

# A utopia possível de Enrique Dussel: a arquetônica da *Ética da Libertação*

José Maria Santana Caselas<sup>1</sup>

**Resumo:** Enrique Dussel, filósofo argentino, propõe uma Ética da Libertação que designou como utopia possível, cujo objetivo é o de resgatar a vida que é negada às vítimas dos sistemas de opressão e o seu reconhecimento em condições dignas de paridade. O autor opõe uma razão ética pré-originária à intersubjetividade argumentativa de Habermas (Ética da Discussão), a fim de reconhecer o Outro na sua diferença, o excluído, a quem é negado o dever-viver. Mas poderá uma tal utopia recorrer à categoria de povo para a integração plena da comunidade de vítimas nas sociedades atuais?

**Palavras-chave:** Ética da Libertação – utopia – povo.

Enrique Dussel, filósofo argentino, apresenta a sua Ética da Libertação como uma ética da vida. Este princípio, que se arroga a uma universalidade capaz de se fundar por si mesma, pretende colocar-se ao lado de uma práxis de libertação das vítimas, dos oprimidos, dos povos do Sul, dos idosos, das crianças da rua, das gerações futuras etc. Para isso, o critério de verdade apresentado é a vida: “A vida humana em comunidade é o *modo de realidade* do ser humano e, por isso mesmo, ela é ao mesmo tempo o critério de *verdade prático* e teórico”<sup>2</sup>.

---

1 Professor de Filosofia. Mestre em Filosofia pela Universidade de Lisboa com tese sobre Michel Foucault. Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e doutorando na Universidade de Évora. Orientador: Olivier Feron. E-mail: josecaselas@netcabo.pt

2 DUSSEL, *L'Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 23. A tradução francesa, que adotamos, é a **versão abreviada** da obra *in-extenso Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

O princípio vital da ética constitui-se em três momentos: 1) o momento da produção da vida humana em nível vegetativo e físico e também com as funções superiores do espírito (consciência, autoconsciência, funções lingüísticas e responsabilidade ética); 2) o momento da reprodução da vida humana nas instituições e valores culturais; e, 3) o desenvolvimento dessa vida nas instituições e culturas históricas da humanidade. De acordo com este critério material, a ética adquire uma corporeidade que funcionará de modo universal, assim pensa Dussel, que a afastará dos pontos de vista formais que assentam apenas em enunciados descritivos. A razão que preside a esse princípio da vida é a razão prático-material que transforma o dever ser em um dever-viver, sujeitando-o a uma exigência de responsabilidade que se pode enunciar desta maneira: a exigência de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. Como é que poderemos aplicar um princípio de forma normativa? É o que pretendemos esclarecer, convocando os princípios expostos por Dussel que ele designa como *utopia possível*, não deixando, porém, de apontar algumas aporias que este projeto suscita.

A Ética de Dussel encontra a sua fonte de inspiração em filósofos como Lévinas, Foucault, Gramsci, Rosa Luxemburgo, Franz Hinkelammert (latino-americano) e Ernest Bloch, afastando-se de Habermas, Apel, Rawls, Popper, do neoliberalismo (Hayek e Friedman) e da tradição analítica (Ayer).

Se, a utopia, como defendeu Karl Mannheim, na sua obra clássica, de 1929, *Ideologia e Utopia*, surge sempre como uma incongruência associada inevitavelmente à ideologia, para Dussel, a utopia joga-se sobretudo na relação entre o consenso e o dissenso (devemos reconhecer o Outro não apenas como elemento igual a nós em termos comunicativos mas precisamente na sua diferença). Não vamos ocupar-nos das várias modalidades históricas da utopia, nem ensaiar uma definição geral que, no fim de contas, depreenda-se do discurso político qualquer que ele seja, visto que uma utopia é, grosso modo, uma projeção do futuro, não tanto de uma sociedade perfeita como sugeriram os autores antigos, mas pelo menos e de forma mais atenuada, de uma sociedade mais justa, onde as pessoas sejam tratadas com digni-

dade. É esse o sentido da utopia de Dussel, e parecendo contido no seu propósito, veremos que se debate com dificuldades filosóficas e políticas significativas. Se aceitarmos a tipologia de Lewis Mumford a utopia de Dussel é de *reconstrução*, uma vez que pretende criar condições para a nossa libertação futura na “visão de um ambiente reconstruído mais adaptado à natureza e objetivos dos seres humanos do que o ambiente real”<sup>3</sup>.

Em primeiro lugar, a utopia política de Dussel aponta para a constituição de uma comunidade de vítimas, o que não acontece sem as devidas condições reunidas (desde logo do ponto de vista da exequibilidade), e por outro lado, impor uma necessidade biológico-cultural (dever-viver) como uma obrigação ética universal com uma pretensão de validade implica um procedimento racional e institucional. Este fundamento significa que nenhuma norma ética, ato humano ou instituição pode recusar o princípio da vida, mas, afirmá-lo como verdade prática.

Dussel parte de uma crítica à *Ética da Discussão* de Habermas e Apel, o chamado consensualismo, e a partir desse confronto esboça o seu projeto ético (eticidade). Em que termos o faz? A razão discursiva de Habermas apresenta como pretensão de validade moral o consenso (critério de intersubjetividade), ou seja, o direito do Outro participar na relação comunicativa. Podemos enunciar a idéia deste modo: todo o indivíduo deve (tem o direito de) poder participar formalmente nas discussões que o implicam. Como sujeito autônomo e com a mesma dignidade que nós, ele deve participar nas discussões, tendo o direito de argumentar (este critério para o procedimento torna-se um critério moral de validade). É notório que, em termos políticos, nem sequer o princípio de Habermas é seguido. Efetivamente muitos governantes dispensam a audição dos implicados nas suas decisões como se eles não existissem. Quantos políticos ouvem realmente aqueles que vão ser afetados pelas suas decisões? E mesmo que os ouça, qual o de seus argumentos nessas tomadas de decisão que comprometem o futuro

3 MUMFORD, *História das Utopias*, p. 28. O outro tipo de utopias, de *escape*, não se enquadra na perspectiva de Dussel, porque deixa o mundo exterior tal como ele é sem a pretensão de transformá-lo. Porém, como veremos, a idéia de transformação é, para Dussel, decisiva.

dos implicados, uma vez que não são reconhecidos como *iguais*? É como se o princípio da representatividade (o voto que as pessoas forneceram) fosse válido sem mais durante o seu mandato – esta razão política fica aquém da validade ética. À mera procura de consenso, Dussel opõe uma *razão ético-originária*, onde defende que não basta a intersubjetividade formal daqueles que argumentam, mas, o seu reconhecimento prévio como iguais. Esse reconhecimento do Outro como igual não é argumentativo; deve ser colocado como ponto prévio a qualquer discussão.

O seu sistema de eticidade pretende realizar uma síntese entre as éticas formais (o justo em Rawls, o consensual em Habermas) e o princípio material que acrescenta a vida do sujeito. Isto apenas será possível com o recurso a uma razão ética pré-originária que reconheça o Outro como outro e não apenas como igual. O que o nosso autor no fundo pretende é uma ética que dê conta das necessidades dos dominados, dos excluídos, mesmo em sentido lato, os que nem sequer são chamados ou convidados a dar a sua opinião na comunidade argumentativa e, por conseguinte, não se enquadram na razão discursiva habermasiana que advoga uma comunidade argumentativa com valor normativo.

Neste empreendimento temos que nos afastar do utópico anarquista e do antiutópico conservador (Popper), o primeiro porque defende o desmantelamento de todas as instituições (uma impossibilidade) e o segundo pela sua renitência às transformações sociais. Os formalismos por si só não garantem eticidade, talvez pela dificuldade de concretizar ou aplicar os seus princípios demasiado gerais a uma vida concreta que afinal é a nossa, com problemas quotidianos (mundo empírico).

### **A constituição de uma comunidade de vítimas do ponto de vista ético: a estrutura do reconhecimento**

Se o que está em causa é o implicado-excluído, facilmente percebemos que a questão central da Ética da Libertação é o problema do *reconhecimento*. Reconhecer o Outro como vítima, mas também que esta

se auto-reconheça como tal (ganhe consciência do seu estatuto de vítima)<sup>4</sup>.

A Ética da Libertação assenta na negatividade das vítimas, isto é, no fato de lhes ser negada a existência como forma de vida. O sistema estabelecido afirma os valores dos poderosos para a definição de uma boa vida, deixando aos pobres uma negação de vida. Ora, o sofrimento das vítimas representa a negação da sua corporeidade (*Leiblichkeit*). O que é uma vítima? É alguém afetado na sua sensibilidade, um ser vulnerável, mas, sobretudo aquele a quem é negada a vida. Exemplo disso são as situações-limite que relembram o ser humano para condições pouco dignas ou processos assimétricos de dominação sobre as mulheres, raças discriminadas, culturas indígenas asfixiadas, processos pedagógicos de opressão, maiorias em situação de não-direito, periferia do mundo colonial, guerras “sujas” etc., provocando situações de exceção que produzem a vítima (o implicado-excluído de toda a discussão). A vítima está, assim, em um plano de afastamento relativamente ao sistema hegemônico; ela é o Outro oprimido que identificamos de três modos: 1) como *oprimido*; 2) como *excluído* (deverá ter consciência desse fato); 3) os que não sendo diretamente dominados são *materialmente vítimas* (o pobre, as massas marginais urbanas).

Nessa medida, impõe-se uma relação entre a *sensibilidade* e a *alteridade* com vista ao reconhecimento do Outro. Porém, se o reconhecimento (proximidade) é pré-ontológico, como se conciliará com uma comunidade de vítimas que apenas pode ser descrita empiricamente? O que significa ao certo reconhecer uma vítima? Neste ponto Dussel recorre à ética (fenomenologia da sociabilidade) de Lévinas apresentando dois cenários: a) Tendo em conta a obra de Lévinas, *Totalité et Infini* (1961), onde surge a hipótese de uma sensibilidade como pré-abertura ao mundo, experiência ética do face-a-face. O rosto do Outro interpela a

<sup>4</sup> Essa consciência é crucial para que a comunidade das vítimas empreenda a sua libertação. A Ética da Libertação trata de um confronto entre **um movimento social de vítimas** (o feminismo face ao machismo, os assalariados, os pobres e os desempregados face ao capitalismo globalizante, os ecologistas contra sistemas que destroem a vida na Terra) e um **sistema formal dominante**. Dussel designa esse processo de tomada de consciência como consciência e recorre ao termo brasileiro *conscientização* e ao alemão *Bewusstsein* e *Gewissen* – é uma consciência teórica e ética responsável, uma descoberta e uma consciência ético-crítica. (DUSSEL, *L'Éthique de la libération*, n. 18, p. 189; p. 161).

minha sensibilidade de modo *a priori* como corporeidade vulnerável, manifestando-se assim a condição da hospitalidade; b) A partir da obra, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), surge a questão da proximidade, a obsessão pelo Outro, o contato como fonte de responsabilidade. “A filosofia é esta medida apresentada ao infinito do ser-para-o-outro da proximidade e como sabedoria do amor”<sup>5</sup>. A proximidade com o Outro (face-a-face) apenas se pode aferir ao nível da sensibilidade e não da razão (é irredutível à consciência e à tematização), o que levou alguns críticos a acusar Lévinas de irracionalismo. É uma responsabilidade por outrem a quem é negada a vida e se encontra em sofrimento.

O reconhecimento do Outro como vítima é pré-lingüístico, logo, implica o retorno a uma corporeidade anterior que, entretanto, se degradou nas instituições. Nesse caso, a comunicação é um segundo momento, sendo que o não-dito da vulnerabilidade é uma predisposição sensível para a alteridade (o ser para-Outro) que precede o ser ontológico. Nesse sentido, Dussel convoca uma instância ética pré-originária nos termos que adiante se explicitarão.

Dussel distancia-se do *reconhecimento* em Honneth, mas este é igualmente pré-lingüístico. De fato, o que defende Honneth é que o reconhecimento emerge em uma fase de proto-conversação, no que chama a *perspectiva da segunda pessoa*, na qual a criança se identifica com a pessoa privilegiada do seu ambiente circundante em um momento anterior ao pensamento simbólico<sup>6</sup>. Assim é estabelecido o primado do reconhecimento sobre o conhecimento. Por outro lado, dos tipos de reconhecimento considerados por este autor, a estima social pretende, tal como acontece com Dussel, à realização da simetria intersubjetiva. Escreve Honneth: “ ‘Simetria’ significa sobretudo que cada sujeito recebe, fora de toda a classificação coletiva, a possibilidade de ser percebido com as suas qualidades e capacidades como um elemento precioso da sociedade”<sup>7</sup>.

5 DUSSEL, *L'Éthique de la libération*, p. 138.

6 HONNETH, *La Réification*, p. 55.

7 HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, p. 157.

No que se refere à produção social de vítimas, a categoria “sistema” utilizada reiteradamente por Dussel, quando se refere à ordem econômica vigente (neoliberalismo/concorrência de mercado), parece-nos demasiado vaga para dar conta da produção de vítimas. Quando ataca a visão econômica neoliberal de Hayek sobre a concorrência perfeita, verifica-se que o seu alvo é a economia desgarrada das preocupações sociais. Convém não esquecer que a perspectiva de Dussel emerge no contexto da América Latina, com as suas conhecidas situações de pessoas que vivem no limiar da pobreza, da corrupção e da opressão.

A passagem de um *aspecto ético-crítico negativo* (que reside no fato de o sistema negar à vítima o dever-ser-vivo e, portanto termos que assumir a responsabilidade pela vida que é negada ao Outro) a um *aspecto ético-crítico positivo* (a obrigação de transformarmos a realidade que produz as vítimas) é fundamental na arquitetônica da *Ética da Libertação*. Sobre esta mesma passagem argumenta Dussel: “(...) é necessário ‘criticar’ a ordem existente, para que a impossibilidade de viver destas [as vítimas] se torne possibilidade de vida e de uma vida melhor, mas, para fazer isto, é necessário ‘transformar’ a ordem vigente, fazê-la crescer, criar o novo”<sup>8</sup>. Será isto suficiente? O seu projeto, que apela a uma práxis libertadora, deveria pressupor formas mais ativas de resistência.

A passagem do aspecto negativo ao positivo reside na manifestação do sofrimento da vítima de acordo com a seguinte evolução:

1. Eis um pobre, uma vítima!
2. Este ato ou mediação que *não permite à vítima viver*, ao mesmo tempo, recusa-lhe a sua dignidade de sujeito e a exclui do discurso.
3. Aquele que está aí na sua miséria é o efeito (vítima) de um sistema X.

8 DUSSEL, *L'Éthique de la libération*, p. 150.

4. Reconheço esta vítima como um ser humano com uma dignidade própria e *como outro* diferente do sistema X.
5. Esse reconhecimento coloca-me (nos) como responsável(veis) pela vítima face ao sistema X.
6. Sou obrigado, por *dever ético*, porque sou responsável, a tomar a vítima a meu cargo.
7. Sendo responsável pela vítima, face ao sistema X, *devo* (é uma obrigação ética) *criticar* esse sistema porque ele causa a negatividade da vítima.
8. Age de forma em que a tua ação não produza vítimas, visto que nós seremos responsabilizados pela sua morte, eu e tu, ambos censuráveis pelo seu assassinio!<sup>9</sup>

O ponto 1 é um enunciado descritivo com pretensão de verdade; a vítima é detectada empiricamente na sua negatividade. Em 2 temos a questão do mal, que resulta de um processo de fetichismo do sistema. “É o processo de divinização fetichista do sistema assinalado inicialmente por Feuerbach”<sup>10</sup>. No ponto 3 e 4 verificamos que o simples reconhecimento não é ainda ético. Em 5 vemos que o Outro solicita a minha solidariedade a partir da exposição da sua corporeidade sofredora. Essa solicitação ordena-me eticamente que o ajude. O ponto 6 indica uma responsabilidade anterior a toda a decisão (no sentido de Lévinas); é a responsabilidade pela vida que é negada ao Outro que funda o enunciado normativo. Trata-se, assim, de passar do enunciado de fato (Eis um pobre) ao enunciado normativo (Devo assumir a responsabilidade por ele). Em 7 e 8 assumo a responsabilidade pela vítima, o que implica uma transformação da ordem em vigor.

9 DUSSEL, *L'Éthique de la libération*, pp. 139-47.

10 DUSSEL, *L'Éthique de la libération*, p. 144.

Como disse Paul Ricoeur, a questão central de todas as utopias é o poder e a autoridade<sup>11</sup> e a de Dussel não é uma exceção: as vítimas confrontam-se com os poderes instituídos de modo explícito ou latente e não podem aguardar pacientemente que estes as reconheçam como participantes ou implicados-excluídos da comunidade de comunicação. Provavelmente é o fato de visar a transcendência do ser e não apenas a mera aceitação da ordem instituída (para utilizarmos as categorias de Mannheim), que levou Dussel a classificar a sua proposta como *utopia possível* juntando-lhe, todavia, um princípio de operacionalidade ou exequibilidade.

Só quando se apóia na *positividade* do critério de verdade e sobre o princípio ético material de reprodução e de desenvolvimento da vida do sujeito ético, é que a *negatividade* da morte, da miséria, da opressão física, por meio do trabalho alienante, a repressão do inconsciente e da libido, em particular da mulher, a falta de poder político dos sujeitos face às instituições, a existência de contra-valores, a alienação do sujeito ético, etc., podem doravante assumir um *sentido ético* justo<sup>12</sup>.

O reconhecimento do Outro como excluído, como alguém que o sistema hegemônico não contempla, necessita de um fundamento designado *razão ética pré-originária* que se define assim:

A razão ética pré-originária é o momento racional primeiro, anterior a todo o exercício da razão, pela qual temos a experiência (empírica e material do fato. Trata-se da mesma razão ‘prático-material’) como reconhecimento, simultaneamente da responsabilidade-pelo-Outro, antes

11 Diz Ricoeur: “A ideologia é sempre uma tentativa de legitimar o poder, ao passo que a utopia é sempre uma tentativa de substituir o poder por uma outra coisa qualquer.” (RICOEUR, *Ideologia e Utopia*, p. 472).

12 DUSSEL, *L'Éthique de la libération*, p. 129.

de toda a decisão, compromisso, expressão lingüística ou comunicação que lhe dirigimos<sup>13</sup>.

A Ética da Discussão de Habermas pressupõe uma comunidade ilimitada de comunicação (razão discursiva), mas o encontro com a vítima é o que Lévinas chamou a *proximidade* e o *face-a-face*, reconhecimento da alteridade do Outro no seu sofrimento de não-poder-viver. A vítima descobre-se como ignorada na comunidade de comunicação e, a partir da consciência dessa negatividade, edifica uma alternativa possível. Mas de que modo as vítimas se organizam em comunidade com uma coerência de princípios e um programa político?<sup>14</sup> E a questão da liderança e do poder nesta nova comunidade será totalmente pacífica? Não poderá a comunidade das vítimas forjar uma outra casta dominante com novos excluídos (regimes totalitários)? E de que modo a comunidade das vítimas torna pública a sua discordância, recorrendo à comunicação social? Dussel pouco esclarece a este respeito.

Escreve Dussel: “A autonomia da alteridade da vítima põe em causa a auto-referencialidade do sistema”<sup>15</sup>. É esta razão ética pré-originária ou crítica que produz uma nova validade anti-hegemônica, levando à participação dos excluídos (reconhecimento da alteridade do Outro). As vítimas participam em um acordo de forma *negativa* (percebendo as causas da sua alienação) e *positiva* (participando criativamente na construção de alternativas). A organização da comunidade das vítimas compreende uma razão crítica anti-hegemônica, rumo a um horizonte de simetria dos novos movimentos sociais que se designa *critério crítico discursivo de validade* nos seguintes termos: as vítimas excluídas reconhecem-se como distintas do sistema opressor e fundam um consenso motivado por uma solidariedade pulsional.

A *utopia possível* necessita, assim, da autoconsciência das vítimas excluídas da comunicação hegemônica (onde não são chamadas a participar nas discussões) e, em um segundo momento, da organização de

13 DUSSEL, *L'Éthique de la libération*, pp. 169-70.

14 Noutro passo Dussel afirma que a comunidade de vítimas pode estender-se a toda a humanidade. (*L'Éthique de la libération*, n. 101, p. 233).

15 DUSSEL, *L'Éthique de la libération*, p. 175.

uma *comunidade de dissidentes* que lutam pelo reconhecimento. Embora, sem o nomear, a formação de um dissenso junto da comunidade dominante é outro modo de falar de *resistência*, seguindo-se um novo consenso entre a comunidade de vítimas recém constituída. Normalmente, o dissenso não é escutado, é desprezado, excluído. No entanto, quando o dissenso se apóia na organização de uma comunidade de dissidentes (as vítimas) que lutam pelo reconhecimento, que atacam a verdade e a validade do sistema, visto que se baseiam na sua impossibilidade de viver, por terem sido excluídos, assimetricamente, da discussão sobre os temas que os afetam, a partir de um poder objetivo que é impossível evitar este dissenso *crítico* torna-se público e realiza a simetria como fruto de uma luta pela verdade<sup>16</sup>.

Uma vez estabelecido o diagnóstico da alienação da comunidade das vítimas, torna-se imperioso constituir uma alternativa, isto é, formar novas comunidades de comunicação consensuais: é este o sentido da utopia que analisamos. E para a realização desse objetivo, Dussel refere-se à colaboração da ciência e da técnica. Estamos quase no domínio do socialismo utópico de Saint Simon que aludia ao progresso da indústria para a sua utopia. Acrescenta ainda Dussel que esta utopia nada tem a ver com a utopia do anarquista, nem com o sistema dominante, nem com a idéia da comunidade de comunicação ideal da Ética da Discussão.

E qual o papel do intelectual na formação desta comunidade de vítimas? O autor sugere-o desta forma:

a) A comunidade das vítimas interpela o perito; b) Este produz um programa de investigação científica que explica à vítima as causas da sua negatividade; c) O perito dá conhecimento dos resultados à comunidade; d) A comunidade amadurece o seu sentido crítico estudando o tema; e) A comunidade modifica o tema; f) O perito reformula o programa de modo a adaptá-lo às propostas e correções g) e assim por diante.

Dussel apresenta uma proposta inesperadamente ingênua de articulação entre o militante e o intelectual/perito. Se a sua crítica à Ética da Discussão é inteiramente acertada, visto que revela a fragilidade daqueles que se

16 DUSSEL, *L'Éthique de la libération*, p. 179.

encontram em uma relação assimétrica e nunca são chamados a participar na relação comunicativa, é agora introduzido um elemento mediador com um papel reflexivo no seio da comunidade de comunicação das vítimas que aparentemente facilita a interação no seio da comunidade. Com a introdução do intelectual orgânico (noção captada de Gramsci), o equilíbrio simétrico da relação na comunidade das vítimas é afetado. Se o que Dussel visa é superar a relação assimétrica da razão discursiva consensualista, nota-se que o perito/intelectual pode ascender a uma posição de líder, prejudicando a composição de forças dos que lutam pelo reconhecimento. Desta forma, Dussel parece esquecer que a comunidade das vítimas não é imune à questão do poder, acabando por emergir uma nova relação de forças assimétricas. Mais adiante Dussel se dá conta de que essa relação entre um suposto líder/intelectual e a comunidade de vítimas não opera de modo pacífico. Se Dussel pretende evitar a ação unidirecional, propondo uma relação simétrica entre os implicados, o papel desta figura de proa mais não faz do que desequilibrar a relação de poder. Os tempos não são propícios para um intelectual-profeta que aponte o melhor caminho, e isto por motivos históricos que remontam ao Iluminismo e que desembocou na razão instrumental: os meios desligados dos fins. Neste caso, a sua utopia reproduz o lado negativo já criticado no projeto da modernidade que nasceu com o Iluminismo e que pretendeu edificar uma sociedade perfeita educando as massas ignorantes. Assim, a utopia de Dussel aproxima-se rapidamente da construção de uma quimera<sup>17</sup>.

Para que o princípio-libertação seja exequível a questão de organização é crucial. Dussel recorre à Rosa Luxemburgo quando esta pensa, contra Lenin, a auto-organização das massas respeitando a sua espontaneidade. O papel dos intelectuais não se deve sobrepor à comunidade das vítimas para não cairmos no vanguardismo, isto é, a sobrevalorização dos militantes peritos, membros do partido em um centralismo a partir do alto, que redundaria em um burocratismo.

17 Neste caso a proposta de Ulrich Beck é mais realista, no que designa sub-política: a organização de movimentos sociais na Era da globalização, uma configuração da sociedade a partir de baixo. “No surgimento da sub-politização existem oportunidades crescentes para os grupos até aqui afastados do processo de tecnização e industrialização passarem a ter voz e vez no processo de organização da sociedade: cidadãos, opinião pública, movimentos sociais, grupos de peritos, os trabalhadores no seu local de trabalho.” (BECK *et al.*, *Modernização reflexiva*, p. 23).

Na sua auto-avaliação prática, a comunidade de vítimas deve ter em conta a passagem da guerra de movimentos (de ataque frontal) à guerra de posições (de acordo com a filosofia da práxis de Gramsci). A comunidade como agente histórico de transformação social deve aferir as circunstâncias, diagnosticando a todo o momento as suas forças com vista a escolher a tática mais favorável. Escreve Dussel a este respeito: “A comunidade das vítimas dificilmente pode afrontar o sistema dominador (guerra dos movimentos estratégicos), mas deve por vezes ocultar-se, organizando-se, desenvolvendo a sua consciência, aparecendo ou desaparecendo (guerra de posições)”<sup>18</sup>. Este ponto da arquitetônica da Ética da Libertação onde se refere a ocultação da comunidade parece-nos um tanto obscuro. Assim, o programa utópico é enunciado deste modo:

Para que a utopia seja possível, é necessário traduzi-la através de projetos e programas concretos de ação. Esses programas começam por uma análise meticulosa (dos militantes, dos peritos, de cientistas críticos, etc.) das circunstâncias reais, objetivos que constituem o contexto da próxima ação possível. Aqui, novamente, é a comunidade democrática das vítimas que, de modo discursivo, simétrico e participativo, fará essa análise e programará as etapas do processo<sup>19</sup>.

O momento da transformação é antevisto por meio da impossibilidade do sistema se perpetuar. É por meio das crises estruturais do capital que a comunidade de vítimas encontra as condições necessárias para a sua práxis libertadora. De acordo com essa idéia Dussel afirma que o capital ver-se-á impossibilitado de realizar a sua mais-valia (aumento do capital especulativo mundial) e reventará como uma bola de sabão. Ora, o credo neoliberal encontra outras formas de se exprimir. Beck demonstra que nem o nacionalismo nem o neoliberalismo, que assenta em uma auto-legitimação das suas estratégias e em um desrespeito pelas desigualdades entre os países (invasão econômica pacifista), são capazes de

18 DUSSEL, *L'Éthique de la libération*, p. 219.

19 DUSSEL, *L'Éthique de la libération*, p. 220.

assegurar uma esperança. Beck justifica a necessidade de uma nova política planetária devido ao horizonte nefasto da globalização, na medida em que a civilização se põe em risco a ela mesma com a mundialização econômica que desterritorializa o poder dos antigos espaços geográficos. De que modo se pode organizar uma resistência à ameaça global? O meta-jogo do poder da economia mundial obriga a política a sair das fronteiras onde o velho jogo operava no plano nacional. A Grande Política prevê a crise, a deslegitimação (os povos possuem legitimidade, mas, não o poder, ao passo que os governantes possuem poder, mas, não legitimidade). Em uma situação de declínio do Estado, as decisões extraterritoriais de investimento não conhecem entraves, pelo que apenas uma abertura cosmopolita da sociedade pode efetuar uma verdadeira trans-nacionalização. Após uma estratégia de deslegitimação das ações da economia mundial, poderemos finalmente assumir “as estratégias de utopia que farão do renascimento transnacional do político o programa de uma política auto-reflexiva”<sup>20</sup>.

Vemos que afinal a viabilidade da práxis de libertação dusseliana nutre-se da *crise* do sistema hegemônico (princípio inteiramente marxista retomado por Dussel para a sua arquitetônica da Ética da Libertação). Mas dizer isto é pouco. Perante crises evidentes do capitalismo tardio ou pelos efeitos secundários das crises globalizadas, as comunidades de vítimas pouco podem fazer a não ser resolver pessoal e biograficamente as suas dificuldades. E não fazem mais porque, em última instância, os partidos que eventualmente as representam são meros porta-vozes de subsistemas dominantes.

Provavelmente a idéia de uma comunidade de vítimas (com a sua necessária autoconsciência) vem reabilitar a noção marxista de proletariado e as velhas categorias de uma «extinta» classe como agente histórico de transformação; noções, de resto, já postas em causa no panorama do capitalismo atual (não uma classe, mas, os novos pobres como consumidores deficientes que já não concitam o interesse dos intelectuais). É interessante o apelo de uma atuação por parte dos intelectuais, mas Dussel não esclarece em que moldes pode ser realizado.

20 BECK, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, p. 331.

Serão os que se filiam em algum partido político ou os que militam em movimentos sociais da sociedade civil?

O princípio-libertação aponta para uma transformação da sociedade. A contribuição de Michel Foucault para a Ética da Libertação refere-se ao que Dussel designa *razão estratégica*.

A razão estratégica, integrada igualmente pela razão libertadora, situa-se no nível da micro-física do Poder. A Ética da libertação tem muito a aprender com Foucault com a sua análise respeitante à exequibilidade crítico-prática dos subsistemas ou das instituições históricas<sup>21</sup>.

Realça-se a abordagem que Foucault fez das instituições de exclusão do Outro em articulação com um saber disciplinar.

Em um momento em que parece irreduzível o divórcio entre a política centrada no Estado e a existência moral dos cidadãos, todo o empreendimento ético tem que se confrontar com aporias embaraçosas. Outra ausência teórica importante em Dussel é a questão da ideologia; o tratamento da sua noção de utopia surge desligado da questão ideológica. Porém, se tivesse deparado com essa obra extraordinária de Karl Mannheim, *Ideologia e Utopia*, (porque antecipadora e mesmo profética acerca do fracasso das utopias do século XX, com exceção incompreensível do nacional-socialismo) certamente consideraria a conexão inevitável entre ideologia e utopia, o que implica um risco considerável das utopias libertadoras resvalarem para regimes totalitários, o que conduziu ao seu desencantamento e ao arrefecimento do entusiasmo revolucionário.

A utopia de Dussel aponta claramente para uma *responsabilidade* ética sem *reciprocidade* (por influência de Lévinas). Neste ponto a posição de Lévinas apresenta uma amplitude e um alcance maior do que o consenso de Habermas e a equidade e o princípio de justiça de Rawls. Com efeito, como esperar uma reciprocidade de gerações futuras ou mesmo as populações sem voz (precisamente os implicados-excluídos)?

21 DUSSEL, *L'Étique de la libération*, p. 203.

No entanto o princípio de *proximidade* apresenta uma evidente aporia. A responsabilidade em Lévinas não é um encurtamento das distâncias, é simplesmente a supressão das distâncias e não exige a reciprocidade. Ela impõe uma assimetria entre o EU-TU como escreve Lévinas:

A relação intersubjetiva não é simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar reciprocidade, ainda que isso me viesse a custar a vida. A reciprocidade é assunto *dele*. (...) sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros<sup>22</sup>.

Falta em Dussel um sentido cosmopolita de integração da comunidade de vítimas. A sociedade civil deve assumir o papel de um contra-poder que supere o parlamentarismo (princípio de integração diferenciada); aceitam-se os postulados de Lévinas sem os questionar. Produzir uma ética comunitária homogênea fora do Estado-nação (comunidade moral), com a obrigação de erigir princípios identitários é uma tarefa quase inviável em uma época de mundialização. A sociedade civil deve assumir o papel de um contra-poder que supere o parlamentarismo (princípio de integração diferenciada); aceitam-se os postulados de Lévinas sem os questionar. Produzir uma ética comunitária homogênea fora do Estado-nação (comunidade moral), com a obrigação de erigir princípios identitários é uma tarefa quase inviável em uma época de mundialização onde as fronteiras entre o interior e o exterior se esbateram.

Se a ética de Dussel intenta encontrar um princípio material irrecusável e se encontra envolvida em impasses teóricos, por outro lado, coloca questões que não vemos como podem ser adiadas em uma época de risco como a nossa. Daí o tom aparentemente dramático do seu apelo veementemente vitalista, mas, profundamente atual:

22 LÉVINAS, *Ética e Infinito*, p. 82.

A ética torna-se, assim, o último recurso de uma humanidade em perigo de auto-extinção. Apenas a co-responsabilidade solidária com validade intersubjetiva, partindo do critério de verdade vida-morte, nos pode ajudar a escapar de forma bem sucedida da senda tortuosa ou a conquistarmos-nos, embora vacilemos, quais equilibristas sobre o fio estendido por cima do abismo da insensibilidade ética, cínica e irresponsável a respeito das vítimas e a paranóia fundamentalista, necrófila, que nos conduz ao suicídio coletivo da humanidade.<sup>23</sup>

### Para que serve o Povo?

Em uma obra mais recente, *20 Tesis de Política*, Dussel tenta avançar um pouco mais para princípios políticos de libertação e não apenas enunciar princípios éticos. Um fato curioso é sustentar essa estratégia na categoria do povo. Poderá esta categoria dar conta dessa nova ação?

Constatada a corrupção das instituições e do político governante, que Dussel designa o fetichismo do poder, que se afasta da soberania da comunidade como *potentia*, nomeadamente devido à burocracia, poder qualificado como obediente de uma política como *profissão* e não como *vocação*, impõe-se uma outra tonalidade para uma verdadeira política ao serviço das comunidades. Essa glória da autoridade não motiva os jovens para a política. O político é, assim, aquele que vende a sua alma ao Diabo usando o exercício do poder para os seus próprios fins, fazendo dos partidos políticos meras máquinas eleitorais que impõem os seus candidatos burocratizados. “É a fetichização do poder mediante a corrupção da subjetividade do político”<sup>24</sup>.

Para uma construção do novo Estado, Dussel propõe:

Uma democracia participativa debaixo do controle do povo sobre o exercício do poder delegado, administrativo, legis-

23 DUSSEL, *L'Éthique de la libération*, p. 242.

24 DUSSEL, *20 Tesis de Política*, p. 35.

lativo, executivo ou judicial, para que se satisfaçam as reivindicações dos cidadãos, dos movimentos sociais, do povo<sup>25</sup>.

Porém, se considerarmos a impossibilidade de uma democracia direta onde os cidadãos estejam presentes nas instituições, teremos que voltar à noção de representação (com as dificuldades inerentes ao afastamento entre o representante e o representado e o descrédito dos partidos políticos), a que se junta o super-poder dos meios de comunicação, a questão que se levanta necessariamente como o fulcro da política é a seguinte: de que modo as instituições corrompidas e fetichizadas se podem transformar para corresponder às necessidades da comunidade, do povo e dos movimentos sociais, que tipo de fiscalização podem estes fazer? Pode a sua intervenção cingir-se aos atos eleitorais para assegurar uma fatível governabilidade do poder-cidadão? Se a política se deve ocupar do crescimento da vida humana, o incremento da possibilidade de viver, esse sentido foi claramente invertido; nas sociedades totalitárias converteu-se apenas em uma vontade despótica auto-referencial (Hitler, Pinochet, Stalin etc.) e na sociedade capitalista o valor supremo é o enriquecimento dos cidadãos privilegiados. A dificuldade no estabelecimento de um *consenso* (imperioso, mas impossível de se tornar como força hegemônica) por parte de uma instância que podemos nomear como *povo* em lugar da velha categoria do *proletariado* mantém-se; isso mesmo não escapa a Dussel quando pergunta: “de que modo uma comunidade política, ou o povo, alcançam um consenso suficiente para tornar governável o exercício do poder e a participação dos cidadãos?”<sup>26</sup> As lutas reivindicativas e as ações política ficam, assim, a cargo de movimentos pontuais dificilmente cristalizáveis em uma estrutura de poder institucionalizado que contorne o falível princípio da representação e, conseqüentemente, evita a corrupção das instituições em torno de interesses fetichizados de poder pessoal. A esfera formal ou procedimental normativa das instituições possui no Estado planifica-

25 DUSSEL, 20 *Tesis de Política*, p. 153.

26 DUSSEL, 20 *Tesis de Política*, p. 51.

dor uma capacidade enfraquecida de legitimidade democrática autônoma e livre para os cidadãos, e não será o postulado da liberdade a restabelecer inequivocamente a igualdade ou a possibilidade de viver dos cidadãos, objetivo de toda a atividade política.

Apesar de reconhecer um grau de ambigüidade à noção de povo como categoria política, Dussel assinala-o como ator coletivo imprescindível (sem lhe conferir um caráter substancial) para a universalização de uma reivindicação hegemônica. Como se constitui o povo? É pensado um princípio de universalização a partir dos pontos comuns dos movimentos que reivindicam direitos e que incorporam/traduzem entre si as suas demandas. Assim, as feministas, os indígenas, os marginais e os desocupados, a classe operária industrial, camponeses empobrecidos, ou movimentos mais geopolíticos, também os movimentos pacifistas, as mulheres dos países periféricos, em suma movimentos dos setores críticos da comunidade política, nacionais e transnacionais, constituindo um bloco a partir “de baixo”. Mas poderão esses movimentos díspares encontrarem uma linguagem comum ou, o que é mais difícil, uma forma institucionalizada de operacionalizar a sua vontade-de-viver distinguindo-a da vontade-de-poder? Como integrar esse plano de exterioridade em um todo harmônico unificado e coerente a que Dussel designa *Hiperpotentia* das vítimas em “estado de rebelião”? A resposta é a possibilidade de um consenso crítico, “uma estrutura institucional *futura* que estará ao serviço do povo”<sup>27</sup>, “Quer dizer, através de uma informação recíproca, diálogo, tradução das suas propostas, práxis militante partilhada, lentamente se vai constituindo um *hegemón analógico*”<sup>28</sup>.

Situemos, para finalizar, duas dificuldades ao destino de povo como categoria política relevante. Em um texto crucial de 1995 “*Che cos'è un popolo?*” [O que é um povo?], Agamben traça a genealogia do termo (mais do que referir-se ao passado a genealogia pretende situar o presente) e conclui por uma ambigüidade semântica onde o povo repre-

27 DUSSEL, 20 *Tesis de Política*, p. 113.

28 DUSSEL, 20 *Tesis de Política*, p. 88.

senta, por um lado, o corpo político integral, e por outro, o conjunto de excluídos, os pobres.

Tudo se passa como se o que chamamos povo fosse, na realidade, não um sujeito unitário, mas uma oscilação dialética entre dois pólos opostos: por uma lado, o conjunto Povo como corpo político integral, por outro, o subconjunto *povo* como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos; ali uma inclusão que se pretende sem resíduo, aqui uma exclusão que se sabe sem esperança; em uma ponta, o Estado total dos cidadãos integrados e soberanos, na outra a reserva – corte de milagres ou campo – dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos<sup>29</sup>.

Esta fração biopolítica fundamental indica que não há um referente único, mas, uma polaridade presumida na aceção do povo, uma aporia. Se o povo se identifica com os oprimidos (as vítimas de acordo com o léxico de Dussel), o que se pretende é justamente a sua abolição enquanto tal. A modernidade elege o *povo* contra o Povo, isto é, a vida nua contra a existência política. “*O povo traz desde sempre consigo a fração biopolítica fundamental. Ele é o que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual está incluído desde sempre*”<sup>30</sup>.

O povo para a biopolítica moderna oscila entre a vida nua e o Povo como corpo biológico infinitamente purificado – identificado também com o *Volk* alemão contra o judeu a eliminar. O que há a reter é que o povo como vida nua visa a sua abolição segundo uma política de eliminação das classes pobres. Nesse caso para que serve o povo na aceção de Dussel senão para um projeto de autonegação? Como pode o povo dos excluídos e pobres sustentar-se senão na sua própria abolição?

Talvez, por isso, para um pensador biopolítico como Negri a figura a eleger para uma biopolítica positiva não é o povo, mas, a multidão, o que está longe de nos parecer um princípio isento de incertezas e menos

29 AGAMBEN, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, p. 31.

30 AGAMBEN, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, p. 32.

difuso, tanto mais que aquela é designada “um puro potencial, uma força de vida não formada”, corpo aparentemente monstruoso na sua indeterminação<sup>31</sup>. Contudo, Negri rejeita a ambigüidade da noção de povo soberano, visto que a sua relação de legitimação acaba sempre por constituir-se em autoridade sem abranger de fato, ao contrário do que pensa Dussel, o conjunto da população. Uma vez estabelecido como autoridade dominante, o povo regressa à sua fonte enquanto Povo criando novas formas de exclusão. Daí que Negri questiona: “Será possível imaginarmos hoje um novo processo de legitimação que não dependa da soberania do povo, mas assente antes na produtividade biopolítica da multidão?”<sup>32</sup> Mas esta é uma questão que Dussel não intenta responder.

Se a ética depende da constituição de uma comunidade, como evitar o comunitarismo? Na verdade, não podemos impor como modelo cultural universal a vivência particular de uma comunidade de vítimas e ainda mais improvável se tornaria alargá-la em um mundo globalizado.

Apesar das suas aporias, a exigência de Dussel, no sentido de uma práxis de libertação ético-política que dê conta de reivindicações que o capitalismo neoliberal não pode cumprir, é um postulado que a política, de um modo geral, não pode deixar de colocar e que ele formula desta maneira: Outro mundo é possível!

### **The possible utopia of Enrique Dussel: *Ethics of Liberation's architectonic***

**Abstract:** The Argentine philosopher Enrique Dussel proposes an Ethics of Liberation he calls the “possible utopia”, with the aim of redeeming the life the victims of oppression have been denied, as well as of acknowledging their equal conditions. The author sustains an ethical reason pre-existing alternative to Habermas’s argumentative intersubjectivity (the Ethics of Argument), one which purports to recognize the difference of the Other, the outcast, deprived of lifestyle

31 NEGRI & HARDT, *Multidão. Guerra e democracia na Era do Império*, p. 196.

32 NEGRI & HARDT, *Multidão. Guerra e democracia na Era do Império*, p. 90.

choices. But can this utopia avail itself of the category “people” for a full integration of victimized communities in today’s societies?

**Key-words:** Ethics of Liberation – utopia – people.

### Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- BECK, Ulrich. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*. Paris: Flammarion, 2003.
- \_\_\_\_\_. et al. *Modernização reflexiva*. Oeiras: Celta, 2000.
- \_\_\_\_\_.; GRANDE, Edgar. *Pour un Empire Européen*. Paris: Flammarion, 2007.
- DUSSEL, Enrique. *L'Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Paris: L'Harmattan, 2002.
- \_\_\_\_\_. *20 Tesis de Política*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.
- \_\_\_\_\_. *La Réification. Petit traité de Théorie critique*. Paris: Gallimard, 2007.
- \_\_\_\_\_. *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Paris: La Découverte, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Alterité et transcendance*. Paris: Fata Morgana, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- MANNHEIM, Karl. *Idéologie et utopie*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006.
- MUMFORD, Lewis. *História das Utopias*. Lisboa: Antígona, 2007.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Multidão. Guerra e democracia na Era do Império*. Lisboa: Campo das Letras, 2004.
- RICOEUR, Paul. *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991.