

Direitos Humanos e Questão ambiental: uma crítica em Enrique Dussel

Human Rights and the environmental question: a review of Enrique Dussel

César Augusto Costa* 

RESUMO

Este artigo realizado a partir da pesquisa bibliográfica apoiado em alguns em alguns escritos do pensador argentino Enrique Dussel (1980; 1993; 2000; 2012; 2015; 2004; 2003) e em diálogo com outros pesquisadores (Herrera Flores, 2009; Wolkmer; Lipstein, 2017; Mignolo, 2017; Quijano, 2005; Costa; Loureiro, 2015; 2019) centra-se nas relações entre a Teoria Crítica dos Direitos Humanos e a questão ambiental na América Latina (AL). Para este efeito, o texto está organizado em dois eixos principais, que se seguem à introdução, onde reiteramos a necessidade de refletir criticamente os direitos humanos através do reconhecimento dos sujeitos vivos e negados do processo de libertação na América Latina (LA). No primeiro, abordaremos a relevância de Dussel como um pensador que discute radicalmente a América Latina com base na relação entre a sua Filosofia de Libertação e os Direitos Humanos. No segundo, indicaremos alguns elementos da crítica política do filósofo de Mendoza para o debate sobre a Teoria Crítica dos Direitos Humanos e as implicações para a questão ambiental na América Latina através da subjugação colonial histórica e violenta imposta pelo modelo da civilização capitalista.

Palavras-chave: Enrique Dussel; Questão ambiental; Teoria Crítica dos Direitos Humanos.

ABSTRACT

The article focuses on the relations between the Critical Theory of Human Rights and the environmental issue, based on the contribution of the Argentine philosopher Enrique Dussel. For this purpose, the text is organized in two main axes, which follow the introduction, where we reiterate the need to critically reflect human rights by recognizing the living and denied subjects of the liberation process in Latin America (LA). In the first, we will approach Dussel's relevance as a thinker who radically discusses Latin America based on the relationship between his Liberation Philosophy and Human Rights. In the second, we will indicate some elements of the political criticism of Mendoza's philosopher for the debate on the Critical Theory of Human Rights and the implications for the environmental issue in Latin America through the historical and violent colonial subjugation imposed by the capitalist civilization model.

Keywords: Enrique Dussel; Environmental issue; Critical theory of human rights.

TEMA LIVRE

<https://doi.org/10.12957/rep.2025.89046>

*Universidade Católica de Pelotas, Pelotas, RS - Brasil.

E-mail: csc193@hotmail.com.

Como citar: COSTA, C. S. Direitos Humanos e Questão ambiental: uma crítica em Enrique Dussel. Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea, Rio de Janeiro, v. 23, n. 58, pp. 127-142, jan./abr., 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/rep.2025.89046>.

Recebido em 11 de fevereiro de 2022.

Aprovado para publicação em 20 de setembro de 2022.

Responsável pela aprovação final: Monica de Jesus César.



© 2025 A Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

Introdução

O presente trabalho à luz da pesquisa bibliográfica apoiada em alguns escritos do pensador argentino Enrique Dussel (1980; 1993; 2000; 2012; 2015; 2004; 2003) e em diálogo com outros pesquisadores (Herrera Flores, 2009; Wolkmer; Lipstein, 2017; Mignolo, 2017; Quijano, 2005; Loureiro, 2015; 2019) pretende refletir acerca das relações entre a Teoria Crítica dos Direitos Humanos e a questão ambiental na América Latina (AL). Dessa forma, para uma compreensão latino-americana de direitos humanos, devemos vislumbrar as raízes da América Latina (AL) a história de lutas, reivindicações e conquistas de direitos pelo reconhecimento de identidade, de pertencimento, de culturas e de todas as relações que definem o povo latino-americano em sua complexa diversidade (Wolkmer; Lipstein, 2017).

Levamos em conta que o sistema universal de Direitos Humanos (DH) possui uma matriz eurocêntrica (como/enquanto um discurso de dominação), ao mesmo tempo de negação de direitos e de negação do reconhecimento da história de outros povos (Dussel, 1993; 2015, 2016). Assim, o monopólio do saber como verdade real revela que jamais será efetivo um sistema de Direitos Humanos que renega a existência de uma conjuntura histórico-sociológica de outras culturas (Wolkmer; Lipstein, 2017).

Aludimos que vivenciar um discurso de Direitos Humanos universal que não pertence a AL, é conceber a subalternização e a perpetuação da colonização. Segundo Wolkmer e Lipstein (2017), mais que a colonização de terras, recursos, pessoas e bens, devemos rever criticamente a colonização do pensamento. Torna-se necessário um pensamento crítico, um pensamento latino-americano decolonial de forma a realizar uma crítica na descolonização do ser, saber e poder dominantes (Quijano, 2005).

O Filósofo argentino, menciona o ex-Presidente boliviano, Juan Evo Morales Ayma, que, em 2006, declarou exercer um “poder obediente”, uma vez que a sua concepção de poder significava obedecer aos direitos e as necessidades dos movimentos sociais (Tunes, 2019). Assim, compreende-se, que o poder não reside na Presidência, ou no governo, na polícia ou em qualquer outra instituição. Para Dussel (2007), a fonte de poder é a comunidade política, ou seja, é o povo. A instituição é o lugar do exercício delegado deste poder.

Para Dussel (2007), o poder que reside sobre o povo é um poder compartilhado simetricamente. Da participação de todos é que emerge a legitimidade das decisões. E a legitimidade permite a convicção interna das decisões tomadas. O povo tem que obedecer às leis, mas se participa das decisões, obedece a si mesmo. Se não participa, vê a lei como estrangeira ou desleal. Para Dussel (2016), o sistema de leis é parte de um sistema de legitimação, o que nos leva a refletir sobre o papel das instituições políticas, pois não acredita que se deva superar ou abolir as instituições, mas compreender que poder elas buscam legitimar.

O pensador argentino aponta que para Gramsci (1975), uma classe dirigente é dirigente quando tem o consenso das pessoas. Quando as vítimas se dão conta de que seus direitos não estão incluídos na lista vigente, elas rompem este consenso. Segundo Dussel (2007), surge o dissenso, ao qual é o consenso crítico dos oprimidos que faz buscar novos direitos.

Na visão de Dussel, o consenso crítico de que a lei “pode matar” faz com que o oprimido não aceite a Lei injusta, o que o coloca na condição de ilegalidade, pois os novos direitos surgem da luta das vítimas (Dussel, 2015). Todo novo direito passou por um tempo de ilegalidade e ilegitimidade. Os novos direitos inevitavelmente se chocam com o Direito instituído, com a legitimidade vigente. Eles se instituem não pelo reconhecimento, mas pela luta (Dussel, 2015). Assim, essa ilegitimidade dos novos direitos está na base da legitimidade do sistema futuro. Novos direitos nunca se decretam, nem se reconhecem. Os direitos se conquistam a partir do sofrimento da vítima. No entender do filósofo argentino, a vítima percebe que lutar pelo direito é melhor do que continuar sofrendo (Dussel, 2012).

Nessa perspectiva o “giro decolonial” é um horizonte necessário ao pensamento, permitindo-se reconhecer outras teorias que dão legitimidade a outras formas de conhecimento. Tal exercício descolonizador do ser e saber (Quijano, 2005), se expressam como “o desprendimento da retórica da modernidade e de seu imaginário imperial articulado na retórica da democracia. O pensamento decolonial tem como razão de ser o objetivo da decolonialidade do poder (quer dizer, da ‘matriz colonial do poder’”) (Mignolo, 2007, p. 29 – 30).

Na sua formulação original por Quijano, o “patron colonial de poder” (matriz colonial de poder) foi descrito como quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade. Os eventos se desdobraram em duas direções paralelas. Uma foi a luta entre Estados imperiais europeus, e a outra foi entre esses Estados e os seus sujeitos coloniais africanos e indígenas, que foram escravizados e explorados (Mignolo, 2017, p. 5).

Para Wolkmer e Lipstein (2015, p. 293) o discurso eurocêntrico como sendo o único “legitimador do conhecimento é algo provençal e revela um projeto perverso de uma europeização do mundo com fundamentos etnocentristas. Esse projeto tem ao fim o objetivo de poder, de dominação e de exploração, são processos de colonização com outras roupagens”.

Desse modo, a base ideológica dos Direitos Humanos (DH) a partir da racionalidade eurocêntrica não é efetiva, pois o discurso hegemônico é incapaz de se identificar com a complexidade da diversidade ambiental das populações da AL. Tal racionalidade valida o discurso hegemônico eurocêntrico direcionando para uma visão de direitos humanos liberal-burguesa, que desconhece as populações tradicionais e indígenas da

AL, negando a existência de qualquer pensamento contra-hegemônico oposto à violenta racionalidade europeia.

Temos convicção que para dimensionar a Teoria crítica dos Direitos Humanos (TCDH), faz-se urgente redefinir a vida humana, refletida na historicidade e identidade dos sujeitos singulares e coletivos, reconhecendo suas diferenças. Esse fato implica ter consciência e luta contra imposições europeias que caracterizaram a sociedade, aliada à selvageria do mercado financeiro e à hegemonia política do neoliberalismo. Nesse sentido, importa destacar o cenário cultural, marcado por fenômenos como globalização e neoliberalismo.

Pensar a TCDH neste horizonte é levar em consideração o espaço transformador e de diálogo intercultural que se buscam formas alternativas e de fundamentação. Certamente que tais pressupostos, instituem-se na *práxis* participativa de sujeitos insurgentes no reconhecimento da satisfação de suas necessidades, entre os quais, a vida humana com dignidade e respeito à diversidade (Wolkmer, 2006). Ou seja, queremos evidenciar que frente aos recentes processos de dominação e de exclusão de mundialização do capital, faz-se relevante indicar as novas formas libertárias e contra-hegemônicas dos DH e sua relação com o campo ambiental.

Trata-se, na verdade, de introduzir como paradigma, um pluralismo jurídico e intercultural, capaz de viabilizar-se como instrumento de resistência e de afirmação aos direitos humanos emergentes. Na visão do pensador de Mendoza, cabe destacar que, a crítica dos DH, parte da superação do saber eurocêntrico que por muitos séculos solidificou a constituição do sistema mundo moderno-colonial (Dussel, 2000), cumprindo função hegemônica e não reconhecendo outros saberes, culturas e seus “sujeitos vivos” (indígenas, negros, populações tradicionais, mulheres, trabalhadores), vítimas da violenta racionalidade europeia.

Dessa forma, concordamos com Herrera Flores (2009) quando diz que reinventar os Direitos Humanos tornou-se uma necessidade por questionar e confrontar o saber eurocêntrico mediante o reconhecimento e afirmação de saberes locais e de seus “sujeitos vivos”. Isso significa refletir uma teoria crítica dos Direitos Humanos que interpele os marginalizados da história, os excluídos e subalternos, as periferias do capitalismo dependente, os sujeitos negados do sistema-mundo moderno-colonial ou do padrão colonial de poder (Mignolo, 2017), reconhecendo-os como verdadeiros sujeitos da *práxis* histórica de libertação (Dussel, 1980).

Para o enfrentamento dessas questões, o artigo está organizado em dois grandes eixos, que se seguem à introdução, onde reiteramos a necessidade de refletir criticamente os Direitos Humanos reconhecendo os sujeitos vivos e negados do processo de libertação na AL. No primeiro eixo abordaremos a relevância de Dussel como um pensador que tematiza de forma radical a AL a partir da relação entre sua *Filosofia da Libertação* (FL) e os Direitos Humanos. No segundo eixo, indicaremos alguns elementos da crítica-política do filósofo de Mendoza para o debate da TCDH e as implicações diante a questão ambiental

na América Latina mediante a violenta subjugação colonial e histórica imposta pelo modelo civilizatório capitalista.

Enrique Dussel e o pensamento crítico dos Direitos Humanos na América Latina

Dussel (1993) compreende que a AL é um espaço histórico que foi materializada dentro do projeto chamado “modernidade” a partir de 1492 e, em termos geográficos, jurídicos, culturais, sociais, políticos e epistêmicos, foram constituídas primeiro pelas matrizes europeias, cuja forma de racionalidade impera até os dias atuais. Não podemos esquecer que a AL foi e ainda é dominada por várias formas de neocolonialismo que carregam marcas profundas de opressão e desigualdade. Todas as barbáries cometidas produziram e produzem vítimas que até hoje determinam o *ethos* latino-americano, vide os casos recentes de massacres a povos originários, tradicionais e camponeses e o crescimento dos conflitos ambientais decorrentes do padrão de desenvolvimento econômico (Porto-Gonçalves, 2013).

Eduardo Galeano (1978) em sua obra clássica *As veias abertas da América Latina*, afirma que a própria invasão e imposição de outra cultura, vinculada às condutas e valores das classes dominantes, têm gerado um sentimento de não pertencimento à AL, como se os povos originários se sentissem como se estivessem no exílio na própria terra. “É nesse contexto que Dussel enfatiza a necessidade de elaborar uma ética material da vida. Se a vida em sua materialidade, em sua corporalidade é negada (fome, miséria, violência etc.), urge questionar radicalmente o sistema vigente objetivando destruí-lo” (Silva, 2012, p. 98). Assim, a compreensão sobre os Direitos Humanos tradicional, parte de uma visão histórica de 1789 (Revolução Francesa e do surgimento da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão) como a inauguração da concepção fundamentadora da modernidade que classificou, negou e encobriu experiências históricas, ou seja, invalidando a totalidade das vivências ocorridas no cenário anterior a invasão da América Latina (AL) (Machado; Caciatori, 2017).

Podemos questionar: a luta por Direitos Humanos pode ser “ilegal”? O que lhe dá legitimidade? Para o pensador argentino, precisamos de uma leitura sobre os Direitos Humanos buscando compreender como nascem “os novos direitos”, sobretudo no marco da AL (Dussel, 2016). Como pensar a questão ambiental nesta dimensão?

Em sua abordagem sobre os Direitos Humanos, o filósofo argentino não busca elementos dos direitos nacionais europeus ou o Direito Romano que os influenciou. Ele traz aspectos do Egito Antigo, 5.000 anos atrás, onde no *Livro dos Mortos* já é possível encontrar o deus Osíris julgando os atos da humanidade: Bom é aquele que “dá pão ao faminto, dá de beber ao sedento, roupa ao desnudo e barca (ou abrigo) ao peregrino”. Trinta séculos

depois, diz Dussel, o criador do Cristianismo toma como critério de conduta o cuidado com essas quatro necessidades da corporalidade humana (Tunes, 2019). Também na Babilônia, há 3.700 anos atrás, o Rei Hamurabi legislava sobre a necessidade de se fazer justiça à “viúva, ao órfão e ao pobre”, indo a uma concepção de Direito que vai além do Direito Romano, pontua Dussel (2016). Sua lei prevê direitos não apenas para aqueles que estão no sistema, mas também para os que estão fora dele, assinala o pensador de Mendoza.

O filósofo argentino destacou que os direitos, garantidos pelas leis, enunciam necessidades humanas. Mas, haveria um “direito natural” que valha para todas as épocas? Para Dussel, os direitos são válidos, porém, historicamente. Assim sendo, não é possível a existência de uma “lista de direitos” perfeita para todos os tempos, culturas e lugares, a exemplo do direito de voto feminino, que até 1890 nem havia sido enunciado (Dussel, 2015). Surge o questionamento: como se descobrem, então, os “novos direitos”?

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

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

A chamada Filosofia da Libertação trata-se de uma vertente de pensamento que foi desenvolvida no final da década de 60 por pensadores latino-americanos que incorporaram a necessidade de pensar as mazelas socioeconômicas e sociopolíticas desde a realidade histórica do continente. É nesse contexto que se expande nas ciências humanas linhas de pensamento econômico, como a teoria da dependência, pensamento sociológico, como a sociologia da libertação, e mesmo teológico, como a teologia da libertação, ou, então, político, como as lutas pela emancipação (Machado; Caciatori, 2017, p. 334).

Conseqüentemente, queremos evidenciar como podemos tecer uma fundamentação dos Direitos humanos desde a Filosofia da Libertação a partir de Enrique Dussel (2015). A nossa intenção é alicerçar fundamentos filosóficos ao uso dos direitos humanos como ferramenta das vítimas, dos oprimidos e dos pobres em suas lutas de libertação, aprofundando e ampliando-os – que temos revelado na *práxis* histórica e ambiental. Temos convicção que o pensador argentino é um autor situado no campo ambiental no sentido estrito, mas sua compreensão filosófica e política contribuem de forma decisiva para

alicerçar uma perspectiva de Direitos Humanos crítica nas formas de nos relacionarmos com/na natureza.

Diante disso, pensar a relação entre Direitos Humanos a partir da perspectiva crítica da Filosofia da Libertação de Dussel, representa a possibilidade de refletir outros referenciais que possam explicitar a luta concreta dos povos vitimizados pela ofensiva do sistema mundo moderno-colonial aos direitos humanos. E principalmente, pelo uso hegemônico e distorcido do pensamento dominante neoliberal, as quais utilizam o discurso de proteção e promoção de direitos humanos para a prática de violações aos povos periféricos, impedindo suas lutas.

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

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

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

Nesta esteira, a libertação em Dussel pressupõe materialidade e universalidade. É preciso atentar para que não se construa um universalismo abstrato e totalizante, pois é preciso compreender a pluralidade das realidades históricas e as condições materiais dos diversos povos que formam a humanidade. Por isso, a FL considera insuficiente a construção de uma fundamentação de direitos humanos de forma absoluta e dogmática (Machado; Caciatori, 2017). Para Machado e Caciatori (2017, p. 343):

O objeto e também ponto de partida da Filosofia da Libertação é o sujeito da práxis da libertação, que é o débil, a vítima, o marginalizado, não privilegiado e excluído, que não é constituído mediante uma acepção subjetiva individual, mas por meio de uma intersubjetividade, o que significa dizer que a Filosofia da Libertação reconhece a concretude da subjetividade de cada indivíduo humano e a importância de seu encontro com o outro, da alteridade, para o processo de libertação. O sujeito vitimizado constitui-se enquanto sujeito da práxis ao perceber-se dominado pelo sistema que causa a vitimização, em um processo que requer a tomada de consciência da opressão seguida pela elaboração de uma crítica ao sistema vigente.

À luz da Filosofia da Libertação, os direitos humanos são tensionados numa dimensão pessoal e histórica, bem como possui fundamento na *práxis* das vítimas, numa *práxis* de libertação que busca subverter o sistema capitalista, que nega a satisfação das necessidades para a produção e reprodução da vida, transformando-o para um outro sistema.

Para Rosillo Martinez (2015, p. 103):

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

A contribuição dusseliana em contraposição à ética moderna é a sua materialidade, sua concretude que parte de ética material da vida. Dussel parte dos excluídos para fundamentar a possibilidade de construir outra ética, uma ética transmoderna. A Ética da Libertação de Dussel é “uma contribuição para a efetivação de uma nova realidade a ser construída pelos povos e culturas no contexto de exclusão e supressão da dignidade humana na atualidade. É uma rebeldia encarnada na História em favor dos excluídos e das vítimas” (Silva, 2012, p. 106-107).

Chegando ao ponto central da nossa reflexão, vislumbramos a necessidade de abordar as relações existentes entre TCDH e a questão ambiental na AL. Quais seus fundamentos, propostas e articulações? Quais contribuições o pensamento dusseliano nos propõe?

Teoria Crítica dos Direitos Humanos e questão ambiental à luz de Dussel

Neste momento cabe indicar, que elementos centrais reivindicam a relação entre a Teoria crítica dos Direitos Humanos e o princípio material à luz de Dussel (Costa; Loureiro, 2015). O “*princípio material*” é o centro da reflexão do pensador argentino que encontra alicerce em última instância na vida. Na obra *A Sagrada Família*, Engels, citado

por Dussel (2007, p. 137) expõe de forma clara o fundamento deste princípio material dusseliano: “A última instância na interpretação materialista da história é a produção e reprodução da vida imediata (...) de tudo o que serve para alimento, vestimenta, casa” (...).

Para Dussel (2000), o sistema-mundo moderno não superou a contradição capital-trabalho, sendo que sua *Ética da Libertação* busca refletir filosoficamente a partir deste horizonte planetário, o duplo limite ao qual está configurada a crise do processo civilizatório: a destruição ecológica da vida no planeta e a extinção da vida humana pela miséria a qual sobrevive grande parte da humanidade. Para ele (2003), uma ética ecológica trata da condição primária dos seres vivos, exercida no respeito ao direito universal à sobrevivência dos humanos, de forma singular, os excluídos: pobres do presente e das gerações futuras que herdarão tal miséria, se não adquirirem uma consciência global. Para ele, a vida é uma condição absoluta da existência humana, onde a vida da terra se denomina numa condição ampliada. Segundo Dussel (2003, p. 23), “a Terra não pode ser destruída, nem tampouco a Natureza (em sua constituição física, química ou simplesmente material); o que nela pode ser destruído são as condições de existência para a Vida. A Vida pode ser destruída na Terra”.

Na compreensão de Dussel (1986), a terra como “matéria explorável”, destrutível sem limite, causa do crescimento da taxa de ganância, de mera produção, constitui um momento da ação dominadora do homem. Esta mudança da relação “pessoa-natureza” culminou com a Revolução Industrial e chegou a alucinantes projeções no estado atual do capitalismo transnacional, de uma sociedade “agressivo-destrutiva” da ecologia natural, que corrompeu a natureza como um momento interno ao processo de dominação sobre os outros homens, sobre os pobres, as classes dominadas, os países periféricos. Em sua *Ética Comunitária*, ele afirma: que as transnacionais colocam nos países desenvolvidos as indústrias mais poluentes com as menores garantias de segurança. Com isso, “o colapso ecológico gigantesco cresce. Chegou o momento em que a natureza, por um ato de vingança cósmica, exterminará as espécies homem da superfície do planeta Terra” (Dussel, p. 1986, 212-123).

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

Somente a impossibilidade de viver sofrida na corporalidade negada dos oprimidos (ou das gerações futuras), na destruição real ecológica sem a qual não se pode ‘sobre-viver’ (nem como permanência, pela fome, e muito menos como

desenvolvimento ou crescimento, pela educação, por maiores possibilidades espirituais, artísticas, éticas etc.), somente essa impossibilidade vem a ser a origem, o desencadeamento do processo crítico. O recolhimento do Outro no rosto do in-feliz (a intenção ambígua do utilitarismo), do in-justamente tratado, do pobre (Teologia da Libertação) (...) (Dussel, 2003, p. 30-31).

E qual relação podemos apontar entre Teoria crítica dos Direitos Humanos (TCDH) e a questão ambiental na AL? É na perspectiva paradigmática do Pluralismo Jurídico comunitário-participativo e com base num diálogo intercultural para o campo ambiental que se deverá definir e interpretar os marcos de uma nova concepção de direitos humanos. Sendo assim, para enfrentar o momento histórico assumido pela apropriação do capital pela ordem internacional marcada pela globalização neoliberal, constata-se uma nova fase histórica e uma “nova perspectiva teórica e política no que se refere aos Direitos Humanos” que questionar “a natureza individualista, estatista e formalista dos direitos” e partir para uma redefinição intercultural de DH. Segundo Wolkmer (2006, p 114):

Ora, diante dos recentes processos de dominação e exclusão produzidas pela globalização, pelo capital financeiro e pelo neoliberalismo que vem afetando substancialmente relações sociais, formas de representação e de legitimação, impõe-se repensar politicamente o poder de ação da comunidade, o retorno dos agentes históricos, o aparecimento inédito de direitos relacionados às minorias e à produção alternativa de jurisdição, com base no viés interpretativo da pluralidade de fontes. Certamente que a constituição de uma cultura jurídica antiformalista, antiindividualista e antimonista, fundada nos valores do poder da comunidade, está necessariamente vinculada aos critérios de uma nova legitimação social e de um novo diálogo intercultural. O nível dessa eficácia passa pelo reconhecimento da identidade dos sujeitos sociais (aqui incluindo os grupos culturais minoritários), de suas diferenças, de suas necessidades básicas e de suas reivindicações por autonomia.

Dussel (2004, p. 199) colabora na discussão reafirmando que:

O diálogo intercultural presente não é apenas, nem principalmente um diálogo entre os apologistas de suas próprias culturas, que intentaríamos mostrar aos outros as virtudes valores de sua própria cultura. É, antes de tudo, o diálogo entre os criadores críticos de sua própria cultura (intelectuais da ‘fronteira’, entre a própria cultura e a Modernidade). Não são dos que meramente defendem de seus inimigos, senão os que primeiramente recriam desde os supostos críticos que se encontram na sua própria tradição cultural e da mesma Modernidade que globaliza. A Modernidade pode servir como um catalizador crítico (se a usa a mão experta da crítica da própria cultura). Mas também, não é sequer o diálogo entre os críticos do ‘centro’ metropolitano com os críticos da periferia cultural. É, antes de tudo, um diálogo entre os críticos da periferia, um diálogo intercultural Sul-Sul, antes de passar ao diálogo Norte-Sul.

Dussel entende que nas culturas indígenas da América Latina, existe uma afirmação da natureza mais integrada, ecológica, sociobiodiversa e mais necessária do que o modo como a modernidade capitalista a define, uma vez que a reduz a algo explorável, vendível e destrutível (Dussel, 2004). Para ele, a morte da natureza é um suicídio coletivo da humanidade e a cultura eurocêntrica, globalizada e hegemônica, nada aprendeu do respeito à natureza que existe em outras culturas, supostamente mais atrasadas, segundo os paradigmas desenvolvimentistas. Esse princípio ecológico dusseliano também pode reconhecer o melhor da modernidade (sem negá-la radicalmente, mas superando-a dialeticamente), buscando integrar seus desenvolvimentos científicos e tecnológicos a outros modos de produzir, organizar-se socialmente e criar culturas. Assim, Dussel (2004, p. 207) visualiza uma América Latina como/enquanto totalidade, não ocultando sua complexa constituição conflituosa interna sempre presente, embora reconheça:

Claro que há ‘muitas’ Américas Latinas, mas ante o cético de sua existência, esta visão daria razão à pulverização nacionalista. Também explicaria tomar a América Latina como um todo, o fato de que quando se efetua um diálogo intercontinental (como no qual temos participado frequentemente entre África, Ásia e América latina e, ainda na Europa ou Estados Unidos), tende-se a falar de América latina como uma unidade (que de todas as maneiras existe, já que um maia ou um aymara são povos originários, mas latino-americanos, porquanto tem feito uma parte de sua história, ao menos os últimos quinhentos anos, junto aos mestiços, crioulos, aos afro-latino-americanos etc.).

Para o filósofo argentino, a Filosofia da Libertação reitera o sentido de que toda filosofia intercultural já está “determinada” pelo diálogo intercultural *crítico* seguindo os critérios de “vítimas” (excluídos) da sua própria cultura (Dussel, 2004). Sendo assim, Dussel (2004, p.208 - grifos do autor) se coloca frente à questão intercultural da seguinte maneira:

Não advertir sobre assimetrias entre as culturas atuais e as assimetrias entre os atores intraculturais, é perder de vista a referência originária do pensar crítico. Esta referência às vítimas, desde a especialidade periférica da “fronteira” como “ponto de partida” do diálogo, é o tema originante de todos os demais na *Filosofia da Libertação*, e, por isso, igualmente de um diálogo *crítico* intercultural. Opino que a articulação com a negatividade da vítima é de novo o pressuposto irrefutável (para expressar-me como K. O. Apel). Por tudo isso, o conceito de “*trans-modernidade*” supõe também a categoria da vítima, de Exterioridade (a extensão cultural das vítimas da Modernidade), e um diálogo *crítico* intercultural também o supõe, ou, caso contrário, a interculturalidade se tornaria apologética, folclórica ou populista (ao não considerar a *negatividade* como ponto de partida).

O método dusseliano implica uma opção ética e uma práxis histórica concreta. Evidencia-se que deve aliar o rigor teórico especulativo e a ação ético-política a favor da libertação humana, uma vez que, a indiferença compactua com o sistema vigente. Pois não é pela lógica e a eficácia que devemos mensurar o conhecimento, mas pelo seu caráter humanizador e justo das relações sociais, sobretudo, nas relações com a natureza. Ou seja, para Dussel é por meio da Ética da Libertação que se “permite o (auto) reconhecimento das vítimas do sistema-mundo (dominados: operários, índios, escravos, etc. e discriminados: mulheres, idosos, incapacitados, imigrantes, etc.), bem como o descobrimento de suas alteridades e autonomias, negadas pelo sistema-mundo vigente” (Oliveira; Dias, 2012, p. 98).

Wolkmer (2006, p. 114) assinala que:

Ressignificar outro modo de vida impulsiona a dimensão cultural por outras modalidades de experiência, de relações sociais e ordenações das práticas emergentes e instituintes. Em tal intento, a prioridade não estará no Estado-nacional e no Mercado, mas, presentemente, na força da sociedade como novo espaço comunitário de efetivação da pluralidade democrática, comprometida com a alteridade e com a diversidade cultural. Em sua capacidade geradora, o poder da instância societária proporciona, para os horizontes institucionais, valores culturais diferenciados, procedimentos distintos de prática política e de acesso à justiça, ‘novas definições de direitos, de identidades e autonomia’, projetando a força de sujeitos sociais como fonte de legitimação do *locus* socio-político e da constituição emergente de direitos que se pautam pela dignidade humana e pelo reconhecimento à diferença.

Dussel interpela tal reflexão através da “consciência ético-crítica das vítimas, dos oprimidos, dos condenados da terra, em comunidade transformadora” (Silva, 2012, p. 104). O filósofo argentino, parte em sua reflexão da pobreza e dependência da AL no sistema-mundo, buscando entender a atividade filosófica como análise e contextualização da realidade que se encontra o povo latino-americano, os pobres e as diversas culturas que têm seu direito de viver negado e balizado pelo modo de produção capitalista. Dussel quer efetivar uma “*práxis* libertadora” que tem concretudes sociais e políticas, frente às lógicas excludentes e desiguais para o ser humano e destrutivas da natureza. Sua *Ética Libertadora*, portanto, contribui noutra realidade a ser construída pelos *povos e culturas* no contexto de supressão da dignidade humana, mediante uma rebeldia encarnada na história em favor dos expropriados e oprimidos.

A proposta da ética dusseliana é, antes de tudo, um esforço de decifrar o ser da realidade latino-americana. Trata-se de enfrentar um problema, um desafio, porém, também uma esperança, uma perspectiva, um compromisso. Nesse âmbito, a responsabilidade pelo outro constitui um dos pilares para a superação dos grandes problemas humanos. Se formos responsáveis uns pelos outros, especifi-

camente pelos excluídos e pelas vítimas, o projeto em todos os níveis (político, erótico, pedagógico, *ecológico*, econômico) a ser construído é lutar para que se efetivem a justiça e a libertação (Silva, 2012, p. 106 - grifos do autor).

Dussel, em sua tese central, busca mostrar o lugar da AL na história universal da qual ela foi “excluída” (Fornet-Betancourt, 2004) diante de todas as atrocidades cometidas que produziram uma série de vítimas que até hoje marcam o *ethos* latino-americano seja, “Esse passo representa o momento culminante na argumentação de Enrique Dussel. Nesse nível desmonta-se a construção histórica eurocêntrica em todas as suas figuras e se lhe opõe, desde a percepção ameríndia, a realidade da invasão e da resistência” (Fornet-Betancourt, 2004, p. 57).

Para o pensador de Mendoza, a AL deve ser afirmada como “povo uno” buscando o desenvolvimento e a defesa de uma *cultura latino-americana* que expresse o projeto de libertação do seu povo. “É nesse contexto que Dussel enfatiza a necessidade de elaborar uma ética material da vida. Se a vida em sua materialidade, em sua corporalidade é negada (fome, miséria, violência etc.), urge questionar radicalmente o sistema vigente objetivando destruí-lo, pois ele é a causa da morte de milhões de seres humanos” (Silva, 2012, p. 98).

Em termos de uma reflexão ambiental, a posição de Dussel coloca-se oposta àqueles que defendem a existência de culturas como mundos da vida incomunicáveis, já que o autor tem como objetivo desenvolver uma filosofia de diálogo e uma comunicação intercultural entre os vitimados pelo sistema-mundo moderno colonial. A *Filosofia da Libertação* dusseliana entra em diálogo com as lutas ambientais críticas, mostrando as possibilidades de realização de um diálogo desde a afirmação da alteridade e respeito com os excluídos. Tal diálogo só é possível com uma crítica radical ao modo de produção capitalista e à razão moderna, eurocêntrica e violenta, postulando como horizonte a afirmação e o reconhecimento do “Outro”, do excluído.

Segundo Dussel, o “princípio material” de respeito à vida deve estar presente em todas as culturas permeando um diálogo intercultural a partir das próprias culturas e com o ambiente (Alonso, 2009). Para Dussel, a superação da colonialidade se faz pelo respeito à “outridade” do outro (povos, culturas, historicidade, modos de viver, ecologia, etc.). A interculturalidade e a libertação pensadas à luz dos elementos de sua filosofia querem contrapor uma perspectiva ambiental que expressa, reproduz e fundamenta a colonização que marca nossos saberes, práticas e poderes. A rigor, a descolonização do saber exige uma consciência histórica das suas origens, caminhos e novos horizontes políticos possíveis (Zanotelli, 2014).

Desse modo, ninguém pode antecipar quais serão os novos direitos do futuro, pois eles se alteram ao longo da história. É preciso compreender que nenhuma cultura tem

todos os direitos, a fim de que se estabeleça um diálogo intercultural com mútuo aprendizado (Tunes, 2019). A partir de Dussel, pontuamos que apoiar os novos direitos que eclodem em toda a América Latina, é apoiar o processo da história, assinalando que a AL vive uma “segunda independência”, com movimentos de emancipação e afirmação de novos direitos (Tunes, 2019).

Considerações finais

A contribuição da “Política da Libertação” ancorada no pensamento dusseliano para as lutas ambientais e os direitos humanos, consiste na crítica à sociedade capitalista ancorada em categorias libertadoras e emancipatórias, acompanhadas pelo respeito aos povos originários e tradicionais, sua cultura, seus costumes e modos de produção, afirmando o diálogo de saberes que vise o enfrentamento do projeto civilizatório eurocêntrico e possibilite a afirmação de identidades próprias.

Portanto, sustentamos que a luta pelos direitos humanos numa perspectiva crítica para a questão ambiental é uma tarefa coletiva, pois requer que o Estado e o sistema jurídico reconheçam as identidades grupais de populações minoritárias, tradicionalmente marginalizadas e excluídas frente às formas violentas e excludentes do projeto civilizatório capitalista para a questão ambiental.

Contribuições: Não se aplica.

Agradecimentos: Não se aplica.

Agência financiadora: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq.

Aprovação por Comitê de Ética: Não se aplica.

Conflito de interesses: Não se aplica.

Referências

ALONSO, T. Enrique. Dussel: filosofía de la liberación y diálogo intercultural. *Revista Internacional de Filosofía*, nº 47, 2009, p. 107-122.

COSTA, C. A.; LOUREIRO, C. F. A Natureza como “princípio material” de libertação: referências para a questão ambiental a partir de Enrique Dussel. Campinas, *Educação Temática Digital*, v. 17, n.2, 2015, p. 289-307.

COSTA, C. A.; LOUREIRO, C. F. A questão ambiental e os “sem direitos”: uma leitura em Enrique Dussel. *Revista e-Curriculum*, São Paulo, v.17, n.2, abr./jun, 2019, p. 673-698.

DUSSEL, E. *Filosofia da libertação na América Latina*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1980.

DUSSEL, E. *Hacia um Marx desconocido: um comentário de los Manuscritos de 61-63*. México: Siglo XXI, 1988.

DUSSEL, E. *1492. O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, E. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, E. Alguns princípios para uma ética material de libertação. In: PIXLEY, J (Coord). *Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global*. Petrópolis: Vozes, 2003.

DUSSEL, E. Transmodernidade e Interculturalidade (Interpretação desde a Filosofia da Libertação). In: FORNET, BETANCOURT, R. *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

DUSSEL, E. *20 Teses de Política*. São Paulo: Expressão popular, 2007.

DUSSEL, E. Derechos básicos, capitalismo y liberación. In: DUSSEL, E. *Praxis latino-americana y Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Docencia, 2012. p. 142-156.

DUSSEL, E. Direitos Humanos e Ética da Libertação: pretensão política de justiça e a luta pelo reconhecimento dos novos direitos. *Revista InSURgência*, Brasília, ano 1, v.1, n.1, | jan./jun, 2015, p. 121-136.

DUSSEL, E. *Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios*. São Paulo: Paulus, 2016.

FORNET BETANCOURT, R. *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

GALEANO, E. *As Veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978.

HERRERA FLORES, J. *A reinvenção dos Direitos humanos*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

MACHADO, L.; CACIATORI, M. Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Libertação. *Revista Direitos Humanos e democracia*. Editora Unijuí, ano 5, n. 9, 2017, jan./jun.

MIGNOLO, W. El Pensamiento Decolonial: Desprendimiento Y Apertura: Un Manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *RBCS*, Vol. 32, nº 94, junho, 2017, p. 1-18.

PORTO-GONÇALVES, C. W. *Os (Des) caminhos do meio ambiente*. 15 ed. São Paulo: Contexto, 2013.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2000.

ROSILLO MARTINEZ, A. *Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Libertação*. Ijuí: UNIJUÍ, 2015.

SILVA, J. V. M. Filosofia, Responsabilidade e Educação em Enrique Dussel. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. II, n. 38, ago./dez, 2012, p. 91-107.

TUNES, S. *A política e os novos direitos humanos: conferência do professor Enrique Dussel na Universidade Metodista*. 2019. Disponível em: <http://portal.metodista.br/fateo/noticias/a-politica-e-os-novos-direitos-humanos-a-primeira-conferencia-do-professor-enrique-dussel-na-universidade-metodista> Acesso em: 27 mar. 2023

WOLKMER, A. C.; LIPSTEIN, D. Por uma educação latino-americana em Direitos Humanos. *R. Dir. Gar. Fund.*, Vitória, v. 18, n. 1, p. 283-301, jan./abr. 2017.

WOLKMER, A. C. Pluralismo jurídico, direitos humanos e Interculturalidade. *Revista Seqüência*, n. 53, 2006, p. 113-128.

ZANOTELLI, J. Educação e descolonialidades dos saberes, das práticas e dos poderes. Cuiabá, *Revista de Educação Pública*. V. 23, n. 53/2, maio/ago, 2014, p. 491-500.