

Justiça e Libertação: crítica do progresso em Enrique Dussel e Rainer Forst


Justice and Liberation: critique of progress in Enrique Dussel and Rainer Forst

Thor João de Sousa **VERAS**

Mestre em Filosofia

thor.verass@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0710-3822> 

A lista completa com informações dos autores está no final do artigo 

RESUMO

Trata-se de apresentar as tensões e similitudes entre dois modelos de teoria crítica da sociedade que mobilizam no debate contemporâneo concepções morais e éticas de progresso enquanto fundamentos normativos da relação entre normatividade, história e política. Para este fim, reconstruirei os modelos teóricos de Rainer Forst e sua gramática moral de justiça transnacional a partir do direito básico à justificação e a formulação de Enrique Dussel de uma gramática ética da descolonização baseado no princípio de libertação. A partir desses quadros teóricos, procurarei explicitar os sentidos de uma crítica da ideologia do progresso político, um sentido normativo e as suas reverberações em uma concepção de política democrática diante dos desafios e regressões sociais de nossa época.

Palavras-Chave: Justiça. Libertação. Progresso. Enrique Dussel. Rainer Forst.

ABSTRACT

The aim of this paper is to present the tensions and similarities between two models of critical theory of society that mobilize in the contemporary debate moral and ethical conceptions of progress as normative foundations of the relationship between normativity, history and politics. To this end, I will reconstruct Rainer Forst's theoretical models and his moral grammar of transnational justice from the basic right to justification and Enrique Dussel's formulation of an ethical grammar of decolonization based on the principle of liberation. From these theoretical frameworks, I will try to explain the meanings of a critique of the ideology of political progress, a normative meaning and its reverberations in a conception of democratic politics in the face of the challenges and social regressions of our time.

Keywords: Justice. Liberation. Progress. Enrique Dussel. Rainer Forst

1 INTRODUÇÃO

Ao longo da sinuosa história da filosofia, a ideia de progresso tem sido considerada uma disputada e controversa perspectiva do desenvolvimento da humanidade. Controversa especialmente por ser atacada tanto como desnecessária e prejudicial, mas também por ser defendida como indispensável e fundamental para compreensão das dinâmicas sociais e de uma suposta lógica racional da história. É justamente essa ambiguidade constitutiva que estimulou pesquisadoras de filosofia política e da teoria social a explorarem seu potencial de análise, e em decorrências de suas formulações a adotarem duas posições no debate: a opção de renunciar seu uso em função de um ceticismo anti-iluminista a respeito dos desdobramentos do uso ideológico do conceito ou, como veremos neste breve ensaio, a alternativa de assumir o desafio de endossar e elevar essa categoria como um significante central para compreensão crítica da mudança social ocorrida nos processos de modernização de nossos tempos.

Tal impasse ressoa no modo como esse tema vem sendo recuperado por aqueles que desenvolveram modelos alternativos de uma contemporânea Teoria Crítica da sociedade – enquanto uma atualização de um materialismo histórico interdisciplinar como formulado por Max Horkheimer –, tendo como direção teórica uma orientação prática para a emancipação da dominação social e da compreensão dos bloqueios históricos à autodeterminação de seus atores sociais. Nesse debate, o confronto de paradigmas ocorre na medida em que pesquisadores utilizam a partir desse recurso categorial um reforço incontornável para se pensar o futuro das democracias contemporâneas em nosso contexto de crise, do mesmo modo que também apontam para o paradigma do progresso como uma crença descreditada e um ideal ilusório passível de desconstrução e de descolonização de suas bases normativas, ou de um abandono total de seu recurso categorial e da própria necessidade de uma filosofia da história em função de uma crítica do presente menos carregada de pressupostos ontológicos fortes e objetivistas.

É pelo modo entroncado como se constituiu essas dissonâncias teóricas que, justamente diante das recentes transformações nas instituições políticas globais, observamos novos esforços interdisciplinares de divergentes vertentes de crítica social buscarem retomar o núcleo dialético e reflexivo da ideia de progresso: se por um lado há denúncia de seu uso ideológico em práticas sistemáticas de exploração econômica, imperialismo político, dominação cultural neocolonial, eurocentrismo e racismo epistêmico. Por outro lado, há a tentativa de reconstrução de seu significado e potencial de diagnóstico

do tempo presente e de orientação emancipatória para uma sociedade mais inclusiva, plural e democrática. A abolição da escravidão, os direitos das mulheres e transformações nos tratamentos de animais não-humanos costumam ser exemplos de avanços políticos dessa natureza.

A despeito das substantivas rejeições ao seu uso, dado seu possível reforço a uma dominação, a linguagem do progresso, ciente destes percalços, se tornou um recurso metodológico relevante na filosofia social para avaliar tendências históricas imanentes aos processos sociais contemporâneos no âmbito da legalidade, das esferas da ética, moral e até da estética em suas variações performáticas. Ou seja, diferente da renúncia de sua exploração teórica, que cristaliza em torno de uma interpretação dos desenvolvimentos históricos à luz de uma dinâmica do progresso como uma mitologia ou um programa a ser abandonado pelos seus usos perversos de poder político, defendemos sua reabilitação enquanto um instrumento teórico, um uso normativo que torna indissociável a crítica das acepções teleológicas e paternalistas do termo, presentes em diferentes acepções imperialistas no debate político.

Evita-se, portanto, uma abordagem totalizante do conceito, de modo a recuperar os potenciais de interpretação e de realização de diagnósticos mais reflexivos do tempo presente. É neste sentido que as contribuições do debate que mobilizaremos nesse ensaio buscam justamente rejeitar aspectos autocongratatórios da ideia de progresso e apostam em uma noção reconstrutiva e desinflacionada. Isso significa que a ideia de progresso ainda pode ser reatualizada de modo a servir como conceito orientador de diagnósticos do atual estado de nossas instituições políticas, bem como das lutas e desejos dos atores sociais de nossa época. Por esta razão, defendemos que a linguagem de progresso pode ser considerada ainda uma via possível e necessária de crítica, tanto na construção de um agente coletivo democrático, quanto na superação de novas formas de dominação mediante uma revisão das noções imperialistas e neocolonialistas de progresso.

Neste artigo, em especial, tratarei do sentido de progresso político proposto por duas gramáticas de crítica social: uma ética, representada pela filosofia social de Enrique Dussel e uma moral, apresentada pela teoria crítica da justiça de Rainer Forst, isto é, uma ideia de justiça calcada na ideia de descolonização baseado no princípio de libertação e outra na ideia de uma justiça transnacional orientada no direito básico da justificação. Em ambas as contribuições teóricas, pretendo explicitar a dimensão dialética presente, em um primeiro momento, na crítica da ideologia e das deturpações da ideia de progresso, para, em seguida, contrapor a dimensão normativa de um ideal ético ou moral de progresso, que, por

fim, tem implicações políticas e práticas na esfera pública contemporânea – em especial, ao fenômeno do populismo e de regressão democrática nas primeiras décadas do século XXI. Ao final, me dirijo a avaliar as similitudes e tensões de duas teorias políticas e suas concepções de progresso bem como da crítica das relações de injustiça social, procurarei oferecer duas posições relevantes, embora díspares, no importante e incontornável debate acerca de um conceito central, uma orientação para a emancipação das múltiplas formas de dominação vigente.

2 A Ideia de progresso em Enrique Dussel

Nascido em um vilarejo de Mendonza, Argentina e erradicado no México, Enrique Dussel é formulador, agitador e participante da importante vertente teórica de uma “filosofia da liberação”, tendo como contexto de surgimento os “novos movimentos sociais” na América Latina e na reflexão crítica acerca das brutais ditaduras militares que tomaram lugar na metade do século XX - catástrofe essa que tem como herança a exploração colonial no continente. Após percorrer o mundo no seu período de formação filosófica, que contou com experiência de estudos de artes clássicas na Argentina, um doutorado na Espanha, e pesquisas entre Israel e a Europa, tendo com foco o pensamento fenomenológico desenvolvido na França e a teoria crítica de tradição alemã, Dussel retorna à Argentina na década de 1970 para elaborar uma crítica radical a leitura eurocêntrica de sociedade que era reproduzida nos lugares onde ele foi associado. Em plena ditadura militar argentina, Dussel organizou com colegas da Universidade de San Salvador em San Miguel uma série de encontros acerca da história da América Latina – espaços que se tornariam o germe da “filosofia da liberação”. Considerado um documento fundador deste movimento filosófico, no manifesto redigido na ocasião do Segundo Congresso Argentino de Filosofia, no ano de 1971, Dussel já declarava o real intento da filosofia da liberação que estava nascendo naquele continente: “pensar da exterioridade do outro, para além do imperioso sistema machista, do sistema pedagógico dominador, do sistema político opressor” (DUSSEL, 2021b, p.184).

Em conjunto com pensadores centrais no pensamento latino-americano como o mexicano Leopoldo Zea e o peruano Augusto Salazar Bondy, Dussel lançou as bases críticas de um pensamento original que tinha no horizonte um aprofundamento crítico e reflexivo das teses heideggerianas e hegelianas, mas tendo como ancoramento as

experiências de alteridade regionais que, impulsionada pelo pensamento de Emmanuel Levinas, serviram como base de uma nova teoria crítica da sociedade. Nesse horizonte, se instaurou um trabalho interdisciplinar que teria nas contribuições da pedagogia da libertação de Paulo Freire, na sociologia de libertação de Orlando Fals Borda e na teologia da libertação de Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez, a consolidação de um projeto de insubordinação epistêmica e de descolonização política.

Figura central nesse consórcio de solidariedade latino-americana, Dussel desenvolveu as mais potentes reflexões filosóficas deste grupo, fornecendo em nível enciclopédico uma valiosa história alternativa da modernidade, colocando em xeque as reverberações de um projeto de poder instituído nas colônias. Para Dussel (p.25, 2021a), a modernidade é compreendida como um “evento concreto, singular e único [...] que se impõe como universal”. Ora, toda a base do projeto político da filosofia da libertação centra-se em torno de mostrar como essa demanda de universalidade, na realidade, é ilusória e imposta a partir de exploração, dominação e alienação de outras culturas que foram subtraídas e não reconhecidas em suas demandas próprias de igualdade, liberdade, fraternidade.

Ao contrário das concepções parciais de modernidade europeia que surgiram na história das sociedades ocidentais de modo independente, autopoietico, autorreferencial, Dussel considera que a modernidade é inaugurada a partir do evento de 1492, no equivocadamente chamado “descobrimento” das Américas. A ideia de uma modernidade europeia, que teriam como eventos centrais o “renascimento italiano, a reforma luterana alemã a revolução política inglesa e o iluminismo francês” (DUSSEL, p.27, 2021a), nesse sentido, é constitutiva de um sistema-mundo que se legitimou como o centro em relação a periferia colonial, e como parte de uma história universal excludente. Tal concepção de progresso que decorre daí nega uma história considerada subterrânea e periférica não só de uma outra Europa, mas também das civilizações e povos que se modernizaram técnica e culturalmente de modos plurais.

Essas intuições decoloniais, que posteriormente serviriam de base de uma ética e uma política da libertação, só foram possíveis em aliança com pesquisas empreendidas pela economia política latino-americana, a saber, teóricos do subdesenvolvimento que se organizavam em torno da “Teoria marxista da Dependência” e de suas continuações na teoria do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein. As posições que denunciavam o modo de produção capitalista se tornaram fundamentais para Dussel apontar como as formas de dominação sistêmica se valiam de um discurso universalista de globalização para implementar políticas imperialistas em governos latino-americanos, em especial, por meio

de intervenções financeiristas de corporações transnacionais vindas do norte global. Nesse debate, a contribuição de Dussel ao debate geopolítico e econômico consistia em fornecer uma ampla e sistemática revisão crítica da dimensão ideológica – leia-se eurocêntrica – das filosofias da história que sustentariam tais plataformas imperialistas de governos do Norte global, bem como de regimes ditatoriais e neoliberais colaboracionistas com o projeto neocolonial. Mas, ao mesmo tempo, podemos dizer: dialeticamente, Dussel oferece um arcabouço teórico de orientação para a superação dessa condição colonial, calcado em um princípio ético de progresso calcado na materialidade da vida e suas reverberações políticas, como veremos a seguir.

2.1 Crítica da ideologia do progresso: a eurocêntrica “falácia desenvolvimentista”

Em linhas gerais, a dimensão negativa do que estou chamado de dialética decolonial do progresso, se baseia na denúncia da narrativa dominante de uma visão de progresso quantitativo ou moralmente formalista chamada por Dussel de falácia do desenvolvimentismo (desarrollismo) – “o momento ideológico da dominação epistêmica, técnica e econômica pelas elites intelectuais coloniais da eurocêntrica, metropolitana e colonialista modernidade” (DUSSEL, p.29, 2021). Grosso modo, a ideia de “desenvolvimentismo”, cara aos governos ditatoriais latino-americanos, representa a filosofia da história da dominação colonial. O núcleo dessa falácia consiste em indicar que, se uma nação, cultura, colônia ou pós-colônia seguirem o “mesmo caminho”, a “mesma rota” modernista, haveria um progresso civilizatório – progresso esse, que para Dussel, na realidade só aumentaria “sua dependência e miséria colonial” (ibidem).

Em ordem de destrinchar o caráter de reforço à dominação colonial que permeiam as perspectivas políticas da filosofia “*mainstream*”, Dussel elabora um trabalho rigoroso de recuperação das premissas e do contexto de surgimento do que se convencionou chamar de modernidade e seu núcleo normativo, o que pode ser traduzido no que Amy Allen e Eduardo Mandieta (2021, p. 16) acertadamente apontam ser uma “genealogia decolonial do sujeito e do agente ético”. Para isso, Dussel precisa traçar um ponto de ligação entre o século XVI e o ambiente de surgimento do “sujeito moderno” e a descoberta do “Novo Mundo”, sem incorporar um expediente comum nos historicismos modernos de vincular a identidade do sujeito ético moderno a uma evolução social de períodos que culminaria nos eventos da modernidade europeia. Essa genealogia, portanto, abre uma pluralidade de narrativas de outros povos que, a partir de outros critérios éticos como “injuriabilidade, a

vulnerabilidade e a corporeidade” (ibidem) poderiam, também, se auto reivindicar modernos, tais como chineses, mesopotâmios egípcios e os povos originários da América Latina.

De acordo com Dussel, essa narrativa dominante é marcada por uma visão teleológica e autocongratatória da dinâmica histórica, que reproduz aquilo que, na esteira da interpretação de Mandieta e Allen dos “limites históricos” (2021, p.14-16), que subscrevo e sigo doravante, podemos identificar como as “sete patologias sociais” da colonização, que devem ser desconstruídas em ordem de descolonizar a ideia de progresso subjacente. A primeira patologia pode ser nomeada de *helenocentrismo*, que defende que toda cultura moderna esclarecida vem da Grécia e que europeus são herdeiros dessa tradição (excluindo e negligenciando contribuições de outras civilizações antigas antecedentes); a segunda patologia é expressa através do processo de *ocidentalização ou europeização* da teoria política e ética moderna, que nega que as contribuições do Império Romano oriental, Império Bizantino e Constantinopla na constituição heterogênea do ocidente e da Europa; a terceira patologia diz respeito ao *eurocentrismo*, que impede nossa compreensão das contribuições de outras culturas e dos diálogos de religiões e tradições para formação da ideia de Europa; a quarta patologia faz referência a *periodização da história* que temporaliza a compreensão de mundo promovida pelas ideologias capitalistas, liberais e imperialistas, que concebem a história como uma sequência de estágios que movem do arcaico para o primitivo, do pré-moderno para o moderno, reproduzindo uma série de subordinações econômicas, políticas, sociais e epistêmicas que colocam a América Latina como subdesenvolvida e periférica à história do sistema-mundo europeu; a quinta patologia do *secularismo*, que é entendida por Dussel como uma ideologia que induz a superioridade do ocidente; a sexta patologia seria o próprio *colonialismo*, enquanto um bloco filosófico que ignora, negligência, diminui e subordina as suas próprias tradições filosóficas as metrópoles (EUA e Europa); e, por fim, a última patologia social consiste na falha em compreender os entrelaçamentos entre a chamada descoberta do “Novo Mundo” e o projeto de modernidade. Isto é, a herança colonial nas epistemologias contemporâneas falha em entender o contexto artificial da “invenção das Américas”, o fato de que a modernidade não se iniciou com os eventos da reforma protestante e a revolução francesa, mas sim com a questão: seriam esses povos do Novo Mundo passíveis de serem colonizados, escravizados e evangelizados? (ALLEN E MANDIETA, p.14-16, 2021).

Diante desse panorama da reconstrução da compreensão dusseliana da história eurocêntrica do progresso, para as leitoras atentas da tradição de crítica imanente da

sociedade, de inspiração frankfurtiana, essas críticas de Dussel à história oficial da modernidade podem aparentemente ressoar aproximações com o modelo crítico de Walter Benjamin. Afinal, a crítica radical do progresso assume tons particularmente benjaminianos na leitura dusseliana da história. Contudo, embora reconheça que há uma influência presente, não só de Benjamin, mas da ideia de uma dialética do esclarecimento de modo geral e, especialmente, da análise marcuseana de uma sociedade unidimensional, Dussel considera tal tradição insuficiente e limitada para o projeto de uma filosofia da libertação. Mostrando ser deficitária em lidar com os movimentos sociais, a Teoria Crítica “da primeira à terceira geração tem sido marcada por um certo grau de eurocentrismo ontológico que a impede de entrever um horizonte global para além da América do norte e a Europa” (p.18, 2011).

Na sua avaliação, três seriam as limitações desse modo de crítica: o modelo solipsista de consciência da primeira geração, o déficit de análise materialista da segunda geração (dado seu formalismo abstrato e universalismo vazio da ética do discurso) e ao eurocentrismo e incapacidade de se alinhar com novos movimentos sociais que trabalham globalmente contra o império atual da terceira geração. Enquanto a Teoria Crítica estaria comprometida com o ponto de vista da totalidade de um sistema capitalista, a teoria da libertação dusseliana pensaria a alteridade em termos de exterioridade. Por conseguinte, enquanto Dussel articula uma forma de corporeidade em termos materialistas, sendo comunal ou intersubjetiva, a segunda geração estaria presa a uma dimensão por demasiado formalista de um procedimento normativo. Por fim, essa Teoria Crítica estaria comprometida com um projeto positivo, de dominação coercitiva, enquanto a teoria da libertação estaria pensando na negatividade das vítimas dessa dominação.

Em última instância, me parece que Dussel se distingue da primeira geração na adoção da fundamentação levinasiana do conceito de exterioridade, ao qual, segundo o próprio, permite situar a vítima e os sujeitos de sofrimento e invisibilidade de um modo mais preciso que Horkheimer, Marcuse ou Adorno. Foi sob esses limites estruturais da crítica que Dussel edificou sua filosofia da libertação sob a premissa de uma locus de enunciação que privilegia o contexto da análise social latino-americano em função de uma crítica que o filósofo da libertação considera eurocêntrica em suas diferentes orientações paradigmáticas da totalidade: Marx com suas formulações eurocentradas, ao menos até 1868, e Freud com seu tipo ideal de um complexo de Édipo que teria como referência grega-europeia. Tal formulação negligenciaria uma outra faceta do projeto iluminista que excluiria aquilo que Edward Said chamaria de “orientalismo”, representações de uma Europa que

não se encaixam na narrativa central do desenvolvimento da história como autocongratatória. Fundamental para avançar nesses limites da crítica é o que Dussel chama de “giro descolonizador”, aquilo que se vem convencendo chamar de uma descolonização de suas bases normativas da TC, isto é, da dimensão abstrata e formal de progresso que está imbricado com narrativas de exploração, dominação e imperialismo epistêmico que Dussel rejeita. Para isso, como sugerem Mandieta e Allen (2021 p.19), o projeto de uma crítica da ideologia do progresso de Dussel passa pela descolonização ética, cujas tarefas devem ser: desconstruir a história da ética, desenvolver uma ética em perspectiva global para as frações excluídas das modernidades, e reconhecer a pluralidade de culturas que formam a subjetividade moderna. Essas tarefas constituem o que chamo uma dialética afirmativa da vida, que todavia, formam a base de um conceito de progresso político como libertação que veremos a seguir.

2.2 Progresso ético qualitativo: transmodernidade e materialidade da vida

Como aludi anteriormente, a dimensão de negativa da dialética dusseliana do progresso, isto é, que consistia na denúncia das teleologias da história que reproduziam a “falácia desenvolvimentista” eurocêntrica, também contaria com uma face positiva e normativa, através de dois movimentos que construiriam um projeto de libertação: em primeiro lugar, uma fundamentação do que Allen e Mandieta (2021, p. 15) chamam de “imperativos éticos” para a desconstrução de uma filosofia da história colonizadora, que só emergiriam com o abandono de uma ideia singular e europeia de modernidade, em função da ideia de “múltiplas-modernidade” ou “transmodernidade”. Passo, concomitante, ao segundo movimento, aquele que oferece uma concepção normativa de progresso ético para orientar as lutas por libertação decoloniais. No primeiro caso, Dussel estaria mobilizando ao menos quatro “imperativos éticos” contra a patologia social do “desenvolvimentismo”: uma desconstrução da história da ética; a elaboração de uma ética global com os excluídos da modernidade europeia; o reconhecimento de uma pluralidade de culturas; e a descolonização permanente do sujeito ético da modernidade (ibidem).

Contra o mito da “superioridade europeia” e o “despotismo oriental” (DUSSEL, p.28, 2021a), seriam essas as condições que direcionariam a humanidade a um novo patamar da relação entre história e normatividade, a uma “nova rota”, radicalmente oposta àquela hegemônica nos círculos acadêmicos ocidentais, não necessariamente direcionado à alteridade de um projeto inacabado da modernidade ou mesmo a sua ampliação em

múltiplas modernidades, mas, como sugere Dussel (p.34, 2021a), voltado para um plano global no qual se respeitem a “pluriversalidade” que, a partir do diálogo sul-sul, poderiam se insurgir uma transmodernidade (como oposição a ideia de pós-modernidade).

Portanto, a partir dessa direção descolonizadora, e contra um conceito ideológico e desenvolvimentista de progresso, Dussel lança um conceito desinflationado, não-teleológico ou formalista, e, portanto, materialista de progresso político enquanto libertação. Calcada numa história universal negativa, a libertação funciona como um aprender a desaprender, isto é, despir da dimensão ideológica eurocêntrica para uma forma de consideração revolucionária da vida dos excluídos do sistema mundo moderno europeu. No entanto, nessa dialética também há uma dimensão propositiva e positiva: a concepção *sui generis* de progresso é mobilizada por Dussel como um princípio qualitativo que atende a um critério normativo diferente daquele localizado na modernidade europeia, isto é, não é entendido como um progresso quantitativo ou meramente tecnológico (baseado numa racionalidade instrumental eurocêntrica), mas a partir de uma avaliação imanente direcionada à “sustentabilidade de normas, ações, instituições e sistemas de ética que são capazes de permitir e desenvolver a vida humana – e a vida de outras espécies” (DUSSEL, p.290, 2013).

De acordo com a interpretação de Allen (2021), essa noção complexa e ambivalente de progresso em Dussel, se aproxima consideravelmente da formulação adorniana do mesmo problema, mas tendo a vantagem geográfica, por assim dizer, de expandir a concepção de humanidade como concebida por Adorno. Isto é, a negação sistemática da dignidade humana atinge um caráter político decolonial na medida que a destinatária da crítica não é atribuída a um universalismo abstrato ou formalmente vazio, mas à vítima que é violada sistematicamente a partir de um processo recorrente de colonização e exploração social. Portanto, o progresso ético deve ser endereçado à materialidade da vida desses sujeitos éticos, no qual devem manter sua dignidade, ou, em termos Butlerianos, sua “injuriabilidade”. Com isso, se critica por um lado a norma, a instituição e o sistema dominador, e por outro, se formula uma razão utópica-construtiva voltada para a libertação em uma chave transmoderna. Ressoando uma ideia de utopia negativa, o critério normativo para Dussel não é liberdade ou a autonomia em termos formais (porque ele rejeita as filosofias da história hegelianas e kantianas, da liberdade reflexiva ou da história eurocêntrica), mas sim a vida material, ou a reprodução e desenvolvimento da vida em uma comunidade de interação, e a viabilidade de um “momento de desenvolvimento”, uma espécie de evento performático em favor da vida ou, como leio, em termos marcuseanos,

a ideia de uma nova sensibilidade, no qual a humanidade deve se orientar não ao domínio da propriedade, mas a manutenção, não à exploração de bens, mas ao compartilhamento, não a exaustão do trabalho, mas sua regeneração, não a destruição da vida, mas sua salvação ou libertação.

A tensão entre essas duas perspectivas de progresso: uma qualitativa e uma quantitativa, permitem um melhor encaminhamento das dimensões positivas e negativas que constituem o horizonte de uma concepção não-eurocêntrica de justiça. Justiça, nesse sentido, tem como critério a materialidade presente no sofrimento, no momento negativo em que a dor das vítimas se torna objeto e fundamento moral para o desenvolvimento de uma dimensão ética do progresso e do desenvolvimento sensível à libertação dessa condição. Emerge, aqui, a compreensão dusseliana da relação entre história e normatividade, que fundam, por sua vez, uma teoria dialética e decolonial do progresso. De acordo com a interpretação de Amy Allen, essa noção complexa e ambivalente de progresso em Dussel, se aproxima consideravelmente da formulação adorniana do mesmo problema, mas tendo a vantagem geográfica, por assim dizer, de expandir a concepção de humanidade daquela concebida por Adorno.

Isto é, a negação sistemática da dignidade humana atinge um caráter político decolonial na medida que o destinatário da crítica não é atribuído a um universalismo abstrato ou formalmente vazio, mas à vítima que é violada sistematicamente a partir de um processo recorrente de colonização e exploração social. Contra Habermas e Apel, Dussel encaminha a proposta de um universalismo não-fundacionista, que substitui a orientação kantiana de pretensões de validade como substrato da dinâmica política, para uma perspectiva da beneficência entendida aqui eticamente como pretensão de bondade que tem aportes em uma teoria política da hegemonia pela libertação.

Desta maneira, a normatividade da luta pelo re-conhecimento como libertação teria legitimidade antecipada, e o processo de deslegitimação do que deve derrogar perde sua angustiada aparência e se torna um momento já antecipado também na necessária impossibilidade de uma legalidade perfeita ou legitimidade perfeita, impossibilidade exigida pela condição humana. O recurso normativo, contudo, na constituição dessa noção desinflacionada de progresso, está positivamente e negativamente vinculado ao corpo humano, ao corpo vivo de modo geral. Essa dimensão particularista evita Dussel de adotar uma ideia de progresso próxima das filosofias da história como uma ideia de liberdade, pertencentes às grandes narrativas eurocêntricas como aquela que ele imputa à hegeliana e kantiana. O critério para Dussel não é a liberdade, mas sim a vida material, ou a

reprodução e desenvolvimento da vida em uma comunidade de interação, ou melhor, uma comunidade de vida. Como solução desse desafio político, Dussel lança mão de uma dialética afirmativa da vida, onde a medida é estipulada pela dignidade alcançada no reconhecimento do Outro, no caso, a vítima da exploração colonial de um sistema-mundo moderno. Em última instância, progresso, para Dussel é ao mesmo tempo uma crítica da ideologia levada adiante pela “falácia desenvolvimentista”, mas também a orientação para um progresso ético-moral enquanto um imperativo de afirmação da vida, e, portanto, a libertação do sofrimento geo-localizado, ou melhor, a utopia do Outro libertado. Mas, quais seriam as implicações práticas e políticas dessa noção de progresso político? Veremos a seguir os moldes de uma política da libertação para as contradições sociais de nosso tempo.

2.3 Política da libertação como revolução pela vida

Recentemente, diante da emergência climática e da ascensão de governos populistas de ultradireita ao redor do mundo, Dussel (2021b) operou uma guinada no seu projeto ético, agora não se trataria mais de um prolegômenos, mas sim um projeto prático efetivo, que não estaria circunscrito ao horizonte ético da libertação latino-americana, mas sim estaria vinculado a um projeto político de libertação planetária e global. Para isso, uma mudança de vocabulário político crítico é crucial: a gramática da solidariedade estaria mais próxima do projeto dusseliana que o recurso liberal da ideia de tolerância. Para Dussel (2004), a tolerância resguarda um sentido menor pois se resume a uma responsabilidade pelo outro, já a ideia de solidariedade, se aproxima do quadro de uma consideração da alteridade e de uma afirmação da exterioridade do outro. Se a ideia de tolerância ainda opera no quadro de um iluminismo moderno, a posição da solidariedade se abriria para a libertação de modo mais reflexivo como uma forma empática do sofrimento de outrem.

De modo geral, ao lançar uma solidariedade global imbuída na ideia de libertação do mundo, Dussel (2021b) acredita que a política contemporânea deveria levar em conta uma crítica do capitaloceno, esta lógica suicidária iniciada em 1492 com a modernidade, que acelerou na industrialização do século 18 e culminou na catástrofe ecológica que vivemos. Para isso, a política da libertação deveria ampliar suas constelações em três vias que engajariam em um processo de aprendizagem dessa catástrofe: *uma dialética positiva*, que requer o reconhecimento do sul global da práxis política, institucional e dos princípios normativos que o governam (momento biopolítico); *uma dialética crítica-negativa*, que é

exercida quando a primeira constelação é fetichizada, e ela se torna uma ordem necropolítica de dominação, como o sistema colonial moderno (momento anarquista); e a *constelação crítica-positiva*, o momento político autêntico, da política da libertação e da afirmação da vida comunitárias, na construção de um novo tipo de estado regido pela soberania popular, (momento leninista). Essa estratégia tripla aproxima o vínculo de Dussel, como ele reconhece, a uma filosofia da história negativa de fundo nietzscheano, que se atualiza no realismo político da teoria da hegemonia de Mouffe ou a uma forma de pragmatismo a la Rorty, traduzindo a luta por reconhecimento da libertação no “nível da luta pela hegemonia honesta, contingente, mas com princípios universais (não fundacionalistas, nem dogmáticos)” (DUSSEL, p. 2018, nota 8). Contudo, Dussel não concede a redução de lutas sociais apenas à micro-relatos pós-modernos, que recusam o papel significativo de uma dialética da história por completo e a possibilidade da formação de macro sujeitos coletivos, intersubjetivos e insurgentes:

[...] Rigoberta Menchú, o Exército Zapatista, os afro-americanos, os hispanos nos Estados Unidos, as feministas, os marginais, a classe trabalhadora no capitalismo transnacional que se globaliza, etc., necessitam uma narrativa histórica que reconstrua sua memória, no sentido de suas lutas. As “lutas por reconhecimento” dos novos direitos (falando como Axel Honneth) necessitam da organização, da esperança, da narrativa épica que abre horizontes. A desesperança tem seu sentido durante algum tempo, mas a esperança da vida humana, de sua produção, reprodução e desenvolvimento é uma *vontade de viver*, de que já Schopenhauer se declarou contrário, embora nunca Nietzsche (DUSSEL, p.3243, 2017).

Neste aspecto, a política da libertação e sua orientação progressista se aproxima daquilo que Massimiliano Tomba (2019) chama de “universalismo insurgente”, isto é, essa ética materialista, de validade intersubjetiva e de viabilidade política, que coloca no centro a vítima, sendo ela a pobre, a órfã, a destituída, a refugiada, a pessoa gay, entre outras. Além de reforçar que o destinatário da libertação se volta para aqueles que estão na base inferior da globalização e se insurgem em temporalidades revolucionárias, movimentos de universalismo insurgentes como, por exemplo, os movimentos dos Indignados na Espanha, a primavera árabe, Occupy, os Zapatistas no México, e voltando atrás, a comuna de Paris, as revoltas camponesas de 1917 durante a Revolução russa e a Revolução haitiana. Aqui emerge uma ideia de revolução diferente daquela que foi rejeitada pela teoria crítica da sociedade (com exceções de Marcuse), isto é, uma concepção marcada por paternalismo normativo, economicismo reducionista e filosofia da história teleológica.

A “revolução pela vida”, termo cunhado por Eva von Redecker (2021), e que acredito estar no centro da política afirmativa da vida, que se baseia o progresso como libertação de Dussel, tem um sentido mais metaléptico e intersticial, isto é, intersticial no sentido que a ideia de revolução não está incrustada em um processo histórico específico (um telos) ou eventos singulares, mas em espaços ou entre-lugares na sociedade, no qual se formam novas temporalidades fora da relação entre passado e futuro. Logo, a acepção de revolução aqui não é feita por um indivíduo, mas em arenas de transformação que incluem mudanças de modos de vida na práxis cotidiana e da reunião de contrasociedades, e no sentido, metaléptico, que provém de uma ideia atualizada da retórica grega antiga, exige um transferência dual, em que o fim é revertido pelo meio, e a causa pelo efeito, transformando e revertendo o modo que pensamos: uma relação entre passado e futuro revertida, aberta para uma polifonia de um trabalho coletivo tornando possível emergir constelações de condições que não são coordenadas para uma pessoa, mas para o processo de libertação das amarras colonizadoras em geral.

3 A ideia de progresso em Rainer Forst

O filósofo alemão Rainer Forst, representante do que convencionam chamar de quarta geração da teoria crítica da sociedade, pode ser considerado o atual pesquisador mais notório no esforço de aproximar as tradições de uma crítica normativa da política com o quadro teórico de uma crítica da sociedade capitalista. Tal modelo desenvolvido por Forst consiste em mobilizar a gramática da justiça para elaborar precisos diagnósticos de época tendo como horizonte uma teoria construtivista da política. Conceitos como tolerância, solidariedade, poder e ideologia, se tornaram fundamentais para renovação normativa, as retirando de um contexto da esquerda hegeliana, e os aproximando, dialeticamente, como sugere Forst, de uma crítica social kantiana. O conceito de progresso, como veremos, figura como uma dessas categorias normativamente carregadas que são reatualizadas e funcionam como recurso analítico nas disputas políticas em diversos campos da esfera pública. Em particular, a ideia de progresso é uma pedra angular no projeto crítico de Forst, e ao que parece, essa dimensão otimista em avanços políticos têm orientado sua participação no círculo acadêmico desde sua inserção nos anos 1980, dado que, no ambiente universitário da época, Forst relatava haver “clima apocalíptico, quase exagerado, que acreditava que a geração dele seria a última viva” (GUILLAUME, 2012, p.105), levado

adiante pelo Partido Verde da Alemanha, em especial, que o fez começar a ler teóricos sociais como Marx, a Escola de Frankfurt e Kant e o aproximar de questões de justiça social colocadas em pauta pelo partido opositor dos “verdes”, isto é, os sociais-democratas. Tal orientação política e, sobretudo, teórica, facilitou a aproximação de Forst com Jürgen Habermas e John Rawls, que foram seus orientadores durante o doutorado, levando-o a desenvolver uma teoria da justiça que, todavia, combinasse os insights críticos da tradição frankfurtiana. Em ordem de realizar o objetivo maior de uma teoria crítica da sociedade, “a auto-clarificação das lutas e desejos de uma época” (MARX, p.206, 1975), Forst tem como base de seu modelo teórico uma reflexão acerca das relações e estruturas de dominação que emergem dos conflitos sociais e sua orientação emancipatória de uma época. Diferentemente de Marx, contudo, Forst não segue as orientações de uma teoria materialista abrangente para identificar tais dinâmicas sociais. Tal perspectiva, que deriva das agendas dos movimentos sociais os fatos da injustiça colocados em questão, flertaria com um “positivismo da resistência” (FORST, 2020b, p.454), que excluiria as ordens normativas que perpassam as reivindicações de grupos sociais. Seguindo as intuições de Jürgen Habermas, Forst considera importante que tais lutas necessitem uma justificação reflexiva das demandas sociais colocadas na esfera pública. Essas demandas, por sua vez, são expressas através de formas de protesto e resistência, e expõe formas diferentes de justificação contra situações de injustiça.

Mas o seu núcleo reside nessa demanda mais crucial de “não ser governado”, nos moldes foucaultianos, no qual a tradução forstiana desse imperativo consiste em não ser sujeitado à imposições normativas arbitrárias e, ao mesmo tempo, ter o direito de co-determinar o que se vale como igual e livre no processo de determinação das estruturas sociais de justiça nacional ou transnacional. Torna-se evidente a motivação republicana que circunda a ideia de autonomia proposta por Forst: autonomia não no sentido liberal de capacidade de perseguir sua própria concepção de bem, mas no sentido republicano de co-determinação de normas, isto é, como não-dominação.

Como notaremos, o foco na ideia de justificação como princípio e direito básico, que ancora a concepção reflexiva de justiça que Forst propõe para uma teoria crítica da política, está mais próxima da ideia kantiana de uma fundamentação moral das demandas sociais enquanto respeito recíproco de pessoas iguais e livres em contextos normativos. O que une essas e esses agentes sociais, portanto, é o reconhecimento de estarem situados em ordens normativas que requerem dignidade de se portarem como autoridades justificatórias nas esferas de interação da vida social. Todavia, aqui emerge uma questão crucial para o

núcleo normativo dessa interpretação da dinâmica dos conflitos sociais: como avaliar se tais lutas, no horizonte da história, podem ampliar ou diminuir a capacidade das atrizes e atores sociais demandarem justificação na esfera pública? Eis que aqui entra a importância do conceito de progresso na teoria de Forst: trata-se da categoria que faz a mediação entre história e normatividade e aproxima os insights kantianos contra a fundamentação de concepções de desenvolvimento e evolução provindos da filosofia da história hegeliana e do ceticismo e negação que permeia a filosofia negativa da história nietzscheana. No que se segue, analisaremos a dimensão dialética do progresso como justificação em Forst.

3.1 Crítica da ideologia do progresso: entre orientalismo reverso e o positivismo particularista

A ideia de progresso, Forst insiste reiteradamente em suas intervenções, tem em si um núcleo dialético: só podemos ser “contra o progresso” se, de alguma maneira, defendemos uma concepção falsa e deturpada de progresso. Isto é, torna-se necessário como com outros conceitos normativamente carregados, a posição de qualquer teórico crítico, enquanto participante “situado” do processo de luta por emancipação, ser ao mesmo tempo contra as perspectivas ideológicas de progresso, a saber, aquelas posições que reforçam uma concepção universalista e teleológica do progresso – uma visão que justifica subjugação política, violência epistêmica, imperialismo cultural – e, paralelamente, ser a favor de uma ideia de progresso “não-reificada, não-teleológica e não-dominadora” (FORST, 2019a, p.18) que rejeita através de lutas por justificação adequada as recorrentes narrativas neocoloniais de dominação que circulam na esfera pública. A postura dialética que Forst sugere à intelectual aderir no debate público, ao menos em ordem de encaminhar o problema filosófico e prático aludido anteriormente, expõe uma tensão clássica nos modelos teóricos críticos da sociedade, aquela que gira entre um polo da normatividade, isto é, o ideal incrustado na noção de progresso, e no polo da história, que diz respeito à sua efetividade na realidade.

No caso de uma crítica da dominação colonial ou neocolonialista, Forst aponta para a expectativa normativa que abarca esse modelo crítico é o direito à justificação, isto é, “o direito a não ser sujeito a uma ordem normativa que não permite o indivíduo de ser justificado como um sujeito autônomo” (2020b, p.458). Em outras palavras, a capacidade crítica e racional que Forst alude aqui, faz o uso recursivo de uma faculdade comunicativa que é governada por princípios e podem ser utilizados para a função de crítica e

conhecimento, em um sentido transcendental, mas não fundacional, remetendo ao que Gadamer chamou em outro contexto de uma “fusão de horizontes”. No caso da crítica normativa decolonial, mesmo que o quadro teórico não seja expresso sempre na “linguagem dos direitos”, o que importa é a defesa de que aquelas e aqueles que partilham uma ordem racional lutam pelo seu reconhecimento de autoridade normativa. Aqui temos ressonâncias do que Barrington Moore chama, em seu monumental estudo sobre lutas morais e revoltas políticas nos termos, de um “sentido pan-humanista de injustiça” (MOORE, p.46, 1978). Nessa acepção, o papel de um teórico crítico seria aquele de estabelecer uma concepção independente, mas sensível aos contextos, que distingue normativamente aquelas demandas que são emancipatórias, daquelas que são expressão de violência, dominação e opressão social. Em outras palavras, torna-se necessária uma teoria do progresso social que, diferente das teorias positivistas da sociedade, estabeleça um critério normativo para identificar mudanças sociais progressistas daquelas regressivas.

A proposta de Forst de intervenção deste debate sugere que a ideia de progresso social pode assumir dois sentidos: por um lado, há a orientação para a superação da dominação, que tem um caráter não só moral, mas, sobretudo, político nos termos emancipatórios que Forst (2019a, p.17) nomeia como um “*progresso moral-político*”, e por outro lado, a defesa de um progresso ético, ou “*progresso em condições de vida*”, que significa a possibilidade de melhoramento da vida de um indivíduo com base em desenvolvimentos na área da medicina. Neste último caso, estaríamos diante de questões que definem o progresso em uma dimensão qualitativa, isto é, enquanto um aprimoramento nas formas de vida mediante valores que administram ou refreiam um desenvolvimento tecnológico ulterior (destruição ambiental e controle do crescimento desenfreado, limites de modificações genéticas do corpo humano ou alimentos, a permissibilidade de experimentação em pesquisas médicas).

O inevitável conflito entre os valores que mediam tais disputas leva à defesa da primeira concepção política de progresso, que reage às ordens e estruturas econômicas e sociais de dominação. Ao invés de sustentar um ceticismo em relação à possibilidade de progresso no campo político, essa perspectiva filtra e critica as concepções ideológicas não justificadas de desenvolvimento, libertação e modernização que permeiam instituições e discursos neocolonialistas. Isso quer dizer que se criticamos a influência perversiva de corporações e seus interesses econômicos em agendas e órgãos internacionais, não estamos criticando a globalização em si, ou a sociedade ocidental ou não-ocidental em um gesto essencialista, visto que somente por esforços globais de cooperação podemos

superar tais arbitrariedades e dominações estruturais. Nesse aspecto, Forst (2020b) pretende rejeitar toda forma de paroquialismo liberal e de positivismo cultural que ignora as discordâncias internas de grupos dentro dos contextos de movimentos sociais.

O foco da crítica não deveria ser realocado em uma disputa entre aquelas que se posicionam a favor da globalização e progresso ou grupos contra a globalização e o progresso, mas tendo como ponto de partida o fato de que o progresso é um conceito reflexivo, permanentemente questionado pelos movimentos sociais e pelas lutas políticas que ocorrem na história, e que deveríamos redirecionar o abuso de uma visão ocidentalizada e ideológica do progresso para a mais fundamental dimensão que estrutura os modos de justificação ou falta de justificação: o poder. Tendo em vista essa dimensão de uma dialética normativa do conceito de progresso, Forst abre espaço para um diálogo construtivo com teóricas e teóricos foucaultianos e pós-coloniais, em especial, com a filósofa Amy Allen, aliada que recupera a própria teoria de Dussel no projeto maior de descolonizar as bases normativas da teoria crítica da sociedade. Como se sabe, a teoria decolonial tem como base um contextualismo que tem como intenção maior uma “reparticularização” e uma “reparoquialização” das heranças normativas da modernidade, como as ideias que julgam ser ocidentais de liberdade, autonomia, inclusão e respeito. Implicitamente, esse movimento, contudo, indica que outras culturas, como no caso de Dussel, a latino-americana, não está participando em pé de igualdade da história ou, participa enquanto vítimas do modo violento que tais valores foram implementados na história, ou uma versão eurocêntrica e deturpada dessa narrativa.

Essa interpretação abre espaço para a disputa entre “nós,” os modernos e ocidentais, e os outros, não ocidentais, ou nos termos de Spivak, os subalternos, que por estarem fora do contexto normativo, e serem tratados como objetos de dominação, deveríamos tratar como parceiros de diálogo. A proposta de Dussel, Forst poderia argumentar, ao modo que ele critica outras propostas de descolonização em bases contextualistas, implica que nós deveríamos impor nosso quadro teórico normativo, mas de forma “amigável, humilde e não-opressora” (FORST, 2019b). Não se trataria mais de uma convicção moral que oferece um espaço de razão e justificações contra restrições arbitrárias, mas diferente dessa discussão que tem a validade ou demandas de verdade como fundo, estaríamos em um estilo rortiano tratando de conversações, isto é, uma questão de estratégia argumentativa, e não mais de verdade.

Isso não requer, no entanto, fornecer uma linguagem franca para a troca discursiva, de modo que qualquer forma de razão prática significa uma imposição dominadora, como

no caso de Forst, por uma razão prática que ignora os “subalternos da razão”, isto é, formas de irracionalidades, emoções e afetos, loucura e imaginação que não estariam dentro do horizonte racionalista do esclarecimento. Devemos, pelo contrário, aprender com os não-ocidentais, mas impor um direito ou princípio básico e fundamental que os permite reivindicar pretensões normativas universalistas. O ponto central no diálogo com Forst e as críticas pós-coloniais do progresso seria que esta compartilha a necessidade de uma crítica da ideologia das formas imperialistas e neocolonialistas de uso da razão e do progresso, mas, neste caso específico, não se trata de uma crítica da ideologia aos moldes nietzscheanos que troca uma ideologia pela outra, mas sim uma crítica que visa racionalmente às narrativas ideológicas, contrapondo formas razoáveis de justificação.

Contudo, Forst é taxativo na defesa de um direito básico à justificação, pois somente com esse recurso, aquele que pós-coloniais chamam de subalterno pode demandar sua voz própria como igual em sua justificação. É esse direito, argumenta Forst, que permite a identificação de estruturas de poder e justificação que negam e calam a possibilidade de indivíduos apresentarem a sua voz na esfera pública. Nesse aspecto, Forst (2020b) discorda que o particularismo levantado contra a possibilidade de uma fundação mais racional das demandas morais contra dominação possa ser a melhor forma de criticar as formas de opressão colonial. Novamente, Forst é contra as oposições de nós modernos e outros como não-razoáveis, não-modernos. Essa posição reproduz o que Forst chama de “orientalismo reverso”. Por esta razão, Forst quer combater, então, um falso universalismo que impõe a ideia de mesmidade e as falsas noções de diferenças que essencializam e unem tradições e sociedades distintas em uma forma totalizante de narrativa de justificação.

Inspirado nas reflexões de Edward Said acerca da ideia de orientalismo, isto é, uma forma de alteridade que seria imperialista, racista e etnocêntrica ao negar a voz e um senso de justiça, Forst retoma a importante força antiessencialista e antiromantizadora das elaborações de Said nesse assunto. Ao abandonar o imperativo de emancipação, vinculando-o a uma forma de modernidade meramente eurocêntrica, as críticas pós-modernas e pós-coloniais acabam deixando de criticar as perversões das grandes narrativas de esclarecimento e emancipação, em nome de um particularismo que nega as lutas por libertação daqueles que podemos chamar de subalternos.

Essa aproximação falha em distinguir entre aqueles que defendem ainda um horizonte normativo da modernidade e dos valores contidos de forma reflexiva e anti-dominadora, daqueles que defendem a modernidade de forma neocolonial, imperialista e fascista, ou seja, “paroquialistas alegres” (FORST, 2020b) que querem justificar uma

filosofia da histórica para genocídio e extermínio. Forst se associa como aliança crítica ao pensamento de Uma Narayan (1998), filósofa indiana, pois ela representa esse movimento de recusar, no caso da disputa de gênero, a imposição de normas, mas também de identidade. A crítica à retórica de “ocidentais” contra “não ocidentais” obscurece as agendas políticas e econômicas que são levadas a cabo pelos grupos hegemônicos de poder na estrutura social nacional, transnacional e global. Ao defender uma forma de “universalismo reflexivo”, Forst (2019, p.459) parece combater suas formas deturpadas de fundamentação do progresso que se origina “paroquialistas dominadores”, apresentado na forma particularista ou de um falso universalismo. Essa recusa é fundamental para evitar os fundamentalismos e autoritarismos contextualistas ou universalistas. No primeiro caso, a retórica daquelas dizem que “essa é a maneira que vivemos aqui”, mas também aqueles que dizem que “vivem uma forma verdade de vida” ou que pertencem à uma raça dominante e autêntica. Para Forst (2020b, p.460) “se falso universalismo baseado em paroquialismo é o problema, o particularismo esclarecido não é a solução”.

Ora, para resolver esse impasse, Forst acredita que a única solução é a proposta de um “universalismo esclarecido e autocrítico” (2019a, p.26). Essa última alternativa, representada pela ideia de direito à justificação de Forst, parece ser aquela que garante aos excluídos da modernidade a possibilidade de crítica e autodeterminação. Aos moldes de uma estratégia particular de crítica da ideologia, as objeções de Forst ao pensamento pós-colonial e decolonial que defendem essa posição, consiste, portanto, na ideia de que o contextualismo é condizente com a voz daqueles mais poderosos, porque ele relativiza outras vozes e as coloca fora da sociedade. É por isso que Forst (2020b, p.460) afirma que “Contextualismo é a teoria dos dominantes que defendem que o privilégio interpretativo para definir sua cultura e sociedade não nega aos outros seu direito de justificação”.

O projeto de um “universalismo reflexivo” aos moldes forstianos clama, então, pela voz da crítica radical, que evita o essencialismo presente nessas demandas antifundacionalistas. Pois a consequência política desse gesto, como Forst lembra, implica que a resistência ao fascismo, por exemplo, não significa convidar o fascista para ver as coisas do seu jeito em uma troca não-fundacionalista. Em última instância, temos em Forst a defesa de uma noção mais robusta do progresso, que na esteira de uma tradição da teoria crítica da sociedade de inspiração kantiana, supera as dominações vigente em direção a um horizonte normativo emancipatório enquanto uma prática de justificação. Em diálogo com a teoria decolonial, Forst é atento ao risco de uma chantagem dessas formas patológicas de crítica que o mesmo chama de “orientalismo reverso” provinda do campo de

teorias pós-coloniais, que nos faz ignorar os efeitos dominantes de formas de vida não-ocidentais “autênticas, celebrando-os como outro da modernidade, e essencializando-os.

3.2 A justificação do progresso político: justiça e tolerância

Nessa altura do campeonato, torna-se fundamental demonstrar como Forst concebe o núcleo reflexivo do conceito de progresso, a saber, a partir de um princípio de justiça como justificação que “defende que apenas aquelas que estão sujeitas a uma ordem podem definir o que constitui como progresso” (FORST, 2019a, p.22). Esse princípio reflexivo responde a um direito mais elementar na organização social, ao direito de justificação, como cunhado por Forst, que se refere a uma participação equânime nos processos de formulação e decisão política. Somente os participantes e membros de uma ordem normativa que estão submetidos a um agrupamento específico de regras e instituições podem se definir como livres e iguais de acordo com um princípio discursivo de não-dominação (ibidem). Neste sentido, o critério de avaliação consiste “no conceito de não-dominação e autodeterminação – como pré-requisito fundamental da justiça entendida como uma prática autônoma e coletiva, não como um resultado teleologicamente fixado” (FORST, 2019a, p.21).

Uma noção de progresso como justiça, portanto, evita o paroquialismo e o positivismo culturalista, formas de pensamento que reifica sociedades e religiões em uma forma unitária de ordens e valores, desconsiderando as tensões e dinâmicas que permeiam as diferentes sociedades (FORST, 2020b, p.452). Ao se colocarem fora de tais dinâmicas, a desvantagem teórica identificada por Forst é que essas teorias fornecem uma noção objetiva das diferenças culturais. Somente uma abordagem que desenvolva uma noção crítica de justiça e que possa ser incorporada pelos participantes nas lutas sociais de sociedades ocidentais ou não-ocidentais têm as condições de evitar tais formas de positivismo prático ou de resistência que permeiam as visões particularistas de justiça.

O que interessa aqui, entretanto, é que aquilo que chamamos de progresso ético e moral, que de modo a ser compreendido, de acordo do que a teoria crítica concebe como progresso social desde Marx, deve ter como substrato instituições democráticas que permitam aos cidadãos definir o que pode ser considerado um progresso tecnológico ou político. Neste aspecto, a democracia é uma condição, não um objetivo, para efetivação do progresso em uma comunidade de indivíduos livres e iguais. Isso impede, portanto, que regimes tecnocráticos ou autoritários possam reivindicar para si uma concepção ética ou

moral do progresso, enquanto não exista um ambiente democrático que garanta a autodeterminação de grupos sociais. Práticas democráticas provindas da sociedade civil de aperfeiçoamento político e de cooperação econômica que empoderem grupos subalternos na participação dos processos decisórios e dêem condições materiais para sobrevivências como, por exemplo, fóruns de movimentos sociais ou iniciativas de microcrédito - como bolsa família ou renda universal básica - representam, nesse sentido, formas de progresso político para o desenvolvimento social. Enfim, a democracia é a orientação normativa enquanto um processo social de aumento paulatino de justificações na estrutura básica da sociedade. Para Forst, portanto, o progresso enquanto autodeterminação de agentes sociais que são responsáveis pelos processos de justificação representa que uma sociedade que almeja e luta por mais níveis de justificação que “garantem não somente as condições políticas e sociais que podem ser justificadas de modo recíproco e generalizado, mas que existem instituições que produzem tais justificações em práticas autonomamente discursivas em primeiro lugar” (FORST, p. 16, 2019a).

Nesse sentido, a proposta de Forst de uma concepção não-teleológica de progresso, estabelecida em termos deontológicos, consiste em formular um quadro teórico baseado em práticas de justificação orientados para a superação da dominação, levado à cabo por indivíduos que se veem co-autores e participantes de práticas justificatórias. O critério para a superação da dominação consiste na generalidade e reciprocidade das próprias agentes que se justificam em uma prática discursiva. Logo, o verdadeiro progresso e libertação para Forst consiste na criação autônoma de condições para não-dominação e justificação mútua. Contudo, como traduzir essa dimensão abstrata para um sentido político que o progresso possa encarnar nas instituições sociais de nossa época, sobretudo, em função do avanço de plataformas populistas que solapam as bases normativas da democracia liberal? Na parte final, tratarei do diagnóstico forstiano dessas regressões e sua solução política realista para encarar o problema de um ponto de vista normativo e crítico.

3.3 Realismo político normativo e democracia transnacional

Atento aos diagnósticos que circulam na filosofia política contemporânea acerca da erosão normativa da democracia e todas circunstâncias que entornam a sua crise, causadas, dentre diversos motivos elencados, pelos fenômenos de “aumento de partidos xenófobos e populistas”, “fragmentação da comunicação pela mídia digital”, “enfraquecimento de confiança no sistema político e o aumento das desigualdades”, dada

a “incapacidade da democracia em lidar com crises do chamado Antropoceno” e em decorrência da recusa em saídas transnacionais pela sua “dimensão elitista e tecnocrática”, Forst (p.285-286, 2021) procura se distanciar dessa literatura de um realismo político não-normativo que finda em reproduzir diversos desencontros em relação às causas das regressões políticas de nosso tempo. Sob esse aspecto, trata-se de apontar a insuficiência de conclusões muito apressadas, provindas dos aludidos diagnósticos múltiplos do tempo presente, em relação, especialmente, ao plano de fundo maior que constitui o projeto inacabado da democracia. O alerta é dirigido ao que Forst considera ser um “conservadorismo progressista”: uma espécie de patologia política, que confunde a diferença delineada do ponto de vista teórico do debate da esfera pública, entre as posições de defesa da democracia como uma ideia e de seu apoio em relação a sua manifestação efetiva na realidade. Isto porque a democracia, para Forst, representa antes de tudo um ideal a ser constantemente colocado em prática, que contém em si uma promessa de justiça que nem a maioria dos cidadãos podem romper. Na realidade, a democracia é um “campo de construção permanente”, um “credo a ser lutado”, e, também, “um processo de aprendizagem” (2021, p.315) pois, para Forst, ela surge como um combate a opressão, exploração e discriminação.

O diagnóstico de Forst consiste em afirmar que estamos vivendo “uma crise justificatória da democracia”, ou seja, o resultado de uma redução da democracia pela metade, ou melhor, duas metades: o populismo autoritário de direita e o populismo nacionalista de esquerda. Essa cisão, para Forst, significa que “estamos lidando com uma dialética da democracia: a metade nacionalista da democracia se inverte em sua oposição. De uma prática iguais (note-se que essa é um ideal contrafactual) é transformado em um instrumento majoritário de opressão e exclusão” (FORST, p.289, 2021).

A saída dessa crise democrática, defende Forst (p.295, 2021), requer recolocar o sentido de um progresso político de modo que evite as chantagens do poder econômico global dos mercados mas que, ao mesmo tempo, gere poder democrático para desestabilizar a dimensão patrimonialista e elitista dos partidos políticos e os transforme em forças transnacionais em busca do bem comum. Trata-se de uma ideia de progresso combinando aspectos de uma reflexão moral abstrata e um realismo empírico sociológico para lidar com questões de justiça global. É neste sentido que a social-democracia ainda cumpre um papel de denunciar uma equivocada via nacionalista enquanto tática de solucionismo político., e redirecionar uma forma de controle político que transforme os poderes socioeconômicos hegemônicos por estruturas de justificação. Somente uma forma

de política transnacional poderia levar adiante uma política democrática como prática da justiça compreendida em termos processuais, transformando práticas de dominação em práticas de justificação generalizada e recíproca. Nesse aspecto, a dimensão do processo social de democratização visa expandir um poder justificatório das atrizes e atores sociais ao estabelecer uma estrutura básica da sociedade. Diferente das perspectivas relativistas e particularistas, o progresso social em sua forma reflexiva de justificação representa a política de uma forma de não-dominação discursiva voltada para a democratização da sociedade.

4 CONCLUSÃO

Como vimos no decorrer do artigo, tanto Dussel quanto Forst, apresentam duas concepções de progresso político que parecem não recair em uma narrativa pessimista e resignada em relação aos antagonismos e desafios políticos e sociais de nossa época. Em cada concepção que podemos chamar de dialética do progresso, há uma denúncia contra os usos e abusos ideológicos do conceito, aproximando tanto os reforços à dominação empregados pelas posições neoimperialistas, eurocêntricas e autocongratulatórias da história ocidental, bem como dos relativismos e catastrofismos que renegam a possibilidade de haver avanços institucionais e de lutas coletivas pela justiça social e a redução de desigualdades arbitrárias.

Neste sentido, ambos os teóricos aqui reconstruídos apresentam um vínculo com a tradição da teoria crítica da sociedade: Dussel apresenta uma atitude ambígua na sua aproximação com a tradição frankfurtiana da Teoria Crítica da sociedade, ao mesmo tempo que reconhece a influência em diversos desenvolvimentos de sua teoria da libertação, a saber: o ponto de partida de uma crítica da dominação que levem em conta a experiência da vítima e de um sujeito histórico específico, não como um valor em si, mas como um processo social dentro da totalidade capitalista; a pressuposição compartilhada de uma razão que é negativa em seu âmbito material; a rejeição de filosofia da história e da ideia triunfalista de progresso moral. Apesar das particularidades, sua posição apresenta ser refratária ao universalismo reflexivo proposta pela teoria crítica da política de Forst e sua proposta do progresso enquanto prática de justificação, que se baseia em uma dimensão transcendental e não imanente, ao contrário ao critério da corporalidade da vida, como no caso da filosofia da libertação dusseliana.

Por outro lado, Forst parece incorporar diferentes premissas de um modelo crítico da sociedade, sem, contudo, render-se a um contextualismo hegeliano com um conceito de evolução social e historicismo robusto. A sua estratégia, ao que parece, parece recuperar a dimensão de uma crítica estrutural do poder econômico na sociedade por vias de uma crítica das relações de justificação, inclusive aquelas que podem ser ideologicamente deturpadas, apostando em uma concepção transnacional da justiça e reflexiva da democracia como combate às crises e as formas de regressão política. Ao contrário de Dussel, Forst avalia normativamente as lutas sociais a partir de uma gramática de justiça, de modo a evitar a patologia política que ele chama de “positivismo da práxis/resistência”, e, ao mesmo, um resquício da filosofia da história nietzscheana e de um relativismo quanto a possibilidade do progresso político que se encontra em teorias pós-coloniais, e, inclusive, na teoria dusseliana. Trata-se de duas concepções de progresso político, enquanto justificação ou libertação, que despertam e estimulam um debate acerca das estratégias políticas que podemos engajar em termos teóricos e práticos para combater as regressões democráticas de nossa época. Qual perspectiva progressista se mostra mais apta para compreensão e orientação dos movimentos sociais e das lutas emancipatórias é tarefa das próprias atrizes e atores sociais na história dos conflitos políticos na esfera pública.

REFERÊNCIAS

- ALLEN, Amy. The Ethics and Politics of Progress. Dussel and the Frankfurt School. In: Allen, Amy; Mendieta, Eduardo (orgs.) **Decolonizing Ethics: The Critical Theory of Enrique Dussel**. Pennsylvania State University Press, 2021.
- ALLEN, Amy; MENDIETA, Eduardo. Introduction. In: **Decolonizing Ethics: The Critical Theory of Enrique Dussel**. Pennsylvania State University Press, 2021
- DUSSEL, Enrique. “**Filosofia da libertação**”. UNIMPE/Loyola, São Paulo/Piracicaba. 1976.
- DUSSEL, Enrique. Deconstruction of the Concept of “Tolerance”: From Intolerance to Solidarity. *Constellations* Volume 11, No 3, 2004.
- DUSSEL, Enrique. From Critical Theory to the Philosophy of Liberation: Some Themes for Dialogue **TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**, 1(2). 2011a.
- Dussel, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica**. 2 ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2011b, p. 145-157.

DUSSEL, Enrique. **Ethics of Liberations: In the age of globalization and exclusion.** Trad. Eduardo Mandieta. Et al. Durham: Duke University Press, 2013.

DUSSEL, Enrique. A Filosofia da Libertação frente aos estudos pós-coloniais, subalternos e a pós-modernidade. **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, Vol. 08, N.4, 2017, p. 3232-3254.

DUSSEL, Enrique. Direitos humanos e ética da libertação. **Revista InsSURgencia Unb**, 2018.

DUSSEL, Enrique. Are many modernities possible? In: Mandieta, Eduardo; Allen, Amy (org.) **Decolonizing Ethics: The Critical Theory of Enrique Dussel.** Pennsylvania State University Press, 2021a.

DUSSEL, Enrique. Epilogue. In: Allen, Amy; Mandieta, Eduardo (orgs.) **Decolonizing Ethics: The Critical Theory of Enrique Dussel.** Penn State Press, 2021b.

FORST, Rainer. **Justice, democracy and the right to justification.** Rainer Forst in dialogue, Bloomsbury Academic, 2014.

FORST, Rainer. **Normativity and power: analyzing social orders of justification.** trans. Ciaran Cronin. Oxford: Oxford University Press, 2017a.

FORST, Rainer. What's Critical About a Critical Theory of Justice? In: Banu, Bargu; Bottici, Chiara. (org.) **Feminism, Capitalism, and Critique. Essays in honor of Nancy Fraser.** Palgrave Macmillan, 2017b.

FORST, Rainer. Rainer. **Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política.** trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

FORST, Rainer. Justification of Progress in: **Justification and Emancipation: The Critical Theory of Rainer Forst.** Org. Amy Allen e Eduardo Mandieta. Penn State University Press, 2019a.

FORST, Rainer. Navigating a world of a conflict and power. In: : **Justification and Emancipation: The Critical Theory of Rainer Forst.** Org. Amy Allen e Eduardo Mandieta. Penn State University Press, 2019b.

FORST, Rainer. The constitution of justification: replies and comments. In: Herlin-Karnell, Ester; Klatt, Matthias. (org.) **Constitutionalism Justified: Rainer Forst in Discourse** New York: Oxford University Press, 2020a.

FORST, Rainer "A Critical Theory of Transnational (In-)Justice. Realistic in the Right Way". In: Thom Brooks (Org.): **The Oxford Handbook of Global Justice.** Oxford: Oxford University Press, p. 451-472. 2020b.

Forst, Rainer. Toleration, progress and power. In: **Toleration, power and the right to justification: Rainer Forst in dialogue.** Manchester: Manchester University Press, 2020c.

FORST, Rainer. The dialectics of toleration and the power of reason(s). Reply to my critics. In: Forst R (ed) **Toleration, power and the right to justification** Rainer Forst in dialogue. Manchester University Press, 2020d.

FORST, Rainer. **Die Noumenale Republik**. Kritischer Konstruktivismus nach Kant. Suhrkamp, 2021.

GUILLAUME, Xavier. The Right to Justification: Towards a Critical Theory of Justice and Democracy. An interview with Rainer Forst. In: Brownning, G. et. Al. (org.) **Dialogues with Contemporary Political theorists**. Palgrave Macmillan, 2012.

MARX, Karl (1975) "Letter to Ruge, September 1843." In *Marx, Early Writings*, ed. Quentin Hoare. New York: Vintage Books, 206–9.

MOORE, Barrington. **Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt**. White Plains, NY: Sharpe, 1978.

NARAYAN, Uma. "Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism," *Hypatia* 13: 86–106, 1998.

TOMBA, Massimiliano. **Insurgent Universality: Alternative legacy of modernity**. Oxford University Press, 2019.

VON REDECKER, Eva. **Revolution für das Leben**. Philosophie der neuen Protestformen. Berlin: S Fischer. 2021.

NOTAS

TÍTULO DA OBRA


Justiça e Libertação: crítica do progresso em Enrique Dussel e Rainer Forst

Thor João de Sousa Veras

Mestre em Filosofia

UFSC, Filosofia, Florianópolis, Brasil

thor.verass@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0710-3822>

FINANCIAMENTO

CAPES

LICENÇA DE USO – uso exclusivo da revista

Os autores cedem à **Em Tese** os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Attribution 4.0 Internacional \(CC BY\)](#). Esta licença permite que **terceiros** remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico. Os **autores** têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em site pessoal, publicar uma tradução, ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico.

PUBLISHER – uso exclusivo da revista

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Publicado no [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

HISTÓRICO

Recebido em: 20 de setembro de 2021

Aprovado em: 11 de janeiro de 2022

