da miséria, como Dussel a descreve, tornou-se uma cláusula fundamental para a Filosofia da Libertação, destacando a necessidade urgente de uma análise crítica das condições que perpetuam a pobreza e a marginalização.

Além disso, esta dissertação ressaltou, embasada em Dussel, a importância da ética da responsabilidade e da compaixão na busca pela justiça social, salientando a necessidade de um compromisso prático com a transformação das estruturas injustas. A escolha das obras de Dussel justifica-se pelo destaque entre os filósofos do Sul a não apenas interpretar o mundo, mas também a transformá-lo, reconhecendo a voz dos marginalizados e comprometendo-se com sua libertação.

Portanto, por intermédio das reflexões de Enrique Dussel, esta dissertação reconheceu a fragilidade da hegemonia dos direitos humanos na América Latina como resultado de séculos de opressão e exclusão. No entanto, ao adotar uma abordagem filosófica fundamentada na experiência concreta e na busca pela justiça social, a Filosofia da Libertação oferece um caminho promissor para a construção de uma sociedade mais justa, igualitária e inclusiva na América Latina. Haja vista a complexidade e profundidade dos temas abordados por Enrique Dussel nesta dissertação, sobre a Filosofia da Libertação, tornou-se-me plausível repensar não apenas os fundamentos éticos e filosóficos que permeiam as discussões contemporâneas, mas também reconhecer e dar voz aos excluídos e marginalizados

em nossas sociedades. A obra de Dussel acentua não apenas a importância do pensamento de crítica à Filosofia analítica da linguagem, mas também ressalta a dinamicidade e aprofundamento das questões éticas que envolvem a Filosofia da Libertação.

Ao contextualizar a realidade latino-americana, marcada pela pobreza, opressão e exclusão, Dussel apresenta a Filosofia da Libertação como uma resposta urgente e necessária a essas condições. A partir da interpelação do pobre e da busca pela exterioridade ética, a Filosofia da Libertação propõe uma reflexão profunda sobre as estruturas de poder e dominação que perpetuam a miséria e a exclusão. Além disso, Dussel destaca a importância de se reconhecer a voz dos marginalizados e confrontar as hegemonias eurocêntricas que moldam as dinâmicas sociais. A ênfase na liberdade não apenas política, mas também social, cultural e econômica, demonstra o compromisso da Filosofia da Libertação com a promoção da justiça e da igualdade em todas as esferas da vida humana.

Por conseguinte, ao propormo-nos uma análise comparativa entre os projetos éticos hegemônicos e a Filosofia da Libertação, encontramos as divergências fundamentais na visão ética defendida por cada abordagem. Através desse confronto crítico, Dussel reforça a necessidade de uma reflexão contínua e contextualizada sobre os desafios éticos e filosóficos que enfrentamos, especialmente em um mundo marcado pela desigualdade e pela exclusão.

Em suma, nesta dissertação, sobretudo no primeiro capítulo, ressaltei, embasado em Dussel, a importância de se repensar os paradigmas éticos e filosóficos dominantes, dando voz aos excluídos e construindo-se caminhos para uma sociedade mais justa e inclusiva.

Minha proposta de análise, segundo as obras de Dussel e sua crítica à modernidade e à ética, numa visão direcionada e questionadora às narrativas eurocêntricas dominantes na Filosofia e na História, ao destacar a importância da ética orientada para o bem substantivo, em contraposição a uma ética meramente formal, conclui pela necessidade de se considerarem as influências periféricas e globais na formação da modernidade. Nesse sentido, ao discutir nesta dissertação a Filosofia da Libertação como um contradiscurso periférico, propus, segundo Dussel, uma abordagem ética e política que se baseasse na solidariedade com os oprimidos e na busca pela libertação, frisando a importância de uma análise econômica

estruturada a partir da perspectiva dos oprimidos e crítica às visões hegemônicas que desconsideram suas vozes e realidades.

Ademais, ao comparar a Filosofia da Libertação com outras correntes filosóficas, como por exemplo a de Richard Rorty, Dussel ressalta a dimensão política e transformadora daquela, destacando sua busca por uma construção ativa da libertação. Ele argumenta em favor de uma ampliação do conceito de razão, reconhecendo a necessidade de uma nova linguagem libertadora, que desafie as estruturas opressivas. O pensador argentino conclui que a modernidade não é um fenômeno exclusivamente europeu, mas sim global em sua natureza, fruto das contribuições de todas as culturas mundiais, em defesa de uma visão mais inclusiva e justa do mundo, baseada em critérios éticos universais e na solidariedade com os oprimidos. Assim, sua análise ofereceu-me, para a escrita desta dissertação, *insights* valiosos, para repensar as narrativas dominantes e insuflar, a partir de outras pesquisas, uma visão mais plural e equitativa da História e da Filosofia.

No que se refere ao segundo capítulo desta dissertação, busquei explorar a fundamentação dos direitos humanos sob a ótica da Filosofia da Libertação, empreendendo uma análise crítica das correntes tradicionais e hegemônicas. Ao longo deste estudo, foi-me possível mapear a origem histórica dos principais movimentos de libertação e examinar as principais categorias fundamentais que visam evitar distorções do conceito de direitos humanos, especialmente aquelas que o instrumentalizam como uma ferramenta ideológica para legitimar o *status quo*, como o “capitalismo benevolente”.

Autores como Ellacuría, Dussel, Martínez e outros foram essenciais para compreender como a Filosofia da Libertação enfrenta os desafios impostos pela instrumentalização ideológica dos direitos humanos, especialmente em contextos latino-americanos. A necessidade de superar o eurocentrismo e reconhecer a diversidade cultural e as lutas sociais empreendidas pelos povos oprimidos foi destacada como um ponto crucial nesta abordagem.

Além disso, na dissertação delineei os contornos da Filosofia da Libertação como uma corrente crítica e distanciada das tradicionais correntes filosóficas, que busca uma cosmovisão geopolítica singular à América Latina. Por meio da análise dessas perspectivas filosóficas, foi-me possível construir uma proposta teórica periférica para os direitos humanos, capaz de refletir as nuances e desafios próprios

da região, reconhecendo a importância da práxis da libertação na promoção da justiça social e da emancipação dos povos.

A presente dissertação buscou contribuir, juntamente com outras pesquisas decoloniais, para o desenvolvimento de um pensamento crítico e alternativo em relação aos direitos humanos, propondo uma abordagem que valorize a dignidade humana, a pluralidade cultural e a justiça social. Ao adotar a Filosofia da Libertação como um fundamento contra-hegemônico dos direitos humanos, este estudo ressalta a importância de uma constante reinvenção desses direitos, por meio da práxis de libertação, a fim de evitar sua cooptação e transformação em ferramentas de opressão. Dessa forma, os direitos humanos permanecem genuinamente voltados à proteção e promoção da dignidade de todos os indivíduos, refletindo uma visão mais inclusiva e emancipatória da sociedade.

Ao destacar a independência econômica, social e cultural da região em relação aos países colonizadores, a Filosofia da Libertação busca estabelecer uma reflexão filosófica enraizada na experiência latino-americana, enfatizando a práxis e a transformação social como elementos centrais. A diversidade de correntes dentro da Filosofia da Libertação, desde a abordagem ontológica até a análise crítica do neoliberalismo, reflete a riqueza de perspectivas e preocupações presentes nesse campo filosófico.

A escolha de Ignacio Ellacuría, Rosillo Martínez e Enrique Dussel, como referências para a abordagem dos direitos humanos na Filosofia da Libertação, destaca a relevância de suas contribuições para fundamentar uma compreensão crítica e contextualizada dos direitos humanos na América Latina. Esses pensadores fornecem essenciais bases críticas para esta pesquisa, ao abrangerem uma variedade de temas, desde questões epistemológicas até considerações éticas, políticas, econômicas e jurídicas, permitindo uma reflexão ampla sobre os fundamentos e a prática dos direitos humanos na América Latina.

A busca teórica por uma fundamentação dos direitos humanos, que reconheça a interconexão de vários fundamentos, como o sujeito intersubjetivo, o sujeito prático e o sujeito vivo, demonstra a preocupação dos autores em oferecer uma abordagem mais abrangente e contextualizada desses direitos. Ao considerar a subjetividade e a práxis como fundamentos dos direitos humanos, a Filosofia da Libertação propõe uma visão mais inclusiva e dinâmica desses direitos, que

responde melhor às lutas sociais e às demandas por justiça e emancipação na América Latina.

No entanto, para evitarmos reducionismos e garantir a eficácia e a relevância dos direitos humanos, conforme salientou Ellacuría, como instrumentos de justiça social e emancipação, é necessário o enfrentamento de desafios, como o dogmatismo, o pensamento único, o pensamento débil e o reducionismo. A crítica a esses reducionismos destaca a importância de uma abordagem ética, contextualizada e intercultural na fundamentação dos direitos humanos, que respeite a diversidade de perspectivas e experiências presentes na América Latina e contribua para a construção de sociedades mais justas, igualitárias e democráticas.

A partir da análise da Filosofia da Libertação e suas diversas vertentes, pode-se concluir que seu papel transcende os limites da mera especulação filosófica para se tornar uma ferramenta efetiva na busca pela emancipação das maiorias populares. Ignacio Ellacuría e Enrique Dussel, juntamente com outros pensadores contemporâneos, destacam a importância de uma Filosofia enraizada na realidade histórica latino-americana, comprometida com a crítica das estruturas opressivas e orientada para a transformação social. Essa abordagem não apenas questiona as bases da modernidade e do eurocentrismo, mas também propõe fundamentos alternativos para os direitos humanos, incitando o diálogo intercultural e reconhecendo a diversidade de lutas e experiências de libertação. Assim, a Filosofia da Libertação emerge como uma voz crítica e construtiva, oferecendo uma visão abrangente e comprometida com a justiça, a liberdade e a dignidade humana.

Com base na análise da Filosofia da Libertação (FL) e seus fundamentos, esta pesquisa reconhece a importância da alteridade como um conceito central na busca pela justiça social, solidariedade e emancipação dos grupos marginalizados. A FL, ao reconhecer a dignidade e singularidade do outro, critica a visão excludente da modernidade e propõe uma abordagem ética e filosófica, que valorize a relação interpessoal e a responsabilidade pelo próximo.

Esta dissertação, ao adotar uma perspectiva crítica em relação à totalidade, as mediações e a liberdade situada, conclui que a FL busca romper com a lógica de dominação e opressão que aliena o outro e perpetua estruturas injustas. Destaca-se a necessidade de reconhecer a exterioridade como ponto de partida para uma reflexão filosófica autêntica, que considere as experiências e perspectivas dos povos periféricos e marginalizados.

No entanto, a categoria de alienação evidencia os desafios enfrentados na busca pela libertação. A dominação sistêmica tende a negar a condição de ser distinto do outro, incorporando-o como parte do sistema dominante. Essa alienação se manifesta de diversas formas, desde a apropriação do fruto do trabalho alheio até a transformação do outro em “inimigo” em tempos de crise. Portanto, a FL nos convida a repensar nossos conceitos de subjetividade, totalidade e liberdade, reconhecendo a importância da alteridade na construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Ao valorizar a diversidade e promover o diálogo intercultural, a FL oferece uma abordagem ética e política para enfrentar os desafios contemporâneos e contribuir para a transformação social em direção a um mundo mais humano e solidário.

A presente dissertação abordou ao longo do segundo capítulo a importância da alteridade como fundamento para os direitos humanos na Filosofia da Libertação (FL), sobretudo na perspectiva de Enrique Dussel, Ellacuría e Martínez. Ao afastar-se da abordagem tradicional dos direitos humanos, baseada na subjetividade individual e na noção de totalidade, a pesquisa destacou a relevância de uma visão que reconhece o outro como verdadeiramente outro, em contraposição à tendência de alienação e exclusão promovida pelo sistema dominante.

A FL propõe uma abordagem ética e filosófica que valoriza a subjetividade aberta ao outro e considera a subjetividade moderna como parte de uma totalidade que frequentemente não reconhece direitos aos diferentes. Nessa linha de raciocínio, os direitos humanos são compreendidos como ferramentas de luta contra a injustiça estrutural, devendo ser subversivos, transformadores e revolucionários.

Ademais, a pesquisa apontou como a tradição ibero-americana de direitos humanos teve encontros com a alteridade, embora de forma limitada, e destacou a necessidade urgente de recuperar o sujeito humano concreto e a vida para todos no mundo contemporâneo. Os direitos humanos, ao serem fundamentados na alteridade e na intersubjetividade, permitem que aqueles situados na exterioridade se tornem sujeitos de direitos, rompendo com as estruturas que os mantêm alienados.

Além da alteridade, também abordei na dissertação outros dois fundamentos complementares: o sociopolítico, entendido como práxis de libertação, e o da produção e reprodução da vida. Essa abordagem multifacetada visa garantir uma base sólida para a defesa e promoção dos direitos humanos, integrando diferentes

dimensões da experiência humana e da luta pela justiça social. Portanto, a pesquisa busca se encaixar no campo dos estudos sobre direitos humanos e Filosofia da Libertação, por meio da linha de pesquisa “Ontologias Contemporâneas”, cujo objetivo é tentar a compreensão das dinâmicas sociais e políticas contemporâneas e destacar a importância de uma abordagem que valorize a alteridade e a intersubjetividade como fundamentos essenciais para a construção de uma sociedade mais justa, igualitária e solidária.

Diante da complexidade e da profundidade das reflexões que envolvem o tema de desconstrução das hegemonias de direitos humanos e uma busca por uma fundamentação contra-hegemônica na América Latina, a Filosofia da Libertação tornou-se para esta pesquisa um plano temático coerente, pois oferece uma perspectiva humanizada e abrangente sobre os fundamentos dos direitos humanos. Por intermédio das análises de pensadores como Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Alejandro Rosillo Martínez e Enrique Dussel, uma compreensão dinâmica e multifacetada desses fundamentos tende a emergir, indo além das abordagens tradicionais.

Além disso, abordei no capítulo segundo como Dussel destacou a importância do sujeito da práxis de libertação, situando-o como aquele que está vivo, necessitado e inserido na cultura. Esse sujeito último é identificado como a vítima e a comunidade das vítimas, e a crítica social deve ser ancorada na realidade de suas experiências concretas de opressão. Ademais, o autor enfatiza a intersubjetividade como base para a formação de uma comunidade de vida solidária e esperançosa, destacando a diversidade de bases sobre as quais essa comunidade pode se formar.

Por sua vez, Hinkelammert ressalta a necessidade de se reconhecer o direito de gerar direitos como parte essencial da práxis de libertação, enfatizando a importância da organização das comunidades de vítimas na luta por seus direitos. Ele adverte contra a fetichização do Estado e do mercado, argumentando que essas instituições não são os fundamentos últimos dos direitos humanos, mas sim instrumentos que podem ser usados para sua efetivação. Martínez, por sua vez, amplia o debate ao considerar a satisfação das necessidades humanas como um terceiro pilar dos direitos humanos. Ele destaca a importância de transformar o sistema para garantir a produção, reprodução e desenvolvimento da vida,

ênfatizando que a busca pela justiça social vai além das estruturas estatais ou econômicas.

Assim, busquei oferecer na presente pesquisa, por intermédio das obras escolhidas e do recorte teórico optado, fundamentos éticos, sociais e políticos desses direitos. Ante o destaque a alteridade, práxis histórica de libertação e satisfação das necessidades humanas, somos necessariamente convidados a repensar as bases sobre as quais nossa compreensão dos direitos humanos é construída, desafiados a buscar formas mais inclusivas, solidárias e emancipatórias de garantir a dignidade e a justiça para todos os seres humanos.

Noutro giro, Ignacio Ellacuría, juntamente com outros pensadores, como Enrique Dussel e Rosillo Martínez, fundamentam essa práxis a partir da análise da realidade histórica, destacando sua complexidade e dinamismo. Para eles, a práxis histórica não é apenas uma sucessão de eventos determinados, mas sim um processo constantemente renovado e criativo, impulsionado por forças sociais, econômicas, culturais e políticas. A compreensão da libertação vai além da simples conquista de liberdades individuais, abrangendo também a satisfação das necessidades básicas, a superação das estruturas opressivas, a libertação das dependências e a transformação do eu egocêntrico em um eu solidário e aberto ao outro. Nesse sentido, a Filosofia da Libertação reconhece a pluralidade de formas da práxis libertadora, adaptadas às diferentes realidades histórico-sociais.

Os direitos humanos, por sua vez, são entendidos como momentos da práxis histórica de libertação, emergindo das lutas sociais e dos movimentos emancipatórios. Sua fundamentação histórico-social reconhece a influência dos contextos políticos, culturais e econômicos na formulação e efetivação desses direitos. Assim, a Filosofia da Libertação oferece uma abordagem complexa e dinâmica dos direitos humanos, que vai além das concepções tradicionais, incorporando uma dimensão ético-política e uma perspectiva de transformação social.

Em apertada síntese, a práxis de libertação, fundamentada na análise da realidade histórica e social, representa um compromisso ético-político com a construção de uma sociedade mais justa, igualitária e solidária. Essa abordagem, enraizada na Filosofia da Libertação, oferece uma compreensão ampliada dos direitos humanos, destacando sua relação intrínseca com os processos de transformação social e emancipação humana.

Nesta dissertação, portanto, ressaltei que o fundamento dos direitos humanos na satisfação das necessidades, conforme concebido pela Filosofia da Libertação (FL), não abre espaço para “o caminho da servidão”, isto é, para justificarem-se regimes totalitários nos quais o governante pretenda ter acesso direto ao conhecimento das necessidades de “seu povo”. Pelo contrário, a objetividade das necessidades humanas complementa-se com a intersubjetividade da alteridade e da práxis de libertação.

Nesse contexto, a compreensão das necessidades humanas vai além de uma abordagem individualista e egoísta, estendendo-se à coletividade e à solidariedade entre os sujeitos. Reconhecer as necessidades materiais como basilares para a vida digna não implica em justificar um controle totalitário sobre as populações, mas sim em promover a responsabilidade coletiva na garantia dos direitos fundamentais de todos os indivíduos. Assim, a objetividade das necessidades humanas, aliada à intersubjetividade da alteridade e à práxis de libertação, constitui a base sólida para a fundamentação dos direitos humanos na Filosofia da Libertação. Essa abordagem reconhece a complexidade das relações humanas e busca promover a dignidade e a igualdade para todos, sem abrir espaço para regimes autoritários que usurpem os direitos individuais em nome de uma suposta busca pelo bem-estar coletivo.

REFERÊNCIAS

- ARNAUD, André-Jean; FARIÑAS DULCE, Maria José. **Sistemas Jurídicos: Elementos para un Análisis Sociológico**. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid; Boletín Oficial del Estado, 1996.
- BEORLEGUI, Carlos. **Historia del pensamiento filosófico y científico**. 4. ed. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2008.
- BEUCHOT, Maurício. **Os direitos humanos e sua fundamentação filosófica**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Apresentação de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BUSTO, José Antonio. **Enciclopedia Temática del Perú**. Tomo II: Conquista y Virreinato. Lima: Orbis Ventures, 2004.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesus Antonio. **Iusnaturalismo, Personalismo Y Filosofía De La Liberación: Una Vision Integradora**. Sevilla: Mad SI Editorial, 2005.
- DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação latino-americana**. Volume I: Fé e libertação. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1973.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação na América Latina**. 2. ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo/Piracicaba: Loyola/Unimep, 1982. (Coleção Reflexão Latino-Americana, 3, I).
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão**. São Paulo: Paulus, 1995.
- DUSSEL, Enrique. **Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión**. Madrid: Trotta, 1998.
- DUSSEL, Enrique. Na obra coletiva A colonialidade do saber. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lácia M.E. Orth. 4. ed. Petrópolis: Vozes 2012.

ELLACURÍA, Ignacio. **Filosofía de la realidad histórica**. Madrid: Editorial Trotta, 1991.

ELLACURÍA, Ignacio. Progreso y revolución. *In*: ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos Teológicos**. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1999.

EZLN. Ejército Zapatista de Liberación Nacional. **Primera Declaración de la Selva Lacandona**. Chiapas: EZLN, 1994.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FLINT, Guila. Beduínos que ficaram após guerra de 1948 vivem em condições precárias. **Opera Mundi**, São Paulo, 27 jul. 2013. Disponível em: <https://operamundi.uol.com.br/politica-e-economia/beduinos-que-ficaram-apos-guerra-de-1948-vivem-em-condicoes-precarias/>. Acesso em: 30 maio 2024.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. **Derechos humanos, deberes míos**: pensamiento débil, caridad flerte. Bilbao: Editorial SAL TERRAE, 1997.

GUTIÉRREZ ESCUDERO, Antonio. Túpac Amaru II, sol vencido: ¿el primer precursor de la emancipación?. **Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades**, Sevilla, v. 8, n. 15, p. 205-223, 2006.

HINKELAMMERT, Franz J. **El sujeto y la ley**: el retorno del sujeto reprimido. La Habana: Editorial Caminos, 2006.

MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. **Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Libertação**. Tradução de Ivone Fernandes Morcilo Lixa; Lucas Machado Fagundes. Ijuí: UNIJUÍ, 2015.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Supervisão editorial: Leandro Konder. Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MIRÓ QUESADA, Francisco. La filosofía y la creación intelectual. *In*: CASANOVA, Pablo González (Coord.). **Cultura y creación intelectual en América Latina**. La Habana: Edición Revolucionaria; Editorial de Ciencias Sociales, 1990.

RESTALL, Matthew; LANE, Kris. **The Riddle of Latin America**. New York: Oxford University Press, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O Milênio Buérfano**: Ensaio para uma nova cultura política. Porto: Afrontamento, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humano**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar**: abrindo a história do presente. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo, Boitempo, 2022.

SANTOS, Milton. + Brasil 501 d.C. Ética enviesada da sociedade branca desvia enfrentamento do problema negro: ser negro no Brasil hoje. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 07 maio 2000. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0705200007.htm>. Acesso em: 29 maio 2024.

SCHUTTE, Ofelia. Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano. **Prometeo**, Guadalajara, n. 8, p. 19-42, enero-abril 1987.