

A FORMAÇÃO DA COMUNIDADE POLÍTICA E O CARÁTER POSITIVO DO PODER EM ENRIQUE DUSSEL

Bruno Reikdal Lima¹

RESUMO: A atividade política intensa e delicada de nossa contemporaneidade têm colocado em questão categorias e sistemas teóricos, têm exposto insuficiências e crises de nossos modos de organização social. Os acontecimentos contraditórios e a complexidade das situações críticas têm exigido a constituição de novas categorias e modelos conceituais que respondam às crises. Nesse ínterim, surge a filosofia latino-americana de Enrique Dussel como construção alterativa e alternativa à tradição filosófica, desenvolvendo um marco categorial crítico que possibilita, ao menos, pôr em questão os fundamentos clássicos do pensamento político. Tomando posição de exterioridade sistêmica, a partir da *periferia* e não do *centro*, Dussel desenvolve um método de interpretação filosófica e produção conceitual peculiar. Neste movimento, no campo da filosofia política, procura refundar ontologicamente a categoria de *poder político* – que passou insuspeito pela Modernidade, interpretado como dominação e violência (o caráter negativo do poder ou ainda a corrupção fundamental, a fetichização do poder) –, de modo a apresentar o caráter positivo do poder enquanto *vontade-de-vida*. Para tal, o filósofo argentino-mexicano remonta o processo de formação da comunidade política partindo do processo evolutivo da vida e da corporalidade do vivente humano. Neste quadro, o intuito do presente trabalho é mostrar o percurso que permite fundar positivamente o poder político a partir da formação da comunidade política.

Palavras-chave: política; poder; filosofia latino-americana.

ABSTRACT: The several and delicate political activity of our times have called into question categories and theoretical systems, they have exposed weaknesses and crises of our modes of social organization. The contradictory events and complexity of critical situations have required the creation of new categories and conceptual models that respond to crises. Meanwhile, there is the Latin American philosophy of Enrique Dussel as alterative and alternative construction to the philosophical tradition, developing a critical categorial framework that enables, at least, challenge the foundations of classic political thought. Taking systemic externality position, from the *periphery*, not the *center*, Dussel develops a method of philosophical interpretation and peculiar conceptual production. At this time, in political philosophy field, he seeks to restructure the category of political power ontologically – which has unsuspected by modernity, interpreted as domination and violence (the negative character of the powers or the fundamental corruption, the fetishization of power) –, in order to present the positive character of power as *desire-for-life*. To this end, the Argentine-Mexican philosopher goes back to the political community formation process, starting the evolutionary process of life and embodiment of human living. In this context, the present work is intended to show the route that allows positively found the political power from the formation of the political community.

Key-words: policy; power; latinamerican philosophy

¹ Mestrando em filosofia na UFABC. E-mail: bruno@reikdal.net

Introdução

O político como tal se corrompe como totalidade quando sua função essencial fica distorcida, destruída em sua origem, sua fonte. Antecipando ao que depois explicaremos, é necessário àquele que se inicia na reflexão do que é o político prestar atenção a seu desvio inicial [...] A corrupção originária do político, que denominaremos fetichismo do poder, consiste em que o ator político (os membros da comunidade política, sejam cidadãos ou representantes) acredita poder afirmar sua própria subjetividade para a instituição em que cumpre alguma função [...] Por quê? Porque todo exercício do poder de toda instituição [...] tem como primeira referência e última o poder da comunidade política.²

Os acontecimentos e tensões recentes no Brasil – de eleições conturbadas, escândalos de corrupção, manifestações sociais, atividade legislativa congestionada, processo de impedimento de mandato presidencial, debates sobre reformas políticas e legitimidade do poder, acirramento de disputas partidárias, etc. – tem colocado em evidência e recorrentemente trazido à mesa as discussões sobre *o político e a política*³. Se por princípio não se pode determinar que algo “está errado”, pode-se, pelo menos, afirmar que *algo está acontecendo*⁴.

Em Enrique Dussel encontramos a tese central de que o fundamento ontológico da crise *do político* é a fetichização do *poder*. Assim, abrimos caminho para trabalhar a crise não apenas na atividade política particular – como sendo uma situação peculiar ou exclusiva –, mas *a ordem do político vigente* enquanto conteúdo, trabalhando com os *fundamentos do político*.

No desenvolvimento teórico de Dussel, descobrimos uma posição filosófica crítica *sui generis*: que não se firma na revisão de textos filosóficos sem mais, mas numa tomada de posição a partir da América Latina, tendo como fundamento crítico a situação concreta, o conteúdo material e a condição histórica do continente latino-americano⁵. Como alternativa à

² DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 15-16.

³ Em nossa exposição, adotamos junto ao filósofo latino-americano Enrique Dussel a distinção entre *o político* como conceito e *a política* como atividade: "Para entender o político (como conceito) e a política (como atividade), é necessário deter-se na análise de seus momentos essenciais" (DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 13).

⁴ A indicação da situação política brasileira como fenômeno motivador da pesquisa não tem apenas caráter introdutório, mas, também, metodológico. Dussel trabalha a cotidianidade como ponto de partida do momento *dialético* do método analético, determinando-a como o “ôntico” que se apresenta. Deste modo, é relevante apontar que o conhecimento do cotidiano da América Latina é, para o filósofo, condição de possibilidade de exercício do movimento dialético: “O método dialético do pensar é o início ontológico do filosofar, porque mostra como dar os primeiros passos da cotidianidade para a descoberta do fundamento [...] A condição de possibilidade de exercício do método dialético na América Latina é, quando menos, a seguinte: um conhecimento profundo e real da cotidianidade latino-americana” (DUSSEL. *Método para uma filosofia da libertação*, pg. 218-219).

⁵ Assumimos a proposta de Euclides Mance ao apresentar a relação da filosofia da libertação latino-americana com a tradição filosófica consagrada: “Não há dificuldade em aceitar que seja necessário produzir novas categorias e conceitos para pensar problemas recolocados de uma nova maneira. Entretanto, um olhar atento sobre quase tudo o

modernidade e à tradição eurocêntrica, a filosofia da libertação⁶ se posiciona criticamente a postulados *insuspeitos* e a conceitos que têm passado inadvertidamente nos estudos em filosófica.

No presente trabalho, nosso intuito é destacar o caráter positivo do poder na comunidade política – o que a legitima como fonte do poder na filosofia de Dussel. A fundação ontológica da corrupção em Dussel tem sua origem na fetichização do poder: quando uma instituição toma a si mesma como fundamento do próprio poder e se auto-referencia, alienando a comunidade política que a instituiu. Se a filosofia política é desenvolvida a partir desta fetichização sem pontuá-la, incorre-se no risco de fundar o poder político como sendo necessariamente negativo: enquanto violência e dominação. Será esta a crítica de Dussel à filosofia política tradicional: “conceito do político supõe primeiramente a descrição ontológica do poder político, conceito que passa inadvertido e que na Modernidade se identificou frequentemente com a dominação”⁷, ou seja, considera-se exclusivamente do caráter negativo do poder. Assim, seguindo o método e a proposta do filósofo argentino-mexicano, em nosso trabalho “se evitará tratar das contradições, dos conflitos, do exercício do poder como dominação. Implementaremos um sentido ontológico do poder político positivamente”⁸. Será a implementação arquitetônica da questão, momento abstrato e fundamental de seu método.

A partir desta tese dusseliana, não procuraremos corroborá-la, demonstrá-la ou esquadrihá-la, mas apresentaremos a constituição da comunidade política, que dá sustentação ao trabalho de se fundar o poder político positivamente. Para nosso empreendimento, passaremos

que de importante se produziu como filosofia da libertação evidencia que categorias, métodos, conceitos e estratégias teóricas disponibilizadas pela tradição filosófica ocidental foram a base sustentadora dessa reflexão filosófica. As filosofias de libertação, enfrentando os problemas que elegeram como prioritários à investigação, acabaram por gerar novas categorias, conceitos e métodos que somente se mantêm sendo postos em diálogo com essa mesma tradição filosófica ocidental [...] Não se trata, portanto, de uma originalidade que rompa com a tradição filosófica, mas, pelo contrário, de uma originalidade que sabe filosofar criticamente sobre a própria tradição e sobre a realidade histórica em que tal reflexão se atualiza” (BAMBILLA e PIZA. *Subjetividade e Ética na América Latina ou cinismo e a potencialidade da práxis da libertação*, pg. 57-58).

⁶ Apresentando a filosofia da libertação, Alejandro Lax explica que: “o ‘pensamento de libertação’ nasce intelectualmente não só através da sociologia crítica, senão também no âmbito da teologia, da pedagogia e da filosofia latino-americana. Se trata de um movimento de clara vocação ética e política que arranca com uma subversão de termos: se até então o discurso dominante e economicista classificava o mundo entre as nações subdesenvolvidas e as nações desenvolvidas, dali em diante começou a se falar do fenômeno da dependência e da libertação, junto aos dois sujeitos que lhe são próprios: o opressor e o oprimido. O giro epistemológico foi evidente: o desenvolvimento de uns poucos produz o subdesenvolvimento da maioria em proporções exorbitantes; ou, que é o mesmo, dependência e subdesenvolvimento estão diretamente relacionados” (LAX. *El concepto de vida en la ética contemporánea*, pg. 212).

⁷ DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 10.

⁸ DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 14.

por três períodos da exposição: **1. Aspectos metodológicos**, em que apresentaremos o movimento teórico de Dussel situando e justificando nosso recorte teórico; **2. A evolução da vida como *a priori* e a corporalidade**, no qual desenvolveremos o conteúdo material que permite o momento arquitetônico do método; **3. Corporalidade, subjetividade e comunidade política**, espaço em que trabalharemos direta e efetivamente a formação social e constituição da comunidade política, que possibilitará a compreensão positiva do poder.

1. Aspectos metodológicos

A partir da leitura dos *Grundrisse*, Dussel interpreta que “Marx pode ver com novos olhos, pode criticar o próprio ser do capitalismo [...] a partir de uma exterioridade prática que lhe exige explicitar para os oprimidos uma teoria que explique aos trabalhadores o fundamento de sua alienação”⁹. Assim, para Dussel, tomar posição de exterioridade ao dentro do sistema capitalista possibilitou a construção de um *novo sistema de categorias* por Marx. A capacidade de explicitar o fundamento escondido dependia de uma tomada de posição exterior, periférica, do excluído: posição junto aos trabalhadores, aos alienados. A partir deste esforço teórico, Dussel indica sua intenção: “Marx, para sintetizar a obra que realizou no campo econômico, escreveu que a tarefa que haveria de cumprir consistia na ‘crítica geral (*allgemeine Kritik*) de todo o sistema (*Gesamtsystems*) das categorias econômicas [burguesas]”¹⁰, e que, “o mesmo é possível cumprir, agora, na filosofia política, guardando a analogia epistêmica necessária”¹¹.

Destarte, o argentino-mexicano encontra eco em Marx para sua filosofia latino-americana: é necessário o posicionamento a partir da periferia – a América Latina, o Sul como exterioridade – para a crítica ao sistema de centro, totalizado. Deste lugar de exterioridade é que se deve observar a “ordem vigente”, refundando ontologicamente suas determinações, rearticulando categorias, desenvolvendo um novo sistema. As novas categorias e determinações colocam em questão a totalidade e permitem melhor compreensão os processos de fetichização. Em sua análise do político, no caso, permitirem a exposição da fetichização do poder.

Para cumprir com suas intenções, reconstituindo ontologicamente o poder político, Dussel propõe seu método filosófico, denominado *analético* ou *ana-dia-lético*. Em sua

⁹ DUSSEL. *A produção teórica de Marx*, pg. 345.

¹⁰ DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 11.

¹¹ *Idem ibidem*.

interpretação, o movimento dialético clássico é negativo e totalizante: engloba toda oposição negando a contradição, excluindo o contraditório num sistema fechado, não concebendo a possibilidade positiva de uma exterioridade. Em analogia: a concepção de humanidade do europeu não concebia a possibilidade de existência de um humano distinto, exterior à sua categoria de humanidade, como é o índio, o negro, o mestiço. Dialecticamente, a distinção do indígena, do negro ou do mestiço não é positivamente afirmada a partir de sua exterioridade, mas excluída da totalidade ou é negada quando posta dentro sistema totalizado¹².

Assim, explicitando seu método, Dussel escreve:

O outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade europeia [...] O movimento do método é o seguinte: em primeiro lugar, o discurso filosófico parte da cotidianidade ôntica e dirige-se dia-lética e ontologicamente para o fundamento. Em segundo lugar, demonstra cientificamente (epistemática, apoditicamente) os entes como possibilidades existenciais. É a filosofia como ciência, relação fundante do ontológico sobre o ôntico. Em terceiro lugar, entre os entes há um que é irreduzível à dedução ou demonstração a partir do fundamento: o 'rosto' ôntico do outro que, em sua visibilidade, permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético. A passagem da totalidade ontológica ao outro como outro é analética: discurso negativo a partir da totalidade, porque pensa a impossibilidade de pensar o outro positivamente partindo da própria totalidade; discurso positivo da totalidade, quando pensa a possibilidade de interpretar a revelação do outro a partir do outro. Essa revelação do outro já é um quarto movimento [...] Em quinto lugar, o próprio nível ôntico das possibilidades fica julgado e relançado a partir de um fundamento eticamente estabelecido.¹³

O movimento, em Dussel, parte da afirmação cotidiana: do ôntico que se nos apresenta como questão, enquanto problema. A partir deste conteúdo concreto, material, comum que aparece, parte-se para a estrutura teórica, dialeticamente constituindo uma *arquitetônica*. É um processo de abstração. Num terceiro momento, encontrar-se-á o irreduzível. Enquanto se apresenta a descrição ontológica e demonstração das estruturas teóricas, abstratas, há entes ou elementos que apresentam o limite da construção teórica, da *arquitetônica*. Esta exterioridade exposta requererá a tomada de posição positiva a partir da exterioridade para a crítica ao sistema

¹² Na crítica a este processo totalizante – para Dussel, característico da lógica moderna –, como notação da exclusão e negação, o latino-americano escreve: “A Modernidade se originou nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas 'nasceu' quando a Europe pode se confrontar com 'o Outro' e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo; quando pode se definir como um 'ego' descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da mesma Modernidade. De todo modo, esse Outro não foi 'des-coberto' como Outro, senão que foi 'en-coberto' como 'o Mesmo' que a Europa já era desde sempre. De tal forma que 1492 será o momento do 'nascimento' da Modernidade como conceito [...] e, ao mesmo tempo, um processo de 'en-cobrimento' do não-europeu” (DUSSEL, 1492: *el encubrimiento del Otro*, pg. 8).

¹³ DUSSEL, *Método para uma filosofia da libertação*, pg. 197-198.

totalizante que estava em curso de expansão. O movimento final é o relançar-se ao processo de constituição a partir deste novo conteúdo material, que positivamente afirma e assume a exterioridade como ponto de partida.

Tendo em vista este quadro, a tese a respeito da origem da corrupção do político insere-se como o momento arquitetônico: é o fim da descrição dos fundamentos do político de maneira complexa, necessária, mínima e suficiente – momento abstrato de descrição ontológica. Através da disposição das categorias que constituem o político, poder-se-á compreender sua crise, de acordo com Dussel: sua corrupção originária e o entendimento fetichizado do poder como dominação. Seguindo o esquema teórico do filósofo latino-americano, o passo metodológico seguinte, a crítica concreta da libertação, também tornar-se-ia possível. Seria, em seu esquema, o processo de “ascensão do abstrato ao concreto” – expressão que Dussel assume junto a Marx.

Dentro do processo analético de Dussel, ao apresentarmos a constituição da comunidade e possibilitando a fundamentação do caráter positivo do poder, atravessaremos os três primeiros momentos do método: partiremos do ôntico que se nos apresenta (conteúdo concreto, material, cotidiano) para construir categorias que nos permitam desenvolver uma estrutura ontológica mínima, necessária e suficiente para compreensão, atingindo certo limite teórico. É o momento arquitetônico do método, pré-crítico, anterior ao movimento de “ascensão do abstrato ao concreto”.

Explicitando bem nossa posição e movimento teórico, é importante notar que para Dussel *fetichização* é quando uma determinação, uma categoria ou um sistema de categorias se auto-referencia, fechados numa totalidade, num movimento negativo que apenas assume a exterioridade ao negar nela as contradições¹⁴ – como apresentado anteriormente. Isto posto, não pretendemos expor o momento arquitetônico da comunidade política e do poder num sistema totalizado, mas uma estrutura teórica a ser aplicada concretamente, criticada e desconstruída a partir da exterioridade sistêmica – como pretende o próprio filósofo.

¹⁴ “[...] quando uma parte, um momento, uma determinação de uma estrutura presume a si mesma como a existência real do todo, o fundamento, o fim último, cai-se no fetichismo, na absolutização da parte fetichizada” (DUSSEL. *Práxis latino-americana y filosofía de la liberación*, pg. 188-189).

2. A vida evolutiva como *a priori* e a corporalidade

Dussel tem em sua filosofia uma categoria complexa central: a *corporalidade*. O limite sumário de nossa apresentação não possibilita trabalharmos acuradamente e a fundo o conteúdo desta categoria, porém, é possível minimamente situar o modo como se apresenta em sua filosofia através de características suficientes para compreensão de seu sentido. A função da proposta de corporalidade é superar a divisão alma-corpo e suas derivações, constituindo uma base material antropológica complexa. As implicações de se partir desta base material para o tema de nosso interesse é que tanto sujeito quanto intersubjetividade – ou seja, a comunidade política – mudam, adquirem determinações específicas a partir “compreensão unitária do ser humano”¹⁵, que toma caminho diverso das propostas modernas de formação da comunidade política – como os sistemas que partem de “estados de natureza” hipotéticos, por exemplo.

Na tradição filosófica há conexão direta entre a base antropológica e o modo como se compreende a formação, constituição e manutenção das comunidades humanas¹⁶. A partir do modo como compreendem o humano, Aristóteles, Hobbes, Locke e Rousseau, por exemplo, estruturam uma genealogia das formações sociais, relações intersubjetivas e também de das instituições. Alterando-se a base antropológica, remonta-se a gênese das relações sociais e de suas instituições¹⁷.

Desta feita, a corporalidade humana desenvolvida por Dussel emerge *na e a partir da* vida: esta é o *a priori* e condição de possibilidade para o surgimento do vivente humano. Como Alejandro Lax comenta, o pensamento de Dussel, diferentemente de filosofias clássicas e semelhante a trabalhos como o de Hans Jonas e Henri Bergson, toma a vida como *questão*. Tradicionalmente, os sistemas filosóficos estão inseridos numa “cosmovisão na qual o primeiro

¹⁵ DUSSEL. *Ética de la liberación: em la edad de globalización y de la exclusión*, pg. 103.

¹⁶ Em sua obra *El humanismo helénico*, Dussel argumenta que: “O dualismo não é para o grego uma hipótese de trabalho; é um dogma [...] Nunca foi criticado, e ainda o sendo em um intento de ‘unidade’, o dualismo será transferido novamente para outro nível da estrutura humana [...] Como o ‘bem’ é o bem de ‘alguém’, a natureza de ‘alguém’ é a que define o ‘bem’. Quer dizer, a pergunta ‘que é o homem?’, determina a resposta de ‘que é o bem?’” (DUSSEL. *El humanismo helénico*, pg. 3), e, resumindo, reitera: “Podemos ver, então, a lenta evolução de toda uma antropologia que funda uma ética política” (Idem: pg. 17). O que pretendemos sustentar é a que, analogamente, a estrutura antropológica altera o modo como constituímos a categoria de intersubjetividade e, junto a ela, a de sujeito.

¹⁷ Analisando e inserido no pensamento de libertação, Alberto Silva nota que: “Nesta perspectiva, a antropologia que pretende ajudar à libertação do homem acaba por exigir e determinar uma política. Toda antropologia exige uma política, porque não é neutra e porque significa uma opção que se quer realizar, por sua vez, a despeito ou de encontro a outras opções científicas que transmitem outras visões de mundo” (FREIRE, *Conscientização: teoria e prática da libertação*, pg. 91).

dado, a existência da vida, não é um problema relevante”¹⁸. Neste sentido, corroboramos com a interpretação que Lax faz de Dussel ao estabelecer:

[...] a vida como o fundamento que acompanha a todas as ações da experiência humana: as condições vitais que tornam possível nos reconhecermos a nós mesmos, relacionarmo-nos com os demais e interagir com o meio ambiente, estão sempre implícitas em toda experiência, pressupostas.¹⁹

A vida é apresentada em Dussel como o um fenômeno anti-entrópico, auto-organizado e auto-regulado num processo evolutivo, extremamente complexo, que subsiste, se transforma, resiste²⁰: com organismos dotados de “auto-movimentação, auto-formação, auto-diferenciação, auto-limitação”²¹. Na série de interações entre os organismos viventes, transformações e constante dinamismo acidental, randômico, inserido nos processos auto-regulados e auto-organizados e seus efeitos não-intencionais, emerge o vivente humano em sua corporalidade. A base material antropológica de Dussel pressupõe uma história evolutiva: nos processos vivos de diferenciação específica, mutação e subsistência, num salto qualitativo e inédito na história natural, o humano é lançado no cosmos:

Na realidade o homem está lançado no meio do cosmos (como totalidade de coisas reais); ao mesmo tempo emerge biológica ou zologicamente como ruptura antropológica; como homem, ‘constitui’ – em sentido husserliano – o cosmos como ‘natureza’ [...] Quer dizer, o homem não é primeiramente ‘compreensor do ser como mundo’, senão, ainda antes, ‘construtor do cosmos como natureza, como cultura’. O homem não habita o mundo a partir de um ato compreensor, senão que antes se situa frente à natureza como transformador para sua subsistência. A primeira necessidade do homem, repetimos, não é conhecer teoricamente, mas comer realmente.²²

O ato primeiro e fundamental do vivente humano é subsistir: viver e manter a vida. Isso significa que a produção de cultura, a constituição de mundo, está inserida num sentido fundamental de produzir, reproduzir e manter a vida²³. O lançar mão das adaptações humanas

¹⁸ LAX. *El concepto de vida en la ética contemporánea*, pg. 12.

¹⁹ LAX. *El concepto de vida en la ética contemporánea*, pg. 173.

²⁰ Como escreve o filósofo da libertação: “Há mais ou menos três bilhões de anos aparece em nosso planeta, sem, todavia, se conhecer bem nem as condições nem as causas reais, um fenômeno anti-entrópico das maiores consequências. Aparece a vida” (DUSSEL. *Filosofía de la producción*, pg. 17) e, com isso, “A vida instaura no cosmos uma nova lógica” (DUSSEL. *Filosofía de la producción*, pg. 18).

²¹ DUSSEL. *Filosofía de la producción*, pg. 17.

²² DUSSEL. *Filosofía de la producción*, pg. 27.

²³ Em sua obra-mestra, *Ética de la liberación*, Dussel se esforça para constituir, estruturar e justificar um princípio ético material com pretensões universais: o princípio de produzir, reproduzir e desenvolver a vida de cada sujeito (DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pg. 93). Como comenta Martín Retamozo: “Como cimento de sua construção, Dussel recupera uma premissa ética material de corte universalista que sustenta a arquitetura de seu pensamento: a vida humana [...] Este princípio estrutura a atividade política [...]

adquiridas e desenvolver habilidades alternativas, ao utilizar do órgão cerebral e sua capacidade intelectual como aparato mais complexo e arrojado do processo evolutivo, o vivente humano não está compreendendo o mundo, mas transformando, criando e estruturando possibilidades para a promoção e manutenção da vida. Pensar é um ato vivo, corporal. Neste sentido que Dussel afirma que a necessidade primeira do humano não é conhecer teoricamente, mas comer realmente.

Esta proposição não implica num materialismo ingênuo e negação da intelectualidade e da racionalidade. Pelo contrário, insere uma categoria que supera o dualismo antropológico corpo-alma: a corporalidade se refere à experiência viva e qualitativamente distinta do vivente humano enquanto único e unitário. O humano em seu processo de subsistência, de produção, reprodução e manutenção da vida, produz cultura, é capaz de lançar mão de sua racionalidade e realizar uma experiência imensamente complexa: para Dussel, a razão é “astúcia da vida”²⁴, que caracteriza o modo de realidade próprio do vivente humano:

A posição ereta do primata superior permitiu ao *Australopithecus*, que culminará com a espécie *homo*, acelerar o processo evolutivo. Em primeiro lugar se desenvolvem as regiões cerebrais da capacidade fonética, fruto epigenético da aprendizagem memorativa, que permite acrescentar e recordar um léxico com significado [...] originado filogeneticamente pela espécie *homo* (que foi desenvolvendo o córtex cerebral pela evolução), a fim de nomear e comunicar um mundo perceptivo global que sem a língua não permitia um manejo dos ‘objetos’ de maneira distinta ou analítica [...] a vida humana inclui sempre, também, como uma de suas dimensões para a sobrevivência, a razão como sua ‘astúcia’²⁵

O esforço de apresentar a vida como *a priori* para a emergência do vivente humano e sua corporalidade teve como intuito superar o “dualismo reducionista (de Descartes, Kant ou da ‘Ilustração’) que situava numa hipotética ‘alma’ o que a ética necessitava para expor seu tema e que, a partir de sua ‘antropologia metafísica’, deformava desde o início toda análise posterior”²⁶ e que, além disso, “tendo fixado toda a atenção na ‘consciência’, perdeu-se todo o nível dos processos auto-organizativos da vida e ainda autorregulados da vida social, que não são descobertos pela consciência, uma vez que se trata de estruturas com efeitos não intencionais”²⁷.

não obstante, é factível que as instituições se fetichizem e operem como algo autônomo de sua origem e contra seu fundamento” (RETAMOZO. *Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a “20 tesis de política”, pg. 2-3).*

²⁴ DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pg. 94.

²⁵ DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pg. 98 e 106.

²⁶ DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pg. 95.

²⁷ *Idem ibidem*

A determinação da corporalidade como característica da constituição antropológica impede que se conecte direta e irrefletidamente subjetividade à alma, intelecto, mente e derivações dualistas desta “antropologia metafísica”. O processo de desenvolvimento e determinação da subjetividade terá de ser construído a partir destas novas bases, deste conteúdo material e real vivo, da vida enquanto *a priori* e condição de possibilidade para emergência do humano – qualitativamente distinto dos demais organismos. Neste sentido, direcionando nosso empreendimento para a formação social, para a intersubjetividade da comunidade política, precisamos notar que a partir da corporalidade não há separação ou cisão ontológica, real, fundamental, entre biologia e cultura:

Dizemos que não há necessidades primárias ou biológicas e secundárias ou culturais, porque as necessidades humanas são sempre biológico-culturais. Não há nenhuma necessidade que se cumpra de uma maneira natural (pré-cultural), como nenhuma cultural que não seja ao mesmo tempo biológico-natural²⁸

A capacidade de produzir cultura, de trabalhar intelectual e racionalmente, e a necessidade de comer realmente, as relações sociais, interações com o meio, desenvolvimento da linguagem, aprendizado e as demais experiências humanas são, portanto, subsumidas *na e pela* categoria de corporalidade.

3. Corporalidade, intersubjetividade e comunidade política

A não dissociação entre base biológica e produção cultural, entendida a partir da vida em sua complexidade, num processo histórico e evolutivo, tendo toda a gama de experiências do vivente humano subsumida na categoria corporalidade, permite a Dussel notar que “por sua real constituição de mamífero, a relação primeira é, então, de filho-mãe, homem-homem”²⁹. O vivente humano é, desde sempre, pertencente, constituinte e participante de uma espécie, de uma comunidade. É formado e forma a si mesmo comunitariamente:

Desde que o homem é homem, recorre ou produz a partir da natureza o necessário para cumprir suas necessidades (*poiética*), mas sempre em grupo, em família, clã, tribo, sociedade (prática) [...] na humanidade durante centenas de milênios, cada indivíduo cumpria todas as funções do grupo: caçar, coletar, pescar, fazer um ninho ou reconfigurar o lugar do habitat. Produtos simples, comunidade primária [...] O homem produzia e reproduzia a vida do grupo [...]

²⁸ DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, pg. 155.

²⁹ DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, pg. 96.

Pouco a pouco, era um grupo que intercambiava com outro [...] Os intercâmbios humanos (a partir e como consolidação de sistemas produtivos e práticos) foram lentamente crescendo com os milênios, foram se sistematizando, reproduzindo, destruindo-se às vezes ou impondo sua dominação ou hegemonia a outros. A totalidade prático-produtiva garante, assim, a sobrevivência [...] As maneiras distintas de relacionar seus termos, o distinto conteúdo da relação mesma, foi gerando na história diversas maneiras ou modos de totalidades prático-produtivas [...] uns alcançaram a agricultura, outros o pastoreio, outros melhoraram as técnicas de caça e as transformações nos métodos de guerra.³⁰

Ou seja: na história evolutiva do desenvolvimento da vida e da história cultural qualitativamente distinta do vivente humano, a comunidade humana está pressuposta. Diferentemente do “estado de natureza” de Hobbes, Locke ou Rousseau, não se parte de indivíduos isolados que por necessidade de sobrevivência se unem e formam uma comunidade, mas uma espécie, uma comunidade já humana, que emerge no processo evolutivo auto-organizado e auto-regulado, acidental, randômico, que já está engajada na produção, reprodução e manutenção da vida.

No trabalho de lançar mão de suas adaptações, subsistir e viver, o vivente humano enquanto constituinte e participante de uma espécie, produz cultura, imerso, desde sempre, numa comunidade: “Não era o ‘estado de natureza’ de Hobbes (porque não havia nem indivíduos solitários, nem extrema liberdade; havia comunidades com mínima espontaneidade na peremptória ‘necessidade’ de reproduzir a vida imediata, a cada dia)”³¹. Por sua vez, a corporalidade do indivíduo humano é constituída cultural e comunitariamente:

A corporalidade de cada ser humano é um momento da comunidade humana. A comunidade humana constitui em cada nível uma referência necessária e co-implicante. Minha própria corporalidade nasceu dentro da espécie humana, dentro de um povo, uma família; minha mãe me pariu. Isto indica todo o problema genético, a referência ecológica terrestre, a história biológica de uma espécie. Mas, ademais, minha subjetividade está constituída intersubjetivamente, desde o ponto de vista linguístico, cultural (valores), social (instituições), histórico (tradições), etc.³²

Assim, tendo a corporalidade como uma categoria complexa que subsume uma série de traços, experiências e características do vivente humano, tendo como horizonte e *a priori* a vida e seu processo evolutivo, Dussel estabelece que a subjetividade é constituída intersubjetivamente:

³⁰ DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, pg. 168.

³¹ DUSSEL. *Práxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, pg. 18.

³² DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pg.327.

O homem nasce do útero materno e é recebido nos braços de uma cultura [...] A imediatidade mãe-filho também sempre se vivencia com a relação cultura-povo. O nascimento se produz sempre dentro de uma totalidade simbólica que amamenta igualmente o recém-chegado nos signos de sua história. É numa família, num grupo social, numa sociedade, numa época histórica que o homem nasce e cresce, e dentro da qual implementará seu mundo de sentido. Antes que o mundo, então, já estava [...] o *ethos* do povo.³³

A subjetividade do vivente humano em sua corporalidade manifesta uma comunidade anterior, formativa ou constitutiva – uma família, povo, língua, etc. A comunidade é vital. Toda subjetividade é, portanto, intersubjetiva. Deste modo, o vivente humano:

No nível da ‘mera corporalidade’ se encontra intersubjetivamente a comunidade humana; comunidade de vida dos seres humanos corporais, enquanto produzem, reproduzem e desenvolvem sua própria vida num tipo de relação social fundamental, material, de conteúdo. Entre os primatas superiores é o grupo de machos dominantes, com fêmeas e prole infantil. No ser humano, por sua capacidade intelectual-afetiva, formam-se comunidades de vida de muito maior extensão, organização, complexidade. É a última referência material da intersubjetividade³⁴

A partir da vida e seu processo evolutivo, da base material, concreta, comum, apresentando a impossibilidade do isolamento do indivíduo e impedindo a conexão direta entre substância mental ou intelectual e subjetividade, Dussel desenvolve uma arquitetura abstrata que parte da comunidade viva, dos grupos humanos unidos não por um contrato de controle ou dominação, mas emergentes e atuantes na produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. A formação da comunidade política é um processo vivo, uma produção cultural qualitativamente distinta do vivente humano, de seres humanos corporais, complexos e que visam produzir, reproduzir e desenvolver a vida.

Na arquitetura apresentada, as decisões, produções, organizações e instituições realizadas pela comunidade política tem exatamente este caráter positivo: a manutenção da vida de cada humano em sua corporalidade. É neste sentido que a tese apresentada no início de nosso texto tem sua significação:

O político como tal se corrompe como totalidade quando sua função essencial fica distorcida, destruída em sua origem, sua fonte [...] A corrupção originária do político, que denominaremos fetichismo do poder, consiste em que o ator político (os membros da comunidade política, sejam cidadãos ou representantes) acredita poder afirmar sua própria subjetividade para a instituição em que cumpre alguma função [...] Por quê? Porque todo exercício do poder de toda

³³ DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, pg. 32.

³⁴ DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pg.327.

instituição [...] tem como primeira referência e última o poder da comunidade política³⁵

A comunidade atua politicamente estabelecendo líderes, representantes, desenvolvendo aparatos estatais ou estruturas para a organização social, com o intuito de produzir, reproduzir e desenvolver a vida de cada humano em sua corporalidade: sua constituição biológica, histórico-cultural, familiar, popular, intersubjetiva. As instituições políticas construídas pela comunidade devem responder a este princípio, responder à *vontade-de-viver* da comunidade:

O ser humano é um ser vivente [...] originariamente comunitário. Enquanto comunidades, sempre perseguidas pela morte em sua vulnerabilidade, pela extinção, devem continuamente [...] querer permanecer na vida. Este querer-viver dos seres humanos em comunidade se denomina vontade. A vontade-de-vida [...] é a essência positiva, o conteúdo como força, como potencia que pode mover, arrastar, impulsionar. Em seu fundamento a vontade nos empurra a evitar a morte, a postergá-la, a permanecer na vida³⁶

Neste sentido, o poder em Dussel não será compreendido como dominação ou uso da força, mas como a *vontade-de-viver* da comunidade que, em seu esforço por produzir, reproduzir e desenvolver a vida, estrutura instituições que possibilitem que este objetivo seja realizado:

Poder deter, usar, cumprir com os meios para a sobrevivência é já o poder [...] Neste sentido, enquanto o conteúdo e a motivação do poder, a vontade-de-vida dos membros da comunidade, ou do povo, é já a determinação material fundamental da definição de poder político. Quer dizer, a política é uma atividade que organiza e promove a produção, reprodução e aumento de vida de seus membros.³⁷

A *vontade-de-vida* da comunidade é, deste modo, o poder³⁸:

O poder político não se toma [...] O poder o tem sempre e somente a comunidade política, o povo. O tem sempre ainda que seja debilitado, sob risco,

³⁵ DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 15-16.

³⁶ DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 23.

³⁷ *Idem ibidem*.

³⁸ Em sua interpretação dos *Grundrisse*, Dussel nota que Marx descobriu a “comunidade vivente” como categoria fundamental – a via de acesso à distinção entre “trabalho vivo” e “trabalho objetivado” e, mantendo pedagogicamente o processo de analogia, sempre guardando as proporções epistêmicas necessárias, afirma: “Assim como a crítica da economia política de Marx partia da “comunidade de viventes” dos que trabalham, e onde cada trabalhador era considerado como “trabalho vivo” [...] da mesma maneira a crítica da filosofia política da libertação parte de uma categoria fundamental que organiza todo o sistema das categorias restantes. Esta categoria é a do poder político” (DUSSEL, *Política de la liberación*, pg. 12). Portanto, em sua leitura, do mesmo modo que a comunidade vivente ou o trabalhador vivente é irreduzível e fonte última do trabalho vivo, a comunidade política é irreduzível e fonte última do *poder político*.

intimidado, de maneira que não possa se expressar. O que ostenta a pura força, a violência, o exercício do domínio despótico ou aparentemente legítimo [...] é um poder fetichizado, desnaturalizado, espúrio, que ainda que se chame poder, consiste ao contrário numa violência destruidora do político como tal [...] Denominaremos, então, *potentia* o poder que tem a comunidade como uma faculdade ou capacidade que lhe é inerente³⁹

O caráter positivo do poder é percebido na afirmação da *vontade-de-viver* da comunidade política, denominado na filosofia de Dussel como *potentia*. A comunidade sempre o detém e é sua fonte. O risco da corrupção do poder se torna explícito não em si mesmo, mas em seu exercício. Quando o poder aparece como violento, como dominação, enquanto afirmação da subjetividade de um membro da comunidade política (seja cidadão comum ou ocupante de algum cargo institucional) sobre os demais, funda-se a fetichização do poder, sua corrupção. O modo como se exerce o poder é que o determina como legítimo ou fetichizado. Distinguindo da *potentia*, portanto, Dussel proporrá o poder enquanto *potestas*:

A *potentia* é então o ponto de partida. Mas o mero poder da comunidade, ainda que seja o fundamento último, não tem todavia existência real, objetiva, empírica [...] se não for atualizada (por meio da ação política com poder) ou institucionalizada (por meio de todas as mediações políticas para poder cumprir as funções do político, cairia em potência, uma mera possibilidade inexistente. Se a *potentia* é o poder *em-si*, a *potestas* é o poder *fora-de-si* [...] O processo de passagem de um momento fundamental (*potentia*) a sua constituição como poder organizado (*potestas*), começa quando a comunidade política afirma a si mesma como poder instituinte [...] Decide dar-se uma organização heterogênea de suas funções para alcançar fins diferenciados [...] Ante a complexidade política do neolítico, com a aparição das cidades onde se exige imensa quantidade e ofícios, a política cria múltiplas instituições (aparece o poder como *potestas*)⁴⁰

Por fim, retomando o percurso de nosso empreendimento, o caráter positivo do poder depende da arquitetura teórica que parte da base material antropológica que toma a vida como *a priori*, descobrindo a comunidade como desde sempre constituinte dos sujeitos intersubjetivos humanos – nunca ao contrário, de indivíduos isolados que formam uma comunidade posteriormente. A comunidade de humanos que se esforçam em sua corporalidade para produzir, reproduzir e desenvolver a vida, é sede ou fonte do poder: enquanto *vontade-de-viver*. A comunidade política institui uma organização que possibilite a atualização e efetivação da

³⁹ DUSSEL. *Política de la liberación: arquitectónica*, pg. 26.

⁴⁰ DUSSEL. *Política de la liberación*, pg. 30.

vontade-de-viver, do poder, realiza a passagem da *potentia* à *potestas* – e é neste momento que se corre o risco da fetichização do poder, da fixação exclusiva de seu caráter negativo.

A determinação da comunidade política como constituinte do sujeito intersubjetivo em sua corporalidade é fundamental para uma crítica à filosofia política tradicional. Não partindo da abstração de indivíduos descorporalizados em estado de natureza que instituem uma organização política para o exercício do poder evitando a guerra ou a barbárie, delegando a permissão de dominar e exercer violência para limitar vontades individuais, abre margem em Dussel para a fundamentação positiva do poder político enquanto *vondade-de-vida*.

Esta arquitetura fundamentada na concretude da história evolutiva da vida e estipulando a corporalidade como base antropológica, oferece como critério crítico ao exercício do poder a produção, reprodução e desenvolvimento da vida⁴¹: se a ordem instituída não possibilita o cumprimento da *vontade-de-viver* mas, ao contrário, domina e violenta, é sinal de que o poder está fetichizado e fundamentalmente corrompido. Destarte, a afirmação weberiana de que o que caracteriza o Estado é o uso legítimo da força, por exemplo, estaria sob suspeita:

A comunidade institucionalizada, quer dizer, havendo criado mediações para seu possível exercício, cliva mera comunidade indiferenciada. Esta se cinde entre *potentia* e *potestas*, entre a) o poder da comunidade política como sede, origem e fundamento e b) a diferenciação heterogênea de funções por meio de instituições que permitem que o poder se faça real, empírico, factível, que apareça no campo político; é a necessária e marca a aparição primitiva da política, sendo ao mesmo tempo o perigo supremo como origem de todas as injustiças e dominações. Graças a esta cisão todo serviço político será possível, mas também toda corrupção ou opressão. A política será a longa aventura do uso devido (ou corrompido) da *potestas*⁴²

REFERÊNCIAS

⁴¹ Poder-se-ia criticar a proposta de Dussel por incorrer em uma falácia naturalista. A este respeito, ele argumenta: “Haveríamos passado da mera natureza biológica ou social para a ética; tratar-se-ia de mais um caso da ‘falácia naturalista’? Não é assim. George E. Moore critica o evolucionismo, por exemplo de Spencer, porque este pretenderia produzir do interior do processo evolutivo ao ético como tal, quer dizer, da evolução biológica ‘se segue o corolário de que a conduta adquire caráter ético’. Nós, em troca, com a neuro-biologia atual, afirmamos que, com efeito, a evolução (a ‘deriva natural’) produz as condições para que possa se dar o fenômeno ético (que se estabelece no novel de um tipo muito especial de ‘relação’ entre sujeitos autônomos, autopoieticos, livres, a partir das funções ‘mentais’ do cérebro, e que Moore, em seu intuismo axiológico ingênuo, ignora)” (DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pg. 136).

⁴² DUSSEL. *Política de la liberación*, pg. 10.

DUSSEL, Enrique. *1492 El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz, Plural: 1992.

_____. *20 tesis de política*. Buenos Aires; São Paulo: CLACSO; Expressão Popular, 2006.

_____. *A produção teórica de Marx: Um comentário aos Grundrisse*. São Paulo – SP: Expressão Popular, 2012.

_____. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: Un comentario a la tercera y la cuarta redacción de El capital*. Coyoacán – México: Siglo XXI, 1990.

_____. *Ética de la liberación: em la edad de globalización y de la exclusión*. Madrid – Espanha: Editorial Trotta, 1998.

_____. *Filosofía de la liberación*. Bogotá – Colômbia: Nueva América, 1996.

_____. *Filosofía de la producción*. Bogotá – Colômbia: Nueva América, 1984.

_____. *Hacia un Marx Desconocido: Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Coyoacán – México: Siglo XXI, 1988.

_____. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao – Espanha: Editorial Desclée de Brower, 2001.

_____. *História de la filosofía latinoamericana y la filosofía de la liberación*. Bogotá – Colombia: Editorial Nueva América, 1994.

_____. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. Cidade do México – México: Editorial Extemporaneos, 1977.

_____. *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra – Espanha: Editorial Verbo Divino, 1993.

_____. *Materiales para una política de la liberación*. Madrid – Espanha: Plaza y Valdés Editores, 2007.

_____. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo - SP: Ed. Loyola, 1986.

_____. *Pablo de Tarso em la filosofía política actual y otros ensayos*. Provincia Paulinos – México: San Pablo, 2012.

_____. *Práxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá – Colombia: Editorial Nueva America, 1983.

_____. *Política de la liberación: Arquitectónica*. Madrid – Espanha: Editorial Trotta, 2007.

FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. São Paulo – SP: Centauro, 2001.

LAX, Alejandro. *El concepto de vida en la ética contemporânea*. Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia, España, 2012.

MANCE, Euclides. “Uma introdução conceitual às filosofias da libertação”. In: *Subjetividade e Ética na América Latina ou cinismo e a potencialidade da práxis da libertação*. Org: Beatriz Borfes Bambilla e Suze Piza. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2016.

RETAMOZO, Martín. *Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a “20 tesis de política*. Argentina: CONICET, 2007.