

# Filosofia e Libertação

homenagem aos 80 anos  
de Enrique Dussel

Paulo César Carbonari  
José André da Costa  
Lucas Machado  
*Organizadores*



Coletânea  
**F**  
Temáticas  
Filosóficas 8

**ifibe**  
editora

Paulo César Carbonari  
José André da Costa  
Lucas Machado  
*Organizadores*

**FILOSOFIA E LIBERTAÇÃO**  
HOMENAGEM AOS 80 ANOS DE  
ENRIQUE DUSSEL

Passo Fundo  
IFIBE  
2015

© 2015 Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE)

Instituto Superior de Filosofia Berthier – IFIBE  
*Mantido pelo Instituto da Sagrada Família*

Coleção Temáticas Filosóficas

Editor: Iltonar Siviero

Co-Editora: Nilva Rosin

Diretor Geral: José André da Costa

Diretor Pedagógico: Paulo César Carbonari

Diretor Administrativo: Moacir Filipin

Vice-Diretor Administrativo: Iltonar Siviero

Vice-Diretor Pedagógico: Valdevir Both

Edição: Editora IFIBE

Coordenação Editorial: Paulo César Carbonari

Capa e Projeto gráfico: Diego Ecker

Diagramação e Normatização: Elias Fochesatto e  
Wanduir R. Sausen

Impressão e Acabamento: CTD - Cia de Impressão Digital

Rua Senador Pinheiro, 350 – Vila Rodrigues

99070-220 – Passo Fundo – RS

Fone: (54) 3045-3277

E-mail: [editora@ifibe.edu.br](mailto:editora@ifibe.edu.br)

Site: [www.ifibe.edu.br](http://www.ifibe.edu.br)

CIP - Catalogação na Publicação

F488

Filosofia e libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel / organização Paulo César Carbonari, José André da Costa e Lucas Machado.  
- Passo Fundo: IFIBE, 2015.

E-book. - (Coleção Temáticas filosóficas ; v. 8).

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-8259-035-5 (e-book)

978-85-8259-032-4 (impresso)

1. Dussel, Enrique D., 1934-. 2. Filosofia -  
Ensaio. I. Título.

CDU: 1(8)

Catálogo: Bibliotecária Marina Miranda Fagundes -  
CRB 10/2173

2015

Proibida reprodução total ou parcial nos termos da Lei.  
Instituto Superior de Filosofia Berthier - IFIBE

## PREFÁCIO

ENRIQUE DOMINGO DUSSEL AMBROSINI, 24 de dezembro de 1934. Oitenta anos de vida, de luta, de um pensar incansável, de um cuidar audiente ao clamor dos excluídos.

Nasceu em La Paz, aos pés dos Andes argentinos. O pai médico e a mãe cristã ensinaram-lhe a ver a pobreza, a exclusão, a miséria de sua aldeia, bem como o apressurado socorro que davam aos mais necessitados. Aprendeu, desde a mais tenra idade, o significado e as consequências da colonização europeia sobre a América Latina.

Os oitenta anos deste maior filósofo da América Latina são, para cada um de nós que pretendemos buscar as raízes da realidade e o alicerce de uma esperança, um livro aberto, uma senda pedagógica do aprender.

Em Cuyo estudou com afinco, para além das disciplinas do curso de Filosofia, latim e grego para ler e compreender originariamente o

pensamento dos autores perquiridos. O significado econômico, político, social e cultural de justiça acompanha desde lá sua preocupação. Sua tese de conclusão de curso foi “O bem comum entre os gregos”.

E, quando, surpreso, consegue uma pequena bolsa para estudar no “centro” do mundo, à medida que se desloca da sua América, de navio, vai descobrindo, Atlântico afora, desde fora, desde longe, o que é ser latino-americano: um excluído, um ainda não, um nascido e vivente na periferia do sistema. Sua tese de mestrado em Madri será ainda “o bem comum” entre os pensadores medievais e renascentistas.

Insatisfeito, mochila nas costas, lavando pratos para pagar a passagem de navio, vai a Israel. Em Nazaré, com o padre Gauthier, trabalha como carpinteiro e estuda hebraico. Quer ler tudo no original. Quer descobrir o significado de comunidade cristã que se faz sobre o trabalho, na pobreza, na exclusão como o Grande Mestre fizera há dois mil anos. Quer descobrir *in loco* o significado de cristianismo que, mais tarde, se fundirá à estrutura do Império Romano e se fará Estado de Cristandade. Este estágio de dois anos

marcará indelevelmente o pensar e o agir de Dussel, como ele mesmo o conta em sua biografia.

De retorno, pára em Atenas. Sente na pele o vento, o sol, o solo que foi berço da Filosofia Grega, cantada por muitos como a origem não só de toda a Filosofia, como também de todo o pensar.

Em Paris, ao mesmo tempo que vasculha os "arquivos das índias" de Sevilha e outros locais diretores da colonização espanhola, elabora sua grande obra "A designação dos bispos no primeiro século do padroado na América Latina (1504-1620)" (Concilium, 1972), perguntando, para cada bispo e de cada diocese: quem o indicou (no sistema do Padroado), que posicionamento tinha em relação aos índios, negros e mulheres, e qual sua atitude frente a autoridade reinante.

O foco central, para compreender o projeto de colonização, civilização, evangelização que a Europa expande sobre a América Latina como também sobre a África e Ásia, é o de Estado de Cristandade que se articulou politicamente ao redor de 313 de nossa era cristã.

Para compreender a mudança do cristianismo

comunitário para o de Estado de Cristandade nada mais elucidativo que as maravilhosas obras de Dussel: *O humanismo helênico* (1975) e *O dualismo na antropologia da Cristandade* (1974). O helenocentrismo far-se-á eurocentrismo e este pretenderá ser o único sentido da história.

Mesmo quando o Estado de Cristandade foi governado por sua cabeça política subordinando a religião como ideologia do Estado na Modernidade (1648), não deixará de ser Estado de Cristandade. E a América Latina e sua história estão emoldurados no interior deste projeto civilizador-evangelizador do Estado de Cristandade europeu.

Dussel, desde o coração da América Latina, e depois de ler os gregos, os medievais, os renascentistas, os modernos em sua própria língua, poderá enfrentar o helenocentrismo e o eurocentrismo, desde o originário comunitarismo das primeiras grandes civilizações e desde a ética que brota da audiência do clamor dos excluídos exigindo a libertação. Na senda da Teologia da Libertação seu pensamento crítico encaminhará uma Filosofia da Libertação e uma eficaz Pedagogia da Libertação, de braços



dados com nosso Paulo Freire.

Em 1984, em São Paulo, num encontro do CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina) que ele fundara reunindo grupos de estudo em cada país, Dussel e Paulo Freire me deram uma das mais lindas mensagens aos professores das Universidades Católica e Federal de Pelotas: Freire dizendo que para compreender seu método era preciso ler Dussel e este dizendo que o pragmático de seu pensamento era o método de seu grande amigo Paulo Freire.

Convidei a ambos para irem a Pelotas. A visita de Paulo, para os professores do município do qual eu era secretário, foi inesquecível para firmar a identidade e a esperança no labor de ensinar e aprender.

Dussel veio logo depois. Quatro dias de palestras, encontros, diálogos, sobre os caminhos e descaminhos do estudo da História da Humanidade e do estudo da Filosofia. Ficou em nossa casa, na simplicidade de um irmão que brinca, que incentiva, que convida para um caminhar maior. A Pré e a Proto-história da América Latina que serviu como apêndice de sua

densa obra *Método para uma Filosofia da Libertação*, que eu traduzia em diálogo com ele, foi o fio condutor. Participantes do encontro? Poucos, muito poucos. Talvez chegassem a 50 entre professores e alunos. A ditadura ainda conseguia gerar muito estrago, muito medo. Especialmente diante de um filósofo argentino que, acusado de comunista tivera sua casa explodida em 1975, em Cuyo e, por isso, fora expulso daquela universidade.

Enquanto ele nos abria os olhos sobre a releitura, ou leitura originária de K. Marx desde os cadernos inéditos e os *Grundrisses*, enquanto ele nos mostrava o Marx ético do homem como “trabalho vivo”, enquanto ele nos mostrava o significado pós-conciliar de Medellín (1968) e Puebla (1979), que ele assessorara, nós víamos a possibilidade real de uma Filosofia da Libertação. Que Heidegger era importante, mas permanecia metafísico. Que Levinas era essencial para acordar do sonho metafísico, mas que ainda era europeu. Que precisávamos ver o Outro em seu rosto concreto de excluído que clama por justiça. Era preciso pensar desde a América Latina cujo “pecado” desumano era a injustiça e a exclusão,

como diziam os bispos em Medellín.

Acompanhamos, depois a rota magistral deste querido e grande Filósofo e Educador, trabalhando sempre com seus livros debaixo do braço, especialmente com sua magnífica Ética e Política da Libertação.

Fazer Filosofia na América Latina (e por que não, em toda parte) sem atender à pesquisa, à obra e aos caminhos apontados por Dussel é perder tempo em demasia.

Compreender a Filosofia Grega e o helenocentrismo excludente do comunitarismo das primeiras civilizações, compreender para superar o eurocentrismo, passando pela Metafísica para o pensar da Alteridade e desta para a escuta do clamor dos excluídos na direção da Libertação parece o método. Nossa concepção de mundo se suspende e se desfaz, então, quando o outro irrompe e nos surpreende com seu clamor por justiça. A Ética se fará então Filosofia.

“A proximidade originária é anterior à minha concepção de mundo e torna o Outro o fundamento do mundo, a única realidade concreta e verdadeira”.

Pelotas, RS, setembro de 2015  
Prof. Dr. Jandir João Zanotelli

## **APRESENTAÇÃO**

Os artigos que compõem o presente livro são um “apanhado” teórico criterioso resultado do empenho intelectual dos pensadores/as engajados/as na pesquisa da filosofia dusseliana e tem como objetivo principal homenagear o professor Enrique Dussel pela a passagem de seus 80 anos de vida [celebrados em 24 de dezembro de 2014].

O estudo da Filosofia de Dussel tem mostrado que seu pensamento é um exame crítico da filosofia desenvolvida e praticada na cultura ocidental. Dussel vem dialogando com a tradição filosófica ocidental, mas numa modalidade estratégica e argumentativa própria. Trabalha com muito afinco para “modificar” as categorias de ética e de metafísica, consagradas e desenvolvidas largamente na filosofia ocidental. Isso porque, no entendimento de Dussel, há algumas categorias da filosofia ocidental, tais como o Outro, a libertação, a linguagem e a

subjetividade, que são concebidas nos parâmetros da “totalidade ontológica” que a tudo reduz à lógica da identidade do Mesmo. Com esta observação de fundo, Dussel expõe a política como “ato primeiro” para definir a sua posição ética como abertura à alteridade do Outro.

A “redescoberta da filosofia da libertação” como centralidade do pensamento latino americano fez com que Dussel restituísse filosoficamente a cidadania do Outro, como interpelação ética ao “logos eurocêntrico” encasulado em uma espécie de “egologia imanentista”. Salientando a manifestação do diferente, ele teceu suas próprias críticas à metafísica da subjetividade iniciada na modernidade e que recebeu seu coroamento em Heidegger. A relevância filosófica de Enrique Dussel é atestada não pela quantidade de livros e ensaios que já escreveu, mas pela inquietação intelectual que sua obra vem provocando nos meios acadêmicos e políticos. Ela busca “criar” uma nova filosofia e um novo modo de filosofar para além do pensamento logocêntrico alicerçado em Descartes e Heidegger.

Dussel é um pensador que viveu e vive o drama

contemporâneo: a violência avassaladora do logos ontologizante que causou a morte de muitos inocentes – a racionalidade ontologizante e egológica que trouxe em seu bojo o advento do genocídio dos povos autóctones, gerando a perseguição e a dizimação de milhões de índios/as, mulheres, negros/as na América Latina, principalmente. A marca desse aniquilamento foi trazida pela catástrofe da colonização portuguesa e espanhola. O próprio Dussel passou pessoalmente por esta experiência nefasta, ao sofrer um atentado à bomba, na Argentina, em consequência de seus posicionamentos ético-políticos na defesa das vítimas da América Latina. Este acontecimento fez com que Dussel migrasse forçadamente para o México, onde vive até hoje. Assim, podemos dizer que Dussel é um pensador sobrevivente.

Os artigos expostos neste livro são uma “escritura reconstrutiva” e crítica do pensamento dusselino. Fazem um cotejo metodológico com as principais categorias que perpassam a filosofia de Dussel, a saber: a justiça, a exterioridade, a alteridade, a ética, a política, a economia, a cultura, a libertação, a modernidade

e a subjetividade. Dussel as usou para redimensionar o pensamento ocidental e sua virada antropocêntrica protagonizada pela modernidade, um problema filosófico fundamental, tratado pelos pensadores modernos, e esmiuçado principalmente por Kant. Trata-se do antagonismo entre ser e dever ser, autonomia e heteronomia, natureza e sociedade, metafísica e ontologia. Dussel situou essas questões como sendo o ponto de partida da sua crítica à razão arditosa. Nessa perspectiva, ele defendeu a existência de um núcleo da linguagem ética para estabelecer a nova relação entre a subjetividade, a ética, a política, a alteridade e a metafísica em outra chave de interpretação filosófica.

Os artigos expostos neste livro sobre o pensamento de Dussel são uma espécie de “escuta reflexiva” de sua obra. Ao ler estes artigos logo se percebe que o giro argumentativo dos/as autores/as não é fazer uma especulação aleatória e descritiva da produção intelectual de Dussel, e sim, buscar em seus escritos uma postura metodológica e reflexiva, partindo da periferia para o centro de sua filosofia. Com esse intento,



os autores/as seguem o itinerário daqueles/as que trilharam o caminho intelectual de Dussel, fazendo também o esforço de encontrar a motivação, os temas, os problemas, os encaminhamentos e a convergência das conclusões a que chegou em sua proposta filosófica. Isto porque, a filosofia de Dussel provoca nos meios intelectuais uma nova maneira de pensar e de agir. Essa convergência com o raciocínio de Dussel é que dá o suporte epistemológico para atingir o núcleo orientador da temática cara ao seu pensamento: a relação entre Ética e Política – o que acontece por meio da irreducibilidade de suas abordagens. Isto significa dizer que o filosofar emerge do “nascimento” de uma relação de proximidade, firmada na relação do face a face.

Os artigos expostos nesta obra em homenagem aos 80 anos de vida de Dussel não são lineares nem repetitivos, tampouco são apologéticos. Seguem as mesmas pistas das obras de Dussel, numa tentativa de aproximação que visa estabelecer um diálogo reflexivo com seu pensamento. Ele desenvolveu, por meio de uma nova linguagem ética e política, os conceitos de

filosofia em outro sentido, que não o grego, para expressá-las ética de uma forma que fosse além de sua significação logocêntrica, extravasando para a exterioridade metafísica.

No itinerário metodológico estabelecido pelos autores e pelas autoras dessa homenagem encontra-se uma estrutura argumentativa que explicita a “compreensão” da filosofia da libertação e demonstra a crítica que Dussel fez ao pensamento solipsista. Seguindo esse percurso, a centralidade dos artigos destaca três categorias da obra dusseliana: a ética, a política e a libertação, como “lugares”, onde o respeito e a responsabilidade pelo Outro acontecem. Isso levou os/as autores/as deste livro/homenagem a pôr em relevo “o retorno” à libertação como “filosofia primeira”, para fazer a passagem da linguagem do dito (ontologia) para a do Dizer (ética), aberta à novidade e à exterioridade. Também estão explícitas as condições éticas da libertação para significar o sentido político das vítimas, visto que os/as negados/as falam e têm significado próprio, o que é indizível pela razão logocêntrica.

A leitura destes artigos logo faz perceber que

nos levarão ao compromisso de pensar uma “utopia do humano” sem cair num realismo político pragmático – a configuração Eu-Outro é a base para reconhecer a condição de igualdade que garante a identidade do Eu. O Eu não se realiza como espelhamento e sim como reconhecimento do Outro. Dussel deixa bem explícita essa situação ao dizer que devemos devolver a voz aos/às vitimados/as pelo sistema colonial – evidenciando que a presença do Outro é a novidade e a diferença em relação ao Eu. A manifestação do Outro se dá na sua interpelação quando este pede abrigo e pão. A ética da libertação proposta por Dussel é uma vigília racional para não reduzir o Outro à mesmidade. Com Dussel, é o Eu que passa a existir em função do Outro. Somente no momento em que se divisa o “rosto” do Outro é que um Eu se forma e se informa a respeito dessa alteridade, que ele nunca poderá esgotar ou reduzir e nem interpretar com suas categorias lógicas.

Para Dussel, a filosofia desenvolvida no Ocidente é encobridora do Outro, do diferente – o Outro não é visto como Outro. Dessa maneira, ele “quis recuperar” a diferença, isto é, a relação com

o Outro, desconstruindo a filosofia do logos por postular a ética da libertação. O que entendemos por libertação? Como podemos falar daquilo que está encoberto, isto é, “invisível”? A libertação é uma categoria política: é o bem que é feito sem nenhum retorno. É a relação que nunca pode ser preenchida e satisfeita pelo raciocínio simétrico: é a abertura total. É possível tematizar uma metafísica da subjetividade? É difícil, porque o binômio presença-ausência não funciona mais de maneira tranquilizadora numa realidade como a nossa, que relativiza o bem e o mal, o virtual e o espectral. Dussel enfrentou essa problemática empreendendo uma reflexão crítica à filosofia da identidade, negadora da alteridade. É na relação assimétrica com o Outro que se dá a nova linguagem ética e também a possibilidade da justificação ética na política. Isto ele fez referindo-se a outros temas de igual importância, tais como a totalidade, a proximidade e a exterioridade, promovendo a ética como a manifestação do rosto e a política como filosofia primeira.

A crítica que Dussel faz do “eu solipsista” engendrado pela modernidade é o resultado de

uma reflexão comprometida com a ética da libertação. O teor dessa crítica desembocou na crítica do pensamento eurocêntrico que não reconhece a periferia e, muito menos a exterioridade e a alteridade. A estratégia argumentativa usada por ele nessa crítica quer escapar da razão imanentista egológica do mesmo (identidade/dito). Ele propôs o Dizer (ético) como saída à racionalidade solipsista em direção ao não-ser – é à vida humana que a filosofia deve se referir, não a si mesma. Na desconstrução da racionalidade egológica, Dussel tematizou o “sujeito político” na efetivação da práxis social.

O roteiro das reflexões operadas pelos autores e autoras neste livro/homenagem seguiu “a conjugação” da totalidade para sistematizar uma crítica ética à práxis de dominação legitimadora da colonização do Outro. A decodificação dessa razão colonizadora possibilitou a afirmação da exterioridade como “salvadora” da subjetividade e da alteridade. A ontologia do Eu reduz o Outro à mesmice, a um ente. Somente a ação política pode transcender o “eu solipsista” e permitir que o Outro se manifeste em sua plena cidadania. A

dimensão fenomenológica da subjetividade precede à consciência, que é um espaço de epifania do Outro. A epifania abre espaço ao dever-ser, a práxis do ser humano à alteridade do Outro ser humano, que não é um desejo solipsista, consumista. O Outro está para além das totalidades ontológicas fechadas e se manifesta como apelo ético para buscar a relação pessoa-pessoa e não a relação mercadoria-pessoa-mercadoria. Assim, a destruição da dialética da colonização se transforma em uma ética da libertação que coloca a política em defesa dos direitos humanos do Outro.

Em nome do Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE) e do seu Conselho Diretor, agradeço aos autores e às autoras que compuseram este livro para prestar esta justa homenagem ao professor Enrique Dussel pelos seus 80 anos de vida a serviço da ética e da justiça.

Passo Fundo, setembro de 2015

José André da Costa  
*Diretor-geral do IFIBE*

# O DIA EM QUE DUSSEL JOGOU CAPOEIRA

*Eduardo Oliveira*

## **Da Ética à Estética**

Tudo se passou no I Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação ocorrido em São Paulo no ano de 2013 pouco antes do início da primavera. Para minha surpresa e lisonja, fora convidado para participar na mesa-redonda onde estaria ladeado por dois ilustres pensadores argentinos: Julio Cabrera e Enrique Dussel. O tema que se impunha era a Ética e logo se estabeleceu na mesa um diálogo crítico sobre as posições já consagradas da Ética da Libertação. Apesar de haver preparado um texto prévio como guia de minha exposição fui tomado de pânico. Senti-me deslocado; mesmo em terra autóctone (sou nativo de São Paulo) experimentei uma vertigem

que me deixou desconfortável. O que teria a dizer na presença dos ilustres pensadores? E ainda que considerasse importante o que me propus comunicar, percebi que não tinha a linguagem necessária pra dizê-lo. Dizer, naquele contexto, era pouco. Invadiu-me uma sensação de impotência. Esbocei um sorriso pálido, mal disfarçando o nervosismo. Depois de Cabrera apresentar suas críticas à ética dusseliana, e como eu seria o próximo a fazer uso da palavra, fingindo elegância, solicitei ao *ancestre* da filosofia da libertação seguir o diálogo com seu conterrâneo e que me deixasse para o final da mesa, onde, certamente, o interesse da plateia já se teria esgotado ante o deleite com a rica discussão que ali se travaria e eu, poderia passar despercebido com minhas elucubrações. Dussel, entretanto, foi irredutível e verdadeiramente elegante preferindo escutar-me antes de encerrar a mesa. O artifício não adiantou. Não preparei nenhuma crítica sistemática à Ética da Libertação, como o fizera rigorosamente Julio. Não avancei nenhum ponto da Política da Libertação, um dos trabalhos mais recentes e mais brilhantes de Enrique. Confesso, também, que mesmo sendo acadêmico



estava como que enfastiado com essa linguagem rebuscada e pomposa plena de citações de grego, latim e alemão. Peguei o microfone e emudeci. Ri nervoso, por dentro. Pedi desculpas a Cabrera, meu amigo; pedi licença a Dussel, meu mestre. Levantei-me e fui para frente do palco, pois nossa mesa estava luxuosamente instalada ao lado esquerdo do palco central do grande Anfiteatro da FAPCOM. No momento mesmo de minha fala vi adentrando o auditório, sem aviso prévio, Simone Nogueira, uma amiga recente que acabava de chegar ao evento. Disse, divertido: “Oi Simone”. Ela riu, desconcertada. A plateia riu pelo inusitado. Eu disse: “Vem aqui. Você pode? Por favor!” Simone é capoeirista, tem os olhos sempre acesos e sorriso generoso nos lábios. Acudiu ao meu pedido. Eu tinha pouco tempo, como que 10, 15 minutos de fala. Convidei-a para um jogo de capoeira angola e pedi, jocosamente, para ela não me machucar posto que conhece da arte a mais tempo que eu, que sou um mero aprendiz de angoleiro. Jogamos! Soltos, infantis, livres, belos. Jogamos com o ritmo no corpo e a cumplicidade dos camarados. Jogamos com o outro e não contra. Jogo gostoso e rápido.

Agradei a mandingueira. Julio Cabrera escondia a cabeça entre as mãos, sacudindo-a de um lado a outro, reprovando aquilo que deveria ser a maior quebra de protocolo da história dos encontros de filosofia. Dussel, estava atônito. No relance que meus olhos o capturaram, estava boquiaberto, inerte, buscando entender o que se passava. Fiz uma espécie de hermenêutica do jogo e movimentos da capoeira angola que acabávamos de dançar. Falei de uma Estética da Libertação e sua emergência. Falei da Estética da Libertação e a necessidade de a pensar/viver a partir do solo próprio, que, no meu caso, fazia par com a cultura africana ressignificada e recriada no Brasil. Voltei à mesa sob o olhar fuzilante de Julio Cabrera e do olhar, ainda surpreso, de Enrique Dussel. Este respondeu com tamanha autoridade as críticas daquele, e, com que generosidade!, dialogou com minha proposição de uma Estética da Libertação. Finda a mesa, e um calor muito aprazível vindo da plateia encheu meu coração de encanto. De uma maneira ou de outra, havia uma comunicação corporal-energética do jogo de capoeira com aquelas 400 pessoas. Foi um Dizer além do Dito o que ali se estabeleceu. Uma

linguagem outra. Dussel, quando retirávamo-nos da mesa fez-me o convite que vale para uma vida inteira: “vamos escrever uma Estética da Libertação”. Talvez tenha entendido mal por conta da emoção do momento ou por conta do meu espanhol ruim. Mas o sorriso maroto e fraternal naquele rosto experiente me dizia que o velho filósofo havia se encantado com a arte da capoeira. Escutei ainda sua voz rouca dizendo ao seu assistente: “Me encantó. Me encantó!”

Esse foi o dia em que Dussel jogou capoeira. Efetivamente, sempre imaginei sua vasta obra – plena de movimento e sagacidade – fruto de um angoleiro. Não tive tempo de deslindar naquela ocasião a relação entre capoeira e filosofia, particularmente uma filosofia da libertação que teve na Ética e na Política seus eixos aglutinadores, mas que, por conta da pregnância da cultura latino-americana, apresenta-se também como Estética da Libertação. Tampouco terei o espaço necessário agora, mas já é hora de esboçar uma Estética da Libertação – em homenagem ao legado de Enrique Dussel – que tomo a liberdade de iniciar a partir de um legado ainda mais antigo, que é o da capoeira angola.

## Um Jogo de Liberdade

A *capoeira* é um jogo de *liberdade*, e, como tal, é uma ética, constituindo-se como um campo multidisciplinar e multirreferencial por excelência. Paradoxalmente, a abordagem filosófica da capoeira é escassa, praticamente inexistente, o que contrasta com as lições orais dos mestres e mestras de capoeira que frequentemente afirmam uma “filosofia da capoeira”. Uma filosofia de vida e uma filosofia singular da arte de africanos libertos e escravizados que se revela como jogo de corpo, nas rodas de dentro e de fora da Capoeira Angola, mas que não mereceram da reflexão filosófica acadêmica a menor atenção nesses séculos de existência. Esse fenômeno chega a ser curioso, uma vez que a história, a antropologia, a educação, a sociologia e a educação física ocuparam-se da capoeira, bem como a capoeira ocupou-se delas, sendo, atualmente, muitos capoeiristas doutores nessas e outras searas acadêmicas. Mas, para muito além de conhecer os meandros tortuosos do itinerário sócio histórico da capoeira e sua compleição motora, a produção

de sentidos desde a capoeira – área que me ocupo – deambula-se numa imensa lacuna, deixada ao ocaso pela aventura do pensamento filosófico ocidental e, até onde sei, mesmo o pensamento africano e latino-americano não se ocuparam da Capoeira Angola como *filosofia*.

Recordo que no II Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação, na conferência de abertura, virtual, que se deu em Porto Alegre, na UFRGS em 2014, Dussel abordou os prolegômenos de uma Estética da Libertação, tema, aliás, que será protagonista do III Congresso a ser realizado em Salvador. De maneira modesta e inicial (iniciática?) gostaria de contribuir para a formulação de uma Estética da Libertação, mas a partir de uma experiência singular – a Capoeira Angola – e não a partir da tradição canônica da estética como campo especializado da filosofia, visto que este artigo se debruça sobre os movimentos da capoeira em par e dança com os movimentos filosóficos que aí deambulam-se, num jogo de remandiola, de diálogo intenso entre o que se faz e o que se pensa, na medida em que entende que pensamento é movimento e que pensar o

movimento é movimentar uma tradição plena de filosofia incorporado no jogo de corpo dos(as) capoeiristas. Assim, da inversão e produção de sentidos desde a *bananeira*, da ironia da *benção*, da vertigem do *role* e *deslocamento*, da sagacidade do *au*, etc., resolvi me concentrar no movimento primordial da *ginga*, já que todos os outros movimentos dela provêm.

Adianto, de início, que não se trata aqui de explicar a capoeira através da filosofia. É um projeto radicalmente diferente o que proponho: trata-se de tomar a capoeira como filosofia, isto é, como um *lócus* de criação de conceitos e práticas que produzem sentidos sobre a experiência individual e coletiva dos afrodescendentes e de todos os praticantes da capoeira. Trata-se de conteúdo e métodos próprios em diálogo permanente com outros saberes, inclusive com a tradição da filosofia, que, nesse caso, só poderia dar-se na dupla face da crítica e da criatividade.

A capoeira aqui é entendida desde sua história de liberdade, já que a entendo como um *jogo de liberdade* desde sua materialização na roda de dentro, até sua atualização na roda de fora.

Liberdade é o signo constitutivo da capoeira, uma vez que é a arte de escravizados em contexto de resistência e de produção de outros regimes éticos possíveis. Assim, é debaixo da autoridade da capoeira que me legitimo a um exercício de livre filosofar.

## **Mundo Contemporâneo: vamos lá brincar na roda...**

O mundo contemporâneo caracteriza-se, em oposição à modernidade, pela afirmação radical das diferenças. Se na Era Moderna a produção e difusão de conhecimento ainda se baseavam na ciência como conhecimento universal, na contemporaneidade – com a queda das grandes narrativas e dos pretensiosos sistemas filosóficos – são reconhecidas as diversas fontes de produção do conhecimento para muito além dos laboratórios, abrangendo a arte, a religião, a magia, as comunidades específicas, o saber popular, dentre outros. Ao invés da racionalidade universal, temos agora a lógica da diferença; antes a pluralidade que a unicidade; antes a singularidade que a identidade; prima-se pelos

sentidos e não apenas pela razão; cultura ao invés de naturalização. Nesse bojo explodem as perspectivas epistemológicas, metodológicas, ontológicas, políticas, éticas, culturais, econômicas que inauguram um paradigma sem horizonte único, a saber: o tempo das multiplicidades. A Capoeira Angola, neste contexto, é assumida como um território produtor de conhecimento que congrega os sentidos explorados na contemporaneidade. É um antigo jogo de corpo que já adiantava os desdobramentos do pensamento contemporâneo.

Em pleno regime do que Enrique Dussel (1977; 2000) e Emmanuel Levinas (1980; 1982) chamaram de Filosofia do Ser, e que Camille Dumoulié, em seu inspirado artigo sobre capoeira, caracterizou como “ontologia branca do Ser”:

Enquanto a metafísica ocidental se representa o ideal por meio da perfeição estática da esfera, conforme a imagem do *Sphairos* de Empédocles; enquanto valoriza a imutabilidade das Idéias, a autonomia e a autarquia do indivíduo, como em Platão; enquanto rejeita os afetos que implicam



um devir a tal ponto que, para salvar o prazer, Aristóteles teve de afirmar que ele não é movimento, a ontologia negra, ao contrário, se funda na dinâmica de devires em conexão com a natureza, a *Physis* (2007, p. 2).

A capoeira já se manifestava numa experiência organizada a partir de variados fatores sociais e valores éticos divergentes do modelo hegemônico de dominação social e racial, o que poderia ser configurado, em termos de atualidade, nos prolegômenos de uma filosofia contemporânea.

Por serem vítimas preferenciais do regime criminoso escravocrata, aos negros e negras restaram a possibilidade da criação de sistemas marginais ao regime oficial para além da Filosofia do Ser. “Os escravos negros exilados da África, sem possibilidade de retorno, e excluídos da presença branca, tiveram de se inventar não um ser, mas um devir” (Dumoulié, 2007, p. 3). Um devir que atravessa os tempos reinventando-se em tramas de liberdade e artes de desconstrução, perfazendo um itinerário múltiplo, complexo, denso e, apesar das agruras da escravidão, da opressão social, da

discriminação racial e do sexismo, tornou-se uma senda *alegre* no meio de uma floresta de angústia.

\*\*\*

É fato que desde a promulgação da Lei Federal n. 10.639/2003 intensificaram-se as publicações de material sobre a História da África e dos africanos e seus descendentes no Brasil, e, neste contexto, sobre a capoeira. Pode-se inclusive dizer que passamos de uma fase generalista para uma fase de especialização sem que, contudo, tenhamos tido uma adequada transição e, também, sem a oportunidade de desenvolver uma visão de conjunto, ou um corpo de publicações científicas e, portanto, específicas o suficiente para se formular teorias sobre a cultura africana dos dois lados do Atlântico, particularmente sobre a Capoeira Angola. Sinal disso é a insistência reducionista da origem brasileira da capoeira em geral, e da origem única da Capoeira Angola nos rituais do Ngolo em terras bantos de Angola. Como fenômeno diverso, a Capoeira Angola é diversa também em suas origens e filosofia, como mostra, por

exemplo, o recente documentário de Richard Pakleppa, Mattias Röhrig Assunção e Mestre Cobra Mansa, intitulado *Jogo de Corpo – Capoeira e Ancestralidade*.

Entretanto, de regra, protagonizam no cenário da produção científica os velhos paradigmas que dão ênfase às estruturas e minimizam as singularidades, ou se atentam para as singularidades em prejuízo das estruturas. Estamos reféns ou de uma visão de conjunto que se atém mais aos modelos formais, ou de uma visão de movimento que se ocupa dos acontecimentos sem que estes estejam relacionados às suas estruturas. Estruturalismo de um lado, culturalismo de outro. Macroteoria e microteoria de parte a parte. A Capoeira Angola, entretanto, em seu devir de liberdade, e produzindo outra história em contrapartida da história de dominação, articula estruturas e singularidades, a exemplo do que ocorreu também no samba, no candomblé, no cavalo marinho, no jongo, no maracatu, no maculelê, na sambada, no marabaixo, enfim, nas recriações culturais africanas em terra canarinho.

De minha parte, prefiro uma perspectiva

endógena, própria, e por isso comungo com o programa afrocentrista, cuja definição afirma que:

[...] a ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que *a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural de acordo com seus próprios interesses humanos* (Asante, 2009).

Em termos gerais, pode-se afirmar que, mesmo a crítica da Pós-modernidade dirigida à modernidade, demolindo os velhos sistemas de pensamento e produção, deixou praticamente intocáveis as estruturas de dominação racista e sexista que se erigiram na modernidade. Com efeito, nem as ciências e nem a filosofia empreenderam uma crítica radical das

taxionomias sociais e dos sistemas de representação nela empreendidos. A crítica às classes sociais, de base marxista, por exemplo, não problematizaram questões de gênero e raça no interior do conflito de classes; a teoria da história de Hegel, fundamentada na “liberdade”, não abordou o escravo a não ser como uma metáfora do espírito, como uma alegoria do espírito absoluto da história, reforçando inclusive os preconceitos relacionados aos povos africanos e reiterando o senso comum que afirmava que a África era um continente sem história, uma vez que era um continente sem movimento. No seu curso sobre a “Filosofia da História”, em 1830, declarou Hegel:

A África não é parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela. Quer isso dizer que a sua parte setentrional pertence ao mundo europeu ou asiático. Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natural e que deve ser aqui apresentado apenas como no limiar da história do mundo (Hegel apud Ki-Zerbo, 1980, p. 54).

Kant, o epígono da filosofia iluminista, antecipou o argumento hegeliano dizendo que a América, na mesma medida que a África para Hegel, era um continente sem cultura e, portanto, não produtor de conhecimento (Kant, 1982). A era do Iluminismo e seus sistemas pretensiosos foram devidamente desconstruídos; seus projetos racionalistas foram desmantelados; suas consequências nefastas para o meio ambiente e para a organização social denunciados. No entanto, não se prestou atenção aos aspectos tidos como absolutamente secundários e suas concepções sobre o Outro, não como entidade conceitual, mas como realidade ética. Destaca-se o fato de que os fundamentos teóricos dos autores da modernidade, de Descartes a Hegel, foram sistematicamente analisados e criticados, às vezes de maneira irônica e outras, de maneira mordaz. O desconstrucionismo de Jacques Derrida (1991) é um exemplo da crítica bem-humorada e devastadora empreendida contra os clássicos da filosofia. Ludwic Wittgenstein (1982), por sua vez, jogou um enorme tijolo na vidraça da filosofia, quebrando-a em mil pedacinhos. De

maneira mais elegante, mas não menos radical, Emmanuel Levinas (1980) empreendeu sua crítica à filosofia moderna denunciando seu apego ao Mesmo e sua absoluta negligência com relação ao Outro. Paul Ricoeur (1967; 1980), por sua vez, na esteira daqueles que, como Barthes (1971; 1970), privilegiaram o texto, souberam realizar uma hermenêutica dos textos clássicos e apontar novos horizontes para a produção intelectual na contemporaneidade. Esses autores, no entanto, com exceção de Levinas e Derrida – que chegaram a enfrentar a questão do feminino –, não se debruçaram sobre a questão de raça e deixaram essa lacuna – ou, diríamos, uma ferida – em aberto. Ocorre, entretanto, que no tempo de suas produções filosóficas a capoeira já acumulava, no Brasil, alguns séculos de existência e, muito distante do delírio racialista de Hegel, produzia *movimentos* produtores de cultura e filosofia, já que entendo aqui a filosofia como o discurso criativo, articulador e organizador de uma cultura. O movimento fundamental da capoeira é a *ginga*, nossa personagem de inversão, crítica, síntese e criatividade antimoderna, pós-pós-modernista e

já há muito tempo contemporânea.

## **Ginga: *Ânsia de Liberdade***

A Capoeira Angola é uma dança.<sup>3</sup> Mas antes de tudo ela é uma dança porque ginga, e a ginga é uma dança que está na origem da cultura ancestral africana. Ela é a síntese da experiência dos africanos na África e na Diáspora. Arturo Andrés Roig, filósofo da libertação latino-americana, defende a máxima de colocar a si mesmo como valioso. Sem dúvida essa é uma atitude filosófica da maior importância, com claras implicações éticas e políticas. *Pôr-se-a-si-mesmo-como-valioso* implica autoconhecimento e alter-conhecimento: conhecimento-de-si exige reconhecer a ancestralidade; conhecimento-do-outro exige recorrer à identidade. Assim, argumento que não poderemos dissociar ancestralidade de identidade e vice-versa, já que uma se edifica no compasso da outra. No caso dos africanos e seus descendentes preciso revisitar a ginga uma vez que é de seu movimento que emerge a ancestralidade e define-se a identidade. A ginga tem seu próprio molejo e por isso persigo



seu balanceio.

Daí a importância da busca de uma metodologia própria, uma atividade 'filosófica' que decorra da própria movimentação física e social dos negros brasileiros. Daí a importância de *reassumirmos* a ginga. A assunção, ou reassunção da ginga, coloca questões que não fazem parte do jogo dos outros, mas do nosso jogo próprio (Barbosa, 1994, p. 37-38).

Wilson do Nascimento Barbosa contrapõe a cosmovisão germinada na ginga a uma cosmovisão dominante que rechaçou o negro e minimizou sua produção cultural. Nesse sentido a ginga comporta-se como um referencial filosófico para compreender a dinâmica própria da comunidade africana e afrodescendente. Segundo ele,

A ginga, como parte mais importante do repertório não-verbal da comunidade, manifesta um contrapoder ao universo lógico dominante. [...] Essa certeza de ser o que é como coisa correta é um complexo modo-de-leitura da realidade, que podemos classificar como reconstrução de uma cosmovisão (Barbosa, 1994, p. 39).

A reconstrução da cosmovisão é uma tarefa fundamental para a afirmação de uma etnia historicamente negada. A cosmovisão negra, tendo na ginga seu eixo articulador, funciona então como um elo comum, capaz de religar o presente ao passado e, num requebro, o passado ao presente.<sup>2</sup>

A percepção da ginga como elo comum (ponto-de-partida, perdido em suas implicações), da unidade entre corpo e espírito da comunidade do negro brasileiro, permite integrar a capoeira, o candomblé, a umbanda, a quimbanda, o samba, etc., num movimento cultural único (Barbosa, 1994, p. 63).

Isto é, possibilita pensar a diversidade afrodescendente de um ponto de vista cultural-filosófico.

A necessidade de afirmar um “movimento cultural único” existe por conta da negação da cultura africana por parte do ocidente e da sistemática fragmentação que suas expressões sociais sofreram em todo o mundo, sobretudo nas Américas. Segundo o peruano Edgar Montiel

A África simboliza para Occidente la *otredad*. No buscó éste a aquél por afinidad alguna sino por interés, que generó desde el principio una relación antagónica: unos como dominadores y otros como esclavos. No había punto de encuentro, no se les consideraba Hombres *semejantes*, se les sometía para utilizar su fuerza bruta. Para legitimar esta opresión se les hizo el centro de todos los prejuicios posibles, comenzando por el color de la piel, para justificar una supuesta inferioridad innata. En cuatro siglos las *potencias negreras*, llamadas así por la prosperidad que produjo la *trata*, desplazaron a la mala entre 8 y 15 millones de africanos a tierras americanas, dejando un reguero de muerte en el camino. Un movimiento poblacional forzado nunca antes registrado en la historia de la humanidad (2000, p. 73).

São numerosos os estudos sobre o período escravagista latino-americano. Numerosas as teses discutindo as mazelas que a escravidão produziu no seio das sociedades colonizadas. Entretanto, escassos são os estudos da cosmovisão dos grupos subjugados ao poder das metrópoles. A ausência de estudos a respeito das cosmovisões ameríndias e afro-latino-

americanas denuncia uma epistemologia do racismo que nega o evidente: o continente latino-americano é uma indústria indígena (em primeiro lugar!) e africana (a *posteriori*). A presença de africanos entre os antepassados da Abi Ayala (chamados indígenas), ao que se tem notícia, é muito anterior à chegada dos europeus no “Novo Mundo”, tendo sido relações permeadas por trocas materiais e simbólicas, por produção artística e reciprocidade tecnológica. É ainda Montiel quem atesta que:

De algún modo la presencia de los negros puso a prueba la tolerancia de los pueblos indígenas. El saldo es altamente beneficioso, y los logros de este encuentro múltiple se ve en todo tipo de manifestaciones humanas como la gastronomía, la música, los oficios, las costumbres, etc. Persisten, claro, prejuicios raciales, pero no estamos, como en otra parte del mundo, a las puertas de una guerra racial o religiosa. Esas guerras ya las padecimos en el siglo XVI, cuando se emprendió la *conquista espiritual* de América. Hoy las diferencias etnoculturales están anteparadas, se llevan concierto humor (muy nuestro), y más bien se advierte un

resurgimiento de movimientos socioculturales en el Peru, Bolívia, Ecuador, Guatemala, México, Paraguay. En el Brasil y los países del Caribe lo *afro* es ciertamente un componente central de la identidad de estos pueblos, mientras que en el resto del continente esta influencia *modula* las identidades nacionales, las sazona (2000, p. 76).

A tolerância indígena e a comunhão africana são sinais de cosmovisões que *dançam* um com o outro, que reconhece a alteridade. Apesar das diferenças, ameríndios e africanos puderam estabelecer relações de reciprocidade porque pertencentes a uma cultura da ginga. Wilson Barbosa chega mesmo a postular que a ginga era um elemento comum nas sociedades ditas primitivas e identifica duas etapas de seu desenvolvimento:

a) num primeiro momento, onde predominavam as mentalidades coletivas, a ginga era uma forma de expressão cultural global; b) num segundo momento, com o processo civilizatório, uma parte das culturas humanas deixou de lado seu desempenho mental coletivo, e, conseqüentemente, a ginga (1994, p. 26).

Apesar da ginga não ser uma prerrogativa exclusivamente africana, foi na África que ela se preservou otimamente. Sem embargo,

A ginga é um processo, uma sub-estrutura da consciência social, da psicologia social, própria das sociedades ou culturas coletivistas, que precedem às sociedades urbanizadas. Como instrumento de fusão das mentalidades do grupo, a ginga associa-se intimamente com as cerimônias de identificação/separação com a natureza, onde a alucinação coletiva, obtida pelo esgotamento físico em comum, era especial, pelas suas condições de elo, ligando toda a cultura do grupo; pela presença persistente dos elementos materiais de culturas destinadas a alterar o ritmo cardíaco, no curso da alucinação.

Pelo seu caráter alucinatório e, conseqüentemente, de potenciação mental, a ginga era um instrumento importante de criação cultural, de obtenção de soluções para o grupo.

Transformar a ginga, de novo, em instrumento de consciência social é, portanto, caminhar no sentido da construção de uma nova identidade. Como instrumento natural de estruturação de

nossa cultura, a ginga nos permite reler o passado com os olhos do presente. Sobretudo a ginga nos possibilita realizar este ato como criação coletiva, como afirmação cultural praticada em grupo e que reafirma a vida do grupo, independente de níveis de instrução, de experiência vivida por cada qual, prática social, etc. (Barbosa, 1994, p. 46-47).

É a capoeira que nasce da ginga e não o contrário (Barbosa, 1994, p. 57). Neste sentido, a ginga faz o capoeira. A ginga é uma mescla de malícia, sedução, brincadeira, domínio de corpo, equilíbrio e desequilíbrio; é uma desconstrução do corpo rígido e uma construção do corpo dançante do angoleiro. A ginga é uma estratégia sem finalidade. Explico-me. Não há a objetividade cartesiana na Capoeira Angola, muito embora a Angola não sobreviva sem objetividade. É, porém, uma objetividade de leva e traz, de chiste, de brincadeira. É ir como quem não vai. É ficar como quem está indo. É o balançar no porão dos “negreiros”, sem luz e sem onde. É fazer que ataca quando defende e defender quando ataca. É um fingimento de Fernando Pessoa: “O poeta é um fingidor/ finge

tão completamente/que chega fingir que é dor/ a dor que deveras sente”, onde podemos substituir no poema o poeta pelo angolcero. É um embuste. Uma obscuridade. Um mistério. Mas tudo com a finalidade de jogar. A finalidade de buscar a precisão do golpe e não sua cristalização. A ginga é a objetividade do jogo de Capoeira Angola. Explico-me novamente: tudo parte da ginga: todo gesto, toda malícia, todo disfarce e intenção nascem dela. É a base, portanto. Ela é um poço de possibilidades. É improvisado, mas uma imprevisibilidade prevista. É dissimulação que constrói a possibilidade da construção do movimento. É surpresa, mas surpresa para algo (intencionalidade da capoeira). A ginga é, sobretudo, um princípio. Ela é a síntese da visão de mundo africana presente na movimentação do corpo. A “ginga encerra não apenas uma identidade cultural do negro com o passado, mas igualmente uma identidade corporal consigo mesmo, uma revelação de suas inscrições genéticas, que se constitui numa porta aberta para a percepção de sabedoria pregressa” (Barbosa, 1994, p. 32). Ela é a expressão da forma cultural negro-africana no movimento do corpo.



Assim a ginga é o princípio do movimento corporal e social. Um princípio ético de conduta no mundo. Um mundo de movimentos que concatenam a ética e a estética. Ela revela, ocultando, o modo pelo qual o negro lida com a sociedade abrangente. Esse eterno movimento de entrega e esquivia, de revolução e assimilação, de confiança e deboche que marcam as relações do negro na sociedade brasileira desde o Brasil Colônia até o período republicano evidenciam como a ginga joga um papel estrutural na sobrevivência deste grupo étnico.

A capoeira (ou o capoeira) revelando a dialeticidade da cultura negra, trabalha o tempo todo com essa mudança brusca, com essa mutação: o pé no lugar da mão, o traseiro no lugar da cabeça etc. Observando um capoeira com atenção, vamos ver que ele aplica golpes com a bunda, coisa que um lutador 'marcial' acharia indigno. Trata-se, obviamente, de "deboche", de reversão das expectativas, de manifestar a astúcia específica dos negros (Barbosa, 1994, p. 32).

Essa tem sido a sina do negro na sociedade

brasileira. Ao mesmo tempo em que interage, nega; simultaneamente está dentro e fora da cena social. Isso acontece com o candomblé, que tendo sido perseguido pelo Estado, hoje é um símbolo cultural relevante da identidade nacional, muito embora continue sendo satanizado pela sociedade brasileira. O mesmo se deu com o samba. O mesmo se dá com a capoeira. É sempre esse movimento do “é-já” e “ainda-não”. Esse movimento de negaceio, de sim e não, de amor e ódio, de apropriação e alheação. Essa é uma característica da capoeira (do capoeira). Dirá Wilson Barbosa:

O capoeira, o dançarino-lutador da ginga, pode num característico ato de integração, oferecer negando. Oferece e nega a face ao tapa do adversário; oferece e nega a barriga, o ventre, à lâmina da navalha; é um ato de igualização, é um ato de sacrifício, que transforma a caça em caçador, e que oferta ao inimigo aquilo que se lhe quer tomar: a própria vida (1994, p. 32).

A ginga, entretanto, não é mero movimento de leva e traz, de faz que não faz, de simulação. Ela tem uma intencionalidade, como já disse. A

ginga é uma maneira de sair de situações difíceis; é uma solução para contextos de falta de liberdade; é um regozijo em tempos de libertação. Por isso o negro ginga quando luta com um adversário historicamente em vantagem contra ele (por exemplo, na escravidão). Também por isso ele ginga quando a festa é de libertação (por exemplo, nos quilombos). A ginga é seu modo de responder às adversidades do mundo. Ela é um mecanismo de resposta às demandas que se lhe apresentam. Ela é uma atitude coletiva de sobrevivência do grupo ao mesmo tempo em que é a afirmação de seu *ethos* para outros grupos da sociedade abrangente. “A ginga é a busca de solução, é mover-se para obter uma saída surpreendente. Este elemento de imprevisibilidade, de complexidade, de desviação, de surpresa que sucede o óbvio, é, de fato, a essência da ginga” (Barbosa, 1994, p. 32).

\*\*\*

A Capoeira Angola é uma filosofia. A filosofia da Capoeira Angola movimenta-se no corpo. O corpo é uma filosofia, ao mesmo tempo atado à contingência biológica que nos unifica e à

diversidade cultural que nos fragmenta. É, pois, uma filosofia que não privilegia o cognitivo e não ratifica uma cultura que produz universalidades generalizantes. O corpo está profundamente ligado à *terra* e este vínculo remete à cultura africana que lê essa relação de pertencimento a partir da ancestralidade.

A Capoeira Angola, sobretudo, é um jogo rasteiro, onde o capoeirista mantém uma relação de intimidade com o chão. O que se privilegia no corpo são as partes mais próximas à terra – como o pé e os quadris, por exemplo. “Se o corpo é uma construção social, organizado enquanto um sistema de signos, podemos então dizer que o esquema corporal de um grupo social é depositário de sua visão de mundo” (Reis, 2000, p. 173). “A capoeira é um jogo de oposições”, afirma Reis (2000, p. 174), onde o tempo todo permuta-se o alto corporal pelo baixo corporal. A visão de mundo, no caso da capoeira, nasce de “um mundo às avessas. Nesse mundo invertido, o baixo corporal (pés e quadris) torna-se mais importante do que o alto corporal (cabeça, mãos e tronco)” (Reis, 2000, p. 174). O movimento dos pés e quadris, sobretudo dos quadris,

corresponde exatamente ao movimento fundamental da capoeira: a ginga. Nela reside a arte da mandinga.

A palavra Ginga, em Capoeira, significa uma perfeita coordenação de movimentos do corpo que o capoeirista executa com o objetivo de distrair a atenção do adversário para torná-lo vulnerável à aplicação de seus golpes.

Os movimentos da ginga são suaves e de grande flexibilidade – confundem, facilmente, a quem não esteja familiarizado com a Capoeira, tornando-se prêsas fáceis de um agressor que conheça essa modalidade de luta.

Na ginga se encontra a extraordinária malícia da Capoeira além de ser sua característica fundamental. A ginga da Capoeira tem, ainda, o grande mérito de desenvolver o equilíbrio do corpo, emprestando-lhe suavidade e graça próprias de um bailarino (Mestre Pastinha, 1964, p. 52).

Ter “malícia”, ou mandinga, “é saber ler as intenções do outro jogador, através da percepção de sua linguagem corporal e adiantar-se a elas [...]. É saber simular e dissimular com eficiência a própria intenção e o ataque surpresa no momento exato. E é pela ginga que se adquire e se

exerce a mandinga” (Reis, 2000, p. 178). Na roda de capoeira quem comanda a ginga é o toque do Gunga (também conhecido como Gungo). “Para o negro brasileiro, ‘ginga’ e ‘gungo’ são duas palavras inseparáveis. ‘Ginga’ é o negaceio, o vai-mas-não-vai, o jogo de cintura, a origem da esperteza e da capoeiragem. ‘Gunga’ é o meio pelo qual se adquire ‘ginga’. Gungo é o berimbau” (Barbosa, 1994, p. 51). A ginga é um movimento completo – cadenciado pelo ritmo do berimbau, encerra toda a malícia da arte da vadiação e condensa, em movimentos imprevisíveis, a “suavidade e graça próprias de um bailarino”. A ginga recupera o elo perdido entre o humano e o animal. Ela está na encruzilhada entre a cultura e a natureza, permutando continuamente o signo de uma à outra. Talvez daí Mestre Pastinha poder dizer que a ginga é “o regozijo do macaco por haver-se tornado homem” (Barbosa, 1994, p. 54).

Apesar de todo estigma social, do imaginário negativo e da perseguição que sofreu, a capoeira manteve-se como uma expressão cultural negro-africana e trazem seu bojo uma filosofia forjada na dinâmica civilizatória dos africanos e criativamente reelaborada em terras canarinhas.

Além do que, a capoeira como arte da remandiola é mestra na simulação e dissimulação, na volta e reviravolta. Dando voltas ao mundo, fez da *arte da mandinga* o seu principal instrumento de resistência. Se a vertigem que a *malícia* provoca confunde a respeito da história da Capoeira Angola, há uma tradição que lhe sustenta os passos e lhe infunde a força vital necessária para sua reprodução. Advogo que a Capoeira Angola, por ter sido mantida atada à raiz de sua tradição de matriz africana, soube, apesar das intempéries, manter seu encanto e sua eficácia, desenhando uma trajetória pluri-circular a partir de uma unidade essencial do jogo de Capoeira Angola que se atualiza em sua tradição e nos princípios que a regem. E se me inquirirem, astutamente, porque a capoeira, sendo um jogo de embustes e dissimulações, não degenerou a si mesma, respondo com Dumoulié, que “se a infração das regras não desfaz o jogo da capoeira e permanece um momento de *malícia* alegre e brincalhona é porque o fundamento do mundo da capoeira é a camaradagem, a solidariedade e a confiança mútua” (2007, p. 15).

A linguagem do corpo na capoeira acaba por

revelar, surpreendentemente, não uma nova interpretação da filosofia, mas uma outra filosofia fundamentada no corpo e na roda de capoeira. Um jogo de corpo! Ele passa a ser signo de cultura e, como signos, os corpos passam a ser articulados numa mensagem filosófica que abandonou as pretensões metafísicas e essencialistas da Filosofia do Ser para se render à imanência e ao acontecimento de uma Filosofia do Devir.

O corpo é uma singularidade. E por isso ele pode dialogar tanto com as estruturas quanto com os eventos. Como singularidade ele não é igual a ninguém. (Prostra-se aqui a ideologia da identidade totalitária). Como universal, permite o diálogo entre as diferenças: ressalta-se aqui o paradigma da diversidade. O corpo – pensado a partir da semiótica produzida pela Capoeira Angola – permite então outra atitude frente à filosofia e pensa a filosofia como uma ética, mas uma ética assentada na estética do corpo, pois esta, em si mesma, já encerra uma ética.

Se o corpo é uma singularidade, a capoeira é um regime semiótico. Ela fornece as bases para a interpretação do mundo. Reparem: não é



simplesmente entender a capoeira desde dentro, a partir de suas múltiplas tramas identitárias, ideológicas e filosóficas; é ter, na própria capoeira, um conjunto de conceitos e experiências capazes de criar uma leitura do mundo condizente com a experiência dos africanos e seus descendentes no Brasil e no mundo. Por isso vamos além da dialética. Pois, para muito além do movimento histórico da capoeira, ela produziu uma linguagem e um conjunto de conhecimentos (sabedoria) que inauguram uma filosofia outra, inusitada, provocadora, flexível, sedutora e mandingueira.

“Jogo de dentro, jogo de fora...” não é a expressão de uma dialética do movimento, separada em partes internas e externas, psicológicas e sociais, individuais e coletivas. Esses são pares ainda da dialética hegelomarxista. Jogo de dentro, jogo de fora é a própria fruição da ação, o ritmo mesmo do movimento, a cadência do real, a malandragem do capoeira que se soube reinventar apesar das adversidades que sofreu. É desde o solo sagrado da roda da Capoeira Angola que saímos para o jogo da vida. Devir!

Balançando os conceitos da mesma maneira que se balança o corpo na ginga da capoeira, dá-se uma rasteira na racionalidade moderna e contemporânea, e, como no “aú”, opera rituais de inversão na perspectiva filosófica de pensar o corpo, a capoeira, a sociedade... a vida. Capoeira não é um jogo racional de golpes pré-definidos, não é um conjunto de estratégias elaboradas (código) a serem utilizadas mecanicamente. É o jogo do improvisado. É o jogo do inesperado. A capoeira é um jogo no sentido próprio do termo, onde as regras – se bem que existam minimamente – são definidas e redefinidas no contexto da roda de capoeira, esta sim única norma que não muda. É sempre na roda que o jogo se dá, e o jogo nunca se dá da mesma maneira. Mesmo quando ocorre a *mimeses*, ela ocorre na perspectiva de dissimular o que vem pela frente, na preparação do inesperado, na arte de fazer imanência no movimento da fruição do real. Assim é a capoeira: por isso é dança também, por isso é luta, por causa disso é mandinga, por tudo isso é jogo! Um jogo de corpo em balanço de liberdade, como, poeticamente, filosofou Mestre Pastinha, ao definir a arte da capoeira como:

"*Mandinga de escravo em ânsia de liberdade; seu princípio não tem método; seu fim é inconcebível ao mais sábio capoeirista*" (Reis, 2000, p. 112).

## **Referências**

ASANTE, M. K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). *Afrocentricidade*. uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BARTHES, R. *Crítica e verdade*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

\_\_\_\_\_. *O grau zero da escritura*. São Paulo: Cultrix, 1971.

DERRIDA, J. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991.

DUMOULIÉ, C. A capoeira, arte de resistência e estética da potência. In: LINS, D. (Org.). *Nietzsche/Deleuze*. arte, resistência. Rio de Janeiro: Forense; Fortaleza: Fundação de Cultura, Esporte e Turismo, 2007.

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

2000.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1977.

KANT. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os Pensadores).

KI-ZERBO, J. *História Geral da África*. São Paulo: Ática-Unesco, 1980.

LEVINAS, E. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

MESTRE PASTINHA. *Capoeira Angola*. Salvador, 1964.

OLIVEIRA, E. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Curitiba: Popular, 2006.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Popular, 2007.

REIS, L. V. *O Mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.

RICOEUR, P. *A Metáfora Viva*. São Paulo: Record, 1980.

\_\_\_\_\_. *Da Interpretação*. São Paulo: Record, 1967.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os Pensadores).

1 Toda essa seção é retomada dos argumentos de meus livros: *Cosmovisão Africana no Brasil* (2006) e *Filosofia da ancestralidade* (2007).

2 “Daí a importância da percepção da ginga, para este ponto-de-vista da modernidade. Perceber a ginga implica reler o passado com os olhos do presente, buscar no entretecido do passado o tecido do presente. Nós percebemos o presente, pelo que ele é *passado*, mas só percebemos o passado pelo que ele é *presente*. Nesta paradoxalidade de só entendermos pelo que se está a entender, procedemos às releituras do passado, cheio dos vícios do presente” (Barbosa, 1994, p. 59).

# O DESAFIO DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

*Antônio Sidekum*

No século XX a América Latina sofreu grandes marcos civilizatórios. Por um lado, a aceleração do processo da modernização industrial e por outro a violência política com a implementação das ditaduras cívico-militares na maior parte do continente caracterizadas pela violação dos Direitos Humanos pela tortura, perseguição, exílios e mortes. No entanto, acontecimentos marcantes surgem como uma conscientização desta realidade trágica. Trata-se da Teologia da Libertação que repercute nos documentos do CELAM de Medellín (1968) e de Puebla (1979), cuja a linguagem tem um caráter profético diante do profundo sofrimento da maioria do povo oprimido na América Latina. São monumentos pelos quais a América Latina faz sua interpelação ética diante da comunidade

mundial.

Também, imediatamente, surge a pergunta: Como pensar sobre esta realidade opressora e que práxis libertadora desenvolver para superar esta situação? Diante desta realidade acontece o nascimento e o crescimento da filosofia da libertação latino-americana. A filosofia da libertação tem seu surgimento concomitantemente ao período da reação à nova modernização instaurada pelo imperialismo capitalista a partir da década de 1960, ou seja, na implantação das ditaduras cívico militares na maior parte dos países da América Latina. No entanto, deve-se também levar em consideração que as raízes da filosofia da libertação latino-americana já foram lançadas durante muitos séculos, desde a aurora da Modernidade até a era da globalização contemporânea, iniciando-se com os debates sobre a condição humana dos Povos de Abya-Yala ao serem dominados e espoliados com a Conquista europeia (Steffens, 2014). Temos assim um transcurso de séculos de opressão, lutas incansáveis pela libertação, que, notadamente, foram impostos ao povo do subcontinente sofrimentos e mortes.

Condicionamentos que falam da negação da humanidade dos povos indígenas, tal como da destruição da identidade cultural, o uso da escravidão de povos africanos e de violências políticas.

## **1. Ponto de partida**

Como ponto de partida deve-se considerar que a Filosofia da Libertação insere-se na corrente da teoria crítica interdisciplinar da América Latina que enfatiza, sobretudo, a práxis libertadora do oprimido. A justiça é “filosofia primeira”. Por um lado, a Filosofia da Libertação tem como opção a práxis político-ética do pensar a serviço do pobre, do oprimido, do excluído, do explorado, tanto na sua dimensão pessoal quanto comunitária como povo. Por outro lado, como filosofia da história, vai questionar o pensamento que é inerente ao sistema do totalitarismo opressor e negador da alteridade do outro.

O excluído, o pobre, o oprimido, seja ele como indivíduo ou como grupo social, étnico ou como povo, encontra-se na exterioridade, da qual Marx, Levinas e a Filosofia da Libertação tratam de



caracterizar e introduzir uma práxis filosófica. A temática aborda principalmente a experiência da vida na democracia ética.

Na filosofia da libertação encontramos reflexões críticas de Enrique Dussel e de Arturo A. Roig (1981). A filosofia assume um processo de libertação e de identidade que se instaura no universo latino-americano para delinear os Direitos Humanos. Trata-se de fazer com que o ser humano tome consciência de que ele não nasceu para ser oprimido e ser escravo de alguém poderoso, mas saber que ele nasceu para ser homem livre e que possa gozar plenamente dos direitos fundamentais. Este é o princípio do humanismo do outro homem. É o humanismo que quer tornar o ser humano verdadeiramente humano e, por isso, rejeita qualquer tipo de manipulação, principalmente a manipulação da consciência, pois esta manipulação está em contradição com sua libertação. Face à reflexão sobre os Direitos Humanos Fundamentais, instaura-se jurídica e filosoficamente um novo humanismo que se funda na intersubjetividade e liberdade, na responsabilidade histórica pelo outro na vida da confiança solidária. Mas o

contexto latino-americano alcançará puramente este desiderato quando o mesmo se mostrar comprometido com uma mudança libertadora em todas as estruturas que oprimem, totalmente ou em parte, e se restaure a dignidade humana, tanto como indivíduo como povo.

## **2. Os pressupostos da Filosofia da Libertação**

O pressuposto da filosofia da libertação é pensar sobre a realidade da pessoa humana na sua plenitude e sobre a realidade histórica do povo oprimido e sofredor. Aqui deve-se levar em consideração a experiência histórica dos Direitos Humanos Fundamentais na América Latina.

O ponto de partida da filosofia é, para Dussel, a "quotidianidade"; e isso porque o homem não é originariamente "sujeito", ele não é um "ser mundano" que pode tomar a atitude de um sujeito face a um objeto, mas como um modo de ser (Grotti, 2003, p. 125).

A linguagem da Filosofia da libertação carrega em si uma mensagem que é uma novidade ética

na sua atualidade histórica e, por sua vez, ramifica-se na vida humana sempre num âmbito de uma conscientização cada vez mais extensa. O espaço da liberdade humana é a vida no ser comunitário, com isso o ser humano é livre na relação para com o outro. Pela solidariedade originária amplia-se o horizonte ético do ser humano. A relação do homem alcança sua plenitude na liberdade. E a liberdade consiste, a princípio, numa responsabilidade de um para com o outro. Na práxis política, a solidariedade acontece na democracia. Esta ideia da democracia em plenitude é a grande linha mestra do discurso filosófico de Enrique Dussel nos encontros do Diálogo Norte- Sul (*A Ética do Discurso e a Filosofia da Libertação*), programa iniciado em 1989. A ética do Discurso apresentada por Karl-Otto Apel trata da comunidade de comunicação ideal e da comunidade de Comunicação Real e Enrique Dussel introduz a Comunidade de Comunicação da vida (Sidekim, 1994).

A responsabilidade pelo outro, como práxis libertadora, não aguarda pelo livre engajamento. Enquanto cidadão, a postura é sempre radical ao

se tratar dos Direitos Humanos que envolvem a consciência histórica: a defesa dos Direitos Humanos na América Latina será o dever da pessoa humana para alcançar a plenitude de sua responsabilidade na manutenção insolúvel e incurável nos limites da identidade.

Nos processos pedagógicos, filosóficos e jurídicos surge o ensaio da solidariedade, que exige um serviço responsável, manifesta-se na história pela concretização do bem. Esta é uma renovação do sentido da democracia plena. Na filosofia da libertação parte-se do fato de que a solidariedade será refletida primeiramente pela conscientização. A conscientização é o processo, que conduz para a plenitude do ser humano. O ser humano torna-se consciente de sua natureza, do seu mundo ambiente, da dimensão de sua comunidade e da sua responsabilidade histórica e política pelo outro. Tudo isso se realiza na história concreta do ser humano. O cidadão no uso de seus Direitos Humanos Fundamentais toma plena consciência de que ele é também responsável por todos. Este estágio jurídico e político da cidadania plena requer sempre um processo pedagógico, ou seja: tomar consciência

da opressão para saber vivenciar plenamente a libertação. Será necessária uma pedagogia da libertação: conscientizar o oprimido de sua opressão e experimentar as vias da libertação, para tal será necessário um processo de pedagogia da libertação.

Quando na Filosofia da Libertação se segue a pedagogia de Paulo Freire, a conscientização propõe uma ação cultural que deve ser assumida pela filosofia da libertação numa tarefa de uma vanguarda revolucionária e interdisciplinar e será naturalmente um pressuposto para que ela não sobrecarregue a tentação de pequeno burguês num objetivismo mecânico. A conscientização deverá ser um processo da libertação radical, que plenamente atingirá toda a sociedade e a cada ser humano individualmente. Através da conscientização da realidade histórica desenvolve-se a práxis da liberdade, isto é, o oprimido faz a experiência da solidariedade, a vida no face-a-face político e do exercício da cidadania. Isso não significa que tenhamos que viver limitados numa rígida situação totalitária, porém, trata-se de romper com a totalidade através do reconhecimento da

alteridade no processo de conscientização do exercício dos Direitos Humanos na vivência da cidadania.

O povo oprimido luta com sua palavra. Esta experiência ética e histórica se expressa concretamente nos movimentos sociais históricos, que correspondem a uma situação específica. Estes movimentos sociais do povo são conhecidos como a práxis libertadora. Nesta práxis libertadora, a história alcança seu mais perfeito sentido e sua interligação com a escatologia, o que acontece com o advento do reino do bem, da justiça para todos e da solidariedade. Isto também quer dizer que se deve assumir a corresponsabilidade como cidadãos à qual devemos prestar o serviço da justiça no horizonte da plenitude da consciência histórica do agir ético. Assim, referindo-se aos filósofos da libertação que apresentam os pressupostos e pontos de partida para a cidadania, deve-se levar em consideração a presença de cada cidadão como o outro na alteridade absoluta. “O outro é alteridade de todo sistema possível, além do ‘mesmo’ que a totalidade sempre é” (Dussel, 1982, p. 49). Pois, se não houvesse outro, não se poderia

falar de liberdade e nem da escravidão. E se não existisse nenhuma identidade da pessoa, que é uma identidade “indistinguível” no interior dessa, não haveria alteridade ética e subjetividade singular. E a pessoa como cidadã, assim, não poderia retirar-se da presença e convívio com o outro.

Uma das grandes novidades da filosofia da libertação latino-americana em relação aos Direitos Humanos Fundamentais trata da revelação do outro como cidadão que implica entrar numa radical corresponsabilidade ética e metafísica da libertação. O outro sempre implicará no exercício da democracia pelo requisito da justiça, o que nas palavras filosóficas como as de Levinas e de Enrique Dussel é o terceiro, que é diferente daquele que é o próximo, mas ele também é o meu próximo e próximo do outro e não apenas sua semelhança na concepção da igualdade de direitos. A partir da filosofia da libertação, a práxis libertadora será radical por ser uma interpelação ética que exige de cada um de nós como cidadãos a resposta ao clamor do povo por justiça. Será sempre um desafio para a realização plena da Democracia. Requer-se uma

postura crítica sobre a coesão social e sobre a democracia que inclui uma maior sensibilidade e uma efetiva inclusão de temas sociais, políticos e culturais que implica no retorno a um diálogo entre os povos.

Uma pergunta legítima que deve ser feita é: por que introduzir no debate latino-americano um conceito que corre o risco de ser uma nova moda, que de certa forma se sobrepõe a outros conceitos normativos estabelecidos (como cidadania plena, democracia com equidade) ou outros que incluem indicadores relativamente similares (como, por exemplo, o Índice de Desenvolvimento Humano)? Acreditamos que o valor do tema da coesão social para a América Latina é abrir a possibilidade de apresentar no centro do debate as dinâmicas sociais e culturais, depois de décadas de hegemonia de um pensamento orientado por temas econômicos (Sorj; Martuccelli, 2008, p. 289).

A conscientização pelos Direitos Humanos Fundamentais tem como requisito uma pedagogia com o objetivo da libertação da pessoa como cidadão. Este processo da libertação no qual é definida negativamente é a negação da



negação do outro, isto é, a negação da compreensão no sistema imanente de sua negação no horizonte da totalidade. Refletido positivamente a libertação significa a afirmação da alteridade do outro através do amor, através da solidariedade cidadã. Livre é o homem que vive no influxo da experiência da consciência histórica e que age solidário. Ser livre significa estar em relação ética com o outro na novidade para entrar na relação humana definida pelo amor àquilo que é humano. O conteúdo concreto da liberdade é o estar aberto para o outro e servir mutuamente, isto é, viver na solidariedade. Deveremos aceitar, a partir disso, de que não existe liberdade para um único ser humano, que fica na solidão.

### **3. A Filosofia da Libertação e a Cidadania**

A relação cidadã e a liberdade tratam de superar o universo da totalidade que perpassou a filosofia da modernidade. A América Latina experimenta cada vez mais uma sociedade fraturada pelas desigualdades sociais, pelas diferenças sociais entre pobres e ricos. É

necessária uma nova leitura dessa situação das desigualdades sociais. É preciso centrar a atenção nas análises do conflito distributivo, a financeirização da economia, outra política industrial, política econômica para o setor agrícola para o pequeno agricultor e que se crie uma política de distribuição de renda em todos os países.

Neste sentido, a filosofia da libertação poderá apontar a via de como rejeitar o dogmatismo neoliberal e começar a pensar em novas e criativas vias de superação dialeticamente da saída da crise atual imposta pelo capitalismo. Para tal, os analistas políticos sugerem que não seja resolvido só em nível econômico. Porém, é preciso buscar relações de força que se materializam em nível social, de forma segundo a qual entendemos o Estado e, também, da capacidade que tenhamos para lutar por uma sociedade solidária. O projeto neoliberal possibilita uma crescente desigualdade social, destruição da economia do micro produtor rural, aumento do agronegócio sob a proteção de governos de partidos da “esquerda” e as contradições que se criam possibilitando a

corrupção, tráfico de drogas e a violência tanto no campo como nas cidades. Por isso, se aponta para uma solidariedade que só será possível pela persistência da relação interpessoal. A relação interpessoal acontece no bem e provém da ética do infinito. O bem, que é o exercício da cidadania, desperta no ser humano o evocar infinito e aponta para a responsabilidade comum da cidadania. Na cidadania acontece a relação interpessoal que se fundamenta na responsabilidade ética. A liberdade do cidadão livre será definida e preservada pelas políticas públicas, econômicas e sociais. Pois, enquanto, somos responsáveis pela liberdade dos demais membros da sociedade civil. Esta responsabilidade se manifesta na práxis libertadora e encontra seu ponto mais alto na solidariedade. Esta relação interpessoal é para a filosofia da libertação a maior grandeza humana. O cidadão se define na sua identidade, que se encontra além de sua consciência egoísta e será libertado por se encontrar no mais originário sentido da vida. Esta vida originária é a solidariedade, na qual se trata do reconhecimento dos Direitos Humanos

Fundamentais do cidadão responsável.

É pela condição de ser um cidadão solidário que pode haver no mundo piedade, compaixão, perdão e proximidade. Com isso, trata-se da condição fundamental de toda solidariedade. Toda acusação e perseguição, como todo o elogio, recompensa, punição interpessoais supõem a subjetividade do Eu como cidadão.

Esta situação de uma política de responsabilidade ética, sustentada pela filosofia da libertação em sua abrangência pedagógica no processo da conscientização refere-se a uma realidade que deverá desembocar na solidariedade autêntica entre os cidadãos. Sentir-se como responsável pelo outro é a mais alta experiência da relação interpessoal. Com isso, cresce sempre mais a responsabilidade pelo outro na medida em que se assume responsabilidade no exercício dos Direitos Humanos Fundamentais e o respeito pelo outro no reconhecimento ético. A relação interpessoal se desenrola na solidariedade originária e infinita, isto é, na infinita ideia comum do bem, que consolida uma irrupção na solidariedade do cidadão libertado na prática da justiça. Na relação interpessoal, acontece a

experiência da nova e plena cidadania política. Na perspectiva da Filosofia da Libertação o cidadão alcança sua plenitude no reconhecimento dos Direitos Humanos Fundamentais de todos. A existência do outro é uma realidade concreta e definitiva. O ser humano é plenamente humano, porque ele está essencialmente com o outro no mundo político, social e econômico.

A autêntica vida humana é vida política e ética com o outro. A vida humana se realiza na história. A historicidade exige do homem uma conscientização. A história do homem é acima de tudo transcendência e na transcendência se desvela a verdade. Na conscientização histórica, por vezes, é necessário criar-se a instituição de Comissões da Verdade que desvelam os crimes de violação dos Direitos Humanos Fundamentais cometidos pelo Estado contra os cidadãos por motivos políticos e econômicos, cuja a prática tem sido quase na sua totalidade dos países da América Latina nas últimas décadas através das ditaduras cívico militares. A Verdade transcende os fatos históricos na senda do respeito dos Direitos Humanos Fundamentais. A Verdade

histórica recebe através da transcendência e conscientização a sua dimensão histórica. É a dimensão da ética da libertação.

No cerne da Filosofia da Libertação fixa-se a ética. A ética da libertação é uma práxis desde a subjetividade pessoal até a abrangência da sociedade de exclusão sustentada pela globalização da economia contemporânea. Esta ética é a base da Filosofia da Libertação, ela possibilita a inteligibilidade do ser, que provém do outro que se encontra além do ser que descobre o mistério da subjetividade no transcender. A ética da libertação fundamenta-se na transcendência e recorre a uma teoria crítica dos Direitos Humanos Fundamentais.

Graças à sabedoria e esforços do nosso homenageado Prof. Dr. Enrique Dussel a ética da libertação abarca uma incomensurável dimensão interdisciplinar para compreender o sentido novo da democracia que se instaura pela educação para a cidadania. A partir dos filósofos da libertação a ética da alteridade abre-se infinitamente para vencer o projeto do totalitarismo. O eu pessoal se abre em relação ao outro se formando um “nós” de convivência

ética. O “nós” histórico para o outro é o tudo para a Humanidade, entendendo-se o “nós” como absoluto outro, impulsionado para o infinito, que exclui a mediação. Trata-se da abertura escatológica da história. Com meu reconhecimento e homenagem de gratidão ao Professor Dr. Enrique Dussel.

## **Referências**

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

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1982.

GROTTI, Gladys Olivera. *Aux Abords de l'Identité Latino-Américaine*. Paris: L'Harmattan, 2003.

KROHLING, Aloísio. *A Ética da Alteridade e da Responsabilidade*. Curitiba: Juruá, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

- SIDEKUM, Antônio. (Org.). *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação*. Modelos complementares. São Leopoldo: Unisinos, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Levinas e a Filosofia da Libertação*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Interpelação ética*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Direitos fundamentais: a dignidade humana*. São Leopoldo: Nova Harmonia. 2011.
- SORJ, Bernardo; MARTUCCELLI, Danilo. *O Desafio Latino-Americano: coesão social e democracia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- STEFFENS, Elisabeth. *Politische und religiöse Alterität als hermeneutische Herausforderung*. Die indianischen Völker Abia Yalas. Aachen: Mainz, 2014.



# FILOSOFAR A LIBERTAÇÃO DESDE A EXTERIORIDADE DO OPRIMIDO

*Euclides André Mance*

A obra de Enrique Dussel é vasta e transita por diferentes campos epistêmicos, entre os quais filosofia, história e teologia. No pensamento do autor, até onde sabemos, a autonomia da filosofia é respeitada, sustentado-se de maneira racional e dialógica os critérios adotados na argumentação das suas teses filosóficas. Na base de suas elaborações parece haver um quadro comum de postulados metafísicos que confere coerência ao conjunto de suas reflexões em distintos campos epistêmicos. Parece-nos, igualmente, que a formação cristã por ele recebida deixou marcas profundas em sua trajetória, visão de mundo e opções filosóficas.

A questão de fundo de seu trabalho teórico é a *libertação dos oprimidos* e a sua realização desde a abertura ética à alteridade de cada Outro, que se revela Outro em sua face, se manifesta Outro por

sua palavra e que é sujeito de sua libertação no seio da história<sup>1</sup>. Em sua reflexão, o autor busca desenvolver categorias analíticas e estratégias teóricas que possibilitem articulá-las nos diferentes campos epistêmicos de sua atuação, tornando possível a confluência dos conhecimentos neles elaborados. Exemplos disso poderiam ser a opção por uma abordagem *analógica* que permite tratar como *alteridade* tanto a Deus – filosoficamente suposto como condição do anti-fetichismo<sup>2</sup> – como a qualquer pessoa, povo ou cultura; e a postulação de uma *pulsão de alteridade* ou *amor de justiça*, que moveria o ser humano à vivência da *proximidade* com a *alteridade* na relação *face-a-face*. Tal proximidade é caracterizada de muitos modos, entre os quais: a responsabilidade pelo Outro, particularmente pelo oprimido; a alegria do estar juntos, que confere sentido ao tempo e ao espaço na esperança de reencontro futuro; ou ainda como realização da festa de libertação.

Grosso modo, podemos dizer que um dos principais problemas peculiares à obra filosófica de Enrique Dussel é a relação entre dialética e exterioridade. Na arquitetônica de sua filosofia,

não se pode abdicar do movimento dialético, seja de elaboração do conhecimento seja de transformação histórica da realidade. Porém, frente à consciência que conhece e que medeia a transformação do mundo está a realidade do Outro, que não se reduz ao que dele pensamos e que se manifesta como alteridade por meio de sua palavra. Dado que a totalidade do conhecimento encontra o seu limite ante o mistério do Outro, a proximidade com Ele comporta o risco do estar exposto à sua liberdade, pois a mão que acaricia é a mesma que pode agredir. Assim, embora o Outro seja exterioridade à minha totalidade e eu não possa reduzi-lo ao que penso dele, necessito de uma dialética para compreender o que ele me diz e situar historicamente suas palavras e suas ações, para reconhecê-lo em sua condição de oprimido ou em sua condição de opressor, para distinguir a práxis de libertação e a práxis de dominação. Necessito, igualmente, de uma dialética adequada para transformar a realidade histórica e superar as relações de opressão, efetivando a máxima libertação possível, rompendo as totalidades de dominação existentes. Porém,

como toda dialética – integrando lógica, ontologia, gnosiologia, epistemologia e práxis – necessita de um movimento de *totalização* conceitual e histórico-prático, coloca-se ainda o problema de como evitar que essa totalização redunde em novas formas de opressão, mesmo que tal movimento seja realizado com vistas a efetivar uma pretensa ideia de liberdade ou de libertação daqueles que o realizam.

Dussel, à sua maneira, solucionou esses problemas recorrendo *metafisicamente* ao expediente da *analogia*, compreendida ao mesmo tempo como: a *palavra* que vem do Outro que está mais além do mesmo (*aná-logos*); como possibilidade de modelar teoricamente, com um mesmo jogo de categorias analíticas, distintas realidades de opressão e de libertação; como a possibilidade de referir-se conceitualmente ao Outro sem com isso reduzi-lo ao ente correlato que se pensa dele; e como possibilidade de atuar em relação ao Outro na práxis de libertação, preservando sempre a abertura à sua palavra (*logos*), como condição de compreender transontologicamente a realidade a ser superada, de projetar a realidade nova a ser afirmada e de

efetivá-la concretamente com sua participação. Surge assim, no final dos anos 60 e início dos anos 70, a *Dialética Analógica da Alteridade*, também explicitada como *Dialética Positiva*, isto é, aquela que preserva o momento *analético* de crítica à totalidade ontológica a partir da palavra do Outro, para relançar o movimento dialético da própria práxis de libertação a novos e sucessivos patamares de criticidade e de realização.

### ***Da Fenomenologia do Desejo à Dialética Analógica da Alteridade***

Diferentemente de Emmanuel Levinas, que buscou – a partir de uma fenomenologia do *Desejo* (Desejo do invisível, Desejo do infinito, Desejo metafísico) que nos moveria à proximidade com a alteridade – explicitar um *outro modo que ser* como solução para superar a totalização ontológica, Dussel preferiu, em sua filosofia da libertação, sustentar a *analogia* como um modo de transcender a relação totalizante entre o *ser* e os *entes* em sua relação com a *realidade* a ser dialeticamente compreendida e transformada. Não tardou muito para perceber a

grande dificuldade em que se havia posto a si mesmo com essa solução *metafísica* ante as exigências concretas da práxis de libertação dos oprimidos.

Ao longo de muitas obras o autor buscará solucionar as dificuldades que essa opção lhe trouxera, tratando do movimento dialético nos âmbitos da natureza e da história, em seus aspectos teóricos e práticos, buscando equacionar elementos lógicos, ontológicos, epistemológicos, metafísicos, metodológicos e históricos. Sua intuição inicial será explicitada, ao longo do tempo, com diversas variações, formulações e nomenclaturas, tais como método analético, momento analético do método dialético, método dialético positivo e método anadialético entre várias outras. Por fim, Dussel passou a explicitar o conceito de exterioridade nos próprios textos de Marx, em que elementos contraditórios, subsumidos em totalidades ontológicas, não seriam completamente redutíveis a elas – como o *trabalho vivo* em relação ao capital –, o que tornaria possível a superação dessas mesmas totalidades sistêmicas pelos sujeitos nelas subsumidos, os quais, em

alguma extensão, não estariam por elas completamente determinados.

Seguindo com atenção o desenvolvimento desse tema pelo autor pode-se mesmo acompanhar uma espécie de “epopeia” da exterioridade ante a totalidade no seio da dialética, atravessando a história da filosofia, de Aristóteles a Marx, seguindo por Levinas e chegando à crítica do caráter de totalidade da *comunidade de comunicação* peculiar à Ética do Discurso e à fragilidade dessa vertente da ética em enfrentar a atitude do cínico, que argumenta movido pela razão estratégica, negando desde o princípio a alteridade do oponente, visto como coisa a ser vencida. Na argumentação sobre como refutar o cínico, Dussel retomará os três níveis de exterioridade do trabalho vivo ante o capital, que havia identificado na abordagem dialética de Marx, e os re-situará agora frente às comunidades reais de comunicação, afirmando o *afetado*, o *dominado* e o *excluído* como fonte de crítica e de superação dos acordos hegemonicamente validados em seu interior.

A investigação da tensão dialética entre totalidade e exterioridade foi para Dussel um

grande aprendizado na arte de organizar o pensamento, na busca do rigor, na manutenção da coerência e na persistência com suas intuições iniciais. Mas, ao longo do tempo, essa investigação produziu um discurso filosófico intrincado, pela remissão interna de significados em diferentes âmbitos analíticos, tornando-se para muitos um discurso quase hermético e de difícil compreensão, como se percebe pela leitura de seus críticos, alguns dos quais não entenderam várias sutilezas de sua formulação metafísica dos anos 60 e 70.

Focado como estava em seu tema basilar e em responder as críticas recebidas, o autor passou nos anos seguintes pela leitura da obra de Marx, nos textos originais em alemão, recolhendo valiosos elementos articuláveis às suas teses sobre a exterioridade do oprimido, sem perceber, entretanto, a maneira como Marx empregou recorrentemente, de maneira propriamente filosófica e com diferentes modelações teóricas, a categoria central de *libertação* (*befreiung*), que muito poderia ter agregado à sua própria filosofia da libertação.



## **Dialética e Exterioridade**

Nos anos 70, a investigação que Dussel realiza sobre a dialética expressa-se em um metadiscurso filosófico, que possibilita analisar criticamente várias dialéticas, antigas e modernas, que não eram redutíveis umas às outras em seus próprios termos. Porém, mais do que uma crítica de filosofias, ele buscava formular uma filosofia crítica desde a periferia latino-americana, articulada à práxis de libertação, razão pela qual voltava-se à desconstrução dessas diversas dialéticas precedentes. Nesse trajeto acabou considerando como alternativa de superação da totalidade ontológica o caminho proposto por Levinas de abertura à alteridade e à sua palavra interpelante, conquanto as categorias de totalidade, exterioridade e proximidade fossem reelaboradas para operar analogicamente com as categorias de mediação, alienação e libertação conectadas à práxis de transformação da realidade histórica. Afirmava-se, assim, como exigência ética, abrir o projeto fundante de qualquer totalidade ontológica desde o diálogo

com o Outro negado, para realizar, por meio da práxis de libertação, a superação da sua negação e a afirmação de sua alteridade.

Para tanto, não bastaria, pois, a dialética da totalidade fechada em si mesma, que remetia o sentido dos entes ao fundamento ontológico, mas era necessária uma dialética que possibilitasse a abertura da totalidade à provocação da exterioridade metafísica, relançando a totalidade a um novo fundamento, agora transontológico, pois aberto dialogicamente à alteridade. Tal abertura deveria estar presente na origem da responsabilidade do eu frente ao Outro e na dinâmica constante de toda práxis libertadora.

Isso, que inicialmente parecia simples, acabou revelando-se um trabalho penoso e complicado, que ensaiou vários caminhos na categorização do método e de seus momentos constitutivos, sem chegar a alguma formulação isenta de dificuldades, embora os resultados alcançados constituam indubitavelmente um marco crítico para as diferentes práxis de libertação.

## **Dialética analógica da alteridade**

No início dos anos 70, como alternativa ou complemento à dialética, explicitando a abertura da totalidade à alteridade, Enrique Dussel (1972b) e Juan Carlos Scannone (1974) propuseram, então, cada qual a seu modo, uma nova metodologia, que denominaram *analética*<sup>3</sup>.

Na elaboração de Dussel, tratava-se, a princípio, do método de uma *ética da libertação latino-americana*. Mas, por afirmar a ética como filosofia primeira, a analética tornar-se-ia, para o autor, o método precípua da *filosofia latino-americana de libertação* que ele buscava desenvolver. Não sem problemas, contudo, será compreendida também como momento necessário da própria dialética inerente à *práxis libertação*.

A rigor, Dussel encontra em Martin Heidegger a necessária fundamentação ontológica existenciária da cotidianidade, que torna possível a elaboração de uma totalidade compreensiva do mundo. Contudo, ao mesmo tempo, percebia como necessária uma crítica metafísica da *ontologia do mesmo* a partir da *palavra (logos)* que vem de mais-além, da *exterioridade metafísica*, como propusera

Levinas, em 1961, em sua obra *Totalité et Infini*. Além disso, buscava formular uma filosofia que brotasse das exigências da práxis de libertação dos oprimidos. Como resposta a esses desafios, buscou elaborar um método apto colocar em crise o sentido da totalidade fechada, por sua abertura à palavra interpelante da alteridade – abertura essa que moveria o interpelado a um compromisso ético que resultaria na práxis de libertação. Eis o sentido inicial do *método analético*, ponto de partida e complemento do *método dialético*, cabendo a este tratar das demais mediações da práxis de libertação.

Em 1970, na obra *Dialética Hegeliana*, Dussel investiga a reformulação conceitual da dialética moderna, desde seus antecedentes até às críticas levinasianas às totalidades ontológicas.

De princípio distingue a dialética em três níveis: natural, histórico e metódico. O primeiro refere-se ao próprio movimento dialético físico-real de constituição e evolução dos seres vivos, em especial, do ser humano. O segundo é a dialética do acontecer histórico e de sua compreensão existencial. O terceiro é a dialética como método, como caminho do pensar que

explícita o que as coisas são. Seu movimento, segundo Dussel, tanto pode partir do *factum*<sup>4</sup> e realizar uma involução imanentista para o mais-aqui da subjetividade que põe o ser, como também, partindo do *factum*, pode ir mais-além dele, chegando ao ser que se impõe, à transcendência da exterioridade. Dussel salienta que a teoria nunca dá conta do real em seu todo, e que não se pode igualar, portanto, o pensar ao ser. Realça, também, a distinção entre um *método dialético ôntico* que estabelece o sentido do ente a partir da dedução do ser fundamental, e um *método dialético meta-físico*, que, ao partir da finitude como exterioridade do absoluto totalizado, afirma a abertura da totalidade à alteridade, implicando, portanto, em opor à ontologia emanatista do ser como “o visto” uma metafísica criacionista do ser como “o ouvido” – pois, ao que se ouve, segundo o autor, não se poderia incluir dentro de uma totalidade totalizada.

Assim, nessa formulação inicial, o método dialético do pensar, início originário do filosofar, permitiria a passagem da cotidianidade à descoberta do fundamento, tendo dois

momentos – negativo e positivo – como necessários.

Negativamente, por negar a aparente segurança do óbvio cotidiano – o sentido de ser das coisas determinado por uma tradição inautêntica, encoberta e encobridora –, pondo em dúvida a faticidade do ser-no-mundo. Nesse momento dialético, as coisas são tratadas negativamente ao serem referidas ao horizonte a partir do qual são compreendidas. O mesmo acontece com os próprios horizontes compreensivos, que são sucessivamente negados até chegar-se ao ser como horizonte último do mundo que, segundo o autor, poderia ser conciliado com a aceitação da exterioridade do Outro, em sua finitude cósmico real, em sua liberdade histórica e em sua palavra como manifestação de seu mistério inabarcável (Dussel, 1970, p. 153).

Positivamente, compreender-se-ia o que é englobado pelos horizontes, que vão sendo desdobrados no pensar. O âmbito dos últimos horizontes, entretanto, não poderia ser pensado em seus conteúdos, mas apenas formalmente como ser, limite ou horizonte transcendental-

ontológico – e não como ser compreendido efetivamente em nível existencial, histórico.

No ano seguinte, Dussel (1972, p. 53-105) contrapõe a ontologia da totalidade fechada à meta-física da alteridade e distingue duas dialéticas, a dialética da totalidade e a dialética analógica da alteridade.

Salienta que a libertação, quando considerada sob a dialética da totalidade, que não está aberta a um âmbito *mais-além*, é o processo de negação da diferença e de afirmação da identidade no seio da própria totalidade. Em outras palavras, há, nessa dialética, uma bipolaridade (dominador-dominado) que se funda na identidade e na diferença estabelecidas como polos em tensão no seio da mesma totalidade de dominação. A libertação, nesse caso, é compreendida como suprimir as diferenças, afirmando-se a mesma igualdade da identidade, fundada no ser do próprio sistema opressor, não havendo, pois, a superação da totalidade de dominação. Para Dussel é equivocada essa compreensão de libertação.

*A dialética analógica da alteridade*, por sua vez, parte do face-a-face, do rosto do Outro que

aparece no mundo do mesmo como um ente. Nessa dialética, o Outro, mais-além, é afirmado como exterioridade infinita que não se esgota no ente compreendido no âmbito dessa totalidade ontológica. No face-a-face, para Dussel, não há razão, fantasia ou palavra. A abertura ao Outro, que lhe é peculiar, é movida pelo Desejo, como amor de justiça ou amor gratuito. Como não se pode estabelecer ao Outro algum sentido que o esgote a partir da totalidade, a compreensão ontológica que dele se tem como outro – isto é, como ente do mundo – é, pois, uma forma de incompreensão. A compreensão termina no rosto que vemos e que afirma o Outro que não conhecemos. Somente a palavra que dele ouvimos pode, segundo Dussel, manifesta-lo. A libertação, portanto, exige a afirmação histórica de distinção do Outro, requerer a escuta de sua palavra e a superação, a partir dela, da totalidade de dominação.

*A dialética analógica da alteridade* propõe, assim, a abertura da totalidade à alteridade, transcendendo o âmbito do logos do mesmo. O logos, como razão ontológica, encontra seu limite no mundo e não pode avançar mais além



da totalidade. O *logos* que metafisicamente o transcende é um *aná-logos*, mais além do *logos*, *analogia* que se articula na dialética *voz-ouvido-ouvir, ouvir a voz*. Assim, para Dussel, o *logos* chega ao seu limite, e confia no que ouve do Outro pela fé metafísica, pois sem a confiança no Outro, não se pode *escutar* sua voz. Meta-física significa, pois, para o autor, ir mais além do horizonte da *physis*, ir mais além do horizonte da ontologia do mesmo, afirmando uma ontologia da negatividade, isto é, a ontologia negativa do mesmo, pois o Outro não se origina no idêntico, sendo distinto dele, irrompendo como o que é ouvido. O Outro é âmbito ao qual a totalidade pode abrir-se, possibilitando a mudança de seu estatuto ontológico e sua constituição como ontologia negativa (Dussel, 1972, p. 66-67). Nas palavras de Dussel, assim é descrita a passagem para o *mais além do fundamento ontológico* da totalidade:

[...] a *physis* significa a totalidade ou o fundamento no sentido dos gregos e *metá-* significa o que está “mais além”. O método metafísico, que não é somente ontológico, opera de outra maneira. Esta outra maneira é o descobrir

um mais-além do mundo, que é dado quando o Outro provoca e [...] sua palavra vem de “mais além” do horizonte do mundo. Em grego, “mais além” e “mais alto” se expressam por *aná*, e a “palavra” por *lógos*, de tal maneira que *aná-lógos* significa (em seu sentido etimológico, no sentido radical: “ana-lógico”) “a palavra que irrompe no mundo desde mais além do mundo”; mais além do fundamento. O método ontológico-dialético chega até o fundamento do mundo; ainda como futuro, porém, se detém ante o Outro como um rosto de mistério e liberdade, de história “distinta” e não “di-ferente” (Dussel, 1972b, p. 126).

O *método analético* – que é outra denominação dada pelo autor a esse *método meta-físico* – seria, pois, distinto do método dialético por seu movimento originar-se desde a exterioridade da totalidade.

Este último [o método dialético] vai de um horizonte a outro até chegar no primeiro de onde esclarece o seu pensar; dialético é um “a-través-de”. Em troca, ana-lético quer significar que o *lógos* “vem de mais-além”; isto é, que há um primeiro momento no qual surge uma palavra interpelante, mais além do mundo, que é o ponto

de apoio do método dialético porque passa da ordem antiga à ordem nova. Esse movimento de uma ordem a outra é dialético, porém é o Outro como oprimido o ponto de partida. [...] O método ana-lético surge desde o Outro e avança dialeticamente; há uma descontinuidade que surge da liberdade do Outro. Este método tem em conta a palavra do Outro como outro, implementa dialeticamente todas as mediações necessárias para responder a essa palavra, se compromete pela fé na palavra histórica e dá todos esses passos esperando o dia distante em que possa viver com o Outro e pensar sua palavra, é o método ana-lético. *Método de libertação*, pedagógica analética de libertação (Dussel, 1972, p. 127-128, grifos nossos).

Assim, o que surge como método da *ética* e depois passa a ser formulado como método da *filosofia da libertação*, agora é afirmado, igualmente, como *método de libertação*.

Dois anos depois, Dussel (1974, p. 183) explicita os cinco momentos constitutivos desse *método analético*: 1) parte, dialética e ontologicamente, da cotidianidade para o fundamento; 2) demonstra os entes como possibilidades

existenciais; 3) abre a totalidade ontológica ao Outro enquanto outro – abertura analética; 4) recebe a revelação do Outro – criação de um novo âmbito ontológico fundamental aberto ao ético; 5) julga o nível ôntico das possibilidades a partir do fundamento ético em função de uma práxis analética como serviço ao Outro.

Vê-se, assim, que algumas etapas anteriormente associadas à dialética ontológica são agora integradas na própria dinâmica do método analético, que poderia ser compreendido, na linguagem de Dussel, como um *método dialético positivo* por preservar a abertura da totalidade ontológica à exterioridade metafísica da alteridade. O movimento desse método, com suas diferentes passagens, é descrito pelo autor como *ana-dia-lético*.

Nestas passagens entre o ontológico, o metafísico e a práxis histórica de libertação há um problema de fundo na harmonização dos postulados assumidos nesses diferentes âmbitos. Se, *lógica e metafisicamente*, podemos contrapor absolutamente a totalidade e a exterioridade – concebendo, pois, o Mesmo e o Outro, como radicalmente separados e distintos –,

*historicamente*, entretanto, a alteridade, quando oprimida, está objetivamente subsumida no seio de uma totalidade opressora; e, aquele que no seio de uma totalidade de dominação atua historicamente como opressor, ainda assim, seria metafisicamente exterior a essa mesma totalidade de dominação.

Talvez seja esse o motivo pelo qual, em 1977, na obra *Filosofia da Libertação*, Dussel explicita a categoria de *exterioridade* como *transcendentalidade interior à totalidade*. Afirma o autor que *não* se deve pensar que

[...] o que está “além” do horizonte do ser do sistema o é de maneira total, absoluta e sem nenhuma participação no interior do sistema. Para evitar este mal-entendido dever-se-ia compreender a exterioridade como transcendentalidade interior à totalidade. Nenhuma pessoa enquanto tal, é absolutamente ou só parte do sistema.<sup>2</sup> Todas, mesmo no caso das pessoas membros de uma classe opressora, têm uma transcendentalidade com relação ao sistema, interior ao mesmo. [...] Esta transcendentalidade interna é a exterioridade do outro *como outro*; não *como parte* do sistema

(Dussel, 1977, p. 53).

Isto, de certo modo, abre espaço a um novo momento no desenvolvimento do tema. Se o Eu e o Outro estão *metafisicamente separados* – vigendo para a distinção de ambos o *princípio de não-contradição*, em que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto –, por outro lado, é pelo fato de ambos estarem *essencialmente unidos* pela mediação de uma contradição historicamente realizada, que os determina mutuamente, que eles podem existir como opressor e oprimido no seio de uma mesma totalidade, na qual estão ambos subsumidos. Mais do que uma mera oposição de funções, compreendidas desde um projeto ontológico fundamental, trata-se de uma contradição histórica que institui a ambos como polos opostos, sem a qual eles não poderiam realmente existir nessa mesma relação como *opressor* ou *oprimido*, pois – como se depreende do *princípio de contradição dialética* – a existência do opressor requer a existência oprimido, e vice-versa, no âmbito da mesma relação essencial de opressão que os afirma como polos em mútua

contradição. A busca por harmonizar os dois postulados com o recurso da noção de *transcendentalidade interna* ao sistema, evitando que se compreenda a realidade histórica apenas sob o *princípio metafísico de não-contradição* ou sob o *princípio ontológico de contradição* parece concluir-se, em Dussel, com os resultados que ele obtém nos anos seguintes a partir de seus estudos da obra de Karl Marx.

## **A exterioridade dialética do trabalhador ante o capital**

A partir do exílio no México, Dussel começa uma leitura atenta de Marx, cuja elaboração se lhe revelava agora um “pensamento fino, preciso e deslumbrante”, muito diferente do materialismo objetivista e economicista que lhe associava anteriormente<sup>6</sup> e descobre passagens que lhe parecem coerentes com sua própria abordagem filosófica, as quais são agregadas na terceira edição de sua obra *Filosofia da Libertação*, em 1985.

Afirma, a partir desses estudos, que o *trabalhador livre* é exterioridade ante o capital

quando não vende a ele sua força de trabalho e, igualmente, quando, desocupado pelo capital, torna-se *pauper*, expulso do “mundo” do capital. Assim, como pleno nada, o trabalhador é não-capital e não estaria pois subsumido na totalidade do capital: “É ‘nada (*nichts*)’, tanto para Marx como para nossa metafísica da libertação” (1985, § 2.4.6.4), afirma Dussel. Igualmente destaca o autor que

[...] o povo é exterior e anterior ao capitalismo, por exemplo, enquanto massas empobrecidas pela dissolução de seus modos de apropriação antigos; é exterior no presente por uma economia “submersa” e oculta de subsistência [...]. São os pobres que não podem ser subsumidos pelo capital: “fantasmas de outro reino” – como dizia Marx (Dussel, 1985, § 3.1.3.2)

Também na contradição absoluta entre capital e trabalho, em seu nível essencial, Dussel afirmará, a partir de sua leitura de Marx, a permanência da exterioridade como tensão libertadora, dado ser o trabalho vivo a fonte criadora de todo valor:



[...] o trabalho será sempre, enquanto sujeito livre (trabalhador), o outro que o capital, exterioridade subsumida, temporalmente mas não naturalmente, historicamente, mas não “eternamente”. O trabalhador não tem valor (se valor é, no capitalismo, a “produtualidade-intercambiável” da mercadoria, ou o caráter de “intercambiabilidade-produzida” do produto do capital), porque é a fonte criadora de tal valor: é a exterioridade essencial a todo sistema econômico de exploração (Dussel, 1985, § 4.4.4.4).

Assim, o trabalhador não se reduz a um polo de reprodução da contradição absoluta entre capital e trabalho na totalidade do sistema capitalista. Mais que isso, é sujeito potencial da criação de um outro sistema econômico, político e social – que, abolindo a exploração do trabalho e a contradição entre classes, torna possível a realização de um “outro mundo”, a *comunidade de homens livres*, em que os produtos do trabalho são compartilhados eticamente em favor do bem de todos (Dussel, 1985, §2.5.2.4; §2.6.9.5).

Em *Os Grundrisse e a Filosofia da Libertação* – igualmente comentando textos de Marx –, Dussel destaca conceitos que poderiam ser

compreendidos sob a categoria de *exterioridade*, tais como *ausser* (exterior, à margem), *pauper* (pobre) e *jenseit* (“mais-além” do sistema), entre outros:

O “mais-além” (*jenseit*) do sistema (do “ser” ou fundamento do sistema, nesse caso do capital) pode sê-lo de diversas maneiras. Pode ser um “mais-além” ou “fora” do sistema como anterioridade histórica: o *suposto* de sua existência no tempo, aquilo que por dissolução deu origem ao sistema (ao capital, por exemplo). Pode ser um “mais-além” ou “fora” por sua própria natureza: exterioridade propriamente dita, metafísica, como o trabalho vivo é *o outro* do capital, sempre, sincronicamente (e de qualquer forma é plenamente outro antes do intercâmbio entre capital-trabalho, *ante rem*). Em terceiro lugar, a exterioridade pode se realizar *post festum* (como o trabalhador *pauper*, desempregado que, pela redução do tempo necessário de trabalho, ficou “fora”: sem-trabalho) (Dussel, 1986, p. 257).<sup>2</sup>

Assim, para o autor, a dialética de Marx seria distinta da dialética de Hegel, pois, a contradição sistêmica entre o capital e o trabalho a ele

submetido, embora essencial à realização histórica de ambos os polos em permanente contradição, não reduziria a potencialidade do *trabalho vivo* a essa essencialidade ou ao já realizado intra-sistemicamente em sua contradição com o capital, afirmando-se igualmente o trabalho vivo, para além do realizado nessa contradição essencial sistêmica, como a fonte histórica de um outro sistema possível, no qual poderia ser abolida a própria contradição entre classes com a supressão da exploração do trabalho.

## **A exterioridade dialética do oprimido ante a comunidade de comunicação**

Em seu diálogo com Karl-Otto Apel, Dussel salienta que para a Ética da Libertação não basta a refutação do *cético*, como a realizada pela Ética do Discurso, sendo necessário igualmente o adequado enfrentamento do *cínico*. Pois quando o cético entra na argumentação, ele afirma praticamente o outro como interlocutor, ao passo que o cínico nega o outro desde o princípio, mesmo quando argumenta. O cinismo, nas

palavras de Dussel, é a

[...] *afirmação do Poder do Sistema como fundamento* de uma razão que controla ou governa a razão estratégica como mediação de sua própria realização (como Poder absoluto). Tem um sentido ontológico (o Ser como Vontade-de-Poder). O cínico não é o militar quando descobre um argumento para fugir à morte em um ato de covardia na batalha [...], mas quando, *enquanto militar e como valentia*, define o Inimigo como "a coisa a ser vencida", e ante a qual não cabe exercício algum de uma razão ético-discursiva (1992, p. 35).

Para o enfrentamento do cínico, segundo Dussel, seria preciso, pois, retornar ao momento anterior ao próprio argumento, chegando-se à *condição ética ilocucionária* que torna possível a *argumentação ética* na comunidade de comunicação. Conforme o autor, a posição ética do momento *ilocucionário* do ato de fala é o *face-a-face* com a alteridade. Como encontro entre pessoas, trata-se do momento primeiro da comunidade de comunicação, o entrar na argumentação. O cínico, contudo, nega o face-a-

face, pois o Outro é tratado por ele como um meio para a realização de seu projeto, como mediação para a consecução de interesses econômicos, políticos, militares, educativos, etc. O Outro, portanto, é tratado pelo cínico como uma *coisa*, cuja serventia se identifica sob o domínio da razão estratégica que sempre é manejada como mediação de Poder.

O problema que passaria despercebido à Ética do Discurso é que seu enfrentamento do cético se realiza em um sistema, em uma totalidade, onde impera a razão cínica. Para Dussel,

[...] frente ao cínico nada pode argumentar a Ética do Discurso com sua pretensão de fundamentação última, porque, sem contradição (nem lógica, nem pragmática), o *cínico* não entrará jamais em alguma argumentação ética. À sua “razão estratégica” somente interessa entrar em uma argumentação de negociação, de Poder a poder, de força, de eficácia [...]. Desde o Poder se estabelece, por meio da razão estratégica como instrumento, a “moral” do sistema [...] (Dussel, 1992, p. 36).

Assim, o enfrentamento da razão cínica exige

afirmar o momento ético ilocucionário do face-a-face, anterior ao próprio discurso; momento que se firma como princípio do processo de libertação, ao tratar-se o Outro como alguém, como exterioridade que jamais pode ser reduzida ao papel de mera mediação. A responsabilidade ética frente ao rosto do Outro que se revela Outro no interior de um sistema histórico dominado pela razão cínica é, pois, para o autor, anterior a toda argumentação discursiva, a toda fundamentação última e a toda responsabilidade posterior.

Conforme Dussel, desde essa anterioridade e responsabilidade, a filosofia da libertação pode lançar mão da Pragmática Transcendental contra o cético. De outra parte, segundo o autor, a Ética do Discurso, limitando-se a refutar o cético, é incapaz de enfrentar o cínico e acaba por ocultá-lo. Pretendendo-se uma formulação de validade universal, a Ética do Discurso leva, conforme Dussel, os que estão submetidos às estruturas de poder fundadas na razão cínica a uma atitude equivocada frente às ações necessárias de enfrentamento da razão estratégica, considerando as inúmeras

instituições sociais reais como aproximações progressivas de uma comunidade ideal de comunicação, sendo que as decisões tomadas em muitas dessas esferas, aparentemente democráticas, são regidas por uma razão clinicamente estratégica que renega a racionalidade ética.

A crítica da razão cínica não significa, pois, o abandono da razão argumentativa, mas a sua afirmação desde a positividade de sua *fonte*, a exterioridade do Outro, ante o movimento de totalização das comunidades reais e dos consensos nelas estabelecidos. Essa exterioridade do Outro que, para Dussel, é a *fonte* originária da razão, não deveria ser confundida com o *fundamento* racional e argumentativo do consenso no interior dessas comunidades. Assim, segundo o autor, para a crítica da totalização da razão dominadora não basta realizar somente a negação da negação no interior da totalidade, mas cumpre realizar a afirmação da positividade da alteridade que, metafisicamente, por sua condição de exterioridade, preservaria a potencialidade de libertação, de superação dos consensos estabelecidos no seio das instituições

sociais realmente existentes:

[...] não se partirá desde “o Outro que a razão”, mas desde “o Outro” que a razão *dominadora*, opressora, totalizada totalitariamente. Isto é, não se partirá do momento dominador de tal racionalidade. Ademais, quando a “crítica” parte desde a “Exterioridade” do “pobre” explorado e excluído (excluído da distribuição *da vida*), desde a “mulher” objeto sexual, etc. (isto é, desde a “positividade” da *realidade* do Outro que para o sistema é o “Não-ser”, o que se nega), tal crítica, e a práxis que a antecede e conseqüentemente segue, não é só negação da negação (dialética *negativa*), mas é a *afirmação* da Exterioridade do Outro, “fonte (*Quelle*)” – e não o “fundamento (*Grund*)” – “desde-onde” se parte, (do “trabalho-vivo” ante o capital em Marx; desde a subjetividade ativa da corporalidade feminina como constitutiva do eros e não como “objeto”; como subjetividade do Édipo, da juventude, da cultura popular como criadores de “nova” ideologia, etc.). Desde a “positividade” de tal *afirmação* é que se pode “negar a negação”. [...] A este movimento mais além da mera “dialética *negativa*” denominamos o “momento *analético*” do movimento dialético – essencial e próprio da



libertação como afirmação de uma “nova” ordem, e não meramente como negação da “antiga” (Dussel, 1992, p. 13).

A afirmação dessa nova ordem supõe a *utopia* dos que, como não-ser, não-tem-lugar (*ouk-topos*) na totalidade dominadora, embora sejam reais: os explorados, excluídos e dominados. Trata-se, pois de

[...] saber descobrir na Exterioridade transcendental do oprimido a “presença” vigente da utopia como realidade atual do impossível, sem o auxílio do Outro, impossível para o sistema de dominação. Daí o sentido da “analogia” da nova ordem de libertação futura [...]; daí deriva-se o sentido específico do “pro-jeto de libertação” (Dussel, 1992, p. 13).

Assim, ao que parece, retomando analogamente os três níveis de exterioridade anteriormente levantados em seus estudos sobre Marx, Dussel considera agora a condição do afetado, dominado e excluído ante os acordos assumidos nas comunidades reais de comunicação, para salientar, em seguida, a necessária abertura ética dessas comunidades ao

Outro que se encontre nessas condições, para que não se reproduzam novas formas de opressão.

Precisando os conceitos, esclarece o autor que o *afetado* é o que sofre os efeitos de um acordo válido alcançado. Ter consciência que é afetado é já resultado de um processo de libertação. Assim, o ponto de partida radical é “[...] a situação na qual o/a afetado/a *não tem consciência de ser afetado/a*. Tal é o escravo que acredita ser por ‘natureza’ escravo” (Dussel, 1994, p. 155). O *dominado* é o afetado intra-sistêmico, como a mulher sob o machismo, a classe operária sob o capitalismo. Por fim tem-se o *excluído*: “[...] há afetados que estritamente estão ou não em *relação* de dominação, e que são *excluídos* (há, efetivamente, graus de exterioridade e subsunção)” (Dussel, 1994, p. 155), como o pobre que, excluído do processo produtivo, não tem como obter com seu trabalho os meios de satisfazer às suas próprias necessidades.

Comenta Dussel que a análise *ontológica* deve ser aplicada ao mundo do afetado, dominado ou excluído e que não se deve vê-los somente como *negatividade pura* ou *exterioridade formal*, sendo necessário prestar uma atenção *positiva* à sua

realidade, pois, em sua exterioridade cultural, a alteridade deve ser autêntica. Mas esse momento ontológico deve ser ultrapassado por uma *afirmação analética*, pela passagem à *razão ética originária*, da qual se deduz a *razão moral*.

É evidente que "ética" (*ethische*) aqui [...] é o uso originário da razão desde onde a própria razão "moral" (*moralisch*) universal ou discursiva é deduzida. Por isso agregaremos sempre "originária" à denominação "razão ética" (Dussel, 1994, p. 168).

Para Dussel, essa passagem de abertura ao afetado, dominado e excluído é possível, pois

[...] o Outro, os pobres, constituem comunidades *empíricas* fora do sistema, onde *experimentam eticamente* relações humanas que lhes são negadas no sistema. É a partir dessa utopia (*ouk-topos*: o que não-tem-lugar-no sistema) desde onde a "razão ética" começa seu trabalho (Dussel, 1994, p. 168).<sup>2</sup>

A relação com o *Outro*, na proximidade do face-a-face, abriria assim um tipo específico de racionalidade que é a *razão ética originária*,

distinta da razão discursiva, estratégica, instrumental, emancipatória, hermenêutica, etc.<sup>9</sup> Esta razão ética originária é, para o autor, o momento racional primeiro, a responsabilidade *a priori* pelo Outro, pressuposta na expressão linguística proposicional ou argumentativa, em toda comunicação ou práxis, momento ilocucionário na origem de todo ato-de-fala, intenção constitutiva anterior ao ato-de-trabalho, a toda pretensão de serviço ao Outro ou a toda divisão do trabalho:

É o “Dizer (*Dire*)” antes de todo “o dito (*le dit*)” [...]; é um “estar-exposto” na própria pele ante-o-Outro o momento primeiro da “razão ética originária”, na qual consiste “a racionalidade mesma da razão” (Dussel, 1994, p. 158).

Assim, a razão discursiva, para Dussel, se funda e se deduz dessa razão ética originária:

[...] a razão discursiva é um momento fundado na “razão ética originária” (o “para-o-Outro” da razão prática como fonte primeira, anterior a todo argumento e a toda comunicação) (1994, p. 158).

Como anterioridade, a razão ética originária

abre a possibilidade da ação comunicativa e da argumentação a partir da capacidade de estabelecer o encontro com o Outro; ela reconhece o rosto como pessoa, como

[...] *Sujeito* possível do processo de “libertação” para chegar a ser “livre”, participante pleno da *nova* comunidade de comunicação real, possível, futura. A afirmação analética (mais além do horizonte do mundo e da comunidade de comunicação hegemônicas) é fruto da “razão ética originária”, cujo primeiro sujeito é o Outro mesmo dominado ou excluído, que se reconhece comunitariamente como o Outro afetado [...] (Dussel, 1994, p. 159).

Partindo, pois, da alteridade, na condição de afetado que se reconhece como dominado ou excluído, a constituição de uma nova comunidade de comunicação possui três momentos: afirmação, negação e superação:

À “afirmação” (sabedoria popular afirmada, tomada-de-consciência, organização, interpelação à comunidade de comunicação vigente, hegemônica) segue a negação da negação, como des-construção prática [...] do

sistema, que se supera pela “passagem” (*Uebergang*) dialético-positiva (Dussel, 1994, p. 161).

Comentando esse processo, escreve o autor:

Se a afirmação é do que está “mais além” da Totalidade (*aná-*); e a negação da negação é subsunção (*Subsumtion*) também do necessário para a construção do novo sistema; a passagem (*Uebergang*) (*dia-*) mais além da Totalidade 1 (*-lógon*) para a Totalidade 2 (nova comunidade de comunicação) é: ana-dia-lética. A pura “dialética *negativa*” não é suficiente. “O Outro” é já sempre *a priori* a utopia real (não a “fantasia” ou a criação estética de Marcuse ou Adorno desde o sistema). Trata-se, pelo contrário, de uma “dialética positiva”: desde a *positividade* afirmada do Outro “fonte” do movimento dia-lético (ana [*affirmatio*] – dia [*negatio*] – lético [*eminentia*] (Dussel, 1994, p. 170).

Por fim, para Dussel, a passagem a um novo sistema se realiza como práxis construtiva de libertação. A desconstrução da totalidade não basta, sendo necessário construir um novo sistema, resultado de uma razão ético-discursiva,

estratégica e instrumental que se articulam respeitando a autonomia e as funções próprias de cada qual. É o momento da criação de instituições. Insiste Dussel que

[...] a participação dos não-participantes não se efetua por simples “inclusão” na *mesma* comunidade, mas por criação da *nova*, onde os antigos “afetados-dominados-excluídos” são agora parte plena [...] Por isso não se trata nem de mera afirmação ontológica da *Lebenswelt* (seja hegemônica como em Taylor, seja popular como em Scannone), nem de mera transcendentalidade (Apel) ou universalidade (Habermas) do dado, que é afirmação reflexiva do “Mesmo”, mas da *afirmação da exterioridade* (do afetado-dominado-excluído) na relação com o sistema que o nega, e, desde a potência dessa afirmação do Outro, a *negação da negação* (ana-lética), para culminar na superação a uma nova situação de justiça e igualdade (*eminentia ana-dialética*) (Dussel, 1994, p. 163).

## **Conclusão**

A seu modo, refundando a dialética em bases metafísicas, Dussel desenvolveu a ideia de

superação da totalidade opressora a partir da exterioridade oprimida. Frente ao entendimento equivocado da *exterioridade* em relação a um sistema real de dominação (entendimento que leva a pensar o Outro como estando, de maneira total e absoluta, fora desse sistema) e frente ao entendimento igualmente equivocado da *totalidade* em relação a esse sistema (que leva a pensar o Outro como estando absolutamente e só no interior desse mesmo sistema), o autor salienta que, realmente, há graus de exterioridade e de subsunção do oprimido em relação às totalidades de dominação. Assim, logicamente, deve-se compreender que o oprimido possa estar, realmente e simultaneamente, negado e afirmado sob aspectos distintos, tratando-se, pois, ao mesmo tempo, de um *ser negado* pela subsunção opressora, mas que resiste a ela e que a nega ao *afirmar-se* em sua própria capacidade de libertação.

Com isso, sua *metafísica analógica* possibilita evidenciar aspectos da contradição dialética frequentemente despercebidos. Assim, pois, não é o *desenvolvimento* das forças produtivas do



capitalismo o que engendra a libertação dos oprimidos, mas a ética organização dos oprimidos em sua luta por construir uma nova sociedade; que a libertação, sob o aspecto ético, não é um processo que redundando na dominação de uma nova classe ou pessoa por sobre outras, mas avança na superação da sociedade de classes e das diferentes formas de opressão desde a potencialidade dos oprimidos em construir novas sociedades, compostas de comunidades reais onde se possa viver a proximidade da *fiesta*, na relação face-a-face na justiça; que a existência de afetados, dominados e excluídos ante essas novas sociedades indicará, negativamente, que o processo de libertação redundou em novas formas de dominação, exigindo a abertura dessas totalidades a novos graus de relançamento crítico, para a superação desses estágios de dominação que se constituíram na organização dessas novas sociedades.

A constituição desse marco teórico, aqui resenhado em poucas linhas, é, sem dúvida, uma das grandes contribuições de Dussel à filosofia universal bem como à práxis dos oprimidos em todo o mundo.

Todavia, sob uma perspectiva *semiótica*, cabe observar que se podemos falar da alteridade humana *logicamente* como exterioridade, essa mesma alteridade humana somente pode, *realmente*, constituir-se ou manter-se em sua condição de pessoa humana como resultante de inúmeros e contínuos fluxos *sígnico-materiais*, de poder e de conhecimento que preservam seu acoplamento aos ecossistemas naturais e humanos sem os quais ela não poderia existir como ser humano. Na *realidade*, a consistência natural e cultural de nossas corporeidades e subjetividades é justamente isso: *con-sistência* (ser-com). Nenhum humano poderia ser humano na condição de exterioridade real ante os fluxos *semióticos* *indiciais* da teia natural da vida – que nos conecta aos ecossistemas naturais – e dos fluxos *semióticos* *indiciais*, *icônicos* e *simbólicos* que nos conectam às comunidades humanas. Não há como um ser humano real emergir ou permanecer na exterioridade da natureza ou das comunidades humanas. Não há como haver alteridades humanas fora de comunidades humanas.

Sob essa mesma perspectiva *semiótica*,

nenhum signo pode representar totalmente qualquer objeto dinâmico e, portanto, jamais poderia ou poderá haver um conceito que esgotasse ou esgote qualquer realidade, como Dussel também advoga em sua metafísica. Mas, como toda ação humana é mediada por signos, também o face-a-face é igualmente um ato cognitivo, pois implica em reconhecer algo fora da consciência como sendo uma pessoa. Em tal ato cognitivo operam interpretantes mentais, emocionais e energéticos, sem os quais a semiose do reconhecimento da alteridade e da proximidade para com ela não poderiam ocorrer. Os interpretantes humanos que aplicamos na semiose do reconhecimento humano são fruto das culturas das comunidades humanas que, em medidas diversas, modelizam, mas também transcendem, a zoosseiose e a biossemiose peculiares à nossa espécie. Assim, se o face-a-face é anterior ao *discurso* que ele torna possível, não é, todavia, anterior às antroposseioses, zoosseioses e biossemioses sem as quais ele próprio não poderia ocorrer.

Parece-nos que afirmar a Exterioridade do Outro como fonte da ética e o acordo

comunicativo fundado no seio de uma comunidade de comunicação como forma de estabelecer as normas de conduta, não asseguram que tais normas sejam éticas, mesmo que um consenso aparentemente válido fosse universalmente alcançado com a anuência de todos, sem qualquer dominação ou exclusão percebidas ou interpelação em contrário ao decidido. Parece-nos pertinente investigar para efeito dessa validação – com base em signos indiciais – os patamares de asseguramento das condições do *bem-viver* de todas as pessoas e como se retroalimenta o exercício das liberdades públicas e privadas em sua realização. Pois, em condições desfavoráveis de informação e de interpretação, o oprimido poderia anuir a um projeto em que ele próprio venha a ser prejudicado ou solidariamente aceitar como justos os argumentos em favor de quem, cinicamente ou de boa fé, se diga oprimido, embora de fato possa ser, consciente ou inconscientemente, opressor.

## **Referências**

- DUSSEL, Enrique. *La Dialéctica Hegeliana*. Supuestos y Superación o del Inicio Originario del Filosofar. Mendoza: Ser y Tiempo, 1972.
- \_\_\_\_\_. Para una Fundamentación Dialéctica de la Liberación Latinoamericana. *Stromata*, a. 28, n. 1-2, p. 53-105, jan./jun. 1972.
- \_\_\_\_\_. El Método de Pensar Latinoamericano; la Analéctica como "Ruptura Teórica". In: *Introducción a Una Filosofía de la Liberación latinoamericana*. México: Extemporâneos, 1977 [1972b], p. 117-138.
- \_\_\_\_\_. *Método para una Filosofía de la Liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Método para uma Filosofia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Filosofía de la Liberación*. México: Edicol, 1977.
- \_\_\_\_\_. Momento analéctico del Método Dialéctico. In: Respondiendo Algunas preguntas y objeciones sobre Filosofía de la Liberación. *Reflexão*, a. 8, n. 26, p. 15-24, mai./ago. 1983 [1982].
- \_\_\_\_\_. *Filosofía de Liberación*. Buenos Aires: La

Aurora, 1985.

\_\_\_\_\_. *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*. México, 1992, mimeo.

\_\_\_\_\_. Ética da Libertação. In: SIDEKUM, Antônio. *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação*. Modelos Complementares. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la cultura y la liberación*: ensayos. México: UACM, 2006.

LAKEBRINK, Bernhard. *Hegels Dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Bachem: Köeln, J. P., 1955.

SCANNONE, J. C. El Itinerario Filosófico Hacia el Dios Vivo. *Stromata*, a. 30, n. 3, p. 231-256, jul./set. 1974.

1 Nos escritos de Dussel, este *Outro*, com "O" maiúsculo, indica a alteridade em sua condição de existir, como realidade, fora da consciência de quem a percebe e que, por isso mesmo, não pode ser reduzido ao *outro*, com "o" minúsculo, que indica o *ente* determinado que lhe é correlato na consciência de quem o pensa. Dussel, entretanto, abdica dessa técnica de grafia em alguns contextos em que o termo *outro* fica claramente determinado como *alteridade*.

2 “[...] a ciência repousa sobre este simples princípio de um Deus criador. Porque a partir deste princípio é que se pode desmitificar o universo [...]” (Dussel, 2006, p. 168).

3 Esse mesmo termo fora anteriormente empregado em 1955 por Bernhard Lakebrink em sua obra intitulada *Ontologia Dialética de Hegel e Analética Tomista* [*Hegels Dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Köln, J. P. Bachem, 1955].

4 Por *factum* Dussel entende o *fato primigênio* a partir do qual principia o movimento do método nas diferentes dialéticas formuladas ao longo da história (Dussel, 1974, p. 16).

5 Na terceira edição lê-se “absolutamente y sólo parte del sistema” [*Filosofía de la Liberación*. Bogotá, Editorial Nueva America, 1996, p. 56]. Pode ter ocorrido algum equívoco na tradução brasileira da primeira versão, substituindo-se o conectivo lógico *e*, pelo disjuntivo *ou*.

6 A partir de suas pesquisas, Dussel afirma que, em Marx, “a relação pessoa-pessoa ou relação prática, *ética*, se encontra à base de toda sua reflexão econômica. Seu materialismo não é cosmológico ou ontológico [...] mas produtivo: o *sujeito de trabalho constitui a natureza como matéria*. A ‘matéria’ é um momento constituído pelo sujeito produtor” (1982, p. 19).

7 Afirmar o *trabalho vivo* – por sua *natureza* ou pela *exclusão post-festum* do trabalhador – como *exterioridade* ao capital é uma abstração metafísica que não explicita as condições histórico-materiais requeridas à manutenção da *vida do trabalhador*, sem as quais ele não poderia existir como *trabalho vivo* ante o capital. Pois, se

o que é consumido na manutenção de sua vida – ainda que seja recebido como esmola pelo trabalhador excluído – foi anteriormente comprado no mercado capitalista, então, a reprodução de sua vida está condicionada pela *troca do produto* (a ser consumido) por *dinheiro*, troca que assegura a conversão do valor *particularizado* na mercadoria à sua forma *universal*, liberando o valor econômico nela investido para um novo ciclo de reprodução do capital. Por outra parte, o consumo de produtos pelos *trabalhadores desempregados* – assegurando a manutenção de suas vidas e, portanto, de sua existência como *trabalho vivo* –, possibilita, por isso mesmo, a manutenção de um *exército de trabalhadores de reserva* que, oferecendo sua *força de trabalho* no mercado (posto que são desempregados), contribuem em pressionar para baixo o valor dos salários pagos aos trabalhadores empregados. Assim, no primeiro caso, o capital mantém-se como uma das condições de reprodução do *trabalho vivo*. E, no segundo caso, a manutenção da vida do trabalhador desempregado que oferece sua *força de trabalho* no mercado contribui para ampliar o lucro do capital, contribuindo para reduzir ou conter a elevação dos salários pagos aos trabalhadores contratados. Desse modo, se *metafisicamente* pode-se reconhecer a exterioridade do *trabalho vivo* ante o *capital* como potencialidade de superação do sistema capitalista – potencialidade que extrapola a essência instituída pela contradição entre *força de trabalho e capital* no seio da totalidade capitalista –, *historicamente*, entretanto, o trabalho vivo e o capital estão mutuamente



determinados no seio de uma mesma formação social capitalista condicionando-se reciprocamente em sua mútua reprodução.

8 Essa afirmação, sobre os pobres constituírem *comunidades empíricas fora do sistema*, revela novamente a mesma problemática de articulação dialética dos níveis lógico, ontológico, metafísico e histórico anteriormente referida. Tais *comunidades empíricas* podem realizar-se *fora da lógica* do sistema histórico que está efetivamente constituído. Mas, se são empíricas, são igualmente históricas e, portanto, perduram em algum lugar, estando, em alguma medida, determinadas pelo próprio sistema que as nega. O fato de seus membros experimentarem eticamente relações humanas que são negadas pelo sistema só é possível porque tais comunidades existem, real e historicamente. Assim, são *ontologicamente utópicas*, por estarem negadas no âmbito da totalidade ontológica do sistema, mas são *historicamente reais*, pelas relações humanas que integram seus membros. É a partir da experiência ética dessas relações humanas, vividas na proximidade inequívoca com o oprimido como *pauper*, que a razão ética começaria seu trabalho. Em outro contexto o autor define como *utopia real* o Outro, desde o qual, nega-se, metafísica e historicamente, os sistemas de dominação.

9 A definição dessa razão, Dussel a recupera de Levinas: "A proximidade indica então uma *razão* anterior à tematização da significação do sujeito pensante, anterior ao referir-se a termos no presente, uma *razão pré-origiária* não procedendo de nenhuma iniciativa do

sujeito, uma *razão an-árquica*. Uma *razão* anterior ao começo, anterior a todo presente, pois minha responsabilidade pelo Outro me move antes que toda decisão, antes que toda deliberação [...]. Entretanto, a razão da justiça, do Estado, da tematização, da sincronização, da representação do logos e do ser não chega a absorver em sua coerência a inteligibilidade da proximidade na qual ela se desdobra” (Levinas apud Dussel, 1994, p. 157).

# A ANALÉTICA DE ENRIQUE DUSSEL: UMA CHAVE DE LEITURA E DE POSTURA ANTE A REALIDADE

*Deodato Ferreira da Costa*

## **Contextualização histórico-teórica como introdução**

Em abril de 2000, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), após o proferimento de conferência no lançamento de sua obra *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, aqui no Brasil, indagamos a Enrique Dussel sobre a importância da analética na fase atual de seu pensamento. A resposta dada, pelo argentino-mexicano, fora a de que não havia abandonado a analética e que esta lhe era muito cara e bastante significativa.

Desde 1985, portanto há 30 anos, acompanhamos, estudamos e pesquisamos sobre

a filosofia da libertação. E, precisamente, o que nos levou a esse exercício do pensamento foi o modo *sui generis* de abordagem do real exercitado por esse movimento latino-americano e, especialmente, por Enrique Dussel. Neste sentido, cremos que o grande legado desse pensador contemporâneo não está somente no monumental *corpus de filosofia liberaciones* composto sistemática e arquitetonicamente, mas também por ter, se não inaugurado, com certeza, exercitado uma postura referencial na abordagem da realidade da sua “Pátria Grande”. Em sua práxis de libertação, o argentino-mexicano estimula e inspira a produção do conhecimento e da reflexão filosófica situada, a partir do contexto vivido, sentido e sofrido pelos pobres, pelos oprimidos e excluídos e, em suas formulações mais recentes, pelas vítimas.

Esse caminho tomado, o qual considera e leva em conta a razão do outro, é o momento analético ou anadialético, como denomina o próprio Dussel. É um olhar a realidade a partir de outra ótica, a da ética da alteridade, que remete a outra postura, a de ouvir e respeitar o outro partindo de sua situação, de seu mundo, de seu

contexto de sofrimento e vulnerabilidade, como de uma comunidade de interpelação pela vida e em nome da vida.

A analética, bem compreendida, não pode ser tomada única e exclusivamente como um método que se aplica na abordagem do real. A nosso ver, deve ser compreendida como uma postura diante do real, como uma postura pedagógica que aprende e apreende pela escuta, que se deixa ensinar pela práxis fundamentada na razão do outro que, dada sua vulnerabilidade, apela, indaga, interpela, questiona a ação do eu, da subjetividade constituinte e constitutiva do modo de ser ensimesmado e, portanto, fechado ao diálogo e à relação desinteressada com o outro, que privilegia seu direito e seu “lugar ao sol” a qualquer custo e mesmo em detrimento da vida e da dignidade da pessoa de qualquer outro, enquanto outro.

Partimos, aqui, da visão que tem Enrique Dussel da trajetória da dialética na tradição filosófica ocidental moderna. Lembramos que este artigo ou que este aporte visa tão somente indicar a significativa contribuição de Enrique Dussel no âmbito fenomenológico-hermenêutico

de acesso à realidade. Portanto, nos limitaremos a indicar a questão sem tratá-la de forma mais densa e pormenorizada.<sup>1</sup>

A intenção de Dussel não é de rejeitar essa tradição, mas de resgatá-la na medida em que, ao explicitar suas bases, seus fundamentos, mostra, criticamente, que, ao longo do seu percurso, o ser enquanto totalidade ontológica ocidental – com pretensão de validade universal – dominou e encobriu, ideologicamente, todo e qualquer outro modo de ser. Ao refazer esse itinerário dialético Dussel procurou abrir a possibilidade de um método libertador,<sup>2</sup> de um caminho distinto, podemos dizer, capaz de apresentar e efetivar uma crítica à tradição dialética sem, no entanto, desconsiderá-la.

Neste sentido, seu método, ou seu modo de aceder à realidade, cuja perspectiva estaria fora das principais correntes filosóficas europeias, recuperaria e integraria – enquanto contribuições – as críticas autorizadas de alguns pensadores dessa tradição.

Em síntese, reporta como sendo de grande importância: a crítica do Schelling da maturidade, que se volta contra Hegel ao

perguntar pela possibilidade da identidade entre ser e pensar e prioriza a “revelação”; a rejeição de Feuerbach da ontologia divinizada de Hegel e a recuperação da corporalidade antropológica; a crítica econômica de Marx ao materialismo passivo de Feuerbach e o desenvolvimento das noções de “força viva de trabalho” e “reino da liberdade”; a teologia do Outro de Kierkegaard; a crítica da razão dialética de Sartre que atesta que a história ainda não terminou; a dialética evolutiva de Xavier Zubiri que acentua o caráter finito e histórico do indivíduo, mas também a inesgotável cota de exterioridade da coisa; o Princípio da Alteridade que se expressa a partir da Exterioridade do outro, de Emmanuel Levinas (Dussel, 1986; Goizueta, 1993).

Todas essas contribuições críticas à tradição dialética ocidental moderna resultam, para Dussel, numa dialética que se apresenta em três níveis, a saber: a dialética da natureza (no sentido que lhe dá Zubiri); a dialética histórica, de Sartre e Levinas; e a dialética enquanto ontologia fundamental. Nesta ordem fica resgatada, contra Hegel, a prioridade e a excedência do ser sobre o conhecer.

É importante salientar que o método libertador de Dussel rejeita o caráter dedutivo de uma ontologia fundamental (do ser ao ente); parte da finitude que caracteriza a pessoa como não redutível à totalidade, como sempre exterior ao absoluto totalizado, como “quem é ouvido” e não como “quem é visto” e, principalmente, como um ser sempre aberto a um futuro imprevisível.

Dussel centraliza sua atenção na dialética histórica, pois é dela que pretende partir na busca de implementar seu método, seu modo de acesso à realidade. Ela será seu *factum* a priori e seu sentido, lembrando a dialética do velho Aristóteles que está voltada para fora, que não é involutiva e que vai em direção ao ser e não à consciência como na modernidade. É sob a égide dessa ótica que Dussel pretende explicitar e compreender melhor a realidade latino-americana: fundamenta a dialética latino-americana numa “dialética enquanto história existencial, enquanto práxis latino-americana” (Goizueta, 1993, p. 91).

A dialética latino-americana da história dá a Dussel o suporte necessário na elaboração de seu método. É possível então dizer que o resgate da



tradição ocidental moderna e a dialética latino-americana da história formam assim uma transição entre a práxis histórica latino-americana e o método analético proposto por Dussel. Como mencionamos acima, não faremos incursões aprofundadas sobre o pensamento do argentino-mexicano, mas iremos direto à questão do método.<sup>3</sup>

## **Assinalando os termos**

A questão do método em Dussel assume variações que dão margem a problemas conceituais. Não nos ocuparemos desses problemas, mas a eles não podemos ficar alheios. Por isso, faremos uma breve menção a esse respeito.

Desde o final da década de 60, quando Dussel assume a clara intenção de elaborar uma nova proposta filosófica a partir da América Latina, a questão do método assume significativa importância em seu pensamento.<sup>4</sup> É possível estudar uma evolução da questão, o que não faremos aqui.

Dentre tantas formulações, podemos citar as

seguintes: “método analético”, “momento analético”, “método dialético em âmbito próprio”, “método dialético ao nível semântico”, “método dialético positivo”, “método dialético negativo”, “movimento anadialético”, “método dialético metafísico”. No entanto, todas essas formulações atendem a um único propósito de Dussel, segundo Mance: “Estabelecer um método preciso com tal abertura à exterioridade que possibilitasse a crítica das totalidades e uma práxis de libertação que não redundasse em novos totalitarismos [...]” (1994, p. 2).

Este propósito, no entanto, a rigor, não pôde ser cumprido, ao menos suficientemente, como também nos diz Mance:

O que a princípio parecia simples, isto é, distinguir uma “dialética da dominação” ou “dialética da totalidade”, de uma “dialética analógica da exterioridade” [analética] ou “dialética alterativa” – elaborando uma dialética aberta à exterioridade – acabou vertendo-se nos rumos de categorização de diversos métodos e momentos do método, revelando-se um trabalho extremamente penoso e complicado, onde ensaiou vários caminhos sem chegar

acabadamente a uma formulação isenta de ambiguidades (1994, p. 2).

Percebe-se, assim, que a questão metodológica em Dussel é importante, mas ambígua e de difícil acesso imediato, e que, por isso mesmo, mereceria um trabalho à parte. O que, por certo, também colaborará em precisar melhor sua epistemologia.

A pesquisa, contudo, está direcionada para a análise do método metafísico que Dussel denomina de “método analético” na obra *Método para uma filosofia da libertação*. Assim, “analética” ou “método analético” são as denominações que utilizaremos na análise que desenvolveremos aqui. Só lançaremos mão de outra denominação quando estivermos nos referindo a outros autores – comentadores.

## **Fundamentação e sentido do método**

Sem dúvida, Enrique Dussel inspira-se, significativamente, em Emmanuel Levinas. Acompanhando essa interpretação, diríamos que seu método, que busca uma dialética aberta à

exterioridade, também parte do judeu lituano-francês.

A experiência originária do “face-a-face” assumida por Levinas como “experiência por excelência” é por Dussel reportada, concretamente, à América Latina, de onde deve propor, de sua parte, a superação da ontologia europeia por uma metafísica da alteridade, a partir da exterioridade real, concreta, do outro como o pobre, o oprimido do chamado Terceiro Mundo, das vítimas, hoje.

Para Mance, o método de Dussel, a princípio, é formulado em vista de uma ética da libertação latino-americana, mas ao compreender que em Levinas a ética é a filosofia primeira, a analética tornar-se-ia, em Dussel, o método apropriado a uma filosofia latino-americana da libertação. Tal filosofia deve brotar das exigências da práxis de libertação dos oprimidos. Assim, o método elaborado deve estar apto a ouvir a voz do outro e a colocar em crise o sentido da totalidade fechada: abrir-se ao outro, enquanto outro, comprometer-se eticamente com ele, como o interpelado que responde à palavra do interpelante, eis o sentido mais forte do método

analético.

Dussel compreende que é na resposta concreta do interpelado ao interpelante que a experiência do face-a-face atinge sua finalidade. É a exigência da práxis libertadora, como mediação da própria libertação. O método analético é então o ponto de partida e o complemento necessário do método dialético: é o suporte que permite à dialética a abertura à exterioridade do outro.

A mediação referida por Dussel está diretamente ligada aos níveis nos quais se dá e se concretiza a relação do face-a-face, a saber: a relação homem-mulher (erótica), a relação pai-filho (pedagógica) e a relação irmão-irmão (política). Esses níveis de aplicação concreta da analética são desenvolvidos amplamente nos quatro primeiros volumes de sua obra *Para uma ética da libertação latino-americana*.

Explicitemos então um pouco mais o método analético de Dussel. Em *Introducción a la filosofía de la liberación*, nos diz:

Ao método meta-físico o chamarei "analético" e é distinto do método "dia-lético". Este último vai de um horizonte a outro até chegar ao primeiro de onde esclarece seu pensar; dialético é um

“através-de”. Ao invés, analético quer significar que o logos “vem de mais além”; é dizer que há um primeiro momento em que surge uma palavra interpelante, para além do mundo, sendo o ponto de apoio do método dialético porque passa da ordem antiga para a ordem nova. Esse movimento de uma ordem a outra é dialético, porém [agora] é o outro como oprimido o ponto de partida (Dussel, 1995, p. 235-236).

É importante que não percamos a ideia de que o método analético é um método metafísico. Para Dussel, este método é distinto – e não somente diferente – do método dialético, porque seu movimento transcende os horizontes da totalidade ontológica. Não ascende somente aos níveis possíveis dentro dessa totalidade – os horizontes do ser. O método analético parte de um “mais além”, é abertura para o logos que não está incluído no sistema, ou que com ele não comunga apesar de encontrar-se no interior das fronteiras de tal sistema.

É abertura para o logos do outro que “vem de mais além”, que não pode ser definido como pertencente ao ser da totalidade, que não pode ser reduzido à identidade do mesmo. Essa identidade

do mesmo, segundo Dussel, é justamente o fundamento do método dialético. Passa de horizonte a horizonte até chegar ao fundamento. Este, por sua vez, é a fonte, o ponto de partida que a tudo esclarece e define. Não há abertura real. Há possibilidade para o diferente, mas não para o distinto.

O método analético tem como pressuposto a exterioridade do outro, enquanto distinto e livre. Por isso é metafísico. Ora, o ser do qual trata está “mais além” e não pode ser confundido com um mero ente, intramundano. Este ser, antropológico, é o homem, enquanto alteridade metafísica. O método analético, nos diz Dussel, ainda na obra acima referida:

Surge desde o Outro e avança dialeticamente; há uma descontinuidade que surge da liberdade do Outro. Este método tem em conta a palavra do Outro como outro, implementa dialeticamente todas as mediações necessárias para responder a essa palavra, se compromete pela fé na palavra histórica, de todos esses passos esperando o dia vindouro em que possa viver com o Outro e pensar sua palavra: é o método analético. Método de libertação, pedagógica analética de libertação

(Dussel, 1995, p. 136).

Aqui está posto, então, o pressuposto Princípio de Alteridade – da exterioridade do outro. Mas, é importante notar que, se num primeiro momento Dussel critica a dialética por esta não dar conta da presença real do outro em sua exterioridade, agora – já aparece a ideia no texto anterior – deixa claro que sua analética é um ponto de apoio, uma complementação do movimento dialético, dando-lhe as condições – mediações – para aceder ao outro que não se permite englobar ou reduzir pela totalidade, a não ser por violência. Dussel não nega a dialética. Mas complementa-a a partir da alteridade metafísica. Abertura real que irrompe do outro. Sem essa abertura, como pensar e almejar a libertação e as profundas transformações necessárias no tempo presente?

O método analético fende a totalidade ontológica e dá ao método dialético a abertura que, na história da tradição filosófica ocidental moderna, não conseguiu ter. Note-se ainda que o método analético não parte já de um saber, mas do ouvir a palavra do outro enquanto outro. Não



há um conhecimento prévio do outro, a priori, como se se pudesse reduzir o outro ao mesmo de uma estrutura transcendental. O outro se manifesta analeticamente: dá-se numa relação, a do face-a-face que não é um mero conhecer, revela-se na sua liberdade alterativa. Aqui o outro não é uma simples extensão do [meu] “*ego*”, um “*alter-ego*”, que pode ser definido tal qual o meu Eu. Na analética, a exterioridade do outro mantém sua ipseidade, e o nível da relação do outro com o mesmo, agora, pode se efetivar a partir da palavra analógica, onde não há dominação, nem redução do outro ao mesmo. Sobre esta relação analógica, Dussel nos diz:

É necessário, ao contrário, compreender que o Outro, como outro (e não como absolutamente outro [como diz Levinas]), não é equívoco, mas aná-logos. Não é unívoco como uma coisa na Totalidade do meu mundo, porém tampouco é equívoco como o absolutamente exterior. “O Outro” possui a exterioridade própria da pessoa (em grego rosto) que quando se revela, todavia não é adequadamente compreensível, porém que, com o tempo, pela convivência e o solidário comprometer-se no mesmo caminho da

libertação, chega a comunicar-se historicamente (Dussel; Guillot, 1975, p. 9).

Dussel compreende claramente que um novo pensar sobre a realidade, se quiser efetivo e realmente crítico, necessita considerar seriamente o sentido e o caráter ético dos procedimentos formais metodológicos e epistemológicos de intervenção sobre essa realidade, neste sentido, considera que “o método da filosofia latino-americana [da libertação], mais além da filosofia europeia [e norte-atlântica], tem de ser uma analéctica pedagógica da libertação” (Dussel, 1995, p. 239).

E quais as implicações de considerar a tarefa da filosofia, o quefazer filosófico a partir do método ou da postura de acesso à realidade, desde a exterioridade do outro, em sua dimensão pedagógica? A resposta não poderia ser outra senão a de que o outro ensina. No dizer de Levinas o outro é mestre. Por isso, a filosofia, em última instância, é uma pedagógica, mesmo a despeito daqueles que não veem sentido crítico e transformador no ensino da filosofia e do filosofar. Toda práxis educa e/ou reeduca. Daí o

caráter prático-poiético do trabalho e da reflexão filosófica. O produto aqui é a compreensão crítica e consciente do sentido da vida; a disposição na construção de outro projeto de vida; o discurso comprometido com a transformação das estruturas de dominação e de poder que privilegiam a vida de uns poucos em detrimento da vida da maioria.

Em outros termos, a filosofia aqui é filha da práxis ao mesmo tempo em que a gesta pela busca do sentido e da reflexão crítica sobre a realidade. O pensamento de Dussel reúne teoria e prática desde a exterioridade do outro: o filósofo é aprendiz da realidade do pobre, do excluído, das vítimas. O filósofo não se furta a essa realidade, nem a desconhece. Solidariamente atua com intenção de transformação, na busca incessante do respeito, da dignidade e do reconhecimento da pessoa do outro no lugar onde vive ou em qualquer outro lugar. Por isso, Dussel nos diz que o filósofo, na América Latina, deve começar sua tarefa sendo discípulo dos oprimidos, dos excluídos, dos pobres, das vítimas.

## **A título de conclusão**

Dussel nos dá a justa medida da novidade de seu método: ele parte de mais além, do outro e de sua palavra; parte da exterioridade antropológica do outro que irrompe no sistema, como novidade na totalidade e, com isso, rompe, fende tal sistema, tal totalidade. O método dialético movimenta-se, estritamente, no âmbito da totalidade ontológica. Por isso, lhe escapa tudo o que transcende este âmbito: não pode dar conta da exterioridade antropológica do outro como novidade. Seu movimento é dominador: reduz tudo à identidade ontológica da totalidade, do sistema. A analética, como um mais além, é o suporte, o ponto de apoio necessário para a abertura da dialética à exterioridade do outro.

Portanto, mais que um método que, a rigor, tenha ficado formalmente pelo caminho, foi e ficou inaugurado, na arquitetura do pensamento de Dussel, uma nova postura, um complemento indispensável ao pensar enquanto pensar crítico e comprometido com a realidade sobre a qual pensa: o analético como anadialético.

Na prática, podemos dizer que o método pensado por Dussel, parte da práxis concreta de

libertação dos movimentos populares, das chamadas minorias excluídas, dos rostos negados por “não pertencerem” ao que se concebe como “civilização”, da luta dos trabalhadores contra a exploração do trabalho vivo, da busca do reconhecimento dos direitos e da dignidade dos marginalizados, dos sem teto, dos sem terra, dos que são relegados a não ter direito, não somente na América Latina, mas em muitas outras partes do mundo.

Nas palavras do próprio Dussel aludimos a uma conclusão de momento que não conclui o momento, mas o abre para o exercício do pensar filosófico comprometido com a vida, com o homem, com a cidade, com a sociedade, com o mundo, com a natureza em sentido amplo e ecológico da vida no planeta, portanto, para um pensar que não se encerra nas fronteiras de um procedimento lógico-formal, mas se lança na dimensão concreta da vida enquanto conteúdo a dar forma a uma reflexão consequente.

Reflitamos com o argentino-mexicano:

Posto em sua tarefa, o filósofo chega a descobrir o âmbito do Outro por seu compromisso e – como

disse antes – pensa o que o Outro vive quando convive em seu mundo. Somente depois reflete sobre a totalidade em que se encontrava, e agora reflete como o mestre crítico da totalidade a fim de propor a libertação aos oprimidos. Seu pensar mostrará a dignidade heroica do gesto libertador que será considerado pela totalidade como algo péssimo, ilegal e digno de prisão e de repressão. O mestre analético passa a ser mestre libertador. A filosofia é [se revela como] um magistério: é uma atividade que põe em crise e ensina ao discípulo – o Outro – não o que ele já é (uma vez que ele é história nova), mas lhe ensina criticamente o valor de seu gesto [de sua novidade] e permite [promove] teoricamente a abertura do caminho. Observem [neste sentido] que a filosofia não é política, mas tem função política [...]. Daí, e repito, que a função do filósofo seja libertadora, porque se volta sobre a *pólis*, sobre a cidade, para criticar as ideologias que ocultam a dominação [...]

(Dussel, 1995, p. 240-241).

## Referências

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo. Loyola; Unimep, 1980.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1976.

\_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-americana*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Unimep, 1982. Vol. I-V.

\_\_\_\_\_. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1983.

\_\_\_\_\_. *Método para uma filosofia da libertação*. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994.

\_\_\_\_\_. *Introducción a la filosofía de la liberación*. 5. ed. Bogotá: Nueva América, 1995.

\_\_\_\_\_; GUILLOT, Daniel E. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum, 1975.

GOIZUETA, Roberto S. *Metodología para refletir a partir do povo*. E. Dussel e o discurso teológico norte-americano. Trad. Thereza Christina F. Stummer. São Paulo: Paulinas, 1993.

MANCE, Euclides André. *Dialética e*

exterioridade: o eixo temático da filosofia de Dussel. *Revista de Filosofia*, Curitiba, PUC-PR, a. 7, n. 6, p. 81-109, jun. 1994.

1 Para uma leitura mais aprofundada da visão que tem Dussel da dialética na tradição filosófica indicamos *Método para uma filosofia da libertação*.

2 Nas origens do pensamento de Dussel é clara a intenção de “assumir racionalmente a pretendida e afirmada ‘barbárie’ de seu povo” latino-americano de situá-lo na história do pensamento mundial. Seu pensamento parte de uma realidade concreta para abrir-se, no entanto, à realidade mundial.

3 Sobre a dialética latino-americana da história e a práxis histórica latino-americana, ver *Método para uma filosofia da libertação*; *Filosofia da libertação* (*Filosofía de la liberación*); *Para uma ética da libertação latino-americana* 5 volumes; *América Latina: dependência y liberación*; *Práxis latino-americana y filosofia de la liberación*; *História de la filosofia y filosofia de la liberación*, entre outros.

4 Para uma melhor compreensão da evolução do método de Dussel e, das várias denominações que recebeu ao longo dessa evolução, indicamos as seguintes obras de Dussel e comentários a seu pensamento: *Método para uma filosofia da libertação*; *Filosofia da libertação* (*Filosofía de la liberación*); *Introducción a la filosofia de la liberación*; de Euclides André Mance | *Dialética e*



*Exterioridade*] e Roberto S. Goizueta (*Metodologia para refletir a partir do povo*).

# DESDE UNA TRANSMODERNIDAD LIBERADORA

*Yamandú Acosta*

En ocasión de un encuentro en Puerto Rico, Enrique Dussel, con la dedicatoria "A Yamandú cordialmente, Enrique Dussel, Puerto Rico, 22.10.93", me obsequió un ejemplar de su libro *1492 El Encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad*, Ediciones Antropos, Santafé de Bogotá, 1992.

Por cierto, este gesto de amistad y reconocimiento de un referente de primera magnitud de la filosofía en América Latina – como lo es Dussel desde hace mucho tiempo –, fue en la ocasión y sigue siendo hasta hoy motivo de legítimo orgullo.

Apenas a un año de su publicación, recibía de manos de su autor el libro que no casualmente había escrito y publicado a los 500 años de 1492, en el que ensaya un análisis y una reflexión

crítica de las relaciones entre Amerindia y el mundo europeo durante esos 500 años. En las “Palabras preliminares” del libro se lee: “La necesidad de la “superación” de la Modernidad es lo que intentaremos mostrar en estas conferencias. “La *Trans-modernidad* un proyecto de futuro” podría titularse este ciclo de conferencias” (Dussel, 1992, p. 11). Cerrando el libro, en el segundo de cuatro apéndices del volumen bajo el título “Dos paradigmas de Modernidad” (Dussel, 1992, p. 245-250) se explicitan los significados del que considero como un nuevo concepto o categoría analítico-crítico-normativa que a su vez expresa una realidad negada, reprimida, dominada e invisibilizada durante esos 500 años por la Modernidad: “Trans-modernidad”.

El punto de vista que aquí se argumentará, desde Dussel y con él, pero más allá de sus palabras – y entendiendo que no contra el espíritu de las mismas –, “Transmodernidad”, sin por ello dejar de ser como lo destaca Dussel desde el comienzo mismo de sus conferencias de 1992 recogidas en su libro “un proyecto de futuro”; es también al mismo tiempo y fundamentalmente

un presente-pasado que es condición de posibilidad de ese proyecto de futuro.

Se entiendo además, que sin dejar de ser un concepto, “Transmodernidad” de Dussel, tiene el rango de categoría de análisis. Pero de un análisis crítico en el sentido más propio del pensamiento crítico, entendido no solamente como pensamiento que critica algo, sino como aquél en que el punto de vista de esa crítica y por lo tanto de ese análisis es la humanización o la emancipación humana – Dussel preferiría “liberación” – que implica “la humanización de las relaciones humanas mismas y de relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación” (Hinkelammert, 2007, p. 11). Como no se trata de una crítica nihilista, sino como se acaba de expresar con Hinkelammert, la misma se singulariza por el punto de vista de la emancipación humana y la humanización como su horizonte de sentido, es también una categoría normativa que sobre el fundamento de su capacidad analítico-crítica orienta a la superación de la modernidad en sus lógicas anti-emancipatorias y anti-humanizadoras, en el

grado en que este contenido “mítico” o negativo de la modernidad – que es el que debe ser superado –, acompañe a su contenido “conceptual” o positivo (Dussel, 1992, p. 245), que es el que podrá ser extendido y profundizado en el proceso de superación del otro. Como la relación entre el contenido “conceptual” o positivo y el contenido “mítico” o negativo de la modernidad, no es –según se entiende aquí– aleatorio sino constitutivo, la superación del contenido mítico al que la “Transmodernidad” como proyecto apunta, deja al contenido “conceptual” o positivo de la modernidad sin su otra cara constitutiva, por lo que en el grado en que ese proyecto se realice, nos ubicaría en una realidad-otra respecto de la modernidad: la “Transmodernidad”.

Se propone entender que “Transmodernidad” en Dussel en cuanto “proyecto de futuro” supone una tensión entre la condición de una meta empírica a ser históricamente realizable en cuanto posible además de necesaria dada la necesidad de superación del contenido “mítico” de la modernidad y por lo tanto de la modernidad misma, y la condición de utopía en función

crítico-reguladora para las transformaciones del presente con sentido de futuro alternativo, pero humanamente no factible en términos de plenitud. Tal vez la relación con la “Transmodernidad” como utopía en la “Transmodernidad” como proyecto de futuro, implique que lo necesario y posible en términos de un realismo político alternativo a la realpolitik pase por la implementación del proyecto desde los sucesivos presentes que van desplazando el horizonte utópico crítico-regulador, más que por la pretensión de alcanzar una plenitud otra respecto de la modernidad, llamada “Trans-modernidad”.<sup>1</sup>

Rosa María Rodríguez Magda (2011, p. 1) reclama la “maternidad” de la palabra “transmodernidad” como concepto teórico. Según su testimonio, la misma habría nacido en una conversación que ella habría mantenido con Jean Baudrillard en 1987 y la habría finalmente acuñado en un libro publicado en 1989 (Rodríguez Magda, 1989), esto es, tres años antes que Dussel, en el libro ya mencionado, utilizara esta palabra también como concepto teórico, aunque con un significado y orientación de

sentido radicalmente otros y sin expresar ningún tipo de conexión con la formulación de Rodríguez Magda.

No es finalidad de este artículo discutir la “maternidad” – o la paternidad – de la palabra “transmodernidad” ni tampoco las abismales diferencias de significado que a través de la misma expresan Rodríguez Magda y Dussel. La propia Rodríguez Magda da cuenta de esas diferencias desde su punto de vista en su artículo de 2011 y Aldo Ahumada Infante (2013) se ha ocupado de las mismas con prístino discernimiento, hablando de “dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto”.

Entendiendo que quizás más precisamente se trata de dos conceptos disímiles bajo una misma palabra que se traducen en proyectos cuando menos “disímiles” o tal vez radicalmente contrapuestos,<sup>2</sup> tampoco será objeto de este artículo abordar esas diferencias como ya lo han hecho Rodríguez Magda y Ahumada Infante. Ello porque, desde el espacio teórico abierto por Dussel a través de este concepto o categoría analítico-crítico-normativa – aunque sin ortodoxia dusseliana – este artículo no se pone en

la perspectiva de una superación de la modernidad – posmodernidad desde su lógica de sentido (que si bien sería superación de la modernidad y la posmodernidad, no lo sería de la lógica que les da unidad de sentido más allá de sus diferencias), sino – como Dussel – en la de una superación de la lógica del sentido de la modernidad-posmodernidad, desde la “transmodernidad” como su “exterioridad”.

El artículo procurará argumentar como ya se ha adelantado que el concepto de “transmodernidad” en Dussel, no obstante afirmaciones suyas que enfatizan su condición de “proyecto de futuro”, al que refiere como un futuro otro que no sea una mera extensión de la lógica dominante del presente, es también y al mismo tiempo como condición de posibilidad del mismo, pero también como emergencias de resistencias y prácticas liberadoras cada vez más elocuentes y visibles, un presente-pasado que como su trascendentalidad inmanente<sup>3</sup> ha trascendido y trasciende a la modernidad – y a la modernidad-posmodernidad –, de la que ha sido y es su condición de posibilidad, por lo que contiene *in nuce* las claves tanto de su crítica



como de su superación.

Hubo de pasar algún tiempo – inexplicablemente demasiado tiempo, del pasaje del cual quien aquí escribe es el único responsable – para que llegara a apreciar tanto la novedad como la potencia analítico-crítico-normativa de esta categoría – en la versión de Dussel – y la integrara como pieza fundamental a mis propios análisis (Acosta, 2009, p. 579-580; 2010, p. 20-28; 2012a, p. 94-98; 2012b, p. 43-49; 2014, p. 39-40).

Habiendo asumido la categoría de transmodernidad – en su perspectiva crítica y superadora de la modernidad-posmodernidad desde su “exterioridad” – con quince años de retraso respecto de la oportunidad que me fuera abierta por el autor de la misma en 1993, esta comenzó a ganar centralidad en mis reflexiones e investigaciones a partir de encuentros que tuvieron lugar, primero con la persona – en Venezuela, Costa Rica y Uruguay – y después con la obra de Juan José Bautista – muy próximo colaborador e interlocutor de Dussel – quien me convocó a prologar uno de sus libros más recientes en que el concepto de transmodernidad tiene explícita presencia (Bautista, 2012, p. 173-

176) y me envió finalmente su último libro recientemente publicado *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y post-occidental*, cuyo capítulo II lleva como título “Hacia una transmodernidad decolonial. Un diálogo con el concepto de *Transmodernidad* de Enrique Dussel” (Bautista, 2014, p. 51-72).

Este último aporte de Bautista, interlocutor privilegiado del proceso intelectual de Dussel desde fines de la década de los ochenta del siglo pasado, no solamente confirma mi presunción de que “transmodernidad” – como categoría crítica de la modernidad-posmodernidad y liberadora de su lógica, es una categoría acuñada por Dussel – presunción que ya Bautista me había confirmado verbalmente, sino que aporta además con conocimiento de causa, las condiciones de producción que la hicieron tanto necesaria como posible.<sup>4</sup>

No obstante nadie más autorizado que Dussel para explicitar el significado de la categoría que él mismo acuñó, así como nadie mejor que quien ha estado en permanente y directa interlocución con Dussel – como es el caso de Bautista – para dar

cuenta de esa explicitación, explicando tanto sus condiciones de producción como sus alcances y sentido; “transmodernidad” – como cualquier criatura – puede cobrar vida propia y desplegar otros significados y sentidos compatibles con aquellos originarios y más fuertemente explicitados, o tal vez más propiamente, permitir el pasaje de esos otros significados y sentidos hasta entonces menos elocuentes a un primer plano, para aceptar la plausibilidad de los cuales deberíamos procurar no incurrir en el paralogismo de falsa oposición consistente en tomar como contradictorio lo que puede ser complementario (Vaz Ferreira, 1963, p. 21).

Con los recaudos establecidos en el anterior párrafo, el título de este artículo busca un fraternal contrapunto con el del mencionado capítulo del más reciente libro de Juan José Bautista, libro que se publica dedicado a Enrique Dussel en su 80 aniversario en el que no solamente la “transmodernidad”, sino otras dimensiones del espacio teórico-crítico abierto por Dussel – en particular “decolonialidad” – en diálogo con otros interlocutores del pensamiento crítico en América Latina y Europa, incluido

fundamentalmente el propio Bautista. Muestra su vitalidad, tanto en términos de su vigencia como de su validez.<sup>5</sup>

En efecto, “Desde una transmodernidad liberadora” es el título aquí elegido para problematizar la transmodernidad – como concepto o categoría, pero también como realidad más allá de lo conceptual y categorial – a través de una suerte de contestación al título “Hacia una transmodernidad decolonial” del libro de Bautista; pero como queda dicho desde la referencia a Vaz Ferreira, en el espíritu de procurar una enriquecedora complementación antes que una improductiva contradicción. Porque se parte “desde una transmodernidad liberadora”, es posible orientarse “hacia una transmodernidad decolonial”; aunque también porque hay orientación “hacia una transmodernidad decolonial” es que se parte “desde una transmodernidad liberadora”.

Aquí y ahora se propone entender que vamos “hacia” la “transmodernidad” como “proyecto de futuro” en cuanto sentimos, pensemos y actuemos “desde” la “transmodernidad” como *locus* del sentir, pensar y actuar que – como ya

quedó postulado – es una “exterioridad” respecto de la modernidad-posmodernidad globalizada, globalizadora y dominante en los términos de trascendencia inmanente a la misma.

Esta “transmodernidad” tópica desde la que nos es posible – aunque no inevitable – sentir, pensar y actuar, es condición de posibilidad de esa “transmodernidad” utópica que la constituye como su “proyecto de futuro” a la que nos es posible – aunque tampoco inevitable –, encaminarnos. Nuestra “transmodernidad” tópico-utópica que se ha constituido como nuestro *locus* del sentir, pensar y actuar, es además “decolonial” y “liberadora”.

A nuestro modo de ver es “decolonial” porque es “liberadora”. Entendemos además que la “transmodernidad” es la última instancia para la “decolonialidad”, es decir que, sin el fundamento tópico-utópico de la “transmodernidad” que hace a un *pathos*, un *logos* y un *ethos* liberadores de los modos de sentir, pensar y actuar de la modernidad-posmodernidad, la decolonialidad no es posible.

La “transmodernidad” es la última instancia de la “decolonialidad” porque en ella anidan las

claves liberadoras del sentir, pensar y actuar más allá de los límites de la modernidad-posmodernidad y por lo tanto de la colonialidad-poscolonialidad (entendida esta como neocolonialidad) que constituyen la lógica de la occidentalidad de los últimos 522 años.

No obstante, nos recuerda Ahumada Infante “Dussel considera que las culturas exteriores a la occidental, por no ser modernas tampoco pueden caer en la categoría de posmodernas. Son premodernas (más antiguas que la modernidad), conviven con ella y a futuro serán transmodernas” (Ahumada Infante, 2013, p. 7), se propone entender aquí que tomado el concepto de “transmodernidad” en la línea argumental de Dussel y considerada su declarada “exterioridad” – en el espíritu de sus posiciones teóricas – como trascendencia inmanente a la modernidad y por lo tanto a la occidentalidad; las culturas “exteriores a la occidentalidad” sin dejar de ser premodernas – solamente en el sentido señalado de su mayor antigüedad – plausiblemente son además, sin contradicción y fundamentalmente “transmodernas” porque acompañan a la modernidad-posmodernidad como su

trascendentalidad inmanente y por lo tanto como su condición de posibilidad, así como *locus* privilegiado de su crítica y de su superación en un “proyecto de futuro” en el que la transmodernidad ya no será la cara reprimida, sometida, negada, victimizada e invisibilizada de la modernidad-posmodernidad, sino una realidad cultural liberadora liberada por sus activaciones crítico-liberadoras.

Dussel acuña el concepto o categoría de “Transmodernidad” en la perspectiva de “superación de la “Modernidad” (Dussel, 1992, p. 246). Para entender la posibilidad-necesidad de esta superación, hay que detenerse un poco más ahora en los contenidos que la “Modernidad” tiene para Dussel.

Según Dussel esta palabra encierra en su ambigüedad semántica dos significados implícitos: un “contenido primario y positivo *conceptual*, la “Modernidad” es emancipación racional. La emancipación como “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la Humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano (Dussel, 1992, p. 245), pero también un

“contenido secundario y negativo *mítico*, la “Modernidad” es justificación de una praxis irracional de violencia” (Dussel, 1992, p. 245-246).

En razón de esa ambigüedad de la palabra, el contenido conceptual, positivo y racional de la misma operaría legitimando al contenido mítico, negativo e irracional que la acompaña y con ello la violencia sobre el otro en nombre de su emancipación como condición de la emancipación humana universal.

En la lectura crítica de Dussel no se convalida la superación de la Modernidad como Post-modernidad, desde que a su juicio en ella se “ataca a la razón en cuanto tal, desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad” (Dussel, 1992, p. 246). Para Dussel – como para Bautista y quien ahora escribe – la Post-modernidad no es en rigor una superación de la modernidad sino una negación de su contenido conceptual, positivo y racional que aunque tal vez de un modo no intencional, allana el camino a la totalización de su contenido mítico, negativo e irracional que procura legitimarse ahora desde el “irracionalismo de la



inconmensurabilidad” que promueve y asume.

En cambio, la “Trans-modernidad”, en cuanto “ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro” (Dussel, 1992, p. 246), es condición de una superación de la Modernidad, porque emancipa a su cara conceptual, positiva y racional de su contracara mítica, negativa e irracional, superando así, tanto la totalización de la razón moderna que incluye a su contracara irracional, como a la totalización de la irracionalidad post-moderna en la que los efectos destructivos de la anterior resultan potenciados y profundizados.

En lugar de la totalización de una razón auto-centrada que construye un universalismo excluyente que no es por tanto un universalismo, o en lugar de una negación totalizante de la razón desde un nihilismo que niega la universalidad al hacerlo con la racionalidad, la superación de la “Modernidad” – “Post-modernidad” no se da desde alguna de ellas ni desde su lógica, sino desde un lugar-otro que Dussel conceptualiza como “Trans-modernidad” que implica un auto-descentramiento de la razón en la “afirmación de la razón del “Otro” (Dussel, 1992, p. 246).

Frente al auto-centramiento de la razón moderna en el sujeto moderno como pretendido sujeto universal o al auto-centramiento en los individuos resultantes de la fragmentación del sujeto moderno y su pretensión de universalidad en la posmodernidad, se trata del descentramiento en la razón del "Otro" que asumido con reciprocidad habilita un efectivo universalismo, más allá del falso universalismo de la modernidad o de la renuncia nihilista al universalismo, de la posmodernidad.

La "Trans-modernidad" como auto-descentramiento de la razón en la "afirmación de la razón del otro" responde – aún sin proponérselo – al juicio crítico que hace de la filosofía latinoamericana una narrativa contra-moderna cuya pretendida "exterioridad" respecto de la modernidad no se hace posible al no trascender la episteme moderna: la contra-modernidad se mueve dentro del espacio epistémico de la modernidad por lo que reproduce – en su lógica y sentido – el discurso filosófico de la modernidad (Castro-Gómez, 1996). Desde la "Trans-modernidad" no solamente como "proyecto de futuro" sino como

*locus* de modos de sentir, pensar y actuar que son una “exterioridad” de la modernidad en el sentido de su trascendentalidad inmanente, la filosofía latinoamericana ya no podrá ser señalada como narrativa contra-moderna y por lo tanto dentro de los límites de la episteme moderna, sino como narrativa transmoderna cuya exterioridad epistemológica a la modernidad (y a la posmodernidad) se expresa y fundamenta en esta referencia conceptual-categorial y real a la “transmodernidad” en el sentido en que Dussel la ha acuñado y dentro del espíritu de su enunciación.

## **Referencias**

ACOSTA, Yamandú. Sujeto. In: ASTRAIN, Ricardo Salas (Dir.). *Boletín de Filosofía*, Santiago de Chile, n. 9, v. 2, Universidad Católica Blas Cañas, p. 39-47, 1998.

\_\_\_\_\_. Sujeto. In: ASTRAIN, Ricardo Salas (Coord.). *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2005. p. 987-996. Vol. III.

\_\_\_\_\_. La filosofía de la historia. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (Ed.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México: CREFAL; Siglo XXI, 2009. p. 569-580.

\_\_\_\_\_. Nuevas constituciones y nuevas independencias en América Latina. In: *Anuario Área Socio-Jurídica*, Facultad de Derecho, Universidad de la República, Montevideo, n. 6, p. 15-30, 2010.

\_\_\_\_\_. *Reflexiones desde "Nuestra América"*. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica. Montevideo: Nordan Comunidad – Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo, 2012a.

\_\_\_\_\_. Las interpelaciones de la transmodernidad y la cuestión del marco categorial. *Revista de la Facultad de Derecho*, Facultad de Derecho, Universidad de la República, Montevideo, n. 33, p. 39-51, 2012b.

\_\_\_\_\_. Las humanidades en la conflictiva y nunca acabada construcción de la humanidad. *Humanidades. Revista de la Facultad de*

*Humanidades y Ciencias de la Educación*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, p. 19-46, 2014.

AHUMADA INFANTE, Aldo. Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto. *Polis* en línea, n. 34, 2013. Disponible en <<http://polis.revues.org/8882>>. doi: 10.4000/polis.8882

BAUTISTA, Juan José. *Hacia la Descolonización de la Ciencia Social Latinoamericana*. La Paz: Rincón Ediciones, 2012.

\_\_\_\_\_. *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Hacia una racionalidad transmoderna y post-occidental. Madrid: Akal, 2014. p. 51-72.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill, 1996.

DUSSEL, Enrique. *1492 El Encubrimiento del Otro*. El origen del mito de la Modernidad. Bogotá: Antropos, 1992.

HINKELAMMERT, Franz. *Crítica a la razón utópica*. 2. ed. San José de Costa Rica: DEI, 1990.

\_\_\_\_\_. *Hacia una crítica de la razón mítica*. El

laberinto de la modernidad. San José de Costa Rica: Arlekin, 2007.

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María. *La sonrisa de Saturno*. Hacia una teoría transmoderna. Barcelona: Anthropos, 1989.

\_\_\_\_\_. *Transmodernidad: un nuevo paradigma*. Institución Alfonso el Magnífico, CECEL/CSIC, Valencia, España, 2011. Disponible en: <[www.escolarschip.org/uc/item/57c8s9c](http://www.escolarschip.org/uc/item/57c8s9c)>.

SAMBARINO, Mario. *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*. Montevideo: Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, 1959.

VAZ FERREIRA, Carlos. *Lógica viva*. Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay. Montevideo: Cámara de Representantes, 1963. Tomo IV.

1 Esta reflexión, aplicada en este caso a "Transmodernidad" como proyecto de una sociedad otra respecto de la hoy globalmente dominante, sociedad-otra a la que podría catalogarse como utopía y al papel de la utopía en general y especialmente de esta en particular en una política realista en el sentido de realización posible de sociedades y al mismo tiempo de sociedades

posibles, remite a “El realismo en política como arte de lo posible” de Franz J. Hinkelammert (1990, p. 19-29).

2 Siempre puede discutirse si los conceptos anteceden a los proyectos que en ellos se fundan – que es lo que aquí se estaría sugiriendo – o los conceptos surgen en el marco de proyectos que los proveen de significado, o los conceptos en cuanto referencias de significado acompañan a los proyectos como referencias de sentido. Sin entrar en esa discusión, interesa aquí señalar que se trata de una misma palabra – “Transmodernidad” – para dos conceptos y para dos proyectos.

3 Yo había manifestado mis distancias críticas con el acento en la “exterioridad” de Dussel aplicada al “pueblo” como “sujeto de la liberación”, así se lo había hecho saber en el referido encuentro en Puerto Rico en 1993 y lo había escrito en 1992 para la obra colectiva de conceptos críticos del pensamiento latinoamericano coordinada por Ricardo Salas Astrain, que terminó publicándose en 1998 (Acosta, 1998, p. 45-46). A la luz de aportes de Dussel posteriores a los por mí considerados en la señalada publicación y planteada la posibilidad de actualizar mi artículo abierta por Salas Astrain en su propuesta de una nueva edición ampliada y revisada, señalé “En sus análisis más recientes, Dussel, en forma convergente con Hinkelammert, además de haber discernido entre el *actor* que se define en relación a un sistema históricamente dado y el *sujeto* que es aquello de lo humano que trasciende todo determinado sistema histórico, ha defendido que la *exterioridad* a que se refiere, lo es en el sentido de una *trascendentalidad*

*inmanente* al sistema de que eventualmente se trate” (Acosta, 2005, p. 990), y más adelante, “Las recientes explicitaciones dusselianas en términos de discernimiento entre el actor y el sujeto, identificando éste último como trascendentalidad inmanente al sistema, parecen disipar la eventual pertinencia de las anteriores observaciones” (Acosta, 2005, p. 994), observaciones que sospechaban de un “ontologismo sustancialista” por el que el “pueblo” aparecería con “un estatuto meta-histórico o supra-histórico de inevitable condición metafísica” (Acosta, 2005, p. 994), que a la luz del significado de *exterioridad* como *trascendentalidad inmanente*, perderían fundamento. Entiendo que *exterioridad* como *trascendentalidad inmanente* afirmada por Dussel para el *sujeto* en relación al sistema histórico de que se trate, vale para *transmodernidad* en relación a *modernidad* –o *modernidad-posmodernidad*– por lo que sin dejar de ser como Dussel lo acentúa “un proyecto de futuro” es también y fundamentalmente un presente que tiene un pasado de hoy algo más de 500 años, desde el cual ese proyecto de futuro se hace posible.

4 Juan José Bautista nos ilustra cómo tempranamente – en 1973 – Dussel había acuñado la palabra *posmoderna* para referirse a una filosofía latinoamericana nueva y superadora de la “europeidad”. No obstante, como la palabra *posmodernidad* adquirió otro significado y otro sentido hegemónicos desde la modernidad-posmodernidad europeas, Dussel decidió renunciar a esa palabra – entonces colonizada por la posmodernidad dominante –, concibiendo finalmente el concepto de



*transmodernidad* como la exterioridad respecto de la modernidad-posmodernidad desde la cual superarlas, acuñándolo en 1992 (Bautista, 2014, p. 51). Bautista señala que Dussel habría escrito *1492 El Encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad* durante 1992, pero “publicado a partir de 1993” (Bautista, 2014, p. 53) al tomar aparentemente como referencia la edición de *Abya Yala* en Quito de 1994. No obstante, la edición de Anthropos Ediciones de Santafé de Bogotá que aquí manejamos, es claramente de 1992. Aunque lo central es el contenido conceptual o categorial de la palabra, la precisión respecto del año de la primera edición del libro que la contiene y explicita en su sentido – libro que ha tenido ediciones en distintos países –, en honor a la verdad y sin ánimo de una eventual polémica seguramente infecunda, merece ser establecida.

5 Señala Mario Sambarino “la distinción entre lo que en un universo cultural está *vigente* y lo que de él es *válido*”, lo que significa la distinción entre “el orden de lo que es según valores” y el “orden de lo que es valioso que sea” (Sambarino, 1959, p. 229-290). Sin pretender aquí discutir un *ethos* transmoderno en el sentido en que Sambarino define noción de *ethos* –no obstante podría tratarse de una pretensión razonable, filosóficamente significativa y útil, que aquí no podríamos desplegar-, es posible asumir esa expresión sin entrar en esa discusión y proponer que tal *ethos* transmoderno está vigente aunque en forma reprimida y emergente en términos de una vigencia instituyente y que como “proyecto de futuro” tiene la fuerza de la validez en los términos del

orden "de lo que es valioso que sea".

# ENRIQUE DUSSEL E A CRÍTICA DA TOTALIDADE: SOBRE UM POSSÍVEL PARADIGMA DO OUVIR

*Sandro Cozza Sayão*

## **1. A guerra como base da totalidade**

Talvez não haja melhor definição de nós mesmos, do sentido civilizatório no qual estamos embarcados, do que aquela do dramaturgo romano Plauto de 254 a.C. em que ao homem é atribuída a condição de lobo do próprio homem – *homo homini lúpus*. Posteriormente retomada por muitos filósofos, entre esses o inglês Thomas Hobbes, essa expressão tipificará de modo singular e, de certo modo, simples, o que somos e temos nos tornado dentro das estruturas sociais existentes e dentro dos muitos contextos vividos ontem e hoje. Sem decair em pessimismo ou numa visão trágica de nós mesmos, que apenas resultaria em imobilidade e desesperança, mas

sendo fiel à história, não há como negar que a vida se perpetua a duras penas e a própria humanidade é ameaçada de muitos modos por acontecimentos trágicos que nos expõe à dor e ao sofrimento sem limites.

Embora a ética, a generosidade e a responsabilidade vigorem também em nosso meio, caso contrário a vida já teria sido consumida e a totalidade, na qual a imobilidade impera, já teria chegado ao seu desfecho maior, não podemos negar que estamos há muito em meio a um jogo de tensões que, não raras vezes, nos faz mergulhar na barbárie e na eminente ameaça da dignidade humana. Em grande parte dos acontecimentos vividos, tanto na esfera íntima das relações sociais, como no macro contexto em que se determinam as regras norteadoras das políticas públicas e política internacional, o que se percebe é todo um jogo de poder e interesse, em alguns momentos mais explícito e noutros mais dissimulado, no qual se perpetua uma lógica e um desejo sempre eminente de ser e poder mais. Os mais pessimistas verão esse jogo de forças como páginas sucessivas de uma eterna repetição de

regras nas quais uns querem sempre se impor diante dos outros, em que uns querem sempre ser mais que outros, usando, para isso, de diferentes artifícios e recursos.

Como na selva, esses mesmos leitores da história verão a lei do mais forte vigorando, afirmando a supremacia dos que mais podem e o sofrimento dos que nada têm, num contexto em que se anula e oprime o que os possa ameaçar. Isso através de mecanismos muitas vezes claros e diretos, como nas guerras, nas ocupações e mesmo interdição direta do outro, isso através da sutileza de leis, das regras, valores e das verdades estabelecidas e disseminadas, que de modo velado e disfarçado também controlam e oprimem.

Nietzsche e sua filosofia “à marretada”, nos mostrou sem rodeios, as peripécias desse desejo recôndito de dominação e o seu desdobramento na forma da moral, dilacerando ilusões e pulverizando nossa inocência. Num contexto discursivo ultrapassa a informalidade dos discursos prisioneiros da métrica e da elegância argumentativa, Nietzsche afirmará que mesmo nossas ações e escolhas mais luminosas e nossas

intenções mais altruístas não passam no fundo de um grande jogo de interesses, cuja própria benevolência não seria mais que uma alegoria que disfarça, no fundo, nossa vontade de poder sobre os outros, nosso desejo de ser mais e as muitas estratégias criadas para dar conta dessa mesma necessidade.

Embora não seja o caso de mostrar aqui como há nisso também um exagero e que o que somos não cabe inteiro dentro dessa definição, há que se considerar que em grande parte não estamos distantes dessa realidade. As estruturas vigentes entre nós e os muitos valores e paradigmas que cultuamos e perpetuamos, se olhados atentamente se mostraram absolutamente prisioneiros do que se pode chamar de regras totalitárias, regras essas nas quais uns são e outros não. Acessar as páginas da história e entre essas as próprias páginas recentes da história latino-americana, é confrontar-se com esse jogo de poder em que uns se afirmam sobre outros, em que uns se impõe sobre os outros, isso de modo direto e ostensivo, em alguns casos, isso de modo indireto e sutil em outros. Em outras palavras, olhar para a história da humanidade é, ao mesmo

tempo, encontrar-se com todo um contexto de indiferença, em que o discurso dos vencedores se impõe e o silêncio dos vencidos há que ser aceito.

Nesse caminho de análises, a obra de Enrique Dussel nos tem sido de crucial importância, tanto para entendermos o funcionamento e a arquitetura da racionalidade bélica presente entre nós, como para percebermos a reverberação dessa no campo singular da vida humana e seus muitos acontecimentos.

Associando a um só tempo e sem preconceito filosofia e história, Dussel vai não só realizar uma análise apurada das instâncias ideológicas hegemônicas existentes e da perspectiva de fundo desde a qual se estrutura nosso modo de ser, suas origens e suas razões de ser, como vai mostrar tudo isso a partir da perspectiva concreta dos acontecimentos vividos. Como grande intelectual que foi e é, e sem descambar para uma naturalização tosca da condição humana, insustentável depois de tudo que se disse a partir do existencialismo e mesmo a partir da fenomenologia, ele mostrará de diferentes formas como tanto no campo macro político e social das relações humanas estamos

fixados na efervescência de regras e mecanismos totalitários, na qual a lei do mais forte impera e se impõe. Seu convite é para olharmos com atenção o mundo e os inúmeros elementos da realidade vivida, as escolhas e caminhos que temos trilhado, para enfim perceber como estamos imersos em dispositivos lógicos que dão manutenção a ações destrutivas, opressivas e violentas que se traduzem em dor, sofrimento, morte e exploração.

Sua visada da história, mais especificamente da história latino-americana, que desde a colonização europeia tem perpetuado um contexto de dominação e aniquilamento da diferença, dos mais fracos e dos que menos têm, remete, em sua grande parte, à denúncia de como o mundo está entregue a um contexto organizador da realidade que tem em sua base as regras proferidas pela lei do mais forte, daqueles que a muito se impõe e sabem se impor. O que, segundo ele, tem criado uma permanência quase que tácita de todos nós num modo de ser que define que uns podem e outros não, que uns mandam, comandam e ordenam, enquanto outros devem ser comandados e explorados.



Permanência essa que em muitos momentos chega a criar a ideia de que uns seriam naturalmente talhados para o poder e comando, enquanto outros seriam destinados ao trabalho, à escravidão e à subserviência.

Em *Filosofia de la liberación*, onde exaltará de forma clara e direta a fixação humana nos mecanismos da guerra que desde Heráclito tem sido a origem de tudo que se conhece e se tem conhecido, Dussel (1996, p. 13) nos remete ao fato de estarmos fixados numa lógica de enfrentamento e embate de forças, pautada por uma separação clara entre o que é e o que não-é, entre vencedores e vencidos, entre os que podem e os que não podem. E nessa realidade sufocante, em que os mais frágeis se tornam vítimas manipuláveis, as diferenças são escalonadas e a indiferença se torna a tônica das relações existentes.

Aí, ricos e pobres, senhor e escravo, homem e mulher, homossexuais e heterossexuais, “civilizados e incivilizados”, cultos e incultos, normais e anormais, brancos, negros, pardos etc., são apenas rótulos de uma determinada forma de organização que impõem lugares específicos a

cada um de nós, como se nada mais fôssemos do que uma mera peça de uma grande engrenagem, na qual a poucos são dadas as benesses do mundo, enquanto a muitos restam duras penas e o fardo de sustentar as alegrias de certos felizardos. O que têm resultado também em desesperança e desânimo, como se nada mais tivesse a ser feito senão adaptar-se e aceitar que o mundo é mesmo um campo de embate e rivalidade no qual sobrevive quem pode mais e quem se impõem melhor.

*Estamos en guerra*, nos dirá Dussel (1996, p. 13). *Gerra fría para los que la hacen, guerra caliente para los que la sufren*. Embora o contexto dessa afirmação, possa, num primeiro momento, ser associado ao conflito político, econômico, social e militar entre EUA e URSS, o qual se estendeu desde o fim da segunda guerra mundial até a dissolução da União Soviética no início dos anos noventa do século XX, as questões aí levantadas são perfeitamente válidas à interpretação dos nossos dias, bem como para tudo que temos vivido na grande totalidade do mundo afora. Sem grande dificuldade podemos perceber que há uma guerra instaurada entre nós, uma guerra

útil e preciosa para quem a projeta, uma guerra mortal para os mais frágeis e *desempoderados* que lhe sofrem as consequências.

## **2. A pergunta pelo ser como *locus* da guerra**

A partir daí, Dussel ampliará a própria noção de conflito, mostrando como os mecanismos e artifícios da guerra não podem ser associados apenas à luta armada ou ao enfrentamento bélico das lutas convencionais. Olhar para a humanidade e seus diferentes momentos e movimentos, é confrontar-se como uma outra face da própria violência, uma face dissimulada, menos “barulhenta” e evidente, mas que nem por isso é menos impactante ou destrutiva. E aqui ele chama atenção e destaca todo o campo valorativo, as estruturas paradigmáticas e o orbe de sentidos que nos cerca e avilta, no qual se encontram singularmente pulverizadas a logística de uma racionalidade classificatória que determina quem é e quem não é. O que tem servido de justificativa para a opressão e como meio para que a totalidade seja internalizada e reproduzida mesmo porque aqueles que são por

ela oprimidos.

A partir desse alargamento da noção de guerra, Dussel vai em seguida analisar a questão do campo em que se travam os conflitos pela determinação da identidade vitoriosa e pela singularidade dominante, redimensionando, neste caso, a noção do *locus* em que se desdobram as grandes lutas em nosso meio. O trabalho, nesse momento, consiste em mostrar que se toda guerra tem um lugar e que nesse lugar se trava todo o jogo de forças desde o qual se decide quem é vitorioso e pode mais, quem é e quem não-é, quem deve comandar e quem deve aceitar sobre si o peso das decisões alheias, esse campo deve ser agora também pensado de outro modo. Nesse ponto, Dussel realiza uma nova ampliação conceitual, considerando que o *locus*, ou campo de batalha, não pode mais ser associado apenas à noção de espaço geográfico convencional. A compreensão de que o sentido das disputas existentes entre nós, excede a perspectiva do enfrentamento bélico e que a totalidade usa de meios extremamente astutos para se impor, leva ao distender do sentido do campo em que essa se dá, para enfim se poder acessar o *locus*

imaterial desde os quais se nutrem as mais translouçadas deliberações e escolhas humanas.

Nesse ponto, Dussel indicará a fixação no ser, a ontologia como regra e princípio primeiro de organização da realidade, como a instância imaterial desde a qual se iniciam e se nutrem as grandes guerras e os conflitos conhecidos. Isso nas mais diferentes perspectivas e dimensões. Segundo ele, na pergunta classificatória e operatória pelo ser das coisas, nas regras identitárias fundadas na metafísica da presença, que se inicia com os pré-socráticos e sua busca pela *arché*, um contexto sutil de violência, aparentemente neutra e nobre, se institui entre nós. Ciente das diferenças, mas indiferente quanto a multiplicidade, a identidade nesse ponto se faz fundamento, lançando ao mundo as suas regras para determinar o que deve ser. Desde então, travestida e ao mesmo tempo protegida pela nobreza da ação racional e da contração intelectual, a verbosidade do verbo ser vai servir de palco para as mais bizarras deliberações e suas translouçadas justificativas.

Inspirado pelo trabalho do filósofo lituano/francês Emmanuel Levinas,<sup>1</sup> Dussel

mostrará, nesse sentido, como na pergunta pelo ser das coisas, no jogo ontológico do *é*, o que opera é no fundo um contexto de fechamento em si, no qual tudo o que é pensado é, no final das contas, uma projeção do próprio *ego* que pensa, da identidade que se debruça sobre o mundo e que a partir de si mesma determina quem é e quem não-é, quem pode e quem não pode. Identidade que situada no âmago do contexto capitalista vivido, vai ser considerada como “sendo” quando da posse do capital, quando do acúmulo de riquezas.<sup>2</sup> E não é à toa que em nossa sociedade as classes abastadas são as que definem o certo e o errado, o adequado e o não adequado, o aceitável e o não aceitável nos mais diferentes âmbitos da vida, seja ele educacional, político, econômico, erótico entre outros. A identidade classificatória que opera instrumentalizada pela racionalidade e todos os seus atributos, vai se debruçar sobre o mundo, estabelecendo a partir dela as regras da vida como um todo. Em outros termos, na ontologia, na pergunta pelo ser das coisas, toda exterioridade é, no final das contas associada ao eu que lhe dirige a pergunta. O visível se confunde aí ao vidente, e a

exterioridade, como alteridade, é reduzida às projeções da mesmidade que lhe determina também um lugar e um modo de ser adequado.

A partir dessa perspectiva, fica fácil compreender que Descartes ao instituir o ego como base e condição de todas as possibilidades, determinou ao mesmo tempo um modo de ser linear e indiferente no qual ser e pensar correspondem à diluição de todas as coisas em si. Na perspectiva do *penso logo sou*, o mundo e a realidade tornaram-se reféns das circunstâncias do eu que pensa e que projeta o mundo a partir de sua própria sombra e medida, interditando todo contrário pela consequente noção de verdade. Nesse sentido, a ontologia representaria o fechamento do eu em si mesmo, isso como ponto máximo de todo um contexto de negação e manipulação da própria realidade, em que o jogo luminoso do ego cogito, dominante e indiferente, se coloca no centro de todas as coisas e a partir dele define e organiza a existência, todos os homens e todas as culturas. O que em Hegel, chega à culminante associação entre pensamento e realidade, que vai sustentar a afirmação de que todo real é racional e todo racional é real e em

Husserl na confusão entre o pensar europeu e o pensar humano por excelência, como se ambos fossem a mesma e única coisa.

Deste e de muitos outros exemplos, pode-se perceber como essa mesma lógica totalitária, indiferente e violenta em si mesma, porque se diz universal e única, torna-se ao mesmo tempo o lugar espiritual por excelência no qual funcionará toda a sociedade e tudo o que é considerado certo. E, a partir disso, Dussel mostrará agora, como a ontologia, o *ego cogito*, tem uma associação clara aos termos de um *ego conquiro* (eu conquisto). Eu conquisto como fundamento do eu penso, base e condição de todas as possibilidades do que depois vai se desdobrar. Nesse caminho, apresentará de modo contundente os desdobramentos da onto/lógica totalitária, apontando para os diferentes movimentos da história, e principalmente os movimentos da história da latino-américa, mostrando a reverberação violenta de uma dada regra e modo de pensar em que a ontologia desemboca na hierarquização entre os que são e os que não-são, entre o é (ser) e o não-é (não-ser) e no modo como essa conformação do pensar tem



respaldando as mais bizarras atrocidades e barbaridades ao longo da história ocidental.

Em relação ao modo como a ontologia se coloca diante dos povos e das culturas, Dussel afirma:

La ontología los sitúa como entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones o posibilidades internas al horizonte de la comprensión del ser. Espacialmente centro, el ego cogito constituye la periferia y se pregunta con Fernández de Oviedo: “¿Son hombres los indios?”, es decir, ¿son europeos y por ello animales racionales? Lo de menos fue la respuesta teórica; en cuanto a la respuesta práctica, que es la real, lo seguimos sufriendo todavía: son sólo la mano de obra, si no irracionales, al menos “bestiales”, incultos – porque no tienen la cultura del centro –, salvajes... subdesarrollados (1996, p. 14).

Essas questões completam um ciclo reflexivo no qual se denuncia que a relação com o mundo a partir de um contexto luminoso de produção da verdade, no qual a identidade reflexiva pensa o mundo a partir de si, num contexto em que realidade e existência se confundem com as

projeções do ego que pensa e se impõe diante do mundo, vai desembocar nos trâmites da guerra, tal como Heráclito previa ao afirmar que o ser se dá na guerra e como guerra. Assim o foi nos mais diferentes momentos da história humana, seja nas grandes cruzadas em que uns se definiam como eleitos por Deus e outros não, na dominação dos povos latino-americanos, na escravidão dos negros, na antiga perseguição e morte de judeus pelo mundo, assim é hoje nos muitos movimentos políticos que ainda categorizam e dividem o mundo. Em todos esses macro-movimentos, assim como nas instâncias peculiares de opressão, violência e subjugação que temos conhecimento pelo mundo, a determinação do ser das coisas e dos homens a partir de um determinado contexto que se coloca como centro gestor e irradiador de sentido, tem funcionado como ponto primacial e fundamental para a dominação, morte, tortura e as mais impensadas formas de aniquilação do outro.

Deste modo, se a arrogância humana nos dizia distantes dos animais e da natureza por um sentido de civilidade, pela moral ou pela ética que

seríamos capazes de elaborar, considerando que a sociedade humana seria exatamente o *locus* de uma forma de ser peculiar, porque nela a premissa do ser nos faria adentrar num modo de ser singular, hoje temos que conviver com a evidência de que estamos imersos num contexto igualmente selvagem de disputas contornado agora pelo do excesso do mal nascido da perspectiva classificatória do é. Se a perspectiva da verdade nos faria pensar na possibilidade de uma supremacia em relação às forças que dominam a vida instintiva, hoje podemos perceber que estamos encharcados num mesmo contexto de tensões e força em que a necessidade do mais forte é sempre a necessidade que impera.

Em sua quase totalidade, os grupos humanos estão mergulhados nessas regras afirmativas de quem pode e de quem detém o poder, num sangrento jogo que avilta e oprime quem menos pode e tem. Nesse jogo os mais fracos, os mais pobres, os que menos têm, são os que sempre perdem e os que sempre “pagam a conta”. Embora os discursos digam a superioridade humana e falem de sua singularidade diante do mundo, como se tivéssemos ultrapassado a lei da

selva, há que se admitir que vivemos na selva humana, com a prerrogativa de que o egoísmo e o fechamento em si, em nosso caso, são ainda aliados à perspectiva de um excesso e banalização do mal que se traduz nas pequenas e grandes histórias.

Nesse sentido, as grandes questões trazidas à tona por Dussel abrem todo um contexto reflexivo extremamente importante que nos faz perceber que apesar de todas as elaborações no campo da ciência e da tecnologia, num mundo que se vangloria de avanços surpreendentes nas mais diferentes esferas da vida humana, permanecemos prisioneiros de uma antiga polarização totalitária entre os que são e os que não são, entre o é e o não-é. Embora não se possa criar hoje fronteiras rígidas no sentido de dizer quem é opressor e oprimido, visto que essa lógica se articula dinâmica e ativamente entre nós, fazendo de todos seus fiéis depositários, há que se considerar que ainda vivemos numa polarização do mundo, numa bipartição entre os que são e os que não-são donde as mais bizarras atitudes tomam corpo. O que remete a uma luta de espaço na delimitação de fronteiras ainda mais difíceis

de serem eliminadas do que aquelas que construímos no campo físico da vida ordinária em que separaram cidades, povos e irmãos.

### **3. A cultura grega e o excesso do ser**

*Para a tradição filosófica do ocidente toda espiritualidade pertence à consciência, à exposição do ser no saber.*

Levinas. *Autrement qu' être* (1974, p. 157).

Desse modo, a filosofia como ontologia não surge do nada nem tampouco é ela isenta de um sentido primeiro que a sustente e determine. Essa é talvez uma das maiores contribuições de Dussel ao nosso tempo. Embora se pretenda neutra e os adeptos da ontologia como filosofia primeira desconsiderem as filiações que a sustentam, dando a entender que ela é fruto apenas do pensamento e de seus movimentos, e que assim como o sol não há nada que nela se dissimule, há que se considerar que ela emerge de um modo específico de ser e estar no mundo, um modo que diz respeito a uma experiência concreta de exploração, manipulação e dominação do mundo

e da realidade típica de uma cultura imperialista que foi a cultura grega. Nesse sentido, acessar a história do império helênico, todas as guerras e conflitos que lhe são próprios e o espírito de conquista, rivalidade e disputa que sustentou por séculos a expansão territorial e cultural da Grécia, é entender ainda mais essa efervescência ideológica cujo pensamento que de lá emerge de nenhum modo é alheio e isento.

A Grécia donde nasce a filosofia ocidental, é um lugar de embates e tensões por excelência. Nela todos os movimentos que se fazem e todas as realizações que se têm, são sempre atravessadas por uma necessidade eminente de se impor, de se mostrar mais, de vencer e ser único. Isso já desde a tenra infância e em quase toda educação grega, isso nos mais singulares movimentos da cultura, o que tornava natural e absolutamente aceitável as mais diferentes formas de dominação e subjugação. E não é à toa que Aristóteles entendesse como natural a escravidão.

Sustentada por desejo eminente de manutenção da liberdade que resultava na necessidade de conquistar para continuar sendo, isso como esforço em ser mais, a cultura grega se

desenvolveu e assumiu toda sua pujança. Isso considerando que uns são e outros não. E não é difícil de percebermos aqui as ligações entre essa postura cultural de conquista diante do mundo e o pensamento que de lá emerge, mais especificamente aquele que trata da busca pela verdade, a busca pela unidade e identidade do ser. Comparando ambos, o que se percebe e o que é exatamente claro para Dussel, é a não dissociação de um e de outro, no sentido de que a própria pretensão pela verdade e o caminho que se trilha para chegar a ela a través da própria filosofia, resulta claramente de um modo cultural de entender e lidar com o mundo que tem por meta a anulação de todo e qualquer contexto contraditório e a indiferença como base e ponto de referência.

Assim, mais do que alheia ou superior à vida mundana, a busca pela verdade e o eminente interesse pelo ser, como metafísica e ontologia, são, dentro desse contexto, apenas o desdobramento de um princípio fundado no desejo de manipulação da realidade, que na dimensão do pensamento se desdobra como compreensão do mundo. Em outros termos,

compreender significa um modo de apreensão e anulação em que a afirmação de  $A=B$ , B se torna A. Ou seja, a busca pela *arché*, pelo fundamento primeiro perene e não transitório que pudesse servir para sustentar uma ação segura sobre o mundo, traz igualmente consigo uma pretensão de dominação e controle do mundo. E não é à toa que a *physis* e a forma como a pergunta pelo fundamento se deu entre os primeiros filósofos gregos, é claramente contaminada por um desejo de poder compreender para enfim dominar. E foi desse mesmo contexto bélico cultivado culturalmente que nasceram também as tragédias e as grandes epopeias e muitos dos mitos e poemas épicos conhecidos da antiguidade clássica, seja de Homero, seja de Hesíodo. Em todos eles o que veremos é a palavra sendo emitida como tradução de um sentido que lhe é anterior, como uma postura bélica diante do mundo que se converte na forma de discurso, seja ele mítico ou filosófico. Todos eles padecendo do *monotonismo* de quem pergunta e de quem determina a partir de si o que é e o que não é.<sup>3</sup>

E, por isso, Dussel aponta a ontologia como a ideologia das ideologias, a grande representante



de uma cultura acostumada com a dominação, na qual a indiferença é peça central e a expressão máxima de um modo de ser *surdo* e indiferente que culturalmente nega ao outro o direito de ser Outro e afasta qualquer possibilidade daquilo que não esteja dentro do seu campo visual, num contexto que se pode dizer alérgico a tudo que não é ela mesma.

Assim, se a filosofia desde os gregos dá as peças de como se deve pensar, determinando o sentido do pensamento válido e aceitável, ela outra coisa não fez senão impor ao mundo os esquemas de uma determinada cultura e de uma determinada postura ideológica de compreensão da realidade. Assim, quando Parmênides definiu que o “ser é” e o “não-ser não-é”, ele ao mesmo tempo determinou que o ser é a luz (*tó fós*) pela qual todas as coisas são vistas e assumem sentido, luz que torna visível sem ser vista e que permite que aquilo que apareça seja, e nisso ele respaldou a expansão de uma forma de encarar a realidade em que não há espaço para algo que seja de outro modo, ou que esteja para além dela mesma.

Las filosofías clásicas helenístico-romanas, con

algunas excepciones, se articularon de hecho a los intereses de las clases dominantes esclavistas y justificaron su dominación desde el horizonte del ser mismo. Es fácil comprender aquello de que “el esclavo es por naturaleza esclavo” de Aristóteles, o el intento de los estoicos y epicúreos de proponer una salvación individual a los ciudadanos del imperio para, por una parte, dar conciencia tranquila a todos sus miembros y, por otra, sacralizar al imperio, manifestación finita de los dioses del cosmopolitismo (Dussel, 1996, p. 18).

A partir disso, Dussel retoma ainda a afirmação de Heráclito quando esse afirma que o logos é como o muro que protege a cidade, a barreira que defende a mesma dos bárbaros, para indicar como a ontologia funciona como um esquema totalitário que afasta de si tudo que não é ela mesma. Desde aí, ele mostrará como a ontologia funciona também como um impulso protetor de um determinado modo de ser, como uma barreira que deixa de fora tudo que não é ela mesma, tudo que lhe é dispare e que lhe possa ameaçar. Isso como manutenção da monotonia de si mesmo que apontamos acima. E aqui se tece

o que podemos chamar de inaptidão de um pensamento que se torna incapaz de lidar com o que não é ele mesmo, com o que se coloca para além dele mesmo.

La ontología termina así por afirmar que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son “una y la misma cosa”. Identidad del poder y la dominación, el centro, sobre las colonias de otras culturas, sobre los esclavos de otras razas. El centro es; la periferia no es. Donde reina el ser, reinan y controlan los ejércitos del César, del emperador. El ser es; es lo que se ve y se controla (Dussel, 1996, p. 17).

Por tudo isso, a verdade resultado da luz do ser que se derrama sobre todas as coisas e que retira todas as coisas das trevas (*Aletheia*) é no fundo um modo de pensar imperialista que se defende e se articula no sentido de justificar a opressão. Vício de si mesmo que se traduz numa postura mortal, nas categorizações e hierarquizações que temos no mundo e que fazem de uns senhores e outros tantos sujeitados. A denúncia agora é do encarceramento em si, próprio do jogo das luzes da razão em que se tece a verdade e do qual a

totalidade nutre seu sentido. O que vem sendo denunciado não só por Dussel, mas por muitos outros autores como Foucault, Levinas, Derrida, entre outros.

## **Considerações finais: os passos do homem do deserto**

Diante do desencanto das estruturas diretivas e imperialistas de um pensamento prisioneiro de si mesmo, do esgotamento da ontologia clássica e da verdade como *Aletheia* e sua absurda indiferença gestora da crise e do aviltamento da multiplicidade, a pergunta que fica é se haveria como escaparmos dessas estruturas e, pensarmos de outro modo. Se haveria como caminhar num sentido alternativo que nos pudesse fazer pensar para além do ser ou de outro modo que ser ou se nada há por fazer senão aceitar tacitamente que a realidade do mundo é permanecer nesse eterno embate de forças e tensões, nesse jogo de definições e pré-julgamentos que desemboca na desde sempre vitoriosa opulência dos que são e podem tudo e no eterno domínio sofrido pelos que nada tem e são sempre esmagados pela

totalidade das regras vigentes.

Dussel responderá a isso com a defesa de uma nova metafísica e de um caminho alternativo ao pensamento que chama de *filosofia da libertação*. Nela, a sensibilidade, a abertura e a escuta das grandes demandas nascidas da ação revolucionária dos oprimidos torna-se ponto de referência desde a qual a filosofia se ergue e configura.<sup>4</sup> A intensão aqui não é mais responder a um desejo cultural de dominação do mundo e da realidade, mas fazer reverberar uma outra forma de relação e uma outra dinâmica à própria vida humana que normalmente é silenciada pela perspectiva luminosa cultivada pelo mundo europeu.

Influenciado por Levinas e sua metafenomenologia, em que não mais a ontologia e sim a ética ocupa o papel de *prima philosophia* e que o que se considera é algo sutil que se evade diante de forças impositivas, Dussel mostrará a importância do pensamento da exterioridade e como a epifania do rosto do Outro, nesse caso dos oprimidos e excluídos, tornar-se-á o começo real de um novo modo de pensar e se fazer filosofia. *La epifanía es el*

*comienzo de la liberación real*, dirá Dussel (1996, p. 29). Ou seja, a epifania, o que é presença sem ser acessível ao olhar determinante e compreensivo, representa uma mudança significativa em relação ao ponto primacial de referência desde o qual se deve engendrar o pensamento e as circunstâncias desde as quais a racionalidade deve tomar corpo e se animar. O que é algo impossível de ser entendido a partir das filosofias que têm na consciência e na dinâmica do ser em ato seu ponto de referência.

Considerando que a racionalidade é uma resposta às demandas vividas, que a própria filosofia outra coisa não é senão uma reverberação do modo como nos encontramos com o mundo, resultado de um fazer cultural, sua proposta consiste em pensar a partir de novos referenciais, alterando a dinâmica do ego que pensa o mundo a partir de um desejo recôndito de dominação e subjugação, para desse modo poder dar ênfase a uma outra possibilidade, a uma outra demanda da vida, não mais bélica e imperativa, mas hospitaleira e generosa porque parte do reconhecimento de algo que se esvai quando da imposição do olhar e seus

mecanismos. É como se estivéssemos aqui às voltas com uma racionalidade animada pela sensibilidade, acessível e disponível.

Nesse caminho, a ideia é substituir as bases de um pensamento erigido a partir do jogo do eu interessado em si, cujas regras operatórias da racionalidade são na verdade surdas e indiferentes, para potencializar um pensamento que nasce agora interessado pelo outro, o um-para-o-outro, responsável e respondente. A ideia é dar voz a uma outra instancia da vida humana, que nas regras totalitárias vigentes vem sendo esmagada e aviltada.

Ao privilegiar a ideia da exterioridade como alteridade excedente aos poderes da ontologia e das pulsões do ego, Dussel tomaria força num discurso alternativo, sendo filosófico quanto a estrutura, mas não ocidental no que concerne ao sentido maior que lhe fundamenta. A afirmação do outro como Outro, a premissa do infinito que se apresenta diante de mim e que ao se apresentar põe em cheque os poderes da Mesmidade e seu círculo vicioso de *mesmificação*, é fundamental e profundamente rico para Dussel. Nele pulsam elementos singulares que desafiam não só a

filosofia, mas nossa civilização como um todo, já que nela se inserem questões sutis de salvaguarda da vida e da sutileza de algo que se evade quando das forças do eu que se impõe.

Assim, preservando a exterioridade que o conceito de infinito suporta, mantendo sua radicalidade em relação às forças centrípetas do ego, tal como foi feito por Levinas em toda sua obra e nessa principalmente *Totalité et infini*, e ainda materializando o Outro na figura do pobre, dos que nada têm, dos *desempoderados* e oprimidos, das muitas vítimas de um mundo que impõe a lei da selva, Dussel vai aproximar o discurso levinasiano das grandes questões políticas, culturais e sociais da América-latina, dando a esse um caráter próprio de luta e reivindicação de direitos perdidos, que desde a exploração e conquistas europeias tem ficado num segundo plano.

Nesse contexto, a lucidez é agora pensada a partir da construção face-a-face, da relação de proximidade, tecida na riqueza do encontro. Exterioridade, transcendência e alteridade serão, a partir disso, conceitos que sugerem o transitar num caminho de sensibilidade extrema no qual o



conceito de proximidade se revela igualmente fundamental. Proximidade que sugere sutilmente uma nova postura diante da vida e do Outro, nesse caso, uma postura muito mais hospitaleira e acolhedora, do que investigadora e impositiva. A proximidade aqui se revela como ato de amor, sensibilidade pura de quem é capaz de afetar-se e acolher porque nasceu não de um ato lógico ou de um movimento do pensamento, mas do visceral encontro erótico com o mundo, da mistura e da conexão.

Dussel, desse modo, resgata a proximidade que é fundadora da própria subjetividade e que é anterior à economia e às regras de quem deseja manipular e se impor. Ele acessa o *elan* entre homem-homem e homem-mundo que foi totalmente desconsiderado pela filosofia metafísica da tradição ocidental grega, para a partir disso falar em como o pensamento deve se articular e pulsar. O que não significa uma diluição do homem no mundo ou a criação de uma espécie de conexão transcendental entre uns e outros. A proximidade resgatada, a ambígua separação e proximidade entre subjetividade e existência que é fundamental para uma nova

ética, reverbera aqui como um pensamento que se desdobre finito, que aceita as limitações de si mesmo e de sua incapacidade de açambarcar o Outro. A partir dessa aceitação, vai caminhar no sentido da conexão e mesmo retorno a um sentido ético original que diz respeito ao nosso trânsito igualmente original no mundo, que antes de ser consciência é sensibilidade e vulnerabilidade, nesse caso representada pela metáfora do *Ouvir*.

A proposta aqui é pela substituição do paradigma do olhar pelo paradigma do ouvir, a substituição da arquitetura da indiferença para a arquitetura do encontro, em que fazer filosofia significa partir de uma instância de pura abertura e vulnerabilidade para desde aí restaurar os laços de responsabilidade que foram esquecidos por um pensamento que se estruturou belicamente e isolou uns dos outros.

A ideia é tonificar as fontes do acolhimento e da alegria que também faz parte do encontro humano. Resgatar a grandiosidade de poder dividir a mesa e o pão, a alegria de compartilhar e viver em comunidade e em como não somos nada na solidão e no isolamento, para desse

modo nutrir-se dessa instancia de sentido e sermos de outro modo. A ideia é desembocar num pensamento que estimula a relação, o respeito, o acolhimento e a hospitalidade. Um pensamento que não nega a crise do encontro das diferenças, o conflito, mas que sabe que esse não precisa necessariamente desembocar em violência.

A defesa da exterioridade como defesa da diferença e a demarcação do valor da proximidade, resgatam um sentido esquecido em nossa sociedade. Isso como implantação de um tempo em que o pensamento se ergue transido pela necessidade não mais de proteção ou de domínio do outro, mas de justiça e paz, no qual a voz sufocada dos que nunca tiveram vez poderá enfim ecoar.

E, por isso, aqui o amor à sabedoria se inverte e se torna, como Dussel irá sorver de Levinas, em sabedoria do amor. O que nos levaria à definitiva valorização da fraternidade e do quanto dependemos dela, cientes de que a paz da solidão, em razão de um mundo que se acotovela nas pressões diárias da busca por riquezas, apenas nos empobrece e mata. Nesse caminho, a ideia é

nos mostrar disponíveis como o tímpano, para assim nos deixarmos tocar pela vida, a ponto de a partir dela construir nossos discursos e possibilidades.

## Referências

DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985. v. I: Interpretação histórico-teológica.

\_\_\_\_\_. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985. v. II: História, colonialismo e libertação.

\_\_\_\_\_. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985. v. III: Interpretação ético-teológica.

\_\_\_\_\_. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985. v. IV: Reflexões para uma teologia da libertação.

\_\_\_\_\_. *Ética comunitária*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, 1996.

\_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-*

*americana*. São Paulo: Loyola, 1982. v. II:  
Eticidade e moralidade.

\_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-  
americana*. São Paulo: Loyola, 1982. v. III: Erótica  
e pedagógica.

\_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-  
americana*. São Paulo: Loyola, 1982. v. IV:  
Política.

\_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-  
americana*. São Paulo: Loyola, 1982. v. V: Uma  
filosofia da religião antifetichista.

\_\_\_\_\_. *Teologia da libertação: um panorama de  
seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade  
européia e a filosofia*. Centro de Filosofia /  
Universitas Olisiponensis, Phainomenon /  
Clássicos de Fenomenologia, Lisboa, 2006.

LEVINAS, *Totalité et infini*. Essais sur  
l'extériorité (1961). La Haye: Martinus Nijhoff,  
1971.

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de  
l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

SIDEKUM, A. *Ética e alteridade: a subjetividade*

ferida. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

ZIMMERMANN, R. *América Latina, o não-ser*. uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). Petrópolis: Vozes, 1987.

1 Não cabe aqui analisar a rica aproximação entre Dussel e o pensamento do filósofo lituano/francês Emmanuel Levinas. A menção feita, fica apenas como chamada provocativa a trabalhos futuros.

2 “En nuestra sociedad, el fundamento de la identidad es la valorización del valor del capital; el asalariado es una diferencia interna fundada y subsumida” (Dussel, 1996, p. 41).

3 Homero é talvez um dos grandes representantes desse desejo imperialista que nasce a partir de uma forma de pensar indiferente e alheia ao que não é ela mesma. A jornada de Ulisses e os diferentes enfrentamentos de uma exterioridade que é sempre repleta de ameaças, estampa de modo claro essa postura astuta diante da vida, atenta e vigilante, que jamais se perde si mesma. A *Odisséia* é a aventura de um herói que não se desvia de si mesmo, que não se afasta dos seus objetivos e que jamais pode se deixar levar pelo que não é ele mesmo. A passagem que trata do encontro de Ulisses com mar das sereias. É um exemplo claro desse esforço de permanência em si mesmo. Nele se percebe os elementos ideológicos presentes na narrativa que sugerem a necessária retidão em si, em suas verdades e em suas

próprias crenças. Lembremos que as sereias são mortais pelo seu canto. Elas encantam e atraem para a morte todos que por acaso ou atrevimento as ouvem e na história é sabido que para lhes enfrentar há que se colocar nos ouvidos cera de abelhas. Não ouvir significa aqui não se deixar atravessar pelo que é Outro. Significa manter-se em si mesmo, indiferente e alheio.

Indiferença que é vivida por Ulisses de um modo diferente de todos os demais, mas que no fundo apenas confirma a necessidade de fechamento e retidão. Cabe lembrar que Ulisses foi o único que ouviu as sereias sem ser por elas carregado porque ele se manteve preso astutamente ao mastro do navio que o conduzia. Ulisses ouve as sereias, mas ele não se deixa levar por elas porque permanece fiel aos seus objetivos, seguro pelos ideais sólidos que o amparavam. Ele é aqui a representação ainda maior dessa surdez que garante a vida, isso porque ele se manteve fiel a suas próprias verdades, cujo mastro é a grande representação.

4 “La filosofía de la liberación pretende así formular una metafísica – que no es la ontología [...] exigida por la praxis revolucionaria y la poiesis tecnológica diseñante desde la formación social periférica, que se estructura en modos de producción complejamente entrelazados” (Dussel, 1996, p. 27).

# DESAFIOS DO PRESENTE NA PERSPECTIVA DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

*Cecília Pires*

## **1. Cultura de resistência**

Temos uma configuração histórica, no marco civilizatório da nossa América, produzida pelos navegadores portugueses e espanhóis que adentraram as nossas fronteiras e aqui colocaram suas estacas, demarcando seus lugares. Interferiram nas crenças, nas formas culturais, nos círculos familiares e nas relações de poder.

Inúmeros paradigmas analíticos foram produzidos pelos estrangeiros para identificar os habitantes locais. Bárbaros, rudes, indígenas, silvícolas, pagãos e toda sorte de adjetivos pouco abonadores fizeram parte do vocabulário dos aventureiros, que cruzaram os mares em busca



de novas terras e novas formas de exploração.

No contexto de uma análise que busca pensar a importância da ideia de libertação, construindo sua própria lógica, podemos situar algumas chaves-de-leitura como alteridade e singularidade, exclusão e inclusão, submissão e libertação. A chegada dos navegantes aventureiros pode ser caracterizada como o momento de outro imaginário, diferente e intolerante com o imaginário dos sujeitos que habitavam o continente sul-americano.

Circunscreve-se, pois, outra racionalidade em confronto com a racionalidade dos nativos, que, a partir do convívio com os forâneos, assumem, forçosamente, novos hábitos, costumes, ritos religiosos e expressões culturais. Suas cerimônias e festas passam a ser vistas como exóticas ou como perversas, sendo que, de um modo ou outro, não merecem respeito, nem acolhida. No máximo, descaso e, no limite, proibição.

A América recebe as visões europeias de modo interrogativo e com o estranhamento próprio do desconhecido. O fenômeno colonizador trouxe para a mentalidade desses povos, nativos ou transplantados, atitudes de suspeita, as quais

ensejaram comportamentos que foram registrados como malandragem. Algo previsível como estratégia de sobrevivência face às astúcias da razão dominante. Houve reações a tudo isso, embora tardias, mas suficientemente fortes para marcarem novos registros nesse processo.<sup>1</sup>

Hoje, quando historiadores, filósofos e antropólogos voltam seus olhares para as idiosincrasias da população latino-americana, conseguem recolher nas fímbrias das memórias e dos relatos, as condutas impostas pelos senhores que se apossaram da terra e quiseram se apossar dos sujeitos, na mesma intensidade.

O escravismo vivido nas circunstâncias dos países permitiu outro paradigma, cujo preconceito atesta a incongruência dos “civilizados”. Um corte antropológico bissexto, que separa e justifica a humanidade de uns e a não-humanidade de outros,<sup>2</sup> tendo como filtro os parâmetros civilizatórios, contingenciados pela religião, pela política, pela economia, pela organização social e pela vida familiar.

Essa experiência escravista não foi de todo tolhida das racionalidades violentas, que marcaram o destino e a vida dos que sofreram

esse processo aniquilador. Esta razão de domínio estimulou a reação de uma dialética além das contradições de senhor e escravo e cresceu como uma razão de libertação, necessária e urgente. Formaram-se sujeitos que desejaram pensar e agir como sujeitos emancipados.

As construções conceituais novas que aconteceram, a partir desse fenômeno colonizador e escravista, permitiram que argumentos surgissem em outros complexos de ideias históricas e filosóficas, de modo que fosse possível apontar para um pensar latino-americano, assinalado por um pensar de libertação. Para isso, tornou-se necessário pensar os parâmetros culturais, como a formação de uma cultura de resistência e os indicadores de diálogos interculturais.<sup>3</sup> Uma outra forma de humanismo cultural começa a surgir.

## **2. Sentido de pensar a Libertação**

Falar em Libertação, hoje, é tratar um problema ético-moral da realidade material, que requer ações estratégicas, afirmadoras de valores com foco na vida digna e justa para todos. Essa

condição exige a superação da Ética da Necessidade, em que pobres roubam de pobres e fortalecem as cidadelas dos ricos. A Ética da Solidariedade pode se tornar o fundamento teórico de práticas libertadoras.<sup>4</sup>

A razão dos dominadores invadiu as realidades nacionais e aí se deu o espetáculo. Estimula, mediante um imaginário empreendedor a importação de novas embalagens conceituais, afirmadoras de um certo tipo de progresso e de civilização. O pensamento organizado e interpretado pela razão dominante instrumentaliza os dados da colônia, processando-os e submetendo-os à violação cultural, ato sofisticado da perversão argumentativa.

Como organizar ações negadoras deste tipo de procedimento dominador? O que pertence ao fazer filosófico enquanto atitude prática, além da contemplação?

Leopoldo Zea traz para análise a compreensão de um fazer filosófico que produza uma descoberta da própria humanidade do sujeito, sendo o próprio homem o paradigma dessa filosofia. Um homem tão somente, sem mais

adjetivos.

E evidencia o significado da filosofia a ser efetivada

[...] o paradigma é tão somente o próprio homem, independentemente de ser latino-americano, estadunidense, europeu, asiático ou africano, surge como paralela expressão o nacionalismo. Um nacionalismo distinto daquele que surgira inspirado no romantismo do século XIX. Um nacionalismo que buscará em seus povos o que a nova filosofia buscará nos indivíduos. Um modo de ser próprio, um modo de ser que não tem por que ser semelhante ao de outros povos. Um modo de ser que na medida em que se afiance, se fortaleça, escapará à alienação, aos novos colonialismos, à situação de subdesenvolvimento, à infra-humanidade como expressão de subordinação. Um nacionalismo que se sabe distinto daquele que tanto na Europa como na América foi criador de imperialismos: imperialismo europeu ou imperialismo estadunidense, não importa qual. Um nacionalismo que trata de afiançar aquilo que é próprio, ao mesmo tempo em que se confronta ao que lhe é alheio no sentido de que o transforma em seu instrumento, no sentido de que o

subordina (Zea, 1994, p. 32).

Se é verdade que o "*leit motiv*" da filosofia é o trabalho com argumentos, no estabelecimento de interfaces, na intersecção de ideias e conceitos, só haverá eficácia nesse trabalho se houver realização material desta complexidade teórica, na construção da *práxis* dos oprimidos. E isto requer a busca de um pensar genuíno, em que singularidade não fique sufocada pela universalidade.

Por longo tempo, houve um silêncio cúmplice que se efetivou em nossas racionalidades, invadindo nosso processo de construção conceitual. Nossa reação foi lenta, ainda que nossa resistência tenha sido fortalecida pelo sentido que tivemos de soberania. Em alguns setores, a etapa da negação ainda permanece de modo evidente. Não conseguimos, apesar dos esforços, realizar a síntese da nossa realidade, para superarmos as ações das metrópoles colonialistas.

Dessa forma, o pensar e o agir, o discurso e a ação necessitam de maior vinculação à razão ética, como razão da subjetividade. É assim que

poderemos entender a liberdade como grandeza da condição humana e não como um simples limite.

A contribuição de Arturo Roig é significativa nessa reflexão acerca das dicotomias de avanço e atraso civilizatório. Ele constrói uma categoria, *moral de emergência*, uma moral desenvolvida na América Latina, como fruto dos movimentos sociais, expressa numa atitude de resistência, caracterizada pelo *espírito do humanismo latino-americano*.<sup>5</sup>

O conceito de *moral de emergência* baseia-se na cultura e na tradição moral trazida pelo humanismo. A ideia de emergência surge com o sentido de quebra da opressão, resultante da polarização colônia-metrópole vivida no continente latino-americano. Essa disjuntiva foi o marco da nossa ilustração, também aqui ocorreu a modernidade. Não tivemos uma “ilustração”, como a europeia. A nossa realidade nos tornou originais, insiste Roig. Desse modo, por uma necessidade afirmativa da nossa identidade cultural, tivemos que compor uma lógica de resistência, reordenando saberes e práticas, enfrentando uma moral teológica e as

estruturas de dominação.

Roig caracteriza a ideia da moral emergente:

Como poderíamos caracterizar esta “moral emergente” que encontramos implícita ou explicitamente presente em nossa larga tradição? Poderíamos entendê-la como uma dialética entre uma subjetividade e uma objetividade: dois níveis de moral, dos quais, o primeiro, desempenhou entre nós, nos momentos de emergência, um papel inovador. Com respeito ao segundo, trata-se de uma subjetividade que necessitada de um critério para orientar seu “duro trabalho” se apoiou em uma convicção moral centrada no valor supremo da dignidade humana. Uma vez mais, o pensamento latino-americano, no que mostra de verdadeiramente criador, aparece-nos questionando o discurso colonialista (Roig, 1994, p. 178).

Roig assevera que, à força de negar um discurso colonialista, substrato da perspectiva hegeliana em que o dever-ser está ligado ao ser, como uma negação de projeto e de futuro, houve a intenção de não reconhecer essa racionalidade impositiva e trabalhar outra dialética diferente, em que houvesse a recusa à dominação. As



formas de éticas racionalistas, que produzem modos de objetivação, não viabilizam o auto-reconhecimento do sujeito e nem sua auto-afirmação.

Nessa forma de negação, em que há certo tipo de afirmação hegemônica, o autor procura situar a diferença entre uma moral que se apoia na dignidade do sujeito e os discursos éticos, que pretendem explicar as ações humanas nas configurações dos atos comunicativos, expressos nos discursos. Esses atos discursivos, assim expressos, analisa Roig, respondem por esquemas excludentes, como “civilização” e “barbárie” (1994, p. 181).

Não se trata, no entanto, de destacar apenas diferenças. Ele pensa em compatibilidades e entende que é possível fazer esse encontro entre a moral de emergência e a ética do discurso, na medida em que não percamos “uma exigência de universalidade que parte de uma clara relação dialética com nossas pátrias, sua gente e seu mundo” (Roig, 1994, p. 184). Desse modo, a intenção de pensar uma moral de emergência não é a de traçar conteúdos discricionários, mas a de mostrar os limites de uma atitude

etnocentrista,<sup>5</sup> prejudicial a uma perspectiva abrangente de moralidade, sem deixar de considerar as singularidades culturais e históricas.

Pensamos que Roig quer demonstrar que a moral de emergência se situa, a partir dos protagonistas da América. Não é uma moral assentada em formalismos normativos, mas em princípios éticos centrado nas emergências de um povo, cujos anseios precisam ser acolhidos, pelo critério de um humanismo emancipatório.

Delineia-se, então, o significado de libertação como conteúdo filosófico, no enfrentamento a outras dimensões de liberdade dentro de acordos instituídos e classificatórios. Trata-se de uma liberdade vivida e construída em outros paradigmas, além dos códigos liberais, individualistas. Busca-se uma forma de não subjugação, de libertação histórica, pois é uma libertação criadora, original.

Zea dá ênfase a essa característica:

Saber-se original não é saber-se distinto, mas um entre outros, como par entre pares, como semelhante entre semelhantes, homem entre homens. Unindo o desejo de universalidade com o

propósito de ser original nesta forma de universalidade (Zea, 1994, p. 104).

Essa não será uma universalidade abstrata, pois terá indicadores concretos, situados na perspectiva identificadora do pensar como o fazer humano, por excelência. É uma nova consciência resultante de se saber pertencente ao mundo dos que pensam sobre suas próprias condições, independente de lugares geográficos, sem qualquer sentimento de inferioridade. Faz-se filosofia independente de fronteiras teórico-conceituais. Faz-se filosofia porque é próprio da condição humana pensar. Isso é o que unifica e faz tanto do grego, quanto do latino-americano *um homem sem mais*, como refere Zea.

O sentido de pensar a libertação, portanto, está no sentido de pensar a própria condição de reconhecimento dos humanos entre si. As subjetividades se olham e, segundo o entendimento levinasiano, se encontram e se libertam, não se submetem. A interpelação do rosto do outro é para fortalecer a solidariedade, que, adverte Dussel, vai *além da mera fraternidade* (2007, tradução nossa).

Se isto é assim, a libertação torna-se um projeto de humanidade que ultrapassa os discursos articulados em torno de subjetividades abstratas, para se tornar um significado de reconhecimento dos sujeitos na sua dignidade. Uma cultura solidária permitirá entender a libertação além do individualismo ético, com intenções de trocas valorativas entre os sujeitos, nas diferentes instâncias dos saberes e práticas, independente das configurações geográficas em que se situem.

### **3. Subjetividade libertada pela Filosofia**

O momento maior da realização de um pensar libertário recorre a questões propositivas, como criar o lugar organizativo da contra hegemonia por parte dos dominados; pensar na possibilidade da fala articulada com a ética da racionalidade rebelde; elaborar o discurso que sustente a ação com as alianças do enfrentamento, mediadas pela razão emergente.

Na circunstância contemporânea, quando superamos a mera fabricação de utensílios e produzimos, na sofisticação da sociedade do conhecimento, a superação da sociedade do

trabalho, podemos nos debruçar sobre os desafios éticos que estão a exigir a construção de uma sociedade solidária, negadora de uma sociedade de solitários.

Um dos grandes desafios éticos pode ser dirigido no sentido do fortalecimento do elo social dos sujeitos fora das esferas da dominação, seja pela produção de bens e riquezas partilhadas, seja pela sistematização de uma cultura da diferença, apoiada na singularidade da inteligência que, ao pensar em trabalho, pensa também na emancipação. Esse momento exige a *práxis* de um *ethos* convicto.

Enrique Dussel ao trabalhar o sentido da libertação pensa num *ethos* e numa *práxis*, elementos substantivos para que se estruture uma nova ordem libertária, que possa inovar o que está formalmente consolidado como pensamento. Faz-se imprescindível, para isso, que se supere uma totalidade cujo hermetismo impeça a tarefa da libertação.

Assevera sobre essa questão:

O *ethos* da libertação, do libertador por excelência, é o modo habitual de não repetir o mesmo; ao

contrário, trata-se da aptidão ou capacidade feita caráter de inovar, de criar o novo. Como emerge do serviço do outro, e o outro é sempre alguém concreto em nova posição de opressão e exterioridade, somente aquele que é responsável e fiel à sua novidade pode procriar e inventar o inédito (Dussel, 1987, p. 70). Nessas condições, se reorganiza o movimento de compreensão da própria história cultural, que necessita ser repensada pelos sujeitos protagonistas de uma ética que liberta. Há que ser redimensionada a filosofia em seu método e suas possibilidades. Para Dussel, “Não há dúvida de que o tema político, econômico, tecnológico é um ciclo de temas que deve ocupar preponderantemente a filosofia de hoje” (1987, p. 180).

No empenho de envolvimento com a contingência surge a Filosofia Intercultural,<sup>7</sup> na perspectiva de uma ação libertadora, que pensa o fazer filosófico, a partir de uma nova configuração histórica, além das monoculturas, construindo a perspectiva da interculturalidade. É uma atitude de trabalho com as raízes, com as importações culturais e com as dominações.

Raúl Fornet-Betancourt entra nessas circunstâncias para propor um desafio aos que desejem pensar além dos limites esquemáticos de teorias e escolas filosóficas.

Reitera:

[...] entendemos que não há e não pode haver diálogo onde reina ainda o monólogo de uma filosofia que escuta seu próprio eco, isto é, onde a filosofia se confunde com a imperial expansão de um logos sufocante de outras formas de racionalidade (Fornet-Betancourt, 1994, p. 14).

O autor contribui com a ideia de Filosofia Intercultural, pensando no diálogo entre as culturas, colocando essa questão como um nova prioridade histórica. São desafios que se apresentam na continuidade de pensar a amplitude do fazer filosófico. Destaca dentre os desafios a importância de entender o conjunto dos saberes e experiências culturais, a necessidade de trabalhar a autoconsciência e a autovalorização de vozes até então excluídas, intensificar a ideia de Justiça aos empobrecidos e trazer o paradigma ecológico para o pensar e o agir filosóficos.

Entende o autor que propostas libertadoras até agora difundidas ainda estão presas a um modo de proceder monocultural. A ideia é avançar filosoficamente nessa questão de modo a que ocorra uma transformação intercultural. Uma das inovações sugeridas é que a filosofia se faça como um processo aberto, polifônico de forma que aconteça um aprendizado com as diferenças de saberes e experiências. Que se instaure a “polifonia do logos filosófico” (1994, p. 14). Essa polifonia conduzirá a uma hermenêutica capaz de superar absolutismos e produzir trocas que demarquem a superação de reducionismos a modelos conceituais. Outras interpelações devem ser ouvidas para que se possa pensar em novas possibilidades conceituais.

Resulta então o que Fernet-Betancourt chama de “razão inter-discursiva”, cuja busca da universalidade se fundamenta na solidariedade e não no pensamento único. Essa solidariedade é libertadora.

O que nos sugere o filósofo é que nos permitamos ultrapassar horizontes conceituais previamente estruturados e historicamente definidos para que possamos compreender a



tarefa do conceito como uma tarefa histórica de significação efetiva na realidade social.

Quem se empenha na busca de uma nova qualidade para ideia da universalidade filosófica, terá necessariamente que ter pela frente a tarefa de traçar de novo o mapa-mundi da filosofia para que esta não seja vista somente como um território colonizado pelo Ocidente, senão que contemple realmente a variedade de tradições que o compõe. Quem, por sua vez, por primeiro compreender a comunicação com territórios filosóficos até agora ignorados e marginalizados, dar-se-á conta de que isso exige que se ocupe, ao mesmo tempo, com a questão da proposta de uma nova forma para pensar e praticar a universalidade da filosofia (Fornet-Betancourt, 1994, p. 39).

A ideia-eixo desse projeto histórico-metodológico de pensar uma Filosofia Intercultural nos auxilia, então, a indicarmos algumas questões para a reflexão sobre a possibilidade de uma ética que sustente a cidadania plena, na América Latina. E que torne viável o projeto de libertação.

Se isto é possível, o novo corte introduzido pelo

conceito de interculturalidade, que liberta, desenha novos contornos e recortes, para pensarmos as questões da sociedade civil no horizonte latino-americano. Tais questões como uma política distributiva de renda, a crise no mundo do trabalho, os problemas da democracia representativa, o envelhecimento dos mecanismos de poder, as dinâmicas da esfera pública e da esfera privada, o poder normalizador do Estado, a possibilidade de um novo pacto social são problemas que incidem no pensamento comprometido com uma ética de libertação e uma política de libertação, já referida por Dussel em seus estudos.

Hoje, ao pensarmos nas estratégias e alternativas dos excluídos, toma-nos a densidade das questões interétnicas, no polo nacionalismo-internacionalismo e os problemas da imigração que constroem, expressivamente, a todos os que se voltam para as questões da alteridade. As chaves de leitura situadas, inicialmente, podem nos auxiliar na compreensão desta contingência, se levarmos a sério os desafios de uma filosofia que se abre culturalmente para a realização de uma proposta libertadora.

Como os ritmos dos acontecimentos são diferenciados nas culturas, as interpretações dos mesmos se movimentam na mesma onda do conceito que tenta compreendê-los. Trata-se, portanto, de abrir o *logos* para que se entenda, no processo civilizatório, outras falas, outras significações, onde possa ocorrer a afirmação dialogal com outros pensares, outros fazeres, sem submissão e sem dominação.

Caldera, ao se referir ao pensar latino-americano, argumenta que essa circunscrição não implica em renúncia a universalidade. Ao contrário evidencia uma perspectiva universalista ao propor a questão filosófica, uma vez que o latino-americano faz parte do Ocidente e realiza sua dialética histórica na forma de antítese. No entendimento de Caldera “a filosofia latino-americana não pretende provincializar temas da reflexão filosófica, mas indicar uma perspectiva, a partir de uma situação espaço-temporal que se abra para o mundo” (1987, p. 28). Que se registre a diferença entre as culturas e os povos para o devido reconhecimento e respeito, não a diferença entre soberanias. Não há os melhores.

Sujeitos explorados podem se assumir como sujeitos de transformação. Os intelectuais orgânicos da revolução possível ensejam novas postulações e são capazes de enfrentar os óbices interpostos pelos donos das coisas que se pretendem, igualmente, donos dos espíritos e dos destinos dos povos. As articulações do *logos* intercultural permitem que as fronteiras sejam vencidas, para que se ouça a polifonia de significados libertadores.

## **Referências**

- CALDERA, Alejandro Serrano. *Filosofía y crisis*. En torno a la posibilidad de la filosofía latino-americana. México: UNAM, 1987.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1987.
- DUSSEL, Enrique. De la fraternidad a la solidaridad. In: SIDEKUM, Antônio; HAHN, Paulo (Orgs.). *Pontes Interculturais*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Questões de método para uma Filosofia Intercultural a partir da Ibero-*

*América*. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

PIRES, Cecília. *Ética da necessidade e outros desafios*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

REYES, Alfonso. El Destino de América. In: ZEA, Leopoldo. *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ROIG, Arturo. “La Dignidad Humana” y “La moral de la emergência” en América Latina. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação*. Modelos Complementares. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

ZEA, Leopoldo. *A Filosofia Americana como Filosofia*. Trad. Werner Altman. São Paulo: Pensieri, 1994.

1 Alfonso Reyes, em seu artigo *El Destino de America*, reflete sobre esse destino: “A colonização européia aconteceu. Durante séculos irão pesar sobre a América processos lentos de gestação e o ideal segue adormecido. Se a semente caiu com o Descobrimento, agora, ao ser canalizada a energia espiritual em um gerenciamento de vice-reinados, a semente é aquecida, silenciosamente, sob a terra. Não está morta, ao contrário. À medida em que as repúblicas se emancipam, o ideal vai aparecendo e se definindo e se caracteriza por sua universalidade. [...]”

Hoje, o continente se deixa abarcar por uma esperança e se oferece a Europa como uma reserva de humanidade” (1993, p. 252, tradução nossa).

2 Conforme comenta Leopoldo Zea: “A discriminação que Sepúlveda propõe no âmbito do mundo cristão transforma-se numa gigantesca discriminação planetária. Por um lado, os homens Homens, pelo outro sub-homens, apenas aspirantes a Homens” (1994, p. 21).

3 “E hoje, diante do desastre do Velho Mundo, a América se torna o valor da esperança. A mesma origem colonial, que a obriga a buscar fora de si as razões da sua ação e da sua cultura, forneceu-lhe, precocemente, um sentido internacional, de uma elasticidade invejável capaz de conceber o vasto panorama humano, na forma da unidade do todo. A cultura americana é a única que pode ignorar, em princípio, os muros nacionais e étnicos. Entre a homogeneidade do mundo latino e a homogeneidade do mundo – os dois personagens do drama americano – a conduta democrática atua como nivelador, em direção a *homonoia*” (Reyes, 1993, p. 253, grifo do autor, tradução nossa).

4 Tratei dessa questão em *Ética da necessidade e outros desafios* (Pires, 2004). Para a filosofia, pensar a ética da necessidade é trabalhar com definições, que recortam os modelos já dados, ampliando novas esferas de significações, com base em outras racionalidades éticas, alargadas para as novas arquiteturas conceituais.

5 “Não se trata de uma doutrina surgida à margem dos movimentos sociais, senão que tem sido fruto daqueles que expressaram em seus escritos, não por serem

professores universitários ou filósofos profissionais, e antes de mais nada, homens de ação e necessariamente de palavra. Essa moral que aqui pretendemos mostrar no que seria sua estrutura teórica – questão que corre por nossa conta – não é coisa do passado, nem se obscureceu como consequência do clima mundial de ‘desencanto’ que ocorre em nossos dias. Enquanto forma de pensamento ‘forte’ é uma moral heroica – como a caracterizou José Mariátegui – que constitui o espírito do humanismo latino-americano que se expressa de diversos modos claramente desde o século XVIII” (Roig, 1994, p. 171).

6 Roig considera que a forma de pensar de Apel tem interessantes pontos de contato com o pensamento latino americano, especialmente na forma como Apel criticou o pragmatismo de Rorty.

7 A proposta de Fornet-Betancourt, apresentada em *Questões de método para uma Filosofia Intercultural a partir da Ibero-América*, traz para a o debate a importância de uma descentralização cultural, do ponto de vista da efetivação do diálogo intercultural.

# VÍTIMA: SUJEITO ÉTICO DA LIBERTAÇÃO A PROPOSTA DE ENRIQUE DUSSEL

*Paulo César Carbonari*

Enrique Dussel é uma das principais referências do movimento filosófico iniciado nos anos 1960 na América Latina e que se intitulou *Filosofia da Libertação*. Sua trajetória filosófica dialoga com a realidade das últimas décadas da América Latina, do que se chamou de Terceiro Mundo ou o que hoje se chamaria de Sul, e também com várias tradições culturais e filosóficas de vários cantos do mundo. A produção filosófica por ele desenvolvida transita por vários campos da filosofia e abre-se a interlocuções com as ciências sociais, além da teologia e da história, entre outras áreas, sempre, porém, com uma preocupação ética – e complementarmente política – proeminente.

O objeto da investigação nos volta de modo



particular para a posição ética construída no final dos anos 1990 e expressa em *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão* (1998) – mesmo que excursionemos por outras de suas obras e textos complementares. A temos como referência exatamente porque, como diz Eduardo Mendieta, nesta obra Dussel

[...] substituiu substantivamente a infraestrutura filosófica de sua ética [referindo-se à produção da década de 1970], ao tempo em que manteve sua preocupação fundamental e seu télos motivador: a opressão, a exclusão e o genocídio do pobre, o que sofre, o miserável, a vulnerável corporalidade viva da vítima (Mendieta, 2001, p. 27).

Nela, Dussel assume a categoria *vítima* para expressar o que anteriormente vinha chamando com outras terminologias. Tem a expectativa de materialidade maior, aproximando-se de forma mais consistente à realidade concreta de todas as formas nas quais a *exterioridade* se manifesta como vítima. Mesmo com as mudanças, tanto na realidade quanto na forma de abordagem, como lembra Mendieta, Dussel sempre se manteve no seguinte princípio: “todo pensamento realmente

libertador deve partir da miséria dos pobres, da angústia do destituído, da dor da vítima” (2001, p. 34).

## **1. A produção de vítimas**

Enrique Dussel inaugura esta *Ética* dizendo: “encontramo-nos diante de um fato massivo da crise de um ‘sistema-mundo’ que começou a se formar há 5000 anos, e está se globalizando até chegar ao último rincão da terra, excluindo, paradoxalmente, a maioria da humanidade” (2000, p. 11). O diagnóstico é enfático, o “fato massivo” carregado pela globalização é a exclusão da maioria da humanidade. Mas este fato massivo não é um fato qualquer, “é um problema de vida ou morte”, no sentido de que a vida humana “não é um conceito, uma ideia, nem um horizonte abstrato, mas o *modo de realidade* de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação” (2000, p. 11). De saída, fica, portanto, demarcado também o posicionamento filosófico diante deste “fato massivo”, ou seja, é ele, por ser um “problema de vida ou morte”, uma “condição

absoluta da ética” e mais, uma “exigência de toda libertação”. Dussel entende que estas constatações mostram “nós problemáticos”, “aporias ou dilemas”, a serem enfrentados pela *Ética*. Ao final da obra, dirá que “esta *Ética da Libertação* tentou justificar filosoficamente a práxis de libertação das vítimas nesta época histórica, no final do século XX e começo do III milênio, especialmente das vítimas excluídas do atual processo de globalização do capitalismo mundial” (2000, p. 572).

Logo no começo da segunda parte da *Ética* Dussel diz que a realidade da vítima está “*além (jenseits)* do ‘ser’ (se o ‘ser’ é o *fundamento* do sistema)”. Por isso, ela é a “[...] alteridade *do Outro* ‘como outro’ que o sistema” (2000, p. 304). Dussel preserva as categorias de sua proposta de ética dos anos 1970, no sentido de que a alteridade do outro, a *exterioridade* do sistema, da totalidade, é o que agora ele chama de vítima. Na perspectiva ético-crítica, “[...] as *vítimas* são re-conhecidas como sujeitos éticos, como seres humanos que não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídos da participação na discussão, que são afetados por alguma situação

de morte (no nível que for, e há muitos e de diversa profundidade e dramatismo)” (2000, p. 303). Aqui estão já indicadas as principais qualidades características da vítima. Entre elas, a principal é de que se trata de “sujeito ético”. Mas é um sujeito ético cuja humanidade está negada pelo sistema. Estar com a humanidade negada é: a) não poder produzir, reproduzir ou desenvolver a própria vida, o que significa que a vida ganha uma centralidade fundamental; b) estar excluído da participação na discussão, ou seja, não ter condições de tomar parte da vida comum, o que também significa, não tomar parte dos processos de validação das condições que estabelecem os valores e o que tem sentido no comum; c) finalmente, ser afetado por alguma situação de morte, o que significa que a vítima é atingida por algo que ameaça sua condição de sujeito vivo – ela está em situação de morte.

As vítimas “aparecem” eticamente “na ordem social vigente”, “a partir das próprias entranhas do ‘bem’” como “[...] um rosto, muitos rostos, que, à beira da morte, clamam pela vida” (2000, p. 301). Isso significa dizer que a vítima é o aparecer do rosto do outro que emerge da ordem

excludente, ironicamente chamada de ordem do “bem”. É o movimento ético-crítico que faz *aparecer* a vítima. Este movimento se manifesta como “novo momento da racionalidade com pretensão de universalidade” (2000, p. 302) e se filia à tradição milenar de pensar desde as [e a partir das] vítimas. É o “momento *negativo* do exercício da razão ético-crítica” (2000, p. 301), identifica o sujeito cuja *sujeitidade* foi negada. Volta-se a este que historicamente “ficou de fora” da ética ao longo dos séculos. Ao dizer que pretende ser “desde as” ou “a partir das” vítimas, significa que a *Ética* não é a ética *da vítima* ou *para a vítima* ou mesmo uma ética *da piedade*, simplesmente. A vítima e a situação de vitimização são o ponto de partida desde onde a ética se referencia para propor um “projeto”, um “processo”, de afirmação, de exercício, de efetivação da liberdade como “libertação”, o que, em outras palavras, significa propor a superação da situação de vitimização, da condição de vítima.

A lista daqueles/as que são considerados/as vítimas inclui: “operário, índio, escravo africano ou explorado asiático do mundo colonial,

corporalidade feminina, raça não-branca, gerações futuras que sofrerão em sua corporalidade a destruição ecológica, velhos sem destino na sociedade de consumo, crianças de rua abandonadas, imigrantes estrangeiros refugiados, etc.” (2000, p. 313). Para Dussel, “[...] boa parte da humanidade é ‘vítima’ de profunda dominação ou exclusão, encontrando-se submersa na ‘dor’, ‘infelicidade’, ‘pobreza’, ‘fome’, ‘analfabetismo’, ‘dominação’” (2000, p. 314). A vítima expressa a contradição do sistema: “[...] a maioria de seus possíveis participantes afetados se encontram privados de cumprir com as necessidades que o próprio sistema proclamou como direitos” (2000, p. 315).

Não é por conformismo que “[...] a vítima é inevitável. Sua inevitabilidade deriva do fato de que é impossível empiricamente que uma norma, ato, instituição ou sistema de eticidade *sejam perfeitos* em sua vigência e consequências. É *empiricamente impossível* um sistema perfeito [...]. Quer dizer, o ‘fato’ de haver vítimas em todo sistema empírico é categórico e por isso a crítica é também necessária” (2000, p. 373). Dussel desenvolve uma compreensão própria e,

diríamos, alargada de vítima, na qual procura incorporar as múltiplas e diversas formas de exclusão e de desumanização que se manifestam no cotidiano da humanidade sob as mais diversas formas, enfrentando o debate sobre em que medida se trata de “efeito indireto da ação direta”<sup>1</sup> ou “efeito colateral”.<sup>2</sup>

## **2. A tematização ética a partir da vítima**

A “aparição” da vítima provoca uma inversão completa: “agora, de pronto, a partir destas vítimas, a verdade começa a ser descoberta como a não-verdade, o válido como o não-válido, o factível como o não eficaz e o ‘bom’ pode ser interpretado como o mau” (2000, p. 301). Para Dussel, “a ética *propriamente dita* [...] é a que, a partir das vítimas, *pode julgar criticamente* a ‘totalidade’ de um sistema de eticidade” (2000, p. 302). Trata-se de assumir uma posição que exige “adotar a perspectiva das *vítimas* do sistema de eticidade dado”, que “não é cúmplice eticamente”. Isto porque “as vítimas [...] saltam à simples vista em todo sistema para uma consciência crítica ética. Para a consciência

cúmplice do sistema, as vítimas são um *momento* necessário, inevitável, um aspecto funcional ou 'natural' [...]" (2000, p. 302-303). Para compreender as vítimas é preciso assumir um posicionamento ético: a ética não chega às vítimas, parte delas.

Dussel diz que a "mera presença" das "vítimas *como vítimas*" opera esta inversão da razão ética e leva ao exercício da razão ético-crítica. Isto porque a justificativa da possibilidade de um tipo de "juízo material ético *negativo*" tem um duplo ponto de partida: a) a "*positividade* da afirmação da vida do sujeito humano, como critério e princípio ético"; b) "a partir da afirmação da dignidade re-conhecida do sujeito que é negado como vítima" (2000, p. 303). Este momento da racionalidade cobra a possibilidade de inversão do sistema e tem como ponto de partida o momento de reconhecimento da vítima e da vida humana: a primeira como sujeito negado e a segunda como critério e princípio ético. Para Dussel,

A dor da corporeidade das vítimas [...] é exatamente a *origem material (conteúdo) primeira*



(equivoca certamente) de toda crítica ética possível, do “juízo de fato” crítico (“Isto não permite a reprodução da vida do sujeito”), e, posteriormente (mediando momentos que deveremos analisar), do “juízo normativo” crítico por excelência (“Esse sistema é *mau*, porque não permite a reprodução da vida de suas vítimas”) [...] (2000, p. 306).

Dussel entende que “o ponto de partida forte e decisivo de toda a crítica [...] é a relação que se produz entre a negação da *corporalidade* (*Leiblichkeit*) [...], expressa no sofrimento das vítimas, dos dominados, [...] e a tomada de consciência desta negatividade” (2000, p. 313). Por isso, o ponto de partida é a “negatividade no nível da produção e reprodução da vida do sujeito humano, como dimensão de uma ética material” (2000, p. 314). Mas, este não é um “fato imediato” ou primeiro. Ele resulta de um posicionamento que afirma “a verdade, a validade, a factibilidade do ‘bem’ do sistema de eticidade” (2000, p. 314). É à luz do critério e do princípio material da ética que se descobre a vítima como “fato massivo” no final do século XX. Partindo da positividade do critério e do princípio se chega à negatividade da

realidade concreta da vítima. Segundo Dussel, o

[...] múltiplo movimento de afirmação, negação, subsunção e desenvolvimento é possível [...] porque [...], pode-se situar *fora, diante* ou *transcendentalmente* o sistema vigente, a verdade, validade e factibilidade do “bem”, já que este adota como própria a alteridade das vítimas, dos dominados, a exterioridade dos excluídos em posição crítica, deconstrutiva da “validade hegemônica” do sistema, agora descoberto como *dominador* [...] (2000, p. 315).

A proposta de Dussel “subsume” os “grandes éticos” (2000, p. 315). Por isso, se ocupa de fazer a reconstrução crítica da contribuição destes para o processo de afirmação da ética crítica que propõe.

A arquitetônica da crítica ética a partir da vítima, que constitui a segunda parte de sua *Ética*, é descrita em três níveis. O primeiro consiste na crítica ética ao sistema vigente e gerador das vítimas exatamente a partir da negatividade das vítimas; o segundo consiste em afirmar a validade anti-hegemônica da comunidade das vítimas como forma de

enfrentar o sistema gerador das vítimas; o terceiro na afirmação do princípio-libertação e na abertura das possibilidades de sua operação (2000, p. 306-309).

### **3. Arquitetônica da ética da libertação**

A *Ética* é apresentada através da explicitação de três momentos: o material, o formal e o da factibilidade. Eles se desdobram em seis princípios que são resumidamente os seguintes: a) o princípio material da produção, reprodução e desenvolvimento<sup>3</sup> de cada sujeito ético em comunidade; b) o princípio moral formal da ação discursiva; c) o princípio de factibilidade ética; d) o princípio crítico material; e) o princípio formal intersubjetivo de validade crítica; e f) o princípio-libertação ou da nova factibilidade. Os três primeiros são relativos a uma ética fundamental, ou dos fundamentos éticos, e os três últimos são dedicados à proposta de ética crítica, de modo que estes dois grupos formam as duas partes nas quais se divide a *Ética*.

Segundo Dussel, o sujeito oprimido pela racionalidade capitalista, que o desqualifica

como ser humano porque é um “não consumidor” e por ser também “não produtivo”, é por ela descartado. Este sujeito, ao *interpelar* a sociedade reclamando direitos, age com base no *princípio ético material*, que prevê a *obrigação* de realizar mediações capazes de garantir a produção, reprodução e desenvolvimento autorresponsável da vida concreta. O critério material universal de verdade prática toma o ser humano como ser corpóreo e, a partir dele passa ao *princípio material universal da ética*, que pretende ser prescritivo, uma *exigência ética*. Dussel o enuncia assim:

Aquele que atua eticamente *deve* (como obrigação) produzir, reproduzir e desenvolver autorresponsavelmente a vida concreta de cada sujeito humano, numa comunidade de vida, a partir de uma “vida boa” cultural e histórica (seu modo de conceber a felicidade, com uma certa referência aos valores e a uma maneira fundamental de compreender o ser como dever-ser, por isso também com pretensão de retidão) que se compartilha pulsional e solidariamente, tendo como referência última toda a humanidade, isto é, é um enunciado normativo

com pretensão de verdade *prática* e, em além disso, com pretensão de universalidade (2000, p. 143).

Este princípio trata do conteúdo material da ética e diz respeito à verdade prática em ética. O princípio é válido para confrontar o cínico<sup>3</sup> “[...] que pretende justificar uma ordem ética fundada na aceitação da morte, do assassinato ou do suicídio coletivo [...]” (2000, p. 144). Por isso, segundo Dussel, o *critério material universal* da ética se enuncia, a partir de Marx, da seguinte maneira:

Aquele que atua humanamente sempre e necessariamente tem como conteúdo de seu ato alguma mediação para a produção, reprodução e desenvolvimento auto-responsável da vida de cada sujeito humano numa *comunidade de vida*, como cumprimento material das necessidades de sua corporalidade cultural (a primeira de todas o desejo do outro *sujeito* humano, tendo por referência última toda a humanidade” (2000, p. 134).

O *momento formal* da fundamentação da ética consiste na busca da *validade intersubjetiva* da

razão – ponto no qual Dussel é muito próximo a Karl-Otto Apel e sua ética do discurso.<sup>5</sup> Para ele, tratar do formal é tratar do “como” se faz a tomada de uma decisão, por exemplo: se os sujeitos da argumentação estavam dispostos simetricamente ou se o teor do consenso subordina-se ao imperativo da vida. Nas palavras de Dussel: “Na validade como consensualidade (formalidade do discurso), o argumento é aceito e produz acordos, consenso. Trata-se do *critério de intersubjetividade*” (2000, p. 206). Este momento está subordinado ao primeiro no sentido de que se relaciona com a norma universal material para aplicar o conteúdo, sem o que perderia validade. O enunciado do *princípio universal formal* é dito por Dussel da seguinte maneira:

Quem argumenta com pretensão de validade prática, a partir do re-conhecimento recíproco como iguais de todos os participantes que por isso mantêm simetria na comunidade de comunicação, aceita as exigências morais procedimentais pelas quais todos os afetados (afetados em suas necessidades, em suas consequências ou pelas questões eticamente relevantes que se abordam) devem participar

facticamente na discussão argumentativa, dispostos a chegar a acordos sem outra coação a não ser a do argumento melhor, enquadrando esse procedimento e as decisões dentro do horizonte das orientações que emanam do princípio ético-material já definido (2000, p. 216).

Trata-se do “dever de argumentar” para defender a própria vida, a própria dignidade, bem como a vida e a dignidade do Outro que está impossibilitado de viver, para o que é preciso partir do reconhecimento recíproco de todos os membros da comunidade. O sujeito oprimido interpela os outros segmentos da sociedade e deles exige recursos que possam atender às necessidades materiais, de modo a que haja simetria na participação. Para isso, recorre à *argumentação* como forma de estabelecer um acordo válido que lhe possibilite obter meios materiais para que possa atender a suas necessidades. Tal argumentação, legítima, obedece ao princípio da validade, pois se trata de desenvolver mediações capazes de preservar a vida, preferencialmente comunitária. Os acordos obtidos na comunidade hegemônica, que

excluem violentamente a maioria e produzem vítimas que não têm satisfeitas as condições de produção, reprodução e desenvolvimento da vida, não têm validade para a *Ética*. Isto porque não foram feitos com base na simetria de participação: os diretamente atingidos pelo consenso obtido não participaram e o teor das decisões não foi subordinado ao conteúdo, a garantia da vida humana numa “comunidade da vida” na qual todos são inevitavelmente responsáveis uns pelos outros.

O material e o formal carecem, todavia de possibilidade de *factibilidade*, o que cobra um terceiro momento na *Ética*. Este momento se opõe ao pensamento utópico irreal e ao pensamento “cínico” daqueles que advogam a utilização irrestrita do factível invertendo meios e fins, convertendo a ação em pura instrumentalidade. O momento da factibilidade é o momento da “realização do objeto prático”, síntese entre o conteúdo e a forma, conformando-se numa norma que possa ser “boa”. O critério de factibilidade diz respeito à possibilidade real dos atos, de sua efetividade. O princípio ético *de factibilidade* é formulado por



Dussel da seguinte forma:

Aquele que opera ou decide eticamente uma norma, ação, instituição ou eticidade sistêmica deve cumprir (a) com as condições de factibilidade lógica e empírica (técnica, econômica, política, cultural, etc.), isto é, que seja realmente possível em todos esses níveis, a partir do marco (b) das exigências: (b.1) ético-materiais da verdade prática e (b-2) morais formais discursivas da validade, dentro de uma escala que vai desde (b.i) as ações permitidas eticamente (que são as meramente “possíveis”, que não contradizem os princípios ético ou moral) até (b.ii) as ações devidas (que são eticamente “necessárias” ao cumprimento das exigências humanas básicas: materiais, de reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano – ou formais – desde o respeito da dignidade de todo sujeito ético até a participação efetiva e simétrica dos afetados nas decisões) (2000, p. 272).

O sistema de eticidade proposto por Dussel toma por “bom” o ato que visa realizar o componente (a) material – ou, a reprodução e desenvolvimento da vida humana, comunitária,

cultural; (b) formal – formulando e cumprindo o que foi acordado de forma intersubjetiva, simétrica, tendo como referência o componente material; e (c) de factibilidade – demarcando possibilidades reais de ação e possíveis consequências dos atos, de forma honesta e responsável, visando satisfazer ao imperativo formal e ao material, para submeter a instrumentalidade da ação e realizar o “bem”. Para Dussel, um sistema de eticidade que não leva em conta os componentes acima elencados, inevitavelmente produziria *vítimas*.

Os três momentos descritos são de fundamentação da *Ética* e, segundo Dussel, ainda não alcançam a perspectiva crítica suficiente, até porque permitiriam que subsistisse a “consciência cúmplice”, para a qual “[...] as vítimas são um *momento* necessário, inevitável, um aspecto funcional ou ‘natural’ [...]” (2000, p. 303). Por isso propõe os momentos críticos de um sistema ético e os princípios a eles correspondentes. Neles, “[...] as *vítimas* são reconhecidas como sujeitos éticos, como seres humanos” (2000, p. 303). Dussel entende que a *razão* ético-crítica é

[...] um momento mais desenvolvido da racionalidade humana que as já analisadas; subsume a razão material (porque a supõe afirmativamente para descobrir a dignidade do sujeito e a impossibilidade da reprodução da vida da vítima), a formal (porque também a supõe no advertir a exclusão da vítima da possibilidade de argumentar em sua própria defesa) e a de factibilidade (porque interpreta as mediações factíveis do sistema de eticidade vigente como maquinações “não-eficazes” para a vida, já que produzem em algum nível a morte das vítimas) (2000, p. 303).

Para Dussel, “Não é possível a crítica ao sistema existente, sem o ‘re-conhecimento’ (*Anerkennung*) do outro (da vítima) como sujeito autônomo, livre e distinto (não só igual ou diferente) [...] anterior à crítica e anterior ao argumento [...]; está na origem do processo e já é afirmação da vítima como sujeito [...]” (2000, p. 374). A responsabilidade pelo outro parte de um juízo de fato – a detecção da existência de vítimas – e avança para um juízo normativo, chegando ao cobrar o responsabilizar-se por elas e ao lançar a crítica ao sistema que as cria, como uma

*obrigação ética.*

O princípio crítico-material da ética é, segundo Dussel, o “núcleo duro” de sua *Ética* (2000, p. 372). Nele, a vítima é chave: “[...] o critério de criticidade ou crítico (teórico, prático, pulsional, etc.) de toda norma, ato, micro-estrutura, instituição ou sistema de eticidade parte da *existência real de ‘vítimas’, sejam por ora quais forem. É ‘criticável’ o que não permite viver*” (2000, p. 373). Assim, reafirma que é o “reconhecimento” e a “re-sponsabilidade” do/pelo outro, *como outro*, como vítima do sistema, que constitui ponto de partida da crítica. Este princípio tem um aspecto negativo, como “juízo constatativo da não-reprodução da vida”, e outro positivo, como “assumir re-sponsavelmente o outro como vítima, para que deixe de sê-lo”. O princípio é enunciado da seguinte forma:

Os que agem *ético-criticamente* reconheceram a vítima como ser humano autônomo, como o Outro *como outro* que a norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., ao qual se negou a possibilidade de viver (em sua totalidade ou em algum de seus momentos); de cujo reconhecimento simultaneamente se descobre

uma co-responsabilidade pelo outro como vítima, que *obriga* a tomá-la a cargo diante do sistema, e, em vitimação. O sujeito último de um tal princípio é, por sua vez, a própria comunidade das vítimas (2000, p. 380).

Este juízo é indicativo de negatividade, pois “detectar” empiricamente a vítima é “constatar” negatividade<sup>6</sup> – a vítima é a “contradição absoluta” de toda pulsão de conservação – e, diante dela, a “pulsão de alteridade”, o “desejo metafísico” [levinasianos]. Assim, a condição de possibilidade da crítica capaz de revelar a “negação originária” é a “afirmação” da “vítima como sujeito”, “como vivente”: “a vítima é um *vivente humano* e tem exigências próprias não cumpridas na reprodução da vida no sistema” (2000, p. 375). Em suma, o critério crítico diz que “o re-conhecer re-sponsavelmente a vítima como sujeito autônomo em sua corporalidade sofredora, *como outro* que o sistema, subverte o ‘mal’ e possibilita como futuro o processo de libertação” (2000, p. 377-378).

O princípio ético-crítico que orienta a ação passa pelo “re-conhecimento”, mas exige a “responsabilidade”, o “tomar a cargo”, o “assumir” o

outro, a vítima, que é negatividade, como “re-sponsabilidade pela vida negada do outro”. Esta responsabilidade nasce do enunciado normativo que diz que “devo produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana em geral, há razão para reproduzir a vida negada da vítima de um sistema opressor” (2000, p. 378-379). O eixo da negatividade crítica leva à “re-sponsabilidade”.

Dussel alerta que este não é um ato de inocentes, visto que “estamos desde sempre situados [...] como atores das mediações que causam as vítimas” (2000, p. 379). Trata-se de uma “culpa própria”, mesmo que seja “não intencional”. Mas dar-se conta da própria culpa nasce de um “não querer causar vítimas” – como são negativos os preceitos negativos quíchuas que enunciam “Ama Llulla. Ama Kella. Ama Sua” [Não mentirás. Não serás ocioso, trabalha. Não roubarás] e que Dussel traduz como: “Não atues de maneira que tua ação cause vítimas, porque somos re-sponsáveis por sua morte, tu e eu, e por isso seríamos criticáveis por seu assassinato!” (2000, p. 379-380).

Trata-se de criticar a ordem que causa negatividade, assumir a responsabilidade pela

crítica e pela vítima e também, com ela, assumir o compromisso de transformar a realidade que se rege pelo princípio da morte, a fim de que haja uma reversão a favor da vida em suas várias dimensões. Ou seja, a responsabilidade pela crítica se completa com a responsabilidade pela transformação da ordem social que causa as vítimas: “[...] para que haja justiça, solidariedade, vontade diante das vítimas, é necessário ‘criticar’ a ordem estabelecida para que a *impossibilidade de viver* destas vítimas se converta em *possibilidade de viver* e viver melhor. Mas para isso, é necessário transformar a ordem vigente; fazê-la crescer, criar o novo [...]” (2000, p. 382).

Em suma, a “aplicação” deste princípio é de responsabilidade, “em primeiro lugar” da “[...] própria comunidade constituída pelas vítimas que se auto-reconhecem como dignas e afirmam como auto-responsáveis por sua libertação” (2000, p. 383), o que não exclui todos/as aqueles que são a elas solidários e que desenvolveram a re-sponsabilidade pela vida das vítimas.

As falhas nos consensos obtidos na comunidade de comunicação hegemônica, responsáveis pelas condições que impedem as

vítimas viver dignamente, quando percebidas, compreendidas – no aspecto material –, pelas vítimas faz também com que elas percebam que são diretamente afetadas pelos acordos dos quais elas não participaram. Mostra-lhes que terão que romper com o senso comum, com os mitos, com a naturalização e a culpabilização pela própria miséria e lhes exige elaborar um contra-discurso, ou um discurso com validade diversa daquele que causa a morte, anti-hegemônico. Na *comunidade crítica das vítimas*, cada pessoa é um sujeito ético distinto, capaz de produzir um novo discurso.

O critério procedimental *crítico-discursivo intersubjetivo de validade* deveria ser tal a permitir a participação intersubjetiva dos excluídos em uma *nova comunidade de comunicação das vítimas*. O princípio normativo é enunciado por Dussel da seguinte maneira:

Aquele que age ético-criticamente deve (acha-se "obrigado" deonticamente por re-sponsabilidade) *participar* (na qualidade de vítima ou articulado como "intelectual orgânico" a ela) *em uma comunidade de comunicação de vítimas* que, tendo sido excluídas, se re-conhecem como sujeitos



éticos, como o outro *enquanto outro* que o sistema dominante, aceitando simetricamente, sempre para fundamentar a validade crítica dos acordos, a argumentação racional, motivados por uma pulsão solidário-alternativa criadora (2000, p. 469).

O consenso crítico negativo resultante da consciência da opressão, da injustiça, gera denúncia (negatividade), feita a partir da negatividade vivida e compartilhada; mas também o anúncio (positividade) de uma nova ordem justa. No dizer de Dussel, por isso:

[...] a partir desta intersubjetividade crítica, posteriormente, a comunidade se deverá dedicar a: b.1) “interpretar”, “compreender” ou “explicar” as “causas” materiais, formais ou instrumentais da “negatividade” dessas vítimas, e b.2) “desenvolver” criticamente as alternativas materiais, formais e instrumentais “positivas” da utopia e projeto possíveis (2000, p. 469).

Assim, este processo se completa com o enunciado do *princípio-libertação*, que trata da possibilidade real de libertação das vítimas, a ser empreendida como *práxis da libertação*. Este

princípio formula, no dizer de Dussel, o momento do “[...] dever ético-crítico da transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral” (2000, p. 564). Em termos arquitetônicos, “este princípio subsume todos os princípios anteriores. Trata-se do dever de intervir criativamente no progresso *qualitativo* da história” (2000, p. 564). O *princípio-libertação* é enunciado por Dussel nos termos a seguir:

Aquele que opera ético-críticamente *deve* (está obrigado a) libertar a vítima, como participante (por “situação” ou por “posição” – diria Gramsci) da própria comunidade a que pertence a vítima, por meio de (a) *uma transformação* factível dos momentos (das normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade) que *causam* a negatividade material (impedem algum aspecto da reprodução da vida) ou discursivo-formal (alguma simetria ou exclusão da participação) da vítima; e (b) *a construção*, através de mediações com factibilidade estratégico-instrumental críticas, de novas normas, ações, microestruturas, instituições ou até sistemas

completos de eticidades onde essas vítimas possam viver, sendo participantes iguais e plenos (2000, p. 565).

Dussel completa dizendo que é a *práxis de libertação* que poderá levar o princípio a efeito. Lembra que esta *práxis* “[...] tem sempre por sujeito sócio-histórico próprio de referência a própria comunidade crítica das vítimas – seja qual for o rosto com que se revele – e está sempre a cargo da responsabilidade da própria comunidade das vítimas: é um ato de autolibertação de um sujeito sócio-histórico específico” (2000, p. 565).

O *princípio-libertação* tem um momento negativo e outro positivo. No sentido negativo: “a obrigação ético-libertadora impõe-se sempre, em primeiro lugar, como o dever de enfrentar a desconstrução real das causas da negatividade da vítima” (2000, p. 565). No sentido positivo:

[...] libertar não é só quebrar as cadeias [...], mas “desenvolver” (libertar no sentido de dar possibilidade positiva) a vida humana ao exigir que as instituições, o sistema, abram novos horizontes [...] é, diretamente, construir

efetivamente a utopia possível, as estruturas ou instituições do sistema onde a vítima possa viver e “viver bem” [...]; é culminar o “processo” da libertação como ação que chega à liberdade efetiva do anteriormente oprimido. É um “libertar para” o *novum*, o êxito alcançado, a utopia realizada (2000, p. 566).

O dever ético que sintetiza toda a *Ética* é enunciado por Dussel quando diz que se trata de levantar um princípio que se opõe frontalmente ao sistema produtor de vítimas e que globaliza o processo de produção de vítimas: “o dever de produção e reprodução da vida de cada sujeito humano, especialmente peremptório nas vítimas desse sistema mortal que exclui os sujeitos éticos e só inclui o aumento do valor de troca” (2000, p. 573). Dussel aponta para um posicionamento complexo e distinto sobre a subjetividade e para a possibilidade de uma compreensão do sujeito ético em novas bases. A explicitação desta noção de sujeito é feita na parte da *Ética* que se dedica ao *princípio-libertação*.

#### **4. Sujeito ético da práxis de libertação**

O sujeito ético da práxis de libertação é aquele capaz de operar no *princípio-libertação*. É, segundo Dussel, “cada sujeito ético da vida cotidiana, cada indivíduo concreto em todo seu agir”, porém na condição de “vítima ou solidário com a vítima”, aquele/a a quem cabe “fundamentar normas, realizar ações, organizar instituições ou transformar sistemas de eticidade”. Com isso, circunscreve o “referente privilegiado”, próprio da ética de libertação: “[...] a vítima ou comunidade das vítimas que operará como o/os sujeito/s” (2000, p. 519).

A exposição do tema toma em conta uma estratégia argumentativa que é estruturada por Dussel em quatro momentos: “[...] a) em primeiro lugar, o sujeito moderno se ‘põe’ a si mesmo; posteriormente é criticado, mas reaparece em outros horizontes [que são retomados e criticados] [...]” (2000, p. 519); a esse primeiro momento, a essa primeira compreensão de sujeito, se antepõem outra: “[...] b) o ‘sujeito’ da vida humana (desde o ‘corpo próprio’ vivo) no reconhecimento solidário do Outro, da comunidade, é o critério de verdade e validade insubstituível da ética como sujeito *vivo*[...]”

(2000, p. 520); o reconhecimento deste sujeito e o olhar a realidade leva a perceber “[...] c) em referência ética como instância última relevante, o caso da vítima (como sujeito *negado*; o ‘sujeito’ que não pode viver)” (2000, p. 520); sendo que é posteriormente descoberto “d) como movimentos ou comunidades intersubjetivas, sociais (como sujeitos comunitários no ‘diagrama’ da microfísica ou macrofísica do poder), históricas (não ‘metafísicas’), na diversidade da comunicação *difícil*, mas não incomensuráveis” (2000, p. 520). É percorrendo estes níveis de complexidade que, no dizer de Dussel, “‘transversalmente’ chega à ‘universalidade’ a partir da ‘diversidade’ distinta” (outra denominação da diferença além da Diferença na Identidade) [...] [sendo que], “‘transversalmente’, deve-se passar desde ‘o’ sujeito vivo concreto [...] a ‘todas’ as subjetividades funcionais possíveis, tantas quantas como níveis de diversos sistemas o sujeitos possa mediar, *sem se esgotar em nenhum, e transcendendo-os* sempre como sujeito ético-vivo humano: *o/a outra/o que todo sistema possível*[...]” (2000, p. 520).

No que diz respeito ao primeiro aspecto, o da negação de certo tipo de “sujeito”, Dussel toma como ponto de partida o sujeito moderno que se afirma no paradigma da “consciência” que se autofundamenta. Faz a crítica a ele tomando por base a posição sistematizada em *Filosofia da Libertação* e em *Para uma Ética da Libertação Latino-americana*. Neste período é a posição fenomenológico-existencialista que lhe serve de base, sendo que agora a ela dirige sua crítica, chamando-a de “subjetividade cognoscente ôntica”. A nova crítica é feita “[...] a partir de um sujeito corporal e concreto [...] que *já está no mundo* quando lhe acontece o ‘pôr-se a pensar explicitamente’, mas sempre já a partir de um mundo compreendido, ‘pré-sub-posto’” (2000, p. 522). Faz a crítica ao posicionamento da filosofia analítica, especialmente aquela da primeira *linguistic turn*. Segundo ele, esta filosofia “[...] ingenuamente *solipsista* [...], situava-se metodicamente no nível ‘abstrato’ – com pretensão de inteligibilidade –, por cujo motivo deixa fora de seu campo de observação o sujeito, já que a ‘abstração’ consiste, precisamente, em não importar o ‘sujeito concreto’ que formula

uma proposição” (2000, p. 523). Também retoma a posição da teoria dos sistemas e lhe faz a crítica dizendo que, para esta posição, “[...] definitivamente, o sujeito autoconsciente está no entorno, não é um momento do sistema como tal” (2000, p. 524). Retoma e critica o estruturalismo francês, Foucault e os pós-modernos, entre outros. Com Levinas e com Freud diz que será possível redefinir o sujeito “[...] de maneira muito mais complexa que na tradição moderna do paradigma solipsista e instrumental da consciência” (2000, p. 527). Em suma, enuncia que pretende “[...] passar para um nível ainda mais radical de subjetividade que, subsumindo todas as instâncias críticas da subjetividade moderna redutivista indicadas [...]” (2000, p. 527).

No segundo momento diz que o sujeito material da ética é o sujeito corporal vivente. É “um sujeito humano concreto vivo”, o “último critério de subjetividade” (2000, p. 527), opondo-se ao não-sujeito do sistema, ou seja, à “subjetividade holística funcional auto-referente” do sistema (2000, p. 528), isto porque, “[...] o *sujeito [vivente] humano* é o ponto de



partida e continua sendo referência e conteúdo" (2000, p. 528).<sup>7</sup> Desse modo, "o juízo de fato crítico (a partir do marco material da ética) é enunciado como a possibilidade da produção, reprodução e desenvolvimento da vida dos sujeitos reais do sistema, e como 'medida' ou critério dos fins do mesmo: se a vida não é possível, a razão instrumental que se exerce em torná-la impossível é eticamente perversa" (2000, p. 529).

O terceiro momento argumentativo trata de revelar o "sujeito negado", o que Dussel também chama de "aparecimento da vítima", pois "o sujeito aparece em toda a sua clareza nas crises dos sistemas", ele "surge *em* e ante os sistemas" e mostra a irracionalidade do sistema "a partir da vida negada da vítima" (2000, p. 529). Ou seja, "na vítima, dominada pelo sistema ou excluída, a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece, como 'interpelação' em última instância: é o sujeito que já não-pode-viver e grita de dor" (2000, p. 529). Dessa forma é que a vítima se apresenta como sujeito. Em consequência, "a não resposta a esta interpelação é morte para a vítima: é para ela deixar de ser sujeito em seu

sentido radical [...]: morrer” (2000, p. 529). Por isso é que este: “é o critério negativo e material último e primeiro da crítica enquanto tal da consciência ética, da razão e da pulsão críticas. Aquele que morre ‘foi’ *alguém*: um sujeito, última referência real, o critério de verdade definitivo da ética. O Outro é a vítima possível e causada por minha ação funcional no sistema. Eu sou responsável” (2000, p. 529). É neste contexto que descreve de forma sistemática o sujeito da práxis de libertação. Em suma, o aparecimento da vítima como sujeito, que Dussel enuncia explicitamente: “o *sujeito da práxis de libertação* é o sujeito vivo, necessitado, natural e por isso cultural, em último termo, a vítima, a comunidade das vítimas e os co-responsavelmente articulados a ela” (2000, p. 530). É o sujeito histórico da exclusão, da vitimização, que se põe em processo de práxis de libertação, de superação da situação na qual se encontra. Note-se que junto com os próprios sujeitos estão aqueles/as que se põem “co-responsavelmente articulados” às vítimas, os que Gramsci chamou de “intelectuais orgânicos”, os que Paulo Freire chamou de “lideranças”. Há

um “lugar” no qual e desde o qual faz sentido todo discurso crítico, este é um “‘lugar’ último” e é o lugar das “vítimas empíricas, cujas vidas estão em risco” (2000, p. 530).

O momento seguinte é aquele no qual Dussel apresenta a intersubjetividade comunitária dos novos sujeitos sócio-históricos, dos chamados “movimentos sociais”, é a dimensão organizativa e organizada da subjetividade que luta para superar a situação de vitimização. Dussel concordará com a necessidade de negação e de superação dos chamados “sujeitos metafísicos”, mas entende que é preciso fortalecer as subjetividades singulares de cada sujeito concreto e também aquelas das intersubjetividades expressas nas comunidades das vítimas. Não há motivo justificável para que estas duas últimas expressões da subjetividade se sobreponham uma à outra. Elas são complementares. Para Dussel, “a ‘subjetividade’ *inter-subjetiva* constitui-se a partir de uma certa comunidade de vida, desde uma comunidade linguística (como mundo da vida comunicável), desde uma certa memória coletiva de gestos de libertação, desde necessidades e modos de

consumo semelhantes, desde uma cultura com alguma tradição, desde projetos históricos concretos aos quais se aspira em esperança solidária” (2000, p. 531). Daí porque é que “os participantes podem falar, argumentar, comunicar-se, chegar a consensos, ter co-responsabilidade, consumir produtos materiais, ter desejos de bens comuns, ansiar por utopias, coordenar ações instrumentais ou estratégicas, ‘aparecer’ no âmbito público da sociedade civil com um rosto semelhante que os diferencia dos outros” (2000, p. 531). Em termos históricos, estas comunidades são efetivadas nas experiências históricas dos chamados “movimentos sociais” que, para Dussel, são “momentos de uma microestrutura de poder, de instituições, de sistemas funcionais produtivos, classes sociais, etnias, regiões, povos inteiros, nações, países, estados, etc.” (2000, p. 531). Isso significa que há uma diversidade significativa de sua manifestação, podendo se configurar, poderíamos dizer, conforme os vários recortes das subjetividades dentro das relações transversais que caracterizam a diversidade, mas que, de modo geral convergem para um mesmo

sujeito histórico concreto. Diz Dussel: “interessamos particularmente o surgimento de *novos* movimentos sócio-históricos na sociedade civil ou na história, que de uma maneira ou de outra sempre são comunidades de vítimas que lutam pelo re-conhecimento e que se revelam, ‘aparecem’ [...]” (2000, p. 531). Isto porque, “a ‘questão do sujeito’ [...], então, é exatamente a problemática do devir ético-crítico da comunidade de vítimas”. Mas eles não são fixos e nem têm uma permanência ao modo das instituições, por isso, de forma geral são, como diz Dussel, “um tipo fluido ou fragmentário de sujeitos sócio-históricos” (2000, p. 533), mais do que isso, eles “aparecem e desaparecem em conjunturas bem determinadas” (2000, p. 533), respondendo, portanto às necessidades concretas de luta e de organização de cada momento histórico. Esta dimensão é fundamental para não cair num dos riscos fortes dos processos organizativos que é o que se chama de “burocratização” ou mesmo de centralização, que faz com que certas organizações se auto determinem permanentemente como representantes de determinados sujeitos

concretos, mesmo que estes sujeitos não as tenham como seus representantes e menos ainda as reconheçam como parte de sua luta por libertação. Em suma, movimento social como sujeito inter-subjetivo de libertação é movimentação e capacidade de resposta às necessidades das vítimas em cada situação e momento histórico. Sujeitos não são naturais nem mesmo permanentes; eles se fazem a si mesmos, se constituem, se constroem e, “para *se tornar sujeito* é necessário efetuar uma crítica autoconsciente do sistema que causa a vitimação” (2000, p. 533).<sup>8</sup>

Dussel entende que toda crítica ao “sujeito metafísico moderno” mostra que há sistemas, estruturas e diagramas do tipo “sem-sujeitos”. Isso se faz deste modo porque os “sujeitos reais” ficam na “invisibilidade das ‘abstrações’, ‘funções’ ou das ‘relações de poder’” (2000, p. 533). Mas, “debaixo deles” [os “sem sujeitos”] existem sujeitos que “podem ser descobertos por uma razão que, sendo universal (material e discursivo-formalmente), é ao mesmo tempo ‘transversal’ (podendo transitar da alteridade de cada ‘movimento social’ para os outros a partir

de sua própria constituição material”, isto de modo que “uma mulher [...] é inevitavelmente de uma raça, uma classe, uma nação, uma cultura ou etnia, etc.), a partir das exigências em última instância do sujeito *vivo*, que fixa o quadro de referência da factibilidade da ética” (2000, p. 533-534). Ou seja, é o “sujeito vivo”, o “sujeito real”, o que “fixa o quadro de referência da factibilidade da ética”. A ética somente se efetivará como libertação, como superação de toda opressão e de toda vitimização, se tomar a sério o “sujeito vivo”, que é singular (“Rigoberta Menchu”) e também intersubjetivo (“movimento social”).

## **5. Significado da transformação como tarefa libertadora**

A efetivação da prática libertadora cobra que o sujeito sócio-histórico esteja organizado e atue estrategicamente. O estrategicamente é no sentido do exercício de uma racionalidade que Dussel chama de “estratégico-crítica”, para distingui-la do que poderia ser uma razão estratégica instrumental. A razão “estratégico-crítica” visa o “êxito” como “fim”, mas trata-se de

um fim “que é ‘mediação’ da vida humana, especialmente neste caso das vítimas”, exigindo a “participação simétrica dos afetados” (2000, p. 506). Êxito não se confunde com a eficácia da relação meio-fim em sentido formal, instrumental, mas diz respeito ao “pleno desenvolvimento da própria vida de todos (especialmente das vítimas, como dissemos” (2000, p. 506). Isso significa, como complementa Dussel, que a “razão estratégico-crítica em seu exercício último ou concreto *realiza a ação transformadora*” (2000, p. 506), para o que toma em conta todos os princípios acumulados no processo ético, visto que está no campo da crítica da factibilidade da libertação. Por isso, “é o momento no qual a práxis efetua, desde o horizonte da *factibilidade* ético-prática, concreta e crítica, tudo o que foi analisado até agora nesta ética” (2000, p. 506).

Na busca de instruir este sujeito em termos de estratégia de ação libertadora, Dussel retoma a tese da auto-emancipação do proletariado em Marx.<sup>2</sup> Segundo ele, Marx formula uma ciência social crítica do processo de construção da estratégia do proletariado de forma que o próprio



proletariado vá definindo seu próprio caminho (estratégia) ao longo do processo de libertação. Outra figura a quem recorre é Rosa Luxemburg que, segundo Dussel, é quem faz a “intersecção da práxis concreta estratégica e tática e os princípios” (2000, p. 511). Em outras palavras, a construção da estratégia da práxis libertadora exige articular fins (princípios), meios e modos de luta, sendo que “estes três níveis da razão estratégico-instrumental definem o horizonte das mediações”, de modo que “uma razão estratégico-crítica não é uma razão estratégica que simplesmente procura realizar os ‘fins’ que as táticas ou as circunstâncias impõem” (2000, p. 512). Para Dussel, “a) todos os princípios enunciados nesta *Ética*; a) as ‘explicações’ das ‘causas’ ou do ‘fundamento’ da negatividade das vítimas [...]; c) o projeto de libertação [...] decidido intersubjetivamente pela comunidade crítica das vítimas [...]. Estes três níveis ‘delimitam’: d) os *fins* (do programa estratégico); os e) os *meios* (que já estão definidos no programa ou são definidos na caminhada) que descobrem comunitária e consensualmente (na política, ‘democraticamente’), e também ‘atam as mãos’

quanto aos f) *métodos*" (2000, p. 512). Tudo isso, de modo que "a ética crítica (a ética da libertação) deve saber integrar todos os princípios enunciados na escolha de fins, meios e métodos" (2000, p. 513).

Aqui emerge como central o processo de "educação política" e de "organização" dos trabalhadores, dos oprimidos, das vítimas (2000, p. 517). Mas este processo não pode se esquecer de que é no próprio processo prático de libertação que ocorre tanto a educação quanto a organização (nisso Dussel concorda proximamente com Paulo Freire). Daí porque, a necessidade de enfrentar de forma clara e consistente o "vanguardismo" e a verticalização (2000, p. 516). Retorna-se, assim, à importância do papel do intelectual como participante dos processos de educação política e de organização e não para ser seu condutor. Isso significa que o tema do sujeito "movimentos sociais" reaparece com força.

Há uma questão que é de compreender o tipo da atuação estratégica do sujeito sócio-histórico organizado. Em grandes traços, se é uma "práxis funcional" de "reforma" ou "crítico-libertadora"

de “transformação”. Dussel entende que é necessário compreender a relação entre estes dois grandes traços da ação estratégica e, junto com eles, um terceiro, a “revolução”. Faz uma crítica contundente ao reformismo que, segundo ele “adota os critérios e princípios do sistema dominante” (2000, p. 538) e advoga que a ética da libertação deve assumir uma ação ética contrária à práxis funcional, que é a forma de ação reformista. Segundo ele, esta ação que se opõe ao reformismo “não é a ‘revolução’ mas a ‘transformação’” (2000, p. 539), visto que deseja que a libertação seja um exercício possível na “vida cotidiana”, o que não exclui a revolução,<sup>10</sup> mas a situa eticamente como parte de um processo de transformação: “‘transformar’ é mudar o rumo de uma intenção, o conteúdo de uma norma: modificar uma ação ou instituição possíveis, e até um sistema de eticidade completo, em vista dos critérios e princípios éticos enunciados, no próprio processo estratégico e tático” (2000, p. 539). Esse processo de efetivação ético-crítica “é o *processo histórico de libertação*, não como mera emancipação de ilustração (na ordem do conhecimento, da

ciência, e até da Teoria Crítica), mas como emancipação integrada num processo intensamente mais complexo, sempre também material, corporal, cultural, de conteúdos, que tem momentos auto-regulados, com intervenções autoconscientes de discursividade crítica, e cuja materialidade formal chamamos de *libertação*" (2000, p. 542-543). Enfim, trata-se de um

[...] processo histórico de libertação de sujeitos sócio-históricos que têm memória de seu passado, de suas gestas de libertação já acontecidas [...], que têm projetos e programas de realização futura [...], que definem sua estratégia, suas táticas, seus métodos de luta para *transformar* [...] a realidade social e a subjetividade de cada sujeito vivo humano, tendo como instância última crítico-prática as vítimas de seu nível específico de intersubjetividade (a mulher, no gênero; as raças de cor, na discriminação racial; a vida humana na terra diante dos sistemas formais econômico-tecnológicos de destruição ecológica, etc.) (2000, p. 543).

O tema da revolução repõe no debate ético a

questão da violência. Dussel a entende como extremamente complexa, visto que, se a transformação, que pode ter na revolução seu “momento extremo”, é parte da razão estratégica, a guerra, que é “mediação limite da tática”, e, portanto, apenas parte do processo da estratégia, “é um momento da razão instrumental”. Dussel discorda de Hannah Arendt<sup>11</sup> pois, para ele, uma teoria sobre a revolução e a guerra “não é necessariamente uma justificação da violência [...], muito pelo contrário, deve estar orientada para mostrar como a coação se transforma em violência quando perde legitimidade” (2000, p. 545). Isso significa que há uma coação legítima em oposição à ilegitimidade da violência: “a coação legítima é ética na medida em que se exerce cumprindo com as exigências dos princípios material, formal, discursivo e de factibilidade ética: que se garanta a vida de todos os afetados, que participem simetricamente nas decisões de mediações factíveis eticamente” (2000, p. 545). Por outro lado, “quero deixar esta palavra (violência) para um uso ético bem determinado, negativo, perverso, e por isso nunca se poderia

aceitar com justiça a violência” (2000, p. 546), e que deve ser diferenciada de outros usos da força.<sup>12</sup>

O fato de sujeitos sócio-históricos, movimentos sociais, reagirem a processos de dominação e de exclusão, faz com que emergjam conflitos visto que eles já não aceitam a “coação legal” do sistema como legítima e a entendem como causadora da negação que faz vítimas. O uso de força contra os “novos direitos”, neste sentido, passa a ser estritamente violência: “uso da força contra o direito do outro, sem validade nem consistência objetiva (será a força destrutora da ‘exclusiva reprodução’ do sistema vigente, mas não a reprodução e desenvolvimento da vida humana)” (2000, p. 547). A violência, portanto, não é o ato de resistência ou de reação em vista da libertação e sim a ação do sistema para manter a situação de opressão de forma ilegítima. A crise de legitimidade é mais do que uma crise de representação ou de racionalização, ela se articula com “uma crise da reprodução da vida”, visto que a “legitimidade deveria ser definida – num sentido primário e básico – como a *auto*

*validação comunitária* que se outorga a uma ordem política”, sendo que esta ordem deve ter a capacidade empírica:

[...] a) de reprodução e desenvolvimento da vida dos sujeitos (o material) e b) de participação intersubjetiva simétrica na tomada de decisões dos afetados (o formal), sendo tudo isso possibilitado e) por mediações instrumentais eficazes (a factibilidade), o que como resultado cria um *consenso fundamental* de aceitação da indicada ordem política (ou outras) (2000, p. 551).

Isso significa que quando um destes elementos não estiver garantido não haverá legitimidade e, em consequência, estar-se-á diante de uma ordem que age de forma violenta para manter-se, sendo agente de produção de vítimas. Para a práxis de libertação, a legitimidade não vem dos tipos weberianos de dominação [a dominação burocrática instrumental, a tradicional valorativa ou a carismática excepcional], visto que “a legitimidade que alcançam os novos sujeitos sociais emergentes, não se fundamenta, pelo menos em seus começos, em nenhum tipo de

dominação – mas de organização com uma certa disciplina interna” (2000, p. 552). Assim, “reservamos, então, exclusivamente, a palavra *violência* (de força, *vis* em latim, usada contra o direito do outro, no sentido de ‘violar’) para a rebelião ilegal e ilegítima do anarquista [...], ou para a coação legal que se tornou ilegítima [...] (a da ordem vigente [...])” (2000, p. 554).

## **A modo de conclusão**

A vítima é, para Dussel, o ponto de partida, a referência e também o sujeito do processo de libertação, servindo de parâmetro concreto para a ação ética, e política. Compreender aquele/a na condição de vítima como sujeito implica reconhecer a força ativa dos que são excluídos pelo sistema opressor e reconhecer neles a potencialidade capaz de fazer frente aos processos de aniquilação da vida.

A responsabilidade com a vítima é, acima de tudo, a responsabilidade com a produção, a reprodução e o desenvolvimento da vida, o que significa trabalhar em sua concretude em sentido mais amplo e de ampliação possível. Este



é o desafio ético que se impõe como princípio e como exigência de ação, como orientação e como busca de efetivação.

Desse modo, a ética não perde seu conteúdo descritivo, nem mesmo seu conteúdo normativo, mas não para neles e retoma sua força ativa, sua força de efetivação. Reconhecer e assumir responsabilmente a vítima em sentido ético é assumir a construção de um modo de vida que não produza novas vítimas, antes, que seja capaz de promover a vida em sentido amplo.

## Referências

APEL, Karl-Otto. ¿Puede considerarse la demanda de la “ética de la liberación” como una demanda de la “parte B” de la ética del discurso? *Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, Morélia, a. II, n. 4, p. 183-222, jul. 2001.

\_\_\_\_\_; DUSSEL, Enrique; FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI, 1992.

BRINGAS, Asier Martínez de. *Exclusión y victimación*. Los gritos de los derechos humanos

en la globalización. Alberdania, Zarauz: Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe; Diputación de Guipúzcoa, 2004.

CARBONARI, Paulo César. Franz Hinkelammert: utopia crítica, libertação e direitos humanos. In: CARBONARI, Paulo César (Org.). *Sentido Filosófico dos Direitos Humanos: leituras do pensamento contemporâneo 2*. Passo Fundo: IFIBE, 2009. p. 69-91.

DUSSEL, Enrique. *1492 – o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *16 tesis de economia política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI, 2014.

\_\_\_\_\_. *20 tesis de política*. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: Clacso; São Paulo: Expressão Popular, 2007.

\_\_\_\_\_. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación). *Revista Anthropos*. n. 180, p. 13-36, 1998a.

\_\_\_\_\_. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen

et al. Petrópolis: Vozes, 2000 [*Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta, 1998].

\_\_\_\_\_. *Hacia un Marx desconocido*. Un comentario a los Manuscritos del 61-63. México: Siglo XXI, 1988.

\_\_\_\_\_. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée, 2001.

\_\_\_\_\_. *La producción teórica de Marx*. Un comentario a los Grundrisse. México: Siglo XXI, 1985.

\_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-americana*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Unimep, 1977. (5 v.).

\_\_\_\_\_; APEL, Karl-Otto. *Diálogo em Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Org. Apres. Raúl Fornet-Betancourt. Madrid: Trotta, 2005.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Problemas atuais da filosofia na hispano-america*, São Leopoldo: Unisinos, 1993.

HINKELAMMERT, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. Heredia, Costa Rica: EUNA, 2003.

LAMPE, Armando (Ed.). *Ética e a Filosofia da Libertação*. Festschrift Enrique Dussel. Petrópolis: Vozes, 1995.

LUDWIG, Celso Luiz. Da ética à filosofia política crítica na transmodernidade: reflexões desde a filosofia de Enrique Dussel. In: FONSECA, Ricardo M. (Org.). *Repensando a Teoria do Estado*. Belo Horizonte: Forum, 2004.

MANCE, Euclides André. Uma Introdução Conceitual às Filosofias de Libertação. *Revista Libertação-Liberación*, Nova Fase, Curitiba, IFIL, a. 1, n.1, p. 25-80, 2000.

MENDIETA, Eduardo. La Vulnerabilidad traumática de la víctima: una ética de la vida y la liberación. *Revista Anthropos*, n. 180, p. 90-92, 1998.

\_\_\_\_\_. Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel [Introducción]. In: DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée, 2001, p. 15-39.

OLIVEIRA HARTMANN, Érica. A validade anti-hegemônica da comunidade das vítimas: uma interlocução entre Thomas Kuhn, Michel

Foucault e Enrique Dussel. *Raízes Jurídicas*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 27-44, jul./dez. 2005.

PANSARELLI, D. A filosofia dusseliana da libertação e sua ética. *Revista Urutágua* (Online), Maringá, v. 1, n. 04, 2002. Disponível em: <[www.urutagua.uem.br//04fil\\_daniel.htm](http://www.urutagua.uem.br//04fil_daniel.htm)>. Acesso em: 13 ago. 2009.

SIDEKUM, Antônio (Org.). *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação – Modelos Complementares*. São Leopoldo: Unisinos, 1994

ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

1 Neste ponto há uma convergência de compreensão entre a posição de Dussel e de Franz Hinkelammert. Este último desenvolve amplamente a questão da responsabilidade pelos efeitos indiretos da ação direta em um texto no qual discute os direitos humanos ante a globalidade do mundo, em *El sujeto y la ley* (Hinkelammert, 2003, p. 293-315). Para ele, trata-se de construir uma ética da responsabilidade no sentido de que os humanos são responsáveis pelos efeitos indiretos de suas ações diretas, não tendo como transferir esta responsabilidade a entes abstratos. Faz uma crítica dura aos modelos éticos modernos, sobretudo àqueles

fundados na lógica do mercado, que, segundo ele, transformam um padrão ético em padrão absoluto. Em outras palavras, a questão é desenvolver uma ética capaz de enfrentar com responsabilidade os chamados efeitos indiretos da ação direta do sistema vitimário (Hinkelammert, 2003, p. 327). Discutimos este tema no texto *Franz Hinkelammert: utopia crítica, libertação e direitos humanos* (Carbonari, 2009, p. 69-91).

2 Dussel explica este assunto da seguinte forma: “Pero dado que ningún acto (máxima, micro o macro-institución, etc.) puede pretender no tener ningún efecto negativo, aunque sea no-intencional, es decir, siendo *imposible el acto perfecto* sin efecto negativo a corto o largo plazo (en último término toda la historia universal), debe reconocerse inevitablemente (de manera apodíctica) que alguien sufra el efecto negativo (aunque sea no-intencional) de dicho acto. Es desde la víctima, al decir de Walter Benjamin, o del afectado negativamente por el acto no-perfecto, que toda la ética comienza nuevamente su descripción *ahora crítica, o como ética de la liberación*” (1998a, p. 30). Na *Ética*, o assunto é tratado no § 6.3, de modo particular em [367] (2000, p. 535-536).

3 No apêndice da *Ética* intitulado “Algumas teses pela ordem que aparecem na exposição do texto”, uma espécie de resumo do conjunto, Dussel diz que “a vida concreta de cada ser humano” se apresenta em três momentos: “a) o da *produção da vida humana*, nos níveis vegetativo ou físico, material [...] e por meio e contendo [...] as funções superiores da mente [...] como processo

inicial que é continuado no tempo pelas instituições na 'reprodução'. [...] b) o da *reprodução da 'vida humana'* nas instituições e nos valores culturais: vida 'humana' nos sistemas de eticidade históricos motivados pelas pulsões reprodutivas. [...] c) o do *desenvolvimento* dessa vida '*humana*' no quadro das instituições ou culturas reprodutivo-históricas da humanidade. A mera evolução ou crescimento deixou lugar para o desenvolvimento histórico. Além disso, porém, na ética *crítica* [...], a pura reprodução de um sistema de eticidade que impede seu 'desenvolvimento' exigirá um processo transformador ou crítico-libertador [...]" (2000, p. 636).

4 Que o adversário da ética da libertação, diferente do adversário da ética do discurso, que é o cético. Ver o texto de Dussel, *Del escético al cínico* (1993).

5 Como já dissemos anteriormente, a proposta dusseliana faz um diálogo muito estreito e longo com a ética do discurso, particularmente com o de Karl-Otto Apel. Ver *Ética del Discurso y Ética de la Liberación* (Trotta, 2005).

6 Assim, tendo em conta esta condição, é que se revela a "negatividade da vítima como *vítima*", que equivale ao "fato da *impossibilidade de reproduzir a vida* da vítima" (2000, p. 375).

7 É referência e conteúdo, segundo Dussel, "[...] da consciência cognoscente (já que o 'conhecer' consciente é *um momento* da produção, reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano), do mundo (em sentido heideggeriano), da linguagem, dos instrumentos e valores culturais, de todos os sistemas

performativos, da discursividade ou da comunidade de comunicação (nós nos comunicamos e argumentamos para 'viver melhor') [...]” (2000, p. 528).

8 Diz numa discussão que traz ao debate Lukács, Mariátegui e Rosa Luxemburg, além de Marx e Lênin: “[...] o surgimento de *novos* sujeitos supõe um processo ético da passagem de um grau de subjetividade passiva a outros de maior autoconsciência, no claro-escuro dos diagramas do poder estratégico. A comunidade das vítimas parte de uma ‘falsa consciência’ [Lukács], devido ao fenômeno da ‘reificação’ no processo cognitivo das próprias vítimas enquanto oprimidas. A chamada ‘consciência de classe’ – que desde uma metalinguagem seria a ‘consciência da vítima como vítima’ [...] parte de um momento negativo” (2000, p. 532).

9 Cita a célebre afirmação de Marx: “O proletariado pode e deve *libertar-se a si mesmo* (*sich selbst befreien*). Mas não pode libertar-se a si mesmo sem abolir suas próprias condições de vida” (apud Dussel, 2000, p. 507).

10 Para Dussel: “A revolução não é senão o momento extremo de um nível de complexidade que começa em sua posição mínima pela transformação de uma máxima da vida cotidiana em referência a uma ação possível insignificante [...] e que deve ser ‘transformada’ a partir do critério e princípio que as enuncia com a não negação do outro, em algum aspecto que possa redundar em diminuição da vida ou participação simétrico-discursiva da vítima da realização de tal máxima [...]” (2000, p. 539).

11 Em *Sobre a Revolução*, Arendt diz: “Uma teoria da



guerra ou uma teoria da revolução podem somente ser justificação da violência, porém o que é glorificação ou justificação da violência enquanto tal, já não é política mas antipolítica” (apud Dussel, 2000, p. 545).

12 Dussel esclarece: “mas admitir a coação legítima não é aceitar a dominação como constitutiva da legitimidade, como pressupõe Max Weber. Além disso, a legitimidade não é só o consentimento produto da melhor argumentação pela participação simétrico-discursiva dos afetados, mas também a aceitação da ordem institucional na medida em que consegue a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana dos membros no dito sistema” (2000, p. 546).

# DA DIFERENÇA ÀS FIGURAS DA ALTERIDADE CONCRETA

*Marcelo L. Pelizzoli*

Este é um breve ensaio em torno da defesa da alteridade como concretude ética mais que filosofia da diferença; inspira-se essencialmente em Levinas e traz o convite inevitável da efetivação, para a qual uma filosofia da práxis baseada em Dussel, por exemplo, ainda é imprescindível.

## **I – Identidade, diferença e alteridade**

Não é pouco o alarde e até certa moda criada em cima do “pensamento da diferença”. Não é para menos. O peso repressivo de nossa tradição do saber no Ocidente gerou o que filósofos contemporâneos chamaram de “pensamento do Mesmo”, da identidade, ou da Totalidade, tão citado por E. Levinas e depois por Dussel.<sup>1</sup> Todo

um modelo de saber, de Razão autônoma, e então de moral, constituiu-se conformando o que se chamou de humanismo, no esteio da metafísica – que trabalharia os fundamentos da verdade do real, seu sentido primeiro, suas causas, o Ser abrangente e universal antes dos entes particulares, a essência por trás da aparência e assim por diante. Esse discurso ficou algo caduco com o desenvolvimento do tempo, da linguagem e da alteridade, ou seja, da diferença também. São os três grandes temas do pensamento filosófico contemporâneo!

Esta visão metafísica, com sua renovação Moderna, com motivação megalomaniaca, e tendo em Hegel seu ápice ideal, do pensamento do Absoluto, do anseio de controlar o que é o real para o sujeito conhecedor, sintomatizou-se em muitos momentos como *modus* positivista. Não precisa ser exatamente o da filosofia de Auguste Comte, como tal, mas no modo como a Escola de Frankfurt criticava o “pensamento da identidade”, presente na base da própria ciência ao inventariar o mundo, todo positivo, ou seja, dado, informado; como diz Heidegger, encobrindo o Ser pela entificação, a objetificação

completa da Vida. Por conseguinte, percebe-se, nessa linha, que o próprio desenvolvimento da Razão ocidental, e enfaticamente depois da modernidade e da revolução científica e industrial, levou a uma certa subsunção de seu potencial crítico, inquietante, perguntante, contemplante, dialogal, curioso e até ético (vejam, pois, a importância não tanto da filosofia de Sócrates e Platão, mas do tipo de *encontro* filosófico que propunham).

Contra essa visão do pensamento da identidade/identificação, do Mesmo, surge a defesa da Diferença, zombando com o método, rompendo o sistema, brincando com a seriedade das teorias, desconstruindo. Eis o momento em que floresce o pensamento da *diferença*.

Nietzsche certamente é um precursor, em seu estilo, em seu desmascaramento dos ardis da razão, no cavoucar as intenções ocultas e demasiado humanas por trás da metafísica, da religião e da moral. Estas são as três grandes áreas visadas ou bombardeadas pela ruptura, pela diferença. Aliás, ruptura que seu deus não por causa de um filósofo ou alguns pensadores, mas pelo andar do Tempo, da história sempre

surpreendente, da ciência igualmente. Uma era de desagregação, de crise, como diz Hobsbawn, e a filosofia não pode deixar de refletir isso junto às necessidades de mudanças radicais aí dentro.

Nota-se a importância de trazer à tona a diferença e seu potencial de ruptura. Então, não adianta fazer cara feia contra o pensamento da diferença, dizendo que prega o irracional, não tem seriedade, é pós-moderna no sentido pejorativo (defino brevemente pós-modernidade, mais negativamente, como “espaço onde tudo vale e nada, no fundo, tem valor com tal”). Tem-se que passar pela diferença. Por que ter medo da diferença? Mas, no frígir dos ovos, haveria uma forma de levar a sério o pensamento da diferença, sem cair num irracionalismo? No medo da falta de segurança? Vamos tentar mostrar um pouco dessa possibilidade levando o conceito de diferença até o de alteridade, uma certa nuance que injeta elementos éticos na diferença e na pós-modernidade (acho que é essa também a postura de Derrida e de Dussel, no fundo, principalmente depois que Levinas morreu e ele de algum modo ocupa também esse lugar). Não quero dizer que pensamento da diferença seja igual a pós-

modernidade, mas o fato de que tem proximidade e surge num mesmo contexto e tempo. Com “Diferença” falamos mais em propostas filosóficas, de modelos de racionalidade, bem como antropológicas, tendo certamente influência sobre o social, cultural etc. O caso de Foucault é um exemplo, trabalhando temas como a loucura, as prisões, o poder etc. Com P-M<sup>2</sup> temos uma gama de posturas, estilos, ideias, rupturas estéticas, que colocamos num guarda-chuva conceitual para tentar ler *culturalmente* uma época (até porque o sistema financeiro, a economia dos países e o mercado não são tão pós-modernos assim, por mais que saibam lucrar em cima disso e se valer desse momento de dispersão/diversão).

Mas, de que se trata mesmo na questão da *diferença*, filosoficamente falando? Para isso se deve mostrar juntamente o pensamento da identidade, pois são inseparáveis. Muitos que trabalham com filosofia apontam, simplesmente, o pensamento da diferença como sendo a oposição, agora com peso para esta, em relação à identidade, ao pensamento do igual. Então, simplesmente mostram a impossibilidade

de a diferença se afirmar como tal sem a identidade, e que no fundo, lidamos é com a identidade, aquela mesma inclusive que diz (identifica) o que é a diferença! Ou seja, para que a diferença seja diferença é preciso a identidade que lhe contraponha, e então, no fundo não há muita diferença...!

Veja-se que nestas argumentações, inclusive nas que acusam de erro de ceticismo os pensadores da diferença, na medida em que estes se contradiriam, pois falam do indizível, da diferença que não pode ser dita como tal, nestas posições lógicas, não se compreende bem ainda o papel da diferença, o papel subversivo, crítico e desconstrutivo da mesma. Como se a lógica enunciativa, afirmativa ou apofântica da linguagem, do Dito e da Razão, fossem o modo único de operar com o sentido do saber.

Para o pensamento da diferença, não está em jogo resolver fundamentalmente a questão dentro do modelo de racionalidade vigente, contrapondo-se apenas *logicamente* à identidade. Esta contraposição, incluir a diferença em seu reino, já o fez o hegelianismo, subsumiu até o não-Ser dentro do Ser, dentro do pensamento da

identidade, de forma muito sutil, pois até a História, a concretude dos fatos, na sua própria irracionalidade, corroboraria o desenvolvimento em direção à diferença e à altura do espírito como Ideia. No veio do idealismo, há uma contaminação, um ranço idealista que não nos permite operar com a uma inteligibilidade que se coloque de fora de uma Sistema de razão, assentado na identidade de um Ego, numa visão que não supera ainda a tradicional dicotomia Sujeito-Objeto. Esses limites revelam o quanto operamos de modo dicotômico, ou dentro dos binômios opositivos de explicação ainda, como mostrou, por exemplo, Derrida. É o *logocentrismo*, as vezes pode ser até dialético, mas sempre polarizado - dos grandes temas do pensamento filosófico do Ocidente:

Nossa forma clássica de pensar se estrutura por oposições binárias de ordem diversa: [...] ser/não-ser ou realidade/aparência [...], x ou y mas não ambos, teoria/experiência, verdade/falsidade, bom/mau; e o *pre-domínio* [...] do primeiro termo sobre o segundo de cada par, o que constitui uma repetição alegórica da violência estrutural que subjaz a toda relação de domínio. Relação que se



justifica por apelação a uma *presença* privilegiada com tais traços: ser acessível de forma direta e imediata a uma mente liberada dos sentidos; [...] expressada numa linguagem original e verdadeira [...], constituindo assim o *centro* de referência de toda pretensão de significado [...]. Constitui um sistema de inclusão/exclusão [...]. A mente ou conjunto de mentes... que tiveram o privilégio de ser escolhidas podem ser tocadas pela graça da *presença*, entrar em relação de *propriedade privada* do sistema exclusão/inclusão, do domínio ou violência legítima [...] (Reguera apud Pelizzoli, 2002, p. 31).

Nesta configuração, a diagnose crítica não é difícil diante de um modelo tradicional e limitado de racionalidade, o mais difícil é perceber até onde este modelo imbrica-se às visões de mundo que no fundo ainda corroboram alguma violência contra a alteridade. Neste sentido, levar da diferença à alteridade, não é só uma questão conceitual, mas tentar positivar, ir da diagnose à propedêutica encetando alternativas, à pedagógica, a política, e hoje cada vez mais à terapia. Filosofia como terapia, não só dos jogos de linguagem mas de seu sentido

primeiro. Ético?

## **II – A tradição filosófica do Ocidente e a “dialética” do Mesmo e do Outro. Visão levinasiana**

*A filosofia ocidental foi o mais das vezes uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela interposição de um termo mediano e neutro que assegura a inteligência do ser (Levinas, 1974, p. 13).*

O ponto ético essencial que um autor como Levinas traz, é, em meio a toda especulação, a todo jogo, a todo “tudo vale” pós-moderno, o resgate ético urgente por trás dessa disputa. Como falei em *Levinas: a reconstrução da subjetividade*.

A dúvida remete à possibilidade de superação das marcas e dos pressupostos – teóricos e práticos – *sutis* e muito vivos de um grande modelo em ruptura, expressos na história do pensamento filosófico ocidental. Alardear pura e simplesmente pelo valor da *diferença* pode não ser suficiente, visto que a “efetiva diferença não

se opera no interior do todo ontológico, antes surge como contestação global deste pela alteridade que exige o sujeito singular como seu interlocutor” (Beckert). A consideração da diferença pode restar abstrata, uma questão de pensamento ou de conhecimento mais apropriado, luxo filosófico da razão jogando com seus limites e com o não-ser. Impõe-se pensar e cair na existência concreta (Pelizzoli, 2002, p. 29).

Não é nova como atitude filosófica a tentativa e movimento no sentido de um rompimento crítico com a tradição do saber greco-ocidental; a filosofia vive no encontro e confronto com as crises e críticas nas diversas épocas; não obstante, uma postura bastante subversiva apresenta-se hoje e pode ser expressa – como na filosofia francesa contemporânea – pela problemática do Mesmo e do Outro, um binômio que revela uma tensão e desconstrução em voga. Levinas insere-se de modo especial no roldão das “destruições” teóricas e culturais da virada do século XIX e do século XX, as quais refletem algo das convulsões e reordenamentos sociais e políticos incluindo as guerras. Mais do que nunca, trata-se, num caminho levinasiano, de uma questão de

radicalidade, dentro da filosofia e da ética, e um momento de (auto)crítica privilegiado em meio à crise de paradigmas da metafísica, da filosofia, e de seus papéis no palco da crise civilizatória contemporânea. Coloca-se em cena a busca pessoal e social do homem da Europa e do Ocidente, no intuito de surpreender o papel da Razão e as ações efetivas permeadas por uma determinada racionalidade - ao que se ligam determinada vontade de ser, "vontade de poder" e ter, alinhadas aos domínios do eu, de outrem e dos objetos ou do mundo como objeto. A história da filosofia atesta a incessante tentativa humana de êxodo da eira do si e do ser; *metafísica* foi o termo usado para significar este movimento de transcendência; todavia, como no mito de Homero em que Ulisses retorna a Ítaca ... ela não atingiu o seu escopo, pois sempre retornou ao mesmo ponto de partida: ao eu idêntico e ao ser e sua salvaguarda (Pivatto apud Pelizzoli, 2002, p. 33).

A filosofia despontou como *egologia*, desde o "nada receber senão o que de algum modo já está em mim" socrático, ou com o oniabrangente *cogito*, até o paradigma da liberdade, autonomia

e *surplus* de “sobrevivência” a todo custo adentrando a contemporaneidade, tudo isso a engendrar um “*ter-ser-em-seu-poder*”. Isso é visível na prática do domínio da realidade/verdade – logo descolada do Bem (ética) –, no trazer à luz o desconhecido pela “com-preensão”, onde a liberdade e autonomia do sujeito fazem muitas vezes e espontaneamente interditar a transcendência de Outrem, fazendo da busca da verdade presentificada a confirmação do sujeito-identidade e do seu modo inquestionado de objetificação (como na clássica relação sujeito-objeto). Por conseguinte, o discurso filosófico incorporou uma “insuperável alergia” ao “outro como outro”; aí mesmo onde se está admirado com o ser, há o retorno sobre si, num movimento de transcendência imanentizado já de saída, em que se mantém a assimilação gnosiológica, ontológica e cosmológica da “exterioridade”. É assim que a figura de Ulisses guerreiro é capital, e a maleabilidade circular da “dialética” do ente-ser em seu *lugar* revém a assentar sempre no lugar do Mesmo, no mundo *tout court* (Levinas apud Pelizzoli, 2002, p. 54). A filosofia põe e se

assegura da estabilidade de seu próprio fundamento, mas raramente questiona a inspiração de seu *conatus essendi*, na afirmação sobrevivencial em primeiro lugar, pelo lugar insubstituível do eu. Nesta dinâmica de totalização, como pode ela, efetivamente e em seus fundamentos, pôr-se em causa?

Trata-se de compreender que a filosofia não começa por si mesma, mas fora de si, e que a ética, enquanto metafísica ou ética da transcendência, é o seu centro excêntrico. Paradoxalmente, só mediante a tomada de consciência de sua "excentricidade", pode a filosofia ultrapassar o caráter estéril de um pensamento circular que se esgota na tentativa infrutífera de se pôr como fundamento de si próprio (Beckert apud Pelizzoli, 2002, p. 55).

O que se detecta na tradição de pensamento do Ocidente, a contaminar os vários níveis do saber, é a subsunção da alteridade em nome da igualdade e tautologia da resposta, em nome do Mesmo - ou seja, em nome do Eu, o eu mesmo da representação e da egologia, ou o eu elevado ao plano do universal, empenhado já no impessoal

da Razão, na “mono-tonia” e na ontologia do horizonte comum que se sobrepõe à singularidade. O *pluralismo* do existente real, do próprio tempo diacrônico e da criação (Infinito do eu e do outro) é reconduzido à unidade - do conceito, da consciência e seus continentes, do Todo logicamente ordenado, racional mas também mítico e místico-participativo.

Nós chamamos o Mesmo porque na representação o eu perde precisamente sua oposição a seu objeto; ela se apaga para fazer ressaltar a identidade do eu apesar da multiplicidade dos objetos, ou seja, precisamente o caráter inalienável do eu. [...] O ‘eu penso’ é a pulsação do pensamento racional. [...] O eu da representação é a passagem natural do particular ao universal. O pensamento universal é um pensamento na primeira pessoa (Levinas [TI, 99] apud Pelizzoli, 2002, p. 55).

Por conseguinte:

Para a tradição filosófica do Ocidente, toda relação entre o Mesmo e o Outro, quando não é uma afirmação da supremacia do Mesmo, se reconduz a uma relação impessoal na ordem

universal. A própria filosofia se identifica com a substituição das idéias às pessoas, do tema ao interlocutor, da interioridade da relação lógica à exterioridade da interpelação (Levinas [T1, 60] apud Pelizzoli, 2002, p. 55).

Não se trata apenas – e aí a gravidade dos fatos – de uma questão teórica a ser resolvida, questão de pensamento; nem, certamente para Levinas, de uma questão apenas de “prática” e “engajamento”, acompanhante de um certo empirismo radical como antídoto à teoria, saber ou metafísica. É antes questão do *sentido da racionalidade*, do sentido ético da subjetividade e sua referência radical à alteridade – já antes da liberdade e razão. Por conseguinte, “praticamente”, a motivação do saber e do Eu como poder do Mesmo e ontologia no Ocidente, liga-se a toda uma “prática encarnada”, de objetificação e domínio através de vários meios, atingindo frontalmente a singularidade e a alteridade. Deste modo, a ontologia tem de peculiar a conversão do ser em ter e poder, cristalizando-se como “uma obra espontânea e pré-predicativa de todo o habitante da terra” (Levinas, 1974, p. 132); nessa via, “a



universalização do ter (ser) almejada pela ontologia é indissociável de uma obra de totalização que só pode ser levada a cabo pela associação dos sujeitos que habitam o mundo, o que torna a ontologia tributária de uma economia” (Beckert, 1989, p. 144).

Concreta, de igual forma, é a guerra e a violência do “estado de guerra” que é a paz mantida pelos “impérios”; ela se sustenta, em geral, não na aceitação da diferença, do outro como outro, mas ou numa reciprocidade (“nós”) de iguais assimilados – que não abala a solidão ontológica ou “etnológica”, como no choque do face-a-face – ou na paz armada que “suporta” outrem, e então nas formas de violência “branca”, do domínio e conquista cultural, religiosa e política. “A paz dos impérios saídos da guerra repousa sobre a guerra”; não obstante, a utopia e a esperança do futuro ético não pode ser abandonada: “[...] a escatologia da paz messiânica virá se sobrepor à ontologia da guerra” (Levinas, 1974, p. X).<sup>3</sup> Não é de se espantar que: “*Pode-se[...] ser etnocêntrico fazendo cada vez mais amplo o universo comum do nós*” (Reguera, 1997, p. 187). A paz depende pois de uma subjetividade que se

transcende, que se abre à exterioridade e à pluralidade, e da precedência de outrem e do sentido ético disso no fulcro da relação, o que por sua vez está diretamente ligado à boa “administração” do *conatus essendi*, essa força de afirmação do próprio ser, como Ego. Este enraíza-se, e não pode ser negligenciado em seu peso e imbricação individual e social, como “valor de sobrevivência”, que, como nos períodos de crise e narcisismo patológico (sobrevivencialismo), é exacerbado a tal ponto que eleva ao extremo o medo da morte que lhe subjaz e alimenta, na conjunção ao *medo do Outro, repúdio ao estranho*. Isso passa, muitas vezes, por um fato de natureza, até justificado instintualmente, intocado e legitimado em seu cerne pela própria política e pelo direito. A filosofia não escapou suficientemente dos perniciosos matizes étnicos, geopolíticos, econômicos, egológicos, e à condicionada e contínua precedência do Mesmo sobre o Outro. “Hobbes coloca o medo da morte junto ao desejo de sobrevivência como expressões diretas do movimento vital dos organismos vivos, e fez deles o primeiro patamar da filosofia moderna”;

ambos sentimentos conformam “o caldo de cultivo da ansiedade [...], pessimismo, angústia... que matiza o fundo energético-motivacional do caráter liberal típico” (Reguera, 1997, p. 52).

O velho medo por trás dos outros medos do outro.

### **III – Das figuras da alteridade**

Depois desta primeira parte, ficará mais compreensível a abordagem das figuras da alteridade, temas que são como que crivos para julgar toda filosofia, fazê-la passar não só pela diferença lógica ou ontológica, mas pelo choque dado por uma certa concretude do outro, que nos toca muito de perto, e que o discurso por vezes tenta assimilar, precariamente. Como quando te perguntam, em meio a uma roda de samba, ou a uma comunidade indígena, ou no meio do povo, o que fazes, e respondo, trabalho com “filosofia”, e retorna a indagação, “Aahhh... “fisologia”... sim...” Explicar o que é filosofia neste contexto de “fisologia”, ou de fisiologia da vida acima de tudo, muito concreta, é um grande desafio, pois remete ao incômodo íntimo do filósofo ou

professor de filosofia. Entre nós, nesta comunidade um pouco soberba dos filosofantes acadêmicos e intelectuais, faz parte do *métier*, de nossa identidade; já fazer a experiência do “fora”, do exterior, é por vezes doloroso e desconcertante. Ali a gente passa a ser olhado, um olhar nos persegue e demanda algo mais... exigência de e da alteridade.

## **Dos limites da filosofia no campo da práxis – mesmo das que falam sobre a práxis / alteridade<sup>2</sup>**

Precisamos ser realistas no sentido de que todos nós habitamos *contra* a alteridade do mundo e inclusive de outrem, na medida em que ocupamos lugares, espaços e bens limitados, diante de pessoas que não o alcançam, e isso mesmo os que estudam filosofia, religião, ética, Levinas etc. E igualmente, realistas na medida em que já estamos no mundo da ciência e da tecnologia, e que não podemos simplesmente opor uma teoria de boas intenções éticas, ou pregar “a ética como filosofia primeira” e que isso fique em nível meramente acadêmico, de

aprofundamentos conceituais, de interfaces com a história da filosofia para comparar e criticar filósofos, como se isso trouxesse qualquer peso real e concreto em termos de relação com a alteridade de outrem. Se o Eu transcendental e racionalista é uma construção idealista, e quase sempre narcísico, a sua mera crítica em nome do Outro também o pode ser, assim como o aprofundamento endógeno da Ética filosófica não ultrapassa as fronteiras do Idealismo – como costuma ser toda a Filosofia.

O início da superação dos limites do que acusamos aqui no idealismo e da endogenia que compõe a própria lógica do discurso filosófico em geral, dá-se portanto tomando em primeiro lugar uma atitude de *inserção concreta* na *vida social*, na postura de defesa socioambiental, nas mais diversas formas de busca de resgate do Outro, da cidadania, da justiça social e equilíbrio ecológico, e de forma urgente nos países de Terceiro Mundo – e antes mesmo de ter a certeza conceitual filosófica dos termos em jogo, pois “para bom entendedor meia palavra basta”, ou um bom olhar a volta é suficiente. Por isso que reputo que a Filosofia da Libertação (E. Dussel em

especial, e muitos outros desconhecidos geopoliticamente próximos de nós), ou em outros termos a “ética da libertação”, é um caminho naturalmente evolutivo em direção à saída do idealismo conceitual da diferença e alteridade para o dar-se conta do agir de fato, da práxis, da história ao meu redor sendo feita. Aliás, como diz Levinas: *il faut agir avant d'entendre*.

## **Por fim...**

Estas questões revelam também que a ética da alteridade tem os seguintes papéis centrais:

1. Crítica forte ao *Eu idealista*, construção mental e egoico, sem carne; e crítica à autoafirmação do Sistema vigente, por trás da filosofia e da Ciência.
2. Crítica à História da Filosofia, à filosofia grega e à Ciência, pois escamotearam o Outro concreto em suas diversas faces. Ou seja, não souberam em geral lidar com o que chamei de as “*figuras da alteridade*” – que são *o crivo para julgar toda a velharia*

*filosófica, discursiva e ideológica* que se estuda ingenuamente até hoje: *o crivo de como se vê o outro, como se vê o estrangeiro, como se vê o bebê, a criança, como se vê a mulher, o negro, o índio, o latino-americano, o louco, como se vê a Natureza, como se vê a vida do povo, como se vê a sexualidade, como se vê ou se lida com o amor, como se vive tais coisas* e assim por diante.

3. Defesa e acolhimento da alteridade de outrem, na forma de acolhimento dos *excluídos*.

4. Luta pelos excluídos, engajamento social e ambiental, sem o que o estudo vira *hipocrisia*.<sup>3</sup>

## **Referências**

BECKERT, C. *Subjetividade e diacronia no pensamento de Levinas*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1989.

DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

JAMESON, F. *Pós-modernidade. a lógica*

cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 2000.

LEVINAS, E. *Totalité et infini*. Paris: Nijhoff, 1974.

PELIZZOLI, Marcelo L. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ética e meio ambiente*. Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002a.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Diálogo, mediação e justiça restaurativa*. Recife: UFPE, 2012.

REGUERA, G. *La construcción ética del otro*. Madrid: Nobel, 1997.

1 O ápice disso vê-se em sua obra *Para uma ética da libertação latino-americana* e em *Libertação latino-americana e Emmanuel Levinas*, em especial.

2 Ver para isso a bela obra de F. Jameson (2000).

3 Um exemplo de paz hipócrita, além da "guerra fria", são os "esforços" de equalização econômica no mundo globalizado, ou mesmo de poder político, gerenciados por instituições internacionais como a ONU, FMI, BIRD



etc., que na verdade se detém nos interesses dos países e grupos econômicos mais fortes.

4 Ver nosso *Ética e meio ambiente* [Vozes, 2014].

5 Ou seja, para que tem servido o saber acadêmico de tipo filosófico? O grave é que toda estrutura do discurso, da linguagem, da lógica do modelo que tem o seu ápice na modernidade (mas continua até hoje) está contaminada. Os conceitos que tentam expressar alguma realidade humana ou do saber, e que são interpretações absolutamente precárias para aos tempos atuais, desconhecendo uma série de avanços, desmistificações, mutações e complexidades na compreensão, na metodologia, na linguagem de temas guias ali, tais como: sujeito, espaço, história, verdade, moral, Ser, consciência, mundo, outro, Absoluto, transcendental etc. São termos com aura anacrônica, limitados e muito (des)localizados. Por isso também, pelas feridas narcísicas da filosofia e seus praticantes, que se olhou mal para um Freud e um Lacan, ou mesmo um Levinas e Derrida, ou um Marx renovado, ou um Dussel bem perto de nós, fazendo o que não se consegue fazer com coragem; ou para os artistas e poetas, para os místicos e os loucos, pois eles jogam na cara a crua realidade que se esconde por trás das intenções e do discurso acadêmico tradicional.

## ¿LIBERACIÓN ECOMUNITARISTA Y/O MOKSHA?

*Sírio López Velasco*

Hace unos años, después de una operación de cáncer, decidí que era hora de escribir mi autobiografía político-filosófica (López Velasco, 2007) y empecé a leer filosofías de la India. Claro que esas lecturas adolecen de la enorme deficiencia de las traducciones y de mi necesidad de apoyarme en comentaristas, por lo que lo que diré en lo que sigue corre el riesgo de corresponder mucho más a lo que (mal) entendí de aquellas filosofías, que a su real contenido. En todo caso, ello es suficiente para mi propósito, pues al final de cuentas, estoy hablando de mi comprensión de la liberación y la moksha. Ahora bien, las lecturas indianistas me han hecho percibir que hay en mí una doble adhesión (a la liberación y a la moksha), que quizá no sea compatible, y para averiguarlo he decidido

pensar-escribir estas líneas. En principio parece que la liberación, así como será aquí definida, se instala en un horizonte histórico preñado de objetivos socio-político-ecológicos, mientras que moksha pertenece a una visión transhistórica que se desentiende de la política (y por tanto de las cuestiones sociales y ecológicas vinculadas al capitalismo y a su crítica-superación). Mas habrá que subrayar desde ya que los mejores conocedores de las filosofías de la India anotan que moksha tiene diversas interpretaciones, por lo que nos cabe explorarlas con su ayuda para ver cómo se concilian o no con la liberación. Entre esos conocedores me apoyaré en especial en Gandhi (1921-1937), Zimmer (1951), Pischel (1905), Capriles (1994) y Calle (2008).

## **Breves nociones sobre la liberación en óptica ecomunitarista**

El concepto de liberación es muy caro a la lucha y al pensamiento latinoamericano y echa sus raíces en la crítica de Marx (y de los anarquistas, en especial Bakunin y Kropotkin) al capitalismo, y en la utopía propuesta por ellos para superarlo;

con la herencia marxiana y desde por lo menos Mariátegui, entronca la matriz comunitario-ecológica indígena (en 1928 Mariátegui defendió la tesis, en sus “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”, de que el *ayllu*, la comunidad indígena, podía ser la base del socialismo en A. Latina). A partir de las tres normas básicas de la ética que he deducido argumentativamente de la pregunta que la insta (¿Qué debo hacer?) definí en algún momento la liberación como el proceso sin fin mediante el cual pretendemos garantizar nuestra libertad de decisión, viviéndola como algo que se prolonga en la libertad de los otros, y preservando-regenerando la salud e la naturaleza (humana y no humana); en ese contexto la liberación apunta a la emergencia del individuo universal, que ha superado las alienaciones denunciadas por Marx (alienación en relación a sí mismo, al otro ser humano, a la naturaleza, a la actividad productiva, al trabajo y al producto de éste), y que vive consensualmente el placer de forma no represiva ni opresora de su(s) compañer@(s). Es obvio que esas realizaciones son imposibles en el capitalismo, y por eso las

situé en el horizonte socioambiental utópico poscapitalista que denominé ecomunitarismo, en el que la comunidad de productores libres libremente asociados recibe de cada uno según su capacidad y le retribuye según su necesidad, preservando los equilibrios ecológicos (ver López Velasco, 2009). Pero el ecomunitarismo comprende, siempre basado en las tres normas fundamentales de la ética, además de una economía ecológica, solidaria y sin patrones: a) una educación ambiental ecomunitarista, vigente tanto en la educación formal como en la no formal, b) una erótica de la liberación (que incluye una educación sexual acorde a las tres normas básicas de la ética), c) una política de todos (en la que, siguiendo las dos primeras normas de la ética, la democracia representativa es mantenida-superada por la democracia directa, participativa y protagónica), y d) una comunicación simétrica (en la que los actuales grandes medios privados de incomunicación son expropiados y son reemplazados por los medios comunitarios y públicos, bajo control comunitario). Posteriormente intenté mostrar que el socialismo del siglo XXI que se está

tratando de inventar-construir en América Latina, puede leerse como un paso importante hacia el ecomunitarismo (López Velasco, 2008; 2009; 2010; 2012; 2013). La investigación muestra (Giaccaria; Heide, 1984) que el sentido comunitario de la vida se afirma ya en los pueblos de la selva, como ocurre en los *xavante* de Brasil. Así, para evitar que sólo el mejor cazador se beneficie con su destreza fuera de lo común, para todos los cazadores rige un código que establece con rigor qué parte de lo cazado (y de cada pieza) debe distribuirse a los parientes y al grupo; de tal forma que toda la comunidad (hombres y mujeres, viejos y niños), recibe lo necesario para bien comer; nótese que la administración de la comida (caza y agricultura) es dada a la mujer. También impera un código de regalos recíprocos que establece que todos deben dar y recibir, pero nadie puede pedir más de lo que el otro puede dar, y cuando recibe, está obligado a dar (aunque esa compensación pueda demorar meses y aún años); ese código es tan importante a juicio de los *xavante* que el único que en esa comunidad no tiene derecho a casarse es el egoísta (Giaccaria; Heide, 1984, p. 60-71). Un

mito deja entrever que el robo de una pieza de caza flechada por otro grupo (violación del intercambio) es causa de guerra. Entre los xavante la tierra se distribuye para uso colectivo de los habitantes de una misma cabaña (hogar de varias familias que reciben según sus necesidades el uso-responsabilidad de un lote), y hay rotación de las áreas cultivadas al cabo de cinco o seis años, debido al agotamiento de la tierra, en medida de alto valor ecológico (Giaccaria; Heide, 1984, p. 82-83; 224-230). En esa comunidad altamente cohesionada por los lazos de solidaridad, no existe la figura del "niño abandonado" (tan común en las urbes de América Latina y del tercer mundo), pues la estructura de parentesco dentro de cada clan siempre prevé un responsable por el menor. Desde su llegada a la presidencia de Bolivia, Evo Morales ha reivindicado la visión comunitario-ecológica indígena como base de la superación del capitalismo y la construcción del socialismo del siglo XXI; oponiendo Pacha Mama y capitalismo, Evo reiteró a principios de agosto de 2013 en la Cumbre Antiimperialista y Anticapitalista de los Movimientos Sociales,

realizada en Cochabamba, que “o muere el capitalismo o muere la Pacha Mama”. El Preámbulo de la nueva Constitución boliviana comienza así: “En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra Amazonía, nuestro chaco, nuestro altiplano, nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas”; y en el art. 6 pide-quiere: “Promover y garantizar el aprovechamiento responsable y planificado de los recursos naturales [...] así como la conservación del medio ambiente, para el bienestar de las generaciones actuales y futuras”. A su vez en el Preámbulo de la nueva Carta Magna de Ecuador se lee: “Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador [...] celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia [...] decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”; y todo el capítulo 2 del



Título VII está dedicado a la biodiversidad y los recursos naturales (incluyendo las siguientes secciones: naturaleza y ambiente, biodiversidad, patrimonio natural y ecosistemas, recursos naturales, suelo, agua, biosfera, ecología urbana y energías alternativas). En lo que respecta al perfil comunitario, y democrático-participativo del nuevo orden social al que se aspira, la nueva Constitución boliviana en su art. 11 dice: “El Estado adopta para su gobierno la forma democrática, *participativa*, representativa y *comunitaria*, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres”; y aclara “La democracia se ejerce de las siguientes formas, que serán desarrolladas por la ley: 1) *directa y participativa, por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria del mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa*, entre otros; *las asambleas y cabildos tendrán carácter deliberativo*, 2) representativa, por medio de la elección de representantes por voto universal, directo y secreto, entre otros, 3) *comunitaria, por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y*

*pueblos indígena originario campesinos*, entre otros" (las itálicas son mías).

El ecomunitarismo hace suya esa visión comunitario-ecológica indígena, a la luz de la segunda y tercera normas fundamentales de la ética. También ha rescatado Evo la idea indígena de resolver en base al consenso (lo que coincide plenamente con la segunda norma fundamental de la ética), superando las decisiones por mayorías contra minorías. Igualmente reafirma Evo la idea indígena del "vivir bien" (*suma qamaña*) como meta de la vida, idea que no se identifica con el confort consumista insaciable incentivado por el capitalismo, sino que, por el contrario, determina la satisfacción frugal de las necesidades (que deben ser siempre legitimadas a la luz de las tres normas básicas de la ética), que hemos incorporado en la propuesta ecomunitarista (López Velasco, 2008; 2010).

Ahora bien, la asunción por la propuesta ecomunitarista de la visión comunitario-ecológica de la tradición indígena latinoamericana, no nos lleva hacia una admiración acrítica del "buen salvaje", pues ya hemos dicho que la dominación también se hace

presente en esa tradición; así, cuando en perspectiva de liberación pregonamos la superación del machismo, no olvidemos que una encuesta divulgada en agosto de 2013 daba cuenta de que siete de cada diez mujeres bolivianas decían haber sido víctimas de algún tipo de violencia sexual; también a esa visión crítica (en diálogo crítico-complementario de nuestras raíces latinoamericanas indígena, negra, blanca, y, aún oriental, por las colonias asiáticas que a veces son muy expresivas en tierras latinoamericanas, como sucede en São Paulo) corresponde nuestra duda acerca de si la tradición indígena reconoce al individuo como lo hace la historia occidental y, por ello, acerca de la comprensión-aplicación que pudiera tener en aquella tradición aisladamente considerada, la libertad individual y su protección por la primera norma básica de la ética. (En ese contexto se inscribiría el machismo y la subordinación acrítica de los jóvenes a los adultos, en las sociedades indígenas latinoamericanas).

## **Moksha y nirvana: diversas interpretaciones**

Zimmer (1991, p. 36-40) dice que en la India se conciben cuatro metas correspondientes a cuatro esferas de la vida. La primera, *Artha*, se refiere a los bienes materiales necesarios a la vida familiar, y se apoya en la economía y la política, aunque incluye también las observancias religiosas. *Kama* corresponde al placer y al amor, y en la mitología indiana el dios de ese nombre equivale a Cupido; a esa meta pretende contribuir el famoso manual erótico *Kamasutra*; y Calle nos recuerda que sus interlocutores indios no cesaban de alabar al casamiento y a la procreación de muchos hijos. *Dharma*, la tercera meta, refiere a los deberes morales y religiosos. Estas tres primeras metas constituyen las obligaciones mundanas.

*Moksha* es la cuarta meta, y consiste en la redención, liberación espiritual, emancipación del alma. Para varias filosofías indianas *moksha* consiste en alcanzar el *nirvana*. *Nir-vā* significa "apagar, dejar de tomar aire", y *nirvana* significa "apagado", o sea (en especial en la tradición budista), que el fuego del deseo ignorante se ha apaciguado, extinguido (Zimmer, 1991, p. 193). Cuando a los 29 años Buda (el Iluminado o el

Despierto, que vivió aproximadamente entre el 563 y el 483 a.C.) abandona la Corte de su padre tras haber descubierto que en el mundo había dolor, enfermedad y muerte, opta por una vida ascética extrema. Pero en un determinado momento entiende que lo que cabe elegir es el Camino del Medio, o sea aquél que se sitúa entre el ascetismo extremo (que apunta a la aniquilación del cuerpo) y la esclavitud ante los deseos (de posesión, honores y lujuria). Luego Buda accede a través de la meditación debajo de un árbol a la Iluminación de las cuatro nobles verdades: 1) Toda vida es dolorosa. Al respecto comenta Zimmer: “Nosotros, miembros de la especie humana somos naturalmente enfermos, y el síntoma de eso es el hecho de que cargamos sobre nuestros hombros el peso del dolor; y además, la naturaleza de esa enfermedad es endémica” (1991, p. 328-329); 2) La causa del sufrimiento es el deseo ignorante (*trsnã*); dice Pischel: “la ignorancia es el desconocimiento de la doctrina de Buda” (que se llama *yana*, que quiere decir ‘barca’); y comenta Zimmer: “[...] la raíz de la enfermedad cósmica es un involuntario estado mental común a todas las criaturas. El

deseo originado de la necesidad, el 'no conocer mejor' (*avydia*) es, ni más ni menos, el problema. [...] Simplemente no percibimos que vivimos en un mundo de meras convenciones y que ellas determinan nuestros sentimientos, pensamientos y actos. Imaginamos que nuestras ideas representan su realidad última y por ello somos apresados por ellas como por los hilos de una red" (1991, p. 328-329); 3) El dolor puede ser eliminado. O sea, comenta Zimmer, "la enfermedad puede ser curada"; 4) La cura del sufrimiento y del dolor es el noble óctuplo camino: recta concepción, recto pensamiento, rectas palabras, recta conducta, recto medio de vida, recto esfuerzo, recta atención, y recta meditación. Transcribimos la primera mitad del sermón de Benarés, pronunciado por Buda: "Dos extremos hay, ¡oh monjes! a los que no debe abandonarse el que renunció a la vida mundanal. ¿Cuáles son? El uno es el abandono al placer de la concupiscencia, que es bajo, ordinario, vil, innoble, estéril. El otro es el abandono a la propia mortificación, que es dolorosa, innoble, estéril. Sin incurrir en estos dos extremos, ¡oh monjes!, ha encontrado el Perfecto un camino medio, que

abre los ojos, que abre la inteligencia, que conduce al descanso, al conocimiento, a la iluminación, al nirvana. ¿Y cuál es ¡oh monjes! este camino medio que el Perfecto ha encontrado...? Es ese camino noble de ocho partes, a saber: recta creencia, recta decisión, recta palabra, recta acción, recta vida, recto afán, recto pensamiento, recta meditación. [Nótese *en passant* cómo la diferencia de traducción implica serios problemas conceptuales en relación a cada componente del óctuplo camino] [...]. Esta es ¡oh monjes! la noble verdad del dolor: el nacimiento es dolor, la vejez es dolor, la enfermedad es dolor, la muerte es dolor, la unión con lo no amado es dolor, la separación de lo amado es dolor, lo deseado y no conseguido es dolor; en resumen: los cinco elementos que nos atan a la existencia son dolor. Esta es ¡oh monjes! la noble verdad del nacimiento del dolor: es esa ansia que provoca el renacimiento, que va acompañada de alegría y de deseo, que encuentra en diferentes partes su contentamiento, como el ansia de placeres, el ansia de devenir (vida), el ansia de poder. Esta es ¡oh monjes! la noble verdad de la cesación del dolor: es la plena liberación de esa ansia, su

dejación, abandono, renuncia, destierro. Esta es  
¡oh monjes! La noble verdad del camino que  
conduce a la cesación del dolor: es ese noble  
camino de ocho partes, a saber: recta creencia,  
recta decisión, recta palabra, recta acción, recta  
vida, recto afán, recto pensamiento, recta  
meditación [...]" (Pischel, [s.f.], p. 43-45). Hasta  
aquí el sermón. Como Buda cree que la  
reencarnación es un mal en la medida en que  
condena una y otra vez al sufrimiento, la práctica  
de las cuatro verdades y del óctuplo camino  
permitiría escapar de la rueda de las  
reencarnaciones (*samsara*), alcanzando el  
"nirvana". El nirvana es concebido ante todo y en  
primer término como el estado en que no se peca  
y no se sufre; Sariputra dijo: "La anulación de la  
pasión, la anulación del pecado, la anulación del  
deslumbramiento; eso ¡oh hermano! es el  
nirvana" (Pischel, [s.f.], p. 98). Y en el texto  
'Suttanipata' se dice: "Aquel cuyas pasiones están  
aniquiladas, aquel que está libre de orgullo, aquel  
que domina todo el sendero del placer, aquel que  
se ha vencido y ha alcanzado el nirvana, asido al  
espíritu, aquél camina rectamente por el mundo"  
(Pischel, [s.f.], p. 98). Buda cree que la recta



creencia nos lleva a entender que todo lo aparente es irreal y al causar apego trae dolor; por eso la meditación debe conducir más allá de toda apariencia, incluso la del pensamiento, para alcanzar el nirvana, y, más allá aún, el escape de la rueda de las reencarnaciones, fundiéndose en lo indiferenciado; (por eso el 'nirvana' también es entendido como 'extinción' (Pischel, [s.f.], p. 90). En el budismo, dice Zimmer "El *nirvana*, la obtención de la liberación, consiste en la cesación del acto de pensar que todos los efectos fenoménicos que observamos y sentimos constituyen la realidad que aparentan constituir. La extinción de esa idea errónea – principal pensamiento y error de nuestras vidas – evita que nos enredemos en esperanzas, ansias, planes de vida, deseos y resentimientos falsamente fundamentales" (Zimmer, 1991, p. 355). Ahora, en la continuación del pensamiento de Buda, se ha sostenido que entrar en la 'barca' de Buda "significa comenzar a cruzar el río de la vida desde el margen de la experiencia cotidiana y vulgar de no iluminados, de la ignorancia espiritual (*avydia*), del deseo (*kama*), y de la muerte (*mara*), hasta el lejano margen de la

sabiduría trascendental (*vydya*), que es la liberación (*moksha*) de esa esclavitud general" (Zimmer, 1991, p. 332); ahora bien, la barca debe ser abandonada tan pronto como se cruzó el río, y, para aquel que alcanzó el otro margen no habrá barca ni río (Zimmer, 1991, p. 335); y en ese estadio no habrá siquiera 'nirvana', pues ello supone una (falsa) distinción entre un supuesto mundo terrenal con barca y río y otro supuesto mundo espiritual; en un texto Buda dice a su discípulo Subhuti: "Cualquiera que esté en la barca de los salvadores-que-conducen-al-otro-margen debe tener en mente la salvación de todos los seres vivos, conduciéndolos a la liberación-y-extinción en el puro y perfecto nirvana; y cuando, debido a esa actitud, haya salvado a todos los seres vivos, entonces ningún ser, cualquiera que sea, fue conducido en dirección al nirvana" (Zimmer, 1991, p. 338); todo, incluso la lucha titánica del budista por la salvación, se disuelve en una no realidad (Zimmer, 1991, p. 335 y 336); por eso el propio *nirvana* es mera imaginación en un sueño vacío, y el propio Buda es una no realidad, y la doctrina obliga a decir que si se ve o se siente a Buda, eso no es Buda. Para

el gran rey budista Asoka, el énfasis no debe ser puesto en el *nirvana*, sino en *svarga*: la salvación divina como recompensa por el buen comportamiento en el mundo presente (Zimmer, 1991, p. 347). Por su parte, Elías Capriles, dice:

Según el budismo, el egoísmo, que es la causa-raíz de la desarmonía y la violencia entre los seres humanos, es el resultado de experimentarnos como si fuéramos “sí-mismos” absolutamente verdaderos e importantes. Si nos liberamos de esta ilusoria experiencia, nos liberaremos de todo egoísmo y en consecuencia trabajaremos espontáneamente por el beneficio de los demás, a quienes ya no experimentaremos como diferentes de y contrapuestos a nosotros. Aunque sabemos que los otros “sí-mismos” son ficciones, también sabemos que, en tanto que estén poseídos por la ilusión de ser “sí-mismos” absolutamente verdaderos e importantes, experimentarán y sufrirán como si fueran lo que creen ser. Así pues, la sabiduría – que muestra la irrealdad de nuestras ficciones – es inseparable de la compasión, el amor y el respeto hacia los demás (1994, p. 307).

## **Una objeción: la impermanencia e insesencialidad del “Yo”**

En la continuidad de lo dicho por Capriles, notemos que según el Darmapada (edición 2010, traducción, introducción y notas de Fernando Cacciatore de García, que se hizo auxiliar en Sri Lanka por especialistas de la lengua pali, el budismo y Buda), parece que una de las tesis principales de esa enseñanza del propio Buda en versos, sería la de que el Yo es impermanente e inesencial. La impermanencia no significaría un problema para nuestra interpretación y postura de liberación, pues hoy admitimos, incluso a la luz de la ciencia, que no sólo las criaturas terrestres, sino todo el planeta desaparecerán a causa de una gran expansión solar que ocurrirá de aquí a algunos millones de años; así, la lucha por la realización de individuos universales y por la preservación-regeneración de una naturaleza no humana sana, se circunscribe, lo sabemos, al período temporal durante el cual logre sobrevivir la humanidad y el planeta (y, eventualmente, aquellos otros astros donde por lo menos parte de la humanidad logre establecer residencia).

Ahora bien, la tesis de la inesencialidad parece significar que el Yo (¿como todos los otros entes?) es una ilusión (o sea, que no tiene consistencia de “cosa” realmente existente); no obstante, en nuestra perspectiva de la liberación proponemos-buscamos la constitución efectiva de “Yoes” universales, con lo que suponemos que el Yo no es una ilusión. A la objeción reseñada se podría responder a la manera existencialista (de Sartre, por ejemplo), haciendo notar que en el ser humano la existencia precede a la esencia, por lo que, de hecho, el proceso humano de vida-liberación es el de la constitución progresiva, a través de cada acción y postura asumida, de la esencia que efectivamente no existe antes de esas acciones/posturas liberadoras. Paralelamente se puede hacer notar que precisamente la figura del Yo universal contiene una visión en la que se condena como ilusión la supuesta realidad de un Yo separado del resto de los humanos y del planeta (y del Universo), y que defiende explícitamente la idea de que cada Yo debe asumirse-buscar esa conexión (“religación”, término del cual proviene “religión”) de manera voluntaria (y solidaria-cooperativa-respetuosa)

con ellos, manifestando así la convicción de su no-separabilidad (o sea no-esencialidad-separada) de ese gran Todo (esa parece ser la lectura de Capriles). Siendo así las cosas, quedaría aún pendiente la reflexión acerca de si ese gran Todo es también una ilusión o no (pues parece que por lo menos algunas lecturas budistas parecen sostener que también ese Todo es una ilusión, y se refieren al “vacío” como la única “realidad” existente).

Abordemos ahora el *Bhagavad Gita* (o sea, “La sublime canción” o “Canción del divino Maestro”). El *Gita* es un poema filosófico de 18 capítulos (compuesto en una fecha incierta, entre el año 3102 a.C. y el siglo II a.C.) que constituye una parte esencial del *Mahabharata*, libro crucial de la civilización hindú, compuesto de cien capítulos (de los cuales el *Gita* es el número 63). En él, y ante la inminencia del enfrentamiento de dos ejércitos, el dios Krishna transmite al príncipe Arjuna (que debía enfrentar a familiares en el ejército adversario) nociones fundamentales sobre la vida y la muerte, y la posición del ser humano en el universo. Dos han sido las grandes vertientes de interpretación del

*Gita*; por un lado la interpretación guerrera (seguida seguramente por el joven hinduista que asesinó a Gandhi) que ve en ese texto las instrucciones básicas de la enseñanza sobre los deberes de cada casta; por otro, la interpretación pacifista, a la que se afilia Gandhi desde su propuesta de la no violencia activa (que incluyó la defensa de la erradicación de la segregación sufrida en India por la casta de los “intocables”). Dice el *Gita*: “La mente gobernada por el flujo y reflujo de los sentidos en busca de sus objetos, priva al hombre de la conciencia o intuición discriminadoras, así como el barco a la deriva se mueve al sabor de los vientos” (2, 67). Y leemos: “Así, teniendo siempre la mente constante, el yogui cuya mente fue subyugada, alcanza la paz que habita en Mí, la paz que culmina en el *nirvana*” (*Gita*, 6, 11-15). Ahora bien, Gandhi hizo su lectura-interpretación de ese su libro de cabecera, el *Gita*. Vale la pena que citeamos largamente el artículo de Gandhi “El mensaje del *Gita*” para dar una idea cabal de su lectura madura de esa obra (en 1931 Gandhi ya tenía 62 años). Dice él que el objetivo de la obra es mostrar el camino de mayor excelencia para alcanzar la

autorrealización, que es el de la renuncia a los frutos de la acción. Esa renuncia no es suficiente con el solo acto de la enunciación, pues requiere una constante reforma íntima, que necesita un conocimiento correcto. El devoto renuncia a todos los frutos de la acción, buenos o malos, trata indistintamente al amigo y al enemigo, no se conmueve con el respeto o la falta de respeto, no se envanece con los elogios ni se derrumba cuando alguien habla mal de él, adora el silencio y la soledad y tiene una razón disciplinada. Dice Gandhi que si en esa vivencia los fines y los medios no fueran idénticos, prácticamente lo son, y que el punto culminante de los medios es la salvación, que en el *Gita* significa la paz perfecta. Ahora bien, la renuncia a los frutos de la acción no significa indiferencia ante el resultado, pues el individuo necesita conocer el resultado pretendido y los medios y potencialidades necesarias para alcanzarlo. Lo decisivo del *Gita* es la obligación de seguir la verdad y la no violencia (*ahimsa*), lo que se logra cuando no hay deseo de los frutos ni tentación por la falsedad o por la violencia (*himsa*). El tercer capítulo del poema muestra que el sacrificio pedido en esa vivencia es



el del trabajo físico para servir a los demás. Y Gandhi concluye advirtiendo que el *Gita* no es un conjunto de reglas de conducta fijas, pues lo que puede ser permitido y lícito en una época puede no serlo en otra; la única prohibición universal recae sobre el deseo del fruto de la acción, pues la ausencia de deseos es obligatoria.

Gandhi confiesa (seis años antes, en "El significado del *Gita*", in *Young India*, 12/11/1925), que en su primer contacto con el *Gita* no había deducido del texto la obligación eterna de no violencia y su extensión a toda vida animal (lo que llevó a Gandhi a ser un tan estricto vegetariano que se arrepintió toda la vida de cuando probó carne en su estadía juvenil en Inglaterra, y sólo aceptó beber leche de cabra a instancias de su mujer y una vez cuando estaba al borde la muerte); luego Gandhi hará esa ampliación conceptual e interpretará el culto hindú a la vaca como un simple ejemplo del culto general a la vida animal exigido por el poema sagrado. Y dice que según su comprensión, los 19 últimos versos del segundo capítulo (que tiene 72) y el capítulo 18 del *Gita* (que es el último del poema) contienen todo el conocimiento esencial,

pues sus verdades son eternas. Recordemos que en el mencionado tramo del cap. 2, entre otras verdades, se revelan las siguientes:

(Verso 55) – Cuando un hombre renuncia a los deseos de los sentidos engendrados por la mente, y obtiene contento sólo en el Yo, se dice que alcanzó la conciencia divina,

(Verso 56) – Quien está siempre tranquilo a pesar de las tres miserias, quien no se deja exaltar cuando hay felicidad, quien está libre del apego, quien no tiene odio ni miedo, merece el nombre de Sabio,

(Verso 58) – Aquel que sea capaz de retirar sus sentidos de todos los objetos, como la tortuga retira sus miembros hacia adentro de su caparazón, debe ser considerado un ser autorrealizado,

(Verso 62) – Al contemplar los objetos nos apegamos a ellos, y del apego viene la lujuria, y de la lujuria la ira,

(Verso 63) – De la ira viene la ilusión, que turba la memoria; la memoria confundida desbarata la inteligencia, y cuando ésta se destruye, caemos

en un pozo,

(Verso 64) – Quien controla sus sentidos por practicar los principios de la libertad regulada, recibe misericordia y entonces queda libre de la aversión y del deseo,

(Verso 66) – Sin conciencia divina la mente no se controla, ni se fija la inteligencia, y sin ello no hay paz; y donde no hay paz, ¿puede haber felicidad?,

(Verso 70) – Quien no se deja agitar por el flujo de los deseos que entran como ríos en el mar, que no obstante permanece estable, es el único que tiene paz; no aquél que se esfuerza por saciar sus deseos.

(Verso 71) – La persona que abandona el sentimiento de posesión y los deseos de los sentidos, libre del egoísmo, alcanza la paz verdadera,

(Verso 72) – He ahí el camino de la vida divina y espiritual, donde no hay engaño; yendo por ese camino, incluso en la hora de la muerte se llega al Reino de Dios (recordemos que en el momento de recibir los disparos que lo mataron, Gandhi exclamó: 'Hare Rama', o sea, "Oh, Dios").

A su vez, el cap. 18 aclara el concepto de renuncia, al decir “No es bueno renunciar a los actos de sacrificio, caridad y penitencia; es mejor ejecutarlos; en verdad, sacrificio, caridad y penitencia traen purificación incluso a las grandes almas” (verso 5); “no obstante todos esos actos deben ser ejecutados sin apego a los resultados y como un simple deber [...]” (verso 6); “el renunciante sabio que se afirmó en la bondad, que no detesta el trabajo cuando es desagradable y tampoco se apega a él cuando es agradable, ya venció todas las dudas en lo que concierne al trabajo” (verso 10). Y sobre el conocimiento aclara: “Aquél conocimiento a través del que se ve en todas las existencias el Ser uno imperecedero, que ve el Todo indiviso en las incontables partículas, llámase conocimiento bajo el modo de la bondad” (verso 20); y sobre la acción del mismo modo, dice: “El trabajador que está libre del ego falso y de los apegos, que está firme y entusiasmado, y que actúa del mismo modo en el éxito y en el fracaso, llámase un trabajador bajo el modo de la bondad” (verso 26). Recordemos que este mismo capítulo es el que describe de forma diferenciada las virtudes de las cuatro castas

honorables de la India (excluyéndose a los intocables, versos 41 a 48), sobre las que no opina en detalle Gandhi; pero suponemos que adopta la concepción de perfección que sigue: “Quien ya se purificó por la propia inteligencia, habiendo controlado su mente con determinación firme, abandonando los objetos de los placeres sensuales, liberándose del apego y de la aversión, quien vive en el aislamiento; quien no come demasiado; quien controla al cuerpo y al habla y está en trance constante; quien se libró del ego falso, del falso poder, del orgullo, de la lujuria y de la ira; quien renunció al deseo de ser dueño de riquezas, ese, por cierto, se elevó a la posición del supremo” (verso 51-53). Y remata Krishna: “Aquel que se sitúa en el plano trascendental siendo uno con el supremo, alcanza la felicidad; él nunca se lamenta ni desea poseer, y trata con igualdad a todos los seres vivientes; después que alcanza ese estadio, pasa a servirme con entera devoción” (verso 54).

Incluso sus enemigos reconocieron que Gandhi intentó alcanzar esa perfección en medio y a través de una intensa lucha política. Así, adoptó la alimentación vegetariana y antes de los 40

años renunció a la sexualidad; y defendió los intereses de la comunidad hindú en África del Sur y más tarde la independencia y el renacer de la India practicando la no violencia activa, sin esquivar ni los golpes ni la cárcel; ayunó muchas veces para tratar de frenar por ese gesto las luchas sangrientas entre hinduistas y musulmanes (lucha fratricida que, contra la voluntad de Gandhi, terminó por generar dos Estados diferentes: India y Pakistán); adoptó la frugalidad y la autarquía económica haciendo adoptar la rueca como símbolo del Partido del Congreso (al que se vinculó desde su juventud, sin nunca romper con esa formación que ha gobernado la India casi siempre desde su independencia), hilando él mismo incansablemente en su comunidad (*ashram*) su propia minúscula ropa, e incentivando una economía fundamentada en esa producción artesanal; (por cierto que Gandhi osciló entre una simple condena al maquinismo y una crítica a la manera capitalista de usar la máquina en detrimento del ser humano y la naturaleza no humana). En muchas décadas de lucha política promovió inmensas manifestaciones pacíficas

que llegaron al extremo de ofrecerse sin resistencia alguna a los tiros y/o cachiporradas que destrozaban filas y más filas de cabezas indefensas; acaudilló la recogida “ilegal” de sal para oponerse al monopolio británico de ese esencial recurso; dirigió campañas de no pago de determinados impuestos (en una de las cuales la multitud de los campesinos que lo seguían aceptó perder sucesivamente sus utensilios, su ganado, y por último sus tierras, antes de obtener, a fuerza de perseverancia, la victoria), y encabezó movilizaciones para derogar o cambiar leyes inglesas o para pedir la renuncia masiva de los funcionarios hindúes de la administración británica en la India. Y concluyó su trayectoria increíble cayendo bajo las balas de un hindú hinduista como él, pronunciando dos palabras: ‘Hare Rama’.

El jainismo cree que el ser humano posee (es) una mónada vital que es opacada por la materia y los acontecimientos kármicos que se suceden desde tiempos inmemoriales; así cree que si un monje come inadvertidamente un trozo de carne que se ha colado en su plato, su mónada será manchada inexorablemente; de ahí también el

cuidado con el que el monje jaina barre cuidadosamente su camino para no aplastar por inadvertencia alguna criatura. En ese contexto, la liberación consiste en la emancipación de la mónada vital de ese envoltorio material-kármico que la mancha y la opaca. La fundación del jainismo es atribuida a Vardhamana Mahavira, contemporáneo de Buda, y murió alrededor del año 526 a.C. No obstante, los jainistas no consideran que Mahavira haya sido el primero de los *Tirthankara*, y creen que Parsvanatha lo habría precedido en unos 200 años; él hizo total renuncia del mundo, para aniquilar su naturaleza mortal, y luego alcanzó la omnisciencia y la anulación de su *karma*; de allí en más, enseñó y estuvo entre los hombres; y cuando cumplía los cien años, su mónada vital se separó de su cuerpo terreno y se elevó al techo del universo, donde, desde entonces, habita para siempre (Zimmer, 1991, p. 138). A su vez, Mahavira, tras su ingreso a la orden jaina, vivió doce años de severa mortificación; al cabo del primer año descartó sus ropas y después alcanzó el estado de aislamiento e integración, que implica la omnisciencia y la liberación de los lazos



terrenales; enseñó durante 42 años (en especial a sus once principales discípulos), y murió, alcanzando el *nirvana*, a los 72 años de edad (Zimmer, 1991, p. 159).

En la tradición tántrica hay una irónica crítica al *nirvana* entendido como autodisolución (¿en el vacío?) que se ha expresado con la idea de que “me gusta comer azúcar, pero no quiero convertirme en azúcar”; así se expresó Sri Ramakrishna (Zimmer, 1991, p. 389). Una idea básica del tantrismo es que el ser humano debe ascender hacia la liberación a través y por medio de la naturaleza y no rechazándola; dice el *Kularnava Tantra*: “cuando caemos al piso tenemos que levantarnos con la ayuda de ese mismo piso” (Zimmer, 1991, p. 397). De ahí la importancia que el cuerpo y en especial el sexo y el placer tienen en el Tantra, junto al ioga. En el Tantra el ioga y el *bhoga* (el gozo, la experiencia del placer y del sufrimiento de la vida) son lo mismo; y el *bhoga* puede volverse un camino para el ioga. El sexo, con la unión de lo masculino y lo femenino, tiene alto valor simbólico y materializa esa unión del ioga y el *bhoga*. Por su parte Capriles (2007) recuerda que Mune

Tsampó, el rey tantrista del Tibet, intentó por tres veces distribuir las tierras de su reino (siendo asesinado tras el tercer intento).

## **Una conclusión inicial y provisoria**

Apoyándome en las lecturas de Gandhi y Capriles (y del intento del rey Mune Tsampó), creo posible una articulación entre liberación ecomunitarista y búsqueda de la *moksha*. Gandhi mostró con su vida la posibilidad de conjugar un sólido compromiso con la causa social e histórico-independentista de la india, y la búsqueda de su autoperfeccionamiento como persona (orientado sin duda hacia el *nirvana* tal cual él lo bebió-entendió en el *Gita*). Ahora, esa visión supone que pensemos más allá de la historia y de la existencia de la propia humanidad y aún de la galaxia, y que asumamos que los entes somos un simple remolino en un tormentoso río, durando un segundo, para disolvernó de inmediato en él; leyendo al Tantra, dijo Zimmer:

Los individuos – meras ondas, simples

momentos de la incesante corriente de formas efímeras que fluye veloz – están tangiblemente presentes, pero su propia tangibilidad es tan sólo un gesto, un afectuoso relámpago de expresión de la diosa madre – que es invisible –, cuyo juego es el universo de su propia belleza. En esta concepción dionisiaca el individuo es al mismo tiempo desvalorizado y divinizado, es majestuoso con la majestad de la Naturaleza y queda protegido místicamente en medio del remolino del mundo (Zimmer, 1991, p. 409).

Queda pendiente el enorme tema de la violencia. Podemos definir la violencia como la violación de cualquiera de las tres normas éticas fundamentales (o sea, la coartación de la libertad individual de decidir, la no búsqueda de respuestas consensuales con los otros acerca de cuestiones atinentes a mi/nuestras vidas, y la no preservación-regeneración de la salud de la naturaleza, humana y no humana). Siendo así se percibe de entrada que el capitalismo comete violencia todos los días, pues diariamente viola las tres normas éticas fundamentales (como lo mostramos, ya en el universo celular de la sociedad capitalista, que es la empresa, la libertad

del trabajador es diariamente confiscada, y allí no impera la construcción de respuestas consensuales, sino la orden venida del patrón o uno de sus representantes, y, también es agredida la salud física y/o mental de los asalariados, así como por las “externalidades” de la producción-distribución-consumo capitalistas, es agredida la salud de la naturaleza no humana, a través de la devastación o la contaminación irreversibles o no controladas; nótese también que la lógica de la competencia se impone a y viola la libertad de decisión del propio capitalista (López Velasco, 2009). De ahí que cualquier violencia ejercida contra el capitalismo será una contra-violencia (o sea una anti-violencia, opuesta a aquella violencia primaria). Mas sabemos que Gandhi rechazó incluso esta anti-violencia (al punto que intentó convencer nada menos que a Hitler y al Imperio Británico a través de argumentos). No obstante, hay que destacar que Gandhi no fue totalmente terminante en este asunto en todos los momentos, pues llegó a decir en 1925: “*Ahimsa* significa *moksha*, y *moksha* es la concepción de la Verdad. No hay aquí espacio para la cobardía. La *himsa* permanecerá

eternamente en este extraño mundo. El *Gita* muestra el camino para salir de la *himsa*. Pero muestra también que huir por cobardía y desesperanza no es el camino. Mucho mejor que la cobardía es matar y ser muerto en batalla" (en "El significado del *Gita*"). Y un año antes había dicho, "toda rebelión armada es un acto insano *a menos que sea apoyada por la nación*" (el subrayado es nuestro); aunque Gandhi terminó la idea destacando que todas las modalidades de no cooperación que contaban con el total apoyo de la nación "podían alcanzar los objetivos sin derramar una sola gota de sangre" (en "Tensión entre hindúes y musulmanes: causas y solución", in *Young India*, 29/05/1924).

Hay que decir que no conozco hasta qué punto las acciones violentas de muchos independentistas hindúes (en especial musulmanes) que se desarrollaron paralelamente a la lucha dirigida por Gandhi, contribuyeron (sumándose a la agitación gandhiana) a la independencia final de la India; esa es una tarea para historiadores interesados en aclarar la cuota que cupo a las tácticas no violentas y violentas en la victoria de la lucha de la India por su

independencia (y los resultados de esa pesquisa son de interés actual a escala mundial, para que no se saquen conclusiones apresuradas de una aparente y falsa victoria aislada del gandhismo en el plural movimiento de liberación hindú que se batió contra el imperio británico).

Y así, podríamos provisoriamente pensar que la violencia ejercida contra el capitalista en su función de tal (o sea para impedirle que sacrifique a los seres humanos y a parte del planeta) se parece a la camisa de fuerza que se pone al demente en un ataque de furia, para que no se dañe a sí mismo y a los otros (y hay que notar que la lógica competitiva-estresante-devastadora-contaminante del capital también afecta en su salud física y/o mental al propio capitalista y a sus familiares, con lo que la referida acción de anti-violencia también lo favorece a él, a los suyos y a sus descendientes). La restricción que habría que poner a esta anti-violencia así provisoriamente legitimada es que ella nunca se proponga matar al capitalista y sus representantes (léase, políticos, funcionarios, policías y militares), sino que apunte a neutralizarlos; y es obvio que la tercera norma

ética condena cualquier tortura o maltrato que pueda ser infligido a los mismos (así como a cualquier otro ser viviente).

## Referencias

BHAGAVAD GITA. Traducción, introducción y notas Rogério Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CALLE, Ramiro. *La otra India*. Barcelona: Zeta, 2008.

CAPRILES, Elías. *Individuo, sociedad y ecosistema*. Tâschira, Venezuela: Universidad de los Andes, 1994.

\_\_\_\_\_. Hacia el ecomunismo: una respuesta mítica a algunos problemas del marxismo. *Revista Realidad*, Universidad Centroamericana de San Salvador (UCA), El Salvador, n. 112, p. 271-308, 2007.

DARMAPADA [a doutrina budista em versos]. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010.

GANDHI, Mahatma. *Minha missão: ética política e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Multiletra, 1997 [textos publicados en "Young India" y "Harijan"]

entre 1921 y 1937].

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Xavante, povo autêntico*. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1984.

LÓPEZ VELASCO, Sirio. *Alias Roberto*. Diario ideológico de una generación. Montevideo: Baltgráfica, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ecomunitarismo, socialismo del siglo XXI e interculturalidad*. Guárico, Venezuela: El Perro y la Rana, Ministerio de Cultura, 2008 [2. ed., Caracas, 2012; Rio Grande: FURG, 2009].

\_\_\_\_\_. *Ética ecomunitarista*. México: UASLP, 2009.

\_\_\_\_\_. *El socialismo del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista a la luz del socialismo real del siglo XX*. México: UASLP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ideias para o socialismo do século XXI com visão marxiana-ecomunitarista*. Rio Grande: FURG, 2012.

\_\_\_\_\_. *La TV para el socialismo del siglo XXI*. Ideas ecomunitaristas. 13. ed. Quito, 2013.

PISCHEL, Ricardo. *Buda: su vida y su doctrina (1905/1926)*. Santiago de Chile: Ultra, [s/f].



ZIMMER, Heinrich. *Philosophies of India*.  
Filosofias da Índia (1951). São Paulo: Palas  
Athena, 1991.

# TRES CRÍTICAS A LA ERÓTICA DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL

*Julio Cabrera<sup>1</sup>*

## **1. La Erótica latino-americana “dentro” de la Filosofía de la liberación**

Como es bien sabido, en la construcción teórica de la Ética de la liberación de Enrique Dussel, figura una “Erótica latino-americana”.<sup>2</sup> Parece comprensible que en el contexto de una Filosofía de la Liberación se incluyan ideas sobre liberación sexual, dada la importancia de la sexualidad en la vida humana. Pero si en primera aproximación la Erótica parecería una mera “parte” de una Ética de la liberación, quiero mostrar en este artículo que problemas que surgen en la Erótica pueden influenciar a la Ética de la liberación como un todo, al afectar al propio concepto de “liberación”. Voy a presuponer en el lector una mínima familiaridad con la filosofía

de Enrique Dussel; lo que voy a exponer aquí sobre la misma sólo cumple la función de recordatorio, especialmente de lo que me hace falta para los propósitos del presente trabajo.

El inicio conceptual – aunque no cronológico – de la reflexión de Dussel es una *geopolítica*, que señala el carácter reciente de la hegemonía europea sobre las otras culturas, en verdad un constructo político y no un dato objetivo, como habitualmente se presenta. El actual mapa del mundo deja una enorme parte de la cultura humana soterrada en áreas periféricas; no es tomada en cuenta, estudiada o ni siquiera conocida en su existencia. Lo que decimos sobre ideas, autores y teorías está enmarcado dentro de una configuración que ha sido instaurada desde cierta perspectiva en una línea de poder y dominación. De tal forma, el primer paso de una Filosofía de la liberación deberá ser tomar conciencia de esa situación y tratar de reconfigurar la situación cultural mundial de acuerdo a parámetros más racionales y plurales.<sup>3</sup>

Dentro de esta situación, si se aplica el método fenomenológico europeo consistente en describir “lo que aparece en tanto que aparece”, sin las

perturbaciones de ninguna construcción teórica, los productos culturales, la personalidad de los pueblos sometidos, su lenguaje, su cosmovisión, simplemente, no “aparecen”, no son objetos fenomenológicos, pues, precisamente en virtud de los mecanismos de estructuración de la actual geo-cultura, una enorme cantidad de pensamientos y sentimientos quedan ubicados en los bordes o directamente afuera del alcance de cualquier método fenomenológico descriptivo. Para que esas culturas y visiones del mundo puedan ser descritas, primero tienen que prepararse las condiciones para que puedan “aparecer”; y para eso tienen que proponerse otras geopolíticas en las cuales el pensamiento europeo aparezca al lado de otros, sin injustificables privilegios. La cuestión es eminentemente política porque lo que impide a las filosofías latino-americanas aparecer para un análisis fenomenológico es también su anhelo emancipador o liberador. Todo lo que puede ser descrito fenomenológicamente es lo intra-sistemático, lo que funciona - mal o bien - dentro del sistema, y que, por eso, puede ser tomado en consideración e inclusive criticado. Por el

contrario, todo aquello que queda fuera del sistema por la propia fuerza de sus categorías, todo lo que el sistema excluye para poder desarrollar su lógica interna, eso no puede ser captado por el propio sistema, sino tan sólo por algún pensamiento extra-sistémico que denuncie la exclusión. Dussel ha mostrado muy bien que la crítica radical es siempre disfuncional. A todos aquellos que son excluidos por el sistema, y cuya exclusión, de manera más o menos directa, contribuye para que el sistema funcione, Dussel los considera como “víctimas”, “oprimidos” o “excluidos”.

La existencia de estas víctimas muestra que la “totalidad” que el sistema pretende representar es, en verdad, una falta totalidad, ya que, paradójicamente, ella se constituye como totalidad precisamente porque no abarca todo, porque deja muchas personas, obras humanas y cosas del lado de afuera. Estas exclusiones se dan en numerosos escenarios, desde la exclusión de las culturas indígenas hasta la exclusión de pobres, deficientes, de los considerados anómalos en algún sentido, y también la exclusión de saberes (por ejemplo africanos y latino-

americanos). La exclusión puede ser racial, económica, social, sexual, sanitaria, estética, intelectual, etc.

Es dentro de este ambiente en donde aparece la Erótica latino-americana, como el sector especial de la Filosofía de la liberación que se ocupa de los excluidos por motivos sexuales, de las víctimas de las categorías sexuales excluidoras utilizadas por el sistema hegemónico. Dussel suele presentar a la Erótica junto con la Política y la Pedagógica latino-americana, y afirma que la reflexión podría iniciarse desde cualquiera de ellas, pues una conducirá naturalmente a las otras. La liberación será alcanzada – siempre de manera provisoria y revisable – cuando la misma se produzca en todos esos estamentos: en el plano político, pedagógico, erótico y los otros. Cualquiera de esos niveles que permanezca sometido o excluido, impedirá que los otros se desarrollen adecuadamente.

En todas las exposiciones de la Erótica de Dussel, su centro crucial es la denuncia de la dominación de la mujer por parte del varón a lo largo de la historia: “*Esta relación varón-mujer es lo que llamo la erótica*” (Dussel, 1995, p. 174).

Inicialmente, el Eros aparece ligado a la relación hombre-mujer. A continuación, Dussel habla de una relación "cara a cara" y del beso, y dice que "*lo pleno de la erótica es el coito, el acto sexual*" (1995, p. 175). Parece haber un interés especial en la situación de la mujer dominada por el hombre en la actitud machista predominante. También se acentúa la cuestión de la procreación del hijo (1995, p. 176), y se ve al hijo como víctima (de la abstención, del aborto, de la mala educación y malos tratos). Cuando habla de los pueblos indígenas, hace notar que casi todos ellos eran matrilineales, en donde la mujer ocupaba un lugar especialmente digno (1995, p. 179). Si el sistema crea "víctimas" en el plano erótico, ellas son, sobre todo, mujeres e hijos; los hombres también son víctimas, pero como sujetos de la actitud machista.

La omisión de las relaciones no heterosexuales en los textos podía verse, hasta ahora, como un simple hecho, imputable al olvido, la distracción o la falta de énfasis. Pero en su interesante análisis del *Banquete* de Platón, la homosexualidad, entendida como aquella forma de sexualidad que busca lo mismo y niega lo otro,

parece ocupar conceptualmente, y no sólo por azar, el lugar de lo ilegítimo. Según Dussel, Platón afirma que el Eros es amor a lo semejante, con lo cual la mujer pasa para un segundo plano, tan sólo como medio para llegar al hijo, o sea, a lo mismo (1995, p. 186). En esta interpretación, se alude especialmente al origen bisexual o multi-sexual de Eros.<sup>5</sup> En *Filosofía de la liberación*, Dussel habla, desde Merleau-Ponty y Freud, del reaprecio por la sexualidad en el siglo XX, después de siglos de desprecio. “*La sexualidad sería una sensibilización del cuerpo del otro*” y se habla que este deseo no es “*una pura determinación biológica*”. Esto, a principio, parecería aplicarse a todo tipo de cuerpos; al no constituir determinación biológica, la cuestión de la procreación debería pasar a segundo plano. Sin embargo, de inmediato, Dussel insiste en la caracterización heterosexual del deseo:

Por el contrario, la erótica humana *normal* comienza por aquel “que me bese con los besos de su boca”. Es la proximidad la que pone límite y supera al mundo erótico que constituye objetos sexualizados. Antes que la sexualización del objeto, más allá del objeto sexual, provoca el otro



en la sexualidad distinta. El otro, varón para la mujer y la otra mujer para el varón, no diferente sino distinta, se avanza desde la lejanía de la política a la proximidad del beso, del coito, del éros (Dussel, 2001, p. 102-104, subrayado mío).

Y sigue: “El ritmo proximidad-lejanía, que es el resumen mismo de toda la vida y la historia, es vivido en el acto erótico del coito (por el contacto con la carne femenina y el clítoris con la carne masculina) [...]” (Dussel, 2001, p. 104).

Como en el libro anterior, también en este texto la relación hombre-mujer parece agotar el ámbito de la Erótica: “*La plenitud orgásmica del amor humano del varón-mujer constituye el fundamento, la esencia, el núcleo central de la casa*” (2001, p. 107). “*Varón-mujer totalizados en el fuego del coito es una nueva totalidad analógica; es la pareja*” (2001, p. 107). Más adelante, se habla de los dos miembros de la pareja “*distintos sexualmente*” (2001, p. 108). Pero lo que es más importante y significativo es que la liberación misma parece concebirse dentro de esos límites: “*La liberación del eros se cumple por la liberación de la mujer, lo que permitirá al varón recuperar parte de la sensibilidad perdida en la ideología*

*machista*" (2001, p. 106).

El texto que mejor trata de proporcionar una base filosófica sólida para esta Erótica heterosexual, es "Liberación de la mujer y erótica latino-americana", cuya segunda parte, "Hacia una erótica latino-americana" ganó una versión corregida en la edición de 2007 del libro "Para una erótica latino-americana". El eje de la cuestión es aquí la alteridad, la abertura al otro. En el plano de la Erótica, Dussel considera que la mujer es el otro del varón y viceversa, de tal forma que cualquier amor por lo mismo no alcanza al otro y, por tanto, la liberación (que, según las bases teóricas de la filosofía de Dussel siempre pasa por la liberación del otro excluido, en este caso de la otra). Por tanto, cualquier amor auto-erótico no se abriría a la alteridad y, por tanto, a la liberación. Para tornar esto plausible, Dussel tiene que suponer que la sexualidad humana tiene una estructura bastante fija (él no duda en hablar incluso de una meta-física), que no es simple abertura *a todas las posibilidades*, hay una sexualidad normal y sexualidades ilegítimas, tanto del punto de vista natural como cultural y ético. El homosexual queda preso en

una forma de auto-erotismo frustrado y reprimido, sin abrirse al otro, al Éros que Dussel llama “alterativo” (Dussel, 2007, p. 50). Hablando de los griegos, él escribe: “*El amor de la totalidad a la totalidad misma era el que justificaba un éros homosexual*” (Dussel, 1971, p. 15).

La liberación sexual no debe nunca concebirse en términos meramente libertinos: “La superación, el más allá del eros narcisista o totalizado, no puede ser el juego del sexy chop, ni de las orgías de drogados. No es ni la contemplación (del strip tease o la pornografía) ni el juego, sino la aventura del amor sexual en cuya re-creación nace la pareja y se pro-crea el hijo en la fecundidad” (Dussel, 2007, p. 52). Así, la “buena sexualidad” tiene una estructura, no se abre a cualquier cosa; su liberación no consiste en un “abrirse a todo” (al contrario, en tales prácticas se pierde la libertad): “Podríamos aún resumir diciendo: la normalidad es la correcta Alteridad; la enfermedad es la Totalización o negación de la Alteridad” (2007, p. 53). “Si el otro es constituido como mero ‘objeto’ sexualizado por una intención erótica del sujeto, el acto es ya alienación del Otro como mera mediación del

autoerotismo" (2007, p. 57). El Edipo freudeano, según Dussel, se refiere a una anomalía, y no a una estructura universal: "El conflicto edípico es el fruto de una familia enferma, efecto de una sociedad enferma, lo que por su parte instaaura una pedagógica depravante y opresiva" (2007, p. 71). Y: "La pulsión sexual natural humana es alterativamente erótica [...]" (2007, p. 74).

La liberación es concebida, pues, como *abertura al otro*; en la sexualidad, el otro es la mujer para el varón y viceversa; luego, todas las formas de sexualidad que no se abren al otro (otra) no están en el camino de la liberación sexual, sino todo lo contrario; son formas de frustración y represión, que no alcanzan al otro y se mantienen presos e irrealizados. "*Todas las perversiones, enfermedades o 'pecados' eróticos son diversos momentos de una totalización auto-erótica: de un pro-yecto de auto-realización sexual, como autonomía ontológica éticamente perverso. Negar al Otro como otro dis-tintamente sexuado es cosificarlo, alienarlo, hacerlo instrumento erótico del auto-erotismo*" (Dussel, 2007, p. 105). "*Por el contrario, la eticidad positiva o la bondad del proyecto erótico se alcanza en el sí-al-Otro como*

*otro dis-tintamente sexuado (en nuestra casi afirmación dis-tinta de la mujer como mujer)"* (2007, p. 107). Otro criterio de normalidad de la pulsión erótica es la durabilidad, contra relaciones pasajeras (en el adulterio, la prostitución), que no permiten una adaptación sexual recíproca al otro (2007, p. 109). El hijo, producto de la relación, y como Otro absoluto, consolida esta durabilidad (2007, p. 111-112).

En un texto más reciente, de los años 90, "Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos", Dussel insiste en esa misma caracterización de la erótica latino-americana: "*El segundo horizonte práctico [...] es la relación mujer-varón, la 'erótica'. Ahora el Otro de la totalidad machista es la mujer*" (Dussel, 1993, p. 21). Denuncia nuevamente el machismo falocéntrico de Freud, que tiene que ser desconstruido y habla del machismo conquistador de Hernán Cortez que viola a la india Malinche. "*Cultura machista de la hipocresía y la mistificación de la dominación sobre la mujer. Por ello, la liberación de la mujer fue uno de los primeros y centrales temas de la filosofía de la liberación desde el comienzo de la década de los*

*setenta*" (1993, p. 21). Pero la novedad de este texto consiste en lo que Dussel llama las "retractaciones" que habría que efectuar respecto de la Erótica latino-americana.

Dussel se refiere aquí al "grave problema de la homosexualidad", y vale la pena citarlo *in extenso*:

La persona humana cuya sexualidad se dirige al mismo sexo (dejando de lado aquí la causa, si es natural, psíquico-pedagógica o físico-patológica) debe ser respetada en la dignidad de su propia persona. La ética erótica debe sobrepasar el sexo para llegar a la persona misma del Otro. Una relación sexual es justa si se respeta, éticamente, la persona del Otro – y en la relación homosexual no es imposible tal respeto (Dussel, 1993, p. 22).

Apunta que en una filosofía que propone la liberación de la mujer y que por eso exalta la relación heterosexual, no se puede descartar tal posibilidad. "*Nuevamente, como en el caso anterior, se trataría, no encontrando por el momento otra solución, de una situación de 'mal menor' que sólo la conciencia de los participantes debe responsablemente decidir*" (Dussel, 1993, p.

22). Y remata:

*Una ética que por salvar ciertos principios "tradicionales" inmola millones de personas cuya homosexualidad no ha sido todavía adecuadamente diagnosticada en sus causas, se reduciría en realidad a una mera moral "objetivista" que por salvar las pretendidas costumbres (que en realidad son relativas e históricas) destruiría a la persona (sería un criterio antiético y puramente moralista)*  
(Dussel, 1993, p. 22).

## **2. Tres críticas a la Erótica latinoamericana de Dussel**

Parecería que la primera y más obvia crítica que se podría dirigir contra esta Erótica sería su estrechez, en la medida en que deja de lado formas no heterosexuales de sexualidad y sus específicas condiciones de liberación. Sin embargo, ésta será tan sólo mi segunda crítica, aun cuando las dos primeras críticas estén, como se verá, ligadas. La primera se refiere a cierta superficialidad psicológica en la consideración *de las propias relaciones heterosexuales* y también en la cuestión de la caracterización del *machismo*. La

Erótica latino-americana, tal como planteada hasta la fecha, no parece tan sólo limitada en su alcance, sino inadecuada en aquello que pretende abarcar.

Para comenzar, la filosofía de la sexualidad de Dussel se resiente de una falta de análisis de las complejas relaciones entre sexualidad y órganos sexuales. Son numerosas las frases en que Dussel se refiere al encuentro sexual como consistiendo en el choque entre los órganos sexuales en el coito (Dussel, 2007, p. 24; 65): "*El órgano sexual (el falo y el clítoris-vagina) [...] son órganos que significan la apertura alterativa esencial del ser humano*" (2007, p. 67): "*[...] la activa erección del clítoris o contracciones de la vagina [...]*" (2007, p. 68; 93). También Dussel: "*El órgano sexual es en el ser humano la presencia en la totalidad de la ausencia del otro [...]*" (2001, p. 104 – ver también p. 107). Tal como expuesta, por ejemplo, por Jean-Paul Sartre en *El Ser y la Nada*, la sexualidad humana es un fenómeno existencial cuyo carácter dramático consiste, precisamente, en que la sexualidad no "cabe", con toda su complejidad, dentro de la estrechez impuesta por los órganos sexuales.<sup>5</sup> En términos lacanianos, habría en los



textos de Dussel una confusión entre el pene biológico y el falo como significante cargado de fantasía.

A pesar de que Dussel declara, de vez en cuando, que la sexualidad no es un hecho meramente biológico o corporal, no parece considerar las consecuencias de esto; precisamente, al no reducirse la sexualidad al mero encuentro físico entre los órganos sexuales masculino y femenino, Dussel no solamente deja de lado todas las construcciones sexuales que se manifiestan fuera de la relación heterosexual tradicional, sino que entiende de manera reducida esta misma relación. Precisamente debido al carácter fuertemente simbólico de la relación sexual, también la relación heterosexual es ambigua e inestable, no plenamente consumada por los órganos sexuales; ella se constituye como una poderosa invención existencial cargada de fantasía (y ésta puede ser la parte positiva de la teoría de Freud, más allá de su probado falocentrismo). El análisis de Dussel no consigue captar, con una psicología profunda que podría encontrar en Freud y Nietzsche, la propia "perversión" de la relación heterosexual, sus

propios desvíos, desacomodos e inseguridades, como relación humana que es.

Por eso mismo, las relaciones de poder hombre-mujer, vinculadas con el ámbito erótico, están atravesadas de ambigüedad y sólo pueden entenderse en términos tensos y constitutivos. En frases como: "*El varón domina a la mujer*" (Dussel, 1995, p. 175), "*la hace su víctima*", "*la somete*", etc, se dice, evidentemente, una verdad, pero parcial y carente de movimiento. La mujer es existente (*Dasein*, en términos heideggerianos) tanto como el hombre, y, por consiguiente, nunca mera cosa que pueda ser unilateralmente manipulada y constituida, por más fuertes que sean las estipulaciones sociales vigentes. Al ser *Dasein* – no *Dasein* femenino, sino simplemente *Dasein* – las mujeres se proyectan temporalmente y trascienden imposiciones y proyectos ajenos en dirección a una tentativa de recuperación de su ser perdido, tal como ocurre con cualquier *Dasein*. Ellas entran y salen constantemente de su papel de víctimas, pues no son víctimas como una cosa es cosa, sino como proyectos históricos. Esto no significa en absoluto disolver o eliminar el problema histórico del machismo y la

dominación de la mujer, que es perfectamente real y concreto, sino darle a ese problema una formulación existencial rica, y no una versión substancialista y estática. No quiere decir que la mujer contribuya, como se dice a veces, con su propia dominación, sino que lo que se llama “dominación de la mujer” es un hecho humano complejo que nunca puede darse asimétricamente, sin un choque dialéctico y existencial de proyectos antagónicos.

Las mujeres nunca fueron, ni siquiera en la Antigüedad, totalmente pasivas e inertes; desde siempre organizaron sus movimientos, se rebelaron como pudieron, enfrentando grandes riesgos, contra la dominación masculina; escribieron, se comunicaron, hicieron artes y construyeron su espiritualidad, a veces en las peores condiciones; sus obras y logros fueron enterrados, en gran medida, por las narraciones oficiales, sistemáticamente elaboradas por los hombres. Creo que la descripción del dominio del varón sobre la mujer es una realidad innegable, pero falta describir ese hecho históricamente, y no de manera puramente “objetiva”. Formular la “liberación de la mujer” en términos puramente

factuales puede, inclusive, contribuir a su dominación, en la medida en que verlas como víctimas absolutas vuelve a cosificar a las mujeres, anulando su propia manera de constituir las relaciones de poder y de elaborarlas en la dramaticidad de la existencia.

También hay tal vez algo de superficialidad psicológica en el entendimiento del propio fenómeno del *machismo* dentro de la Erótica latino-americana<sup>6</sup>. Como veremos en seguida, el machista no solamente somete a la mujer, sino que detesta y desprecia al homosexual (al menos es lo que manifiesta). Aquí sería muy útil la teoría freudeana de la ambigüedad de la sexualidad, percibiendo al humano como sosteniendo en su personalidad tanto componentes masculinos como femeninos, nunca siendo los sexos instancias dadas y definidas. El propio Dussel ha escrito, en la última parte del primer capítulo de "Liberación de la mujer [...]": "[...] *no se debe confundir 'femineidad' con 'mujer'* [...] *la mujer también ha de portar algunas notas de la masculinidad, y también el varón de la femineidad* [...]" (Dussel, 1971, p. 29). "*La mujer es la portadora privilegiada*

*de la femineidad, pero no es exclusiva, el varón sería el portador privilegiado de la masculinidad, pero no exclusivo*" (1971, p. 30). Pero si esto es así, se debería introducir mayor complejidad de análisis en la cuestión de las relaciones no heterosexuales y su visión dentro de una sociedad machista; por ejemplo, se podría entender el ataque machista contra el homosexual como parte del sometimiento de la mujer, al ser agresión contra los componentes femeninos del varón homosexual. Habría que enfrentar mejor equipado el juego borgiano de espejos de la sexualidad humana.

Como paso de la primera a la segunda crítica, se puede apuntar que cuando el machista ataca al homosexual, él tal vez pretenda destruir algo que deforma, ridiculiza o mancha la masculinidad, en la supuesta "pureza" según la cual le gusta concebirla; no es, como en el caso de la mujer, una preponderancia del poder masculino sobre otro sexo, mas sobre el mismo sexo en la medida en que no se constituye como debería, de acuerdo al imaginario machista. No se trata tan sólo de una hegemonía o superioridad por la fuerza, sino de la destrucción de un modo de ser; al agredir al

homosexual, el machista está también elaborando el destino de sus propios componentes femeninos. Todo esto ocurre, precisamente, porque la sexualidad humana, a diferencia de los otros animales, nunca se reduce a lo biológico o corporal, sino que es siempre una invención existencial ambigua y compleja, que no admite estructuras fijas.

Esto ya se ubica dentro de la segunda crítica, ya varias veces planteada a Dussel: la Erótica latino-americana sería restrictiva y reduccionista, en la medida en que relaciones no heterosexuales no serían consideradas dentro del alcance de las luchas por la liberación. Si el coito y la generación de hijos son fundamentales, casi definitorios, de una relación sexual liberada y abierta al otro, parecería que millares de seres humanos quedan fuera del ámbito de la ética sexual. En un determinado momento de "Para una Erótica Latino-americana", Dussel habla bellamente, aludiendo a Carpentier, de la caricia:

La caricia es aproximación o proximidad presentida, es progresión a la que retiene el pudor y tienta la profanación: es un creciente y dulce tanteo en que se va en el cuidado, en el avance y

retroceso, preguntando sin palabras al Otro como otro si desea la propuesta. Es un clandestino avanzar la mano como en la noche para palpar lo desconocido no teniendo seguridad de no encontrar súbitamente la resistencia de la libertad del Otro que se niega (Dussel, 2007, p. 59).

No se entiende por qué las caricias de un varón a otro, de una mujer a otra, no se encajarían dentro de esta bella fenomenología, ni por qué la caricia, el amor, el misterio, la inseguridad, estarían vedadas al homosexual.<sup>2</sup> Dejar fuera de la ética relaciones humanas que no terminan en el coito y el hijo parece ofrecer una fenomenología limitada de lo humano.

Precisamente por causa de que las formas no heterosexuales de erotismo son habitualmente rechazadas y perseguidas (de maneras más o menos explícitas, desde la agresión física hasta la ironía del chiste malvado), parecería plantearse a una Ética de la liberación una tarea moral de lucha por la liberación de esos humanos no alterativos, sino alternativos, que no están interesados en la relación cara a cara con una mujer, ni en el coito genital ni en la procreación,

y que por eso son zaheridos e incomodados. La Erótica latino-americana, tal como planteada, no parece hacerse cargo de esas tentativas de liberación, como si las víctimas tuvieran que cumplir ciertas condiciones para ganar la chance de ser emancipadas, pasando por una especie de adjetivación de su carácter de víctimas. Siendo el machismo el blanco central de las críticas dusselianas en una Erótica de la liberación, es evidente que éste no se manifiesta tan sólo en la sumisión y agresión a la mujer, sino, tan o más expresivamente, en la agresión a los homosexuales, a los cuales no se ve como sujetos de sometimiento (como la mujer), sino pura y simplemente como teniendo que ser castigados o incluso eliminados. El machismo no se manifiesta tan sólo hacia la mujer, sino, y con mucha fuerza, hacia aquellos hombres que no se comportan – de acuerdo con los estereotipos – como auténticos hombres.

No considerar esta dimensión del machismo, y la reivindicación libertaria que de allí se deduce, parece no sólo una grave falencia de la Erótica latino-americana, sino que puede tener también el efecto de contribuir a este rechazo - ¡aunque no



sea ésta, evidentemente, su intención! - al ofrecer una base filosófica para concebir al Eros en términos tan sólo heterosexuales. El sujeto dominador no se manifiesta tan sólo en la opresión a la mujer (un tema del que la Erótica tiene que ocuparse), sino también en la violencia homofóbica, que puede verse como otra manifestación de la ontología fálica que se está criticando.

El punto crucial me parece residir en la concepción dusseliana del "Otro", que no debería reducirse al otro factual, biológico, en términos de órganos sexuales, sino que tiene que ser histórico-existencialmente constituido entre los propios humanos, sin presuponer una estructura metafísico-moral fija. ¿Quién es el Otro?, he aquí la pregunta ética fundamental. Siendo el ser humano no más caracterizado por una matriz cartesiana racionalista, el humano se encuentra existiendo en un mundo, haciendo su propia vida, no siendo totalmente determinado, viviendo siempre en la esencial ambigüedad del propio hacerse, un ser fugitivo y nunca plenamente definido. En este sentido, la noción dusseliana de Otro, al menos dentro de la Erótica,

aparece como delineada de manera objetiva y estable, en un sentido heterosexual, coital y procreativo. El Otro sólo puede constituirse – y liberarse – legítimamente dentro de esos límites. Pero en el hacerse existencial, el Otro es temporalmente constituido, no sobre-determinado externamente. Para un proyecto humano, el Otro genuino puede no ser una mujer; de tal forma que el hecho de no elegir una mujer como Otro no quiere decir que no se encuentre al Otro, que no haya abertura al Otro, que haya un cierre solipsista y auto-erótico; en sus vidas vivas, los existentes tienen la imposición, ontológica y ética, de encontrar *su propio Otro*, y no un Otro estructural sobre-impuesto. Dussel ha afirmado que:

La sexualidad, en realidad, no es ni una mera pulsión biológica ni un fruto de una representación intelectual, pero tampoco es una mera intención de la conciencia [...] la sexualización del Otro no depende sólo ni del nivel genital biológico, pulsional psicológico, ni de la intención constituyente de objetos sexualizados, sino del encuentro de dos exterioridades, dos sujetos que no pueden dejar

de contar siempre con el misterio y la libertad del Otro (Dussel, 2007, p. 56).

Pero si no vamos a determinar biológicamente el encuentro erótico humano, ni tampoco como mera intencionalidad de la conciencia, dos personas del mismo sexo pueden ser vistas como dos exterioridades que pueden encontrarse en el misterio, la inseguridad y el riesgo de la libertad del Otro. No necesitan ser de diferente sexo biológico para constituirse como exterioridades misteriosas. Dussel interpreta (y para esto habría que agregar otras premisas implícitas en la argumentación, altamente entimemática) que sólo hay exterioridad heterosexual, y que, por tanto, cualquier sexualidad no heterosexual se mantiene dentro de lo Mismo. Así, cualquier sexualidad no heterosexual debe ser auto-erótica. Pero precisamente porque la sexualidad humana es existencialmente compleja, puede haber relaciones heterosexuales fuertemente auto-eróticas y formas homo-afectivas de abertura al otro. El otro es siempre existencial-histórico, y por eso nada impide que ese otro sea del mismo sexo biológico.

Se dirá que, en el texto de 90 antes citado, Dussel se ha rectificado, admitiendo la posible éticidad de relaciones no heterosexuales. Quiero acabar esta sección mostrando que esas “rectificaciones” del texto de los años 90 no resuelven la cuestión central. En las declaraciones de que no siempre la homosexualidad debería considerarse éticamente mala anidan los siguientes problemas: en primer lugar, ya al comienzo se plantea la homosexualidad como siendo “un grave problema” (Dussel, 1993, p. 22). ¿Por qué esto debería verse como un problema a no ser ya desde un referencial heterosexual absolutizado? ¿Por qué ver como “problema” una manera de “ser en el mundo”? En segundo lugar, el criterio del “mal menor” continúa sugiriendo que la homosexualidad es, en general, algo malo, pero que, en ciertas circunstancias, tal vez excepcionales, es “menos malo” aceptar la homosexualidad (por ejemplo, del propio hijo) que rechazarla creando graves daños psicológicos a la persona; no hay en esta “rectificación” ninguna sensibilidad hacia el carácter éticamente correcto de la opción

homosexual, sino tan sólo su aceptación como “un mal menor” (lo que es compatible con considerarlo abominable, si las alternativas fueran todavía peores).

En tercer lugar, en todo momento, Dussel retiene la tendencia a considerar a la homosexualidad como anomalía y enfermedad, por ejemplo, cuando alude a sus “causas”, o cuando utiliza la palabra “diagnóstico”, como mostrando que se trata de un mal con el cual tenemos que ser tolerantes y respetuosos de la elección de esa persona, por más reprobable que ella sea. Pero el respeto va dirigido directamente hacia la persona del homosexual, y no hacia su sexualidad. Ésta continúa estigmatizada y tan sólo se le tolera como persona, como si respetarle como persona no incluyese respetar su sexualidad. Así como cuando se condena al invasor español violador de indias no se condena su heterosexualidad sino su personalidad envilecida, cuando se salva al homosexual no se salva su sexualidad, sino su personalidad preservada.

En cuarto lugar, cautelosamente, Dussel afirma que el respeto de la persona dentro de

relaciones homosexuales “no es imposible”, lo que parece muy poco en términos modales; sería mucho más expresivo considerar que ese respeto es perfectamente “posible”, o que no hay nada que lo torne necesariamente inviable. Con esta formulación continúa sugiriéndose que la homosexualidad es, en general, algo malo, pero que no se puede descartar por completo que *alguna* relación homosexual sea admisible. Pero la más interesante “rectificación” es la última, cuando Dussel apunta hacia el carácter relativo e histórico de los valores vigentes, y que no sería legítimo condenar sumariamente millares de personas tan sólo para salvar valores vigentes que, al final, son tan sólo valores entre otros. Aún en la formulación de este tópico, Dussel cuida de decir que sería injusta esta condenación con personas cuyos problemas sexuales no han sido aun debidamente “diagnosticados”. Todo aparece como si debiéramos tener piedad y paciencia con estos seres equivocados, hasta que encontremos alguna manera digna de salvarlos (llevándolos tal vez hacia la buena heterosexualidad). Parece que la postura presentada en estas rectificaciones llevaría, como

máximo, a la tolerancia (lo que puede ser compatible, por ejemplo, con una política de *apartheid*), pero no a una genuina comprensión del otro como otro<sup>2</sup>.

Esto nos conduce a nuestra tercera crítica. Precisamente porque los valores mediante los cuales se mantienen reservas éticas a respecto de la homosexualidad y otras “perversiones” son valores históricos y relativos, es perfectamente comprensible y coherente que una teoría ética establezca sus criterios y después juzgue acciones humanas de acuerdo con ellos. Si el criterio de eticidad va a ser la “abertura al Otro”, y si se considera que las “perversiones sexuales” se cierran al Otro (lo que es discutible, según vimos), entonces ellas deben ser consideradas anti-éticas. Pero parecen haber otros criterios de eticidad (basados en otros valores, igualmente relativos e históricos) diferentes de la “abertura al Otro”; por ejemplo: el “no perjudicar al Otro” (poniéndole en situaciones difíciles o peligrosas, calumniándolo o rebajándolo de alguna manera) y el “no manipular al Otro” (en el sentido de no usarlo como medio para los propios intereses). Cualquier teoría ética – incluida una ética de la

liberación – parece incluir estos dos criterios de moralidad, o, al menos, no excluirlos.

Ahora bien, usando esos dos criterios, perfectamente plausibles, de moralidad, no se entiende por qué las perversiones sexuales los ofenderían (no tan sólo la homosexualidad, sino inclusive las perversiones más repulsivas, como la coprofilia); en la medida en que una persona practique esas acciones en privado, y sin involucrar a menores de edad o incapacitados, sin obligar a otros a participar de sus juegos sexuales, en la medida en que no perturbe la paz de los vecinos, etc, no se ve en qué eso perjudicaría o manipularía a otros, por lo menos en una medida igual o mayor a la de cualquier otro acto humano (que siempre envuelven algún matiz de manipulación y de perjuicio). Para condenar tales prácticas, Kant tuvo que inventar los famosos “deberes para consigo mismo” (por ejemplo, el deber de “cultivar los propios talentos”, en lugar de entregarse libremente a los bajos instintos), que tienen todos los inconvenientes teóricos que ya Schopenhauer apuntó muy bien en su libro “Fundamento de la Moral”. Pero aun admitiendo la plausibilidad de



estos “deberes para consigo mismo”, no se ve por qué una persona no podría practicar actos “perversos” y cultivar sus talentos dentro del ámbito de una misma vida.

La cuestión crucial es aquí la temporalidad de las prácticas sexuales, habitualmente descuidada: una cosa es hacer esas prácticas de vez en cuando y después dedicarse a otras cosas, y otra muy distinta es dejar que esas prácticas se tornen obsesivas y exclusivas, impidiendo otros tipos de actividad. No hay por qué pensar que esas prácticas van forzosamente a “contaminar” la totalidad de la vida de un ser humano. Alguien a quien le gusta, de vez en cuando, someterse a sufrimientos masoquistas, puede perfectamente, al día siguiente, ir al teatro o seguir escribiendo su libro. La vida de grandes artistas muestra eso, que el desorden de su vida sexual y afectiva no les impidió “cultivar sus talentos” y hacer grandes sinfonías y novelas (¡y tal vez esa forma de vida hasta los ayudó a hacerlas!).

En la medida en que la “abertura al Otro” incluya, como elementos evidentes, el *no perjudicarlos* y el *no manipularlos*, las perversiones sexuales parecen perfectamente

inofensivas. Ellas pueden despertarnos asco, pero eso es diferente de la condenación moral. Algo puede ser antihigiénico y desagradable y no ser inmoral. Pero, por otro lado, en la ética de la liberación, la procreación, el acto de tener hijos, es elevado a un nivel de sublimidad moral, como consagración de la unión estable y amorosa de un hombre con una mujer; sin embargo, el acto de procrear – como ya lo establece vasta literatura reciente<sup>2</sup> – puede tener que enfrentar más problemas éticos de los que se piensa, en la medida en que el acto de tener hijos puede ser altamente manipulador y perjudicial, al menos cuando los progenitores planean sus hijos en su propio beneficio (para cuidarlos en la vejez, para que hagan lo que ellos no hicieron, para que continúen dirigiendo sus empresas, para la sucesión de un trono, para mostrar virilidad, para salvar un casamiento en crisis, para llenar una vida vacía y tediosa, etc.). Una procreación irresponsable puede enfrentar más problemas éticos que una sexualidad alternativa auto-dominada. Ésta es una posibilidad jamás explorada en los escritos de Dussel.

A final de cuentas, lo que parece ser anti-ético

en las acciones humanas es la falta de auto-dominio, el dejar que algo tome cuenta de la propia persona, incapacitándonos para otras actividades y tornándonos insensibles a compromisos sociales. Un masoquista compulsivo, o un coprófilo compulsivo, son viciosos por compulsivos, no por masoquistas o coprófilos; su mal ético está en el descontrol, no en la sexualidad. Un individuo que leyera libros de filosofía compulsivamente, que no hablara de otra cosa, que descuidara sus relaciones familiares en beneficio de la lectura de libros de filosofía, también sería un perverso. Todos los tradicionales cargos morales contra la sexualidad (¡incluso de la heterosexual!) no se refieren estrictamente a su carácter *sexual*, sino a su carácter desmedido y desconsiderado.

### **3. Epílogo: entre el rechazo teórico y la fobia**

Dussel ha afirmado que la Erótica está íntimamente vinculada con la Pedagógica y la Política, de tal forma que sus categorías tienen influencias mutuas. Mi idea es que si “liberación

sexual" (tema específico de la Erótica) se entiende como abarcando la liberación de la mujer respecto del machismo, pero no incluye la liberación del homosexual respecto del mismo; que si las agresiones contra homosexuales y otros alternativos sexuales – e inclusive contra heterosexuales heterodoxos - no los transforma en "víctimas" (en el mismo sentido existencial ambiguo en que las mujeres lo son), y por tanto dignos de ser libertados, esta manera de plantear el problema no afecta tan sólo a la Erótica, sino a la propia idea de "liberación", central en la ética de Dussel, en la medida en que le pone límites a esa idea no fácilmente justificables. Escribe Dussel: "*Liberar la erótica cultural de los pueblos y culturas dependientes y la de las clases populares; restituirles su dignidad y sentido, esto sí puede ser un proyecto erótico mundial de liberación*" (Dussel, 2001, p. 108). Pero, ¿qué debe ser la liberación para mantenerse en la indiferencia no solamente a respecto de las prácticas eróticas de la mujer lesbiana, o de las otras personas que aman, desean y acarician personas del mismo sexo, sino inclusive de los heterosexuales no interesados en procrear, o que ejercen su heterosexualidad de

maneras ambiguas y atravesadas de fantasía? “Liberación” debería referirse al rescate general de las víctimas respecto de la totalidad hegemónica que las oprime. Si esto no es el caso, ¿no estaremos utilizando una noción reducida y reduccionista de “liberación”? Un camino viable para extender la noción de liberación sexual podría ser el de sustituir la meta-física erótica – tal vez de base religiosa, y específicamente cristiana – por una psicología profunda, que llevase en consideración la esencial ambigüedad de lo humano, y particularmente la ambigüedad de la sexualidad.

Es claro que sería absurdo, en base a los argumentos anteriores, acusar de homofóbica a la propia Ética de la liberación. El término “homofobia” alude a un conjunto de sentimientos negativos y prejuiciosos contra homosexuales y otros alternativos, intolerancias sin fundamentación, mera antipatía o rechazo, desprecio y miedo. Siendo la Ética de la liberación una construcción teórica, ella es todo lo contrario de una mera fobia; constituye un entramado de conceptos que puede ser criticado por mal construido o por teóricamente vulnerable, pero

no por intolerante en un sentido arbitrario. Aquí la cuestión crucial es si vamos o no admitir que puedan existir buenos argumentos a favor de la condenación ética de la homosexualidad (y otros “desvíos”). En ese caso, deberíamos aceptar que no todo argumento que desfavorezca a los homosexuales debe ser homofóbico (lo que, por extensión, debería obligarnos a aceptar que no todo argumento que desfavorezca a los negros debe ser forzosamente racista, que no todo argumento que desfavorezca a las mujeres debe ser misógino, etc.). Si esto es aceptado, la Erótica de la liberación debería perfeccionar sus argumentos para que el entramado de sus conceptos muestre satisfactoriamente que una Ética de la liberación debería excluir la liberación de lesbianas, coprófilos e inclusive de heterosexuales heterodoxos (por ejemplo, no procreativos). Pues en la medida en que ese entramado teórico no sea suficiente (como yo pienso que no lo es, como traté de mostrarlo), el adversario podrá volver a la sospecha de que se trate, en el fondo, de una fobia, o, peor aún, de la larga justificación teórica de una fobia, lo que no parecería nada justo con lo mucho que le

debemos al pensamiento de Enrique Dussel. Es bueno recordar aquí que, a lo largo del tiempo, nadie ha sido más crítico de Dussel que el propio Dussel, mostrando una capacidad – muy poco frecuente en academias – de volver a sus ideas anteriores y revisarlas radicalmente. Que el presente texto sea una modesta contribución para eso.

## Referencias

BENATAR, David. *Better Never To Have Been*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

CABRERA, Julio. *Crítica de la Moral Afirmativa*. 2. ed. Barcelona: Gedisa, 2014.

DUSSEL, Enrique. *1492. El encubrimiento del Otro*. Hacia el origen del 'Mito de la Modernidad'. La Paz: Plural Editores, 1994.

\_\_\_\_\_. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 3. ed. Madrid: Trotta, 2000 [primera edición de 1998].

\_\_\_\_\_. Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos. In: DUSSEL, Enrique. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. México:

Universidad de Guadalajara, 1993.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la liberación*. 7. ed. México: Primero Editores, 2001 [primera edición de 1977].

\_\_\_\_\_. *Introducción a la filosofía de la liberación*. 5. ed. Bogotá: Nueva América, 1995 [primera edición de 1979].

\_\_\_\_\_. *Liberación de la mujer y erótica latino-americana* (1971). Obras Completas disponibles en [www.ifil.org/dussel](http://www.ifil.org/dussel) y [www.enriquedussel.com/](http://www.enriquedussel.com/).

\_\_\_\_\_. *Para una erótica latino-americana*. Caracas: El Perro y la Rana, 2007 [primera edición de 1972].

HAYRY, Matti. An analysis of some arguments for and against Human Reproduction. In: HAYRY, Matti *et al.* (Eds.). *Arguments and analysis in bioethics*. Amsterdam/New York: Rodopi, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada, 2005.

SOBLE, Alan *et al.* (Eds.). *The Philosophy of Sex*. USA: Rowman and Littlefield Publishers, 2013.



1 Para Osvaldo Ardiles, mi colega de clase en Córdoba, *In Memoriam*.

2 Está expuesta en varios lugares: "Introducción a la Filosofía de la liberación", capítulo IV; "Filosofía de la liberación", capítulo 3, sección 3.2; "Liberación de la mujer y erótica latino-americana", "Para una erótica latino-americana" y "Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos" (Ver Bibliografía). Algunos de estos textos se sobreponen parcialmente, y muchas ideas son reiteradas en ellos.

3 Véase la larga introducción del libro *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*, llamada "Historia mundial de las eticidades", y también el libro *1492. El encubrimiento del Otro*.

4 En realidad, es difícil saber cuál era realmente la posición de Platón a respecto de este tópico, dado el estilo dialógico del texto y el número elevado de participantes; sería razonable suponer que el portavoz de Platón es Sócrates, de manera que la alusión al origen bisexual de Eros, al ser presentado en el diálogo, y de manera algo bufa, por Aristófanes, no representa forzosamente la posición del autor. En verdad, se podría sostener que Platón, a través del personaje Sócrates, restablece la perspectiva femenina sobre el asunto, al criticar irónicamente el método pedagógico pederasta laudado por otros participantes (como Pausanias), y sustituyéndolo por el método del parto del saber en el alma del discípulo, una concepción marcadamente femenina. Sin contar que toda esa sabiduría le es contada a Sócrates por Diotima, una diosa mujer. De manera que

el Platón de Dussel podría ser discutido, pero no me demoro en eso aquí.

5 Ver Sartre, *El Ser y la Nada*, especialmente Parte 3, cap. 3, sección 2.

6 Dejo de lado aquí la perplejidad de por qué la crítica al machismo debería ser central en una Erótica específicamente *latino-americana*, ya que el problema de la liberación de la mujer en relación al machismo parece claramente un problema mundial. Habría que enfocar, en todo caso, las particularidades del machismo latino-americano (por ejemplo, el estupro de mujeres índias y negras durante la invasión de América, tema muchas veces abordado vivamente por Dussel), un machismo mucho más racial que estrictamente sexual.

7 También Sartre habla sobre la caricia en su análisis del deseo, en las partes de *El Ser y la Nada* indicadas en la nota 5, en donde se concibe a la caricia como una forma de modelar, y no tan sólo como un simple toque.

8 En la edición corregida de 2007 de *Para una erótica latino-americana*, Dussel suaviza algunas de sus afirmaciones de textos anteriores, suprimiendo, por ejemplo, la palabra "homosexualidad" y otros giros demasiado fuertes (ver, por ejemplo, p. 52; 57; 74; 105). Él dice en el prefacio: "*Este ensayo fue escrito en 1972. Han pasado más de 30 años pero creo que sigue teniendo sentido*". Es claro que el tema continua teniendo pleno sentido; pero precisamente por eso habría que iniciar una revisión profunda de toda la Erótica latino-americana dentro de una nueva reflexión beneficiada por todo lo que se ha escrito en esos 30 años sobre

sexualidade, homofobia, movimientos gays, aborto y temas correlatos. Tan sólo correcciones de palabras en textos antiguos no va a alcanzar para preservar el tremendo sentido que la cuestión continua teniendo. 9 Ver Benatar (2006), Hayry (2010) y Cabrera (2014).

# EL HUMANISMO PRÁCTICO EN LA ***FILOSOFÍA POLÍTICA CRÍTICA*** DE ENRIQUE DUSSEL

*Pablo Guadarrama González*

La historia del devenir del pensamiento de los pueblos de lo que los conquistadores denominaran América, desde sus culturas originarias hasta el presente, está colmada de ejemplos de humanismo práctico, expresado en las concepciones y ejercicios democráticos, reconocedores de determinadas formas de derechos humanos (Guadarrama, 2014).

Basta un recorrido puntual por la historia de su vida política, jurídica, filosófica, etc., para percatarse de que la lucha por reivindicar la condición humana de aborígenes y esclavos africanos, y los derechos de criollos que impulsaron los movimientos emancipadores e independentistas contiene numerosas manifestaciones de humanismo, algunas de ellas

en su tradicional forma abstracta, y otras de evidente carácter práctico (Guadarrama, 2012; 2013).

Por *humanismo práctico* – término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, así como los de *humanismo concreto*, *humanismo positivo* y *humanismo culto* que se diferenciaba del humanismo real de Feuerbach (Marx, 1965, p. 17) – puede considerarse una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto, el cual se limita a simples declaraciones filantrópicas que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse también del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza.

Son múltiples las evidencias de humanismo

práctico en los próceres de la independencia latinoamericana, quienes no limitaban sus objetivos a la conquista de la independencia política respecto a la metrópoli, sino también a alcanzar mayores grados de justicia social (Guadarrama, 2010). Esto puede apreciarse desde Simón Bolívar y demás líderes iniciadores de tales luchas emancipadoras, así como también en sus continuadores en nuevas etapas, como José Martí, e incluso en la actualidad, cuando algunos pueblos, después del fracaso de llamado “socialismo real”, ensayan nuevos proyectos de sociedad más justa y por tanto humanista práctica (Guadarrama, 2014).

La llamada filosofía de la liberación ha sido uno de esos notables ejemplos de que algunos de sus más destacados representantes – entre los cuales sobresale Enrique Dussel – han continuado cultivando esa tendencia aportadora de nuevas formas de humanismo práctico. Resulta válido el criterio de Pedro Enrique García Ruiz, según el cual: “La obra de Dussel, a diferencia de otros miembros del movimiento de la filosofía de la liberación, no ha abandonado sus hipótesis de trabajo originales y las ha enriquecido a través de

diversas polémicas, mostrando que no eran únicamente el resultado de una coyuntura histórica determinada" (Ruiz, 2006).

Es sabido que la filosofía de la liberación, desde su inicio, no constituyó un movimiento homogéneo, pues incluso se ha cuestionado si es propiamente una filosofía.<sup>1</sup> En el transcurso de su desarrollo, algunos de sus simpatizantes se han distanciado de ella con la intención de generar nuevas propuestas, por diferentes vías también, de humanismo práctico.

Esto significa que la filosofía de la liberación no debe ser considerada como la única continuadora o la expresión más reciente de dicha forma de humanismo, pero sin duda, es una de sus manifestaciones más auténticas,<sup>2</sup> del mismo modo que lo han sido también algunas expresiones del positivismo *sui generis* (Guadarrama, 2004) o del marxismo (Guadarrama, 1999) en el contexto latinoamericano.

La obra filosófica de Enrique Dussel es lo suficientemente extensa y profunda para poder ser analizada de forma simple en un artículo. De manera que el presente trabajo solo pretende

abordar algunos de los elementos que hacen que ella ocupe un merecido lugar en la historia universal de la filosofía, y en particular de Latinoamérica, así como en la conformación y despliegue de formas de humanismo práctico, tomando en consideración que la preocupación por la práctica es un tema central no solo en sus reflexiones epistemológicas, sino especialmente en el terreno de la ética y la filosofía política,<sup>3</sup> Por tal motivo, se atenderá este elemento básicamente en una de sus obras: *Hacia una filosofía política crítica* (2001), que aun que no resulta la única, está entre las que mejor expresan dicha postura. El tema del humanismo ocupó la atención especial del filósofo argentino desde sus primeros libros, como puede apreciarse en *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Dussel, 1969) y *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América* (Dussel, 1974), así como en *El humanismo helénico* (Dussel, 1975). Indudablemente, estos estudios contribuyeron, como una de las fuentes teóricas principales, a la conformación de su pensamiento humanista,



pero sería su sensibilidad ética y política para identificarse con las aspiraciones de los sectores populares el factor decisivo en la orientación práctica de dicho pensamiento.

Muchas de las determinaciones por las cuales el pensamiento de Dussel debe ser considerado dentro de la tradición humanista práctica pueden encontrarse en otros tantos de sus trabajos anteriores. Sin embargo, no cabe la menor duda de que en ellos se observa una favorable evolución hacia formas superiores no solo de humanismo, sino también de superación del ideario utópico abstracto y de aproximación creciente a las utopías concretas y de preocupación por el esclarecimiento del papel de la praxis.<sup>8</sup>

A tenor de lo anteriormente definido como humanismo práctico, son múltiples los ejemplos en que la obra de Enrique Dussel ha expresado su identificación con causas emancipadoras de algunos pueblos e incluso ha asumido formas de compromiso político con procesos revolucionarios coetáneos – entre ellos, los de Cuba, Nicaragua, El Salvador, etc. –, así como con las ancestrales luchas de indígenas, de

afrodescendientes y de sectores sociales explotados o marginados en general.

Sus abiertas críticas a la injerencia norteamericana – propiciadora de golpes de Estado contra Gallegos en Venezuela, Arbenz en Guatemala, Cuadros en Brasil, Allende en Chile, y apoyo a dictaduras repudiadas por amplios sectores populares, como la de Machado y Batista en Cuba, Rojas Pinilla en Colombia, Trujillo en Dominicana, Somoza en Nicaragua, Stroessner en Paraguay, Onganía y Videla en Argentina, Pinochet en Chile, etc. –, y en especial su más recientes expresiones de apoyo a las transformaciones revolucionarias en Venezuela, Bolivia, Ecuador, así como a los éxitos de gobiernos de distinto grado de izquierda en Brasil, Uruguay, Argentina, etc., son suficientes razones para considerar que su postura filosófica ha sido la de un intelectual con compromiso orgánico con causas populares de humanismo práctico, interesado ante todo en la historia real de los pueblos dominados y marginados.<sup>5</sup> Su interés ha sido poder a partir de la historia de esos pueblos oprimidos elaborar una filosofía que contribuyese a su liberación.

Su clara comprensión de las verdaderas causas de las nuevas guerras imperialistas que han sacudido el mundo en estos últimos años es también expresión de identificación con las demandas de pueblos invadidos y obligados por la fuerza a cambiar de gobierno bajo pretextos de lucha por la democracia, escondiendo los verdaderos intereses de apropiarse de sus recursos naturales.

Si bien en ocasiones las formulaciones filosóficas en cualquier pensador pueden parecer que por su naturaleza teórica empañan la aproximación crítica y comprometida con procesos históricos reales, en verdad en la mayoría de los casos, como Dussel plantea,<sup>6</sup> sucede todo lo contrario. Al aproximarse críticamente a la esencia de dichos procesos, contribuyen de algún modo al esclarecimiento de sus causas, nexos, efectos y otras determinaciones, por lo que facilitan una posible actitud práctico-transformadora de la realidad, siempre y cuando los sujetos sociales encargados de asumirlos ejecuten su función de manera consciente e ideológicamente fundamentada.

Cuando Gabriel García Márquez ejercía como

corresponsal de *El Espectador* fue enviado a El Chocó a reportar un supuesto levantamiento popular en esa marginada zona colombiana. Al llegar a ese lugar se percató de que no existía tal sublevación. Se dio entonces a la tarea de entrevistar a varios líderes sociales y otras personas de dicha región. Cuentan que al publicar sus reportajes y entrevistas, en los cuales se revelaban las injusticias sociales que allí se acrecentaban, contribuyó de tal manera al incremento de la conciencia de insatisfacción de la población chocoana sobre su angustiosa situación, que a los pocos días se produjo el anunciado levantamiento popular.

Algunas razones habrán motivado a los ideólogos del Partido Republicano de los Estados Unidos de América a citar a Antonio Gramsci al elaborar la plataforma ideológica de dicho partido en el Documento de Santa Fe II, cuando afirman que la clase obrera por sí misma no puede tomar el poder político, pero con ayuda de los intelectuales sí lo puede hacer. De ahí que para las oligarquías dominantes resulten más peligrosas las ideas que se generan en una universidad que las surgidas en un sindicato

obrero.

Es sabido que las posturas ideológicas no siempre revelan una suficiente fundamentación científica o filosófica por parte de sus portadores, aunque ello no significa que carezcan de ella. Ninguna ideología<sup>7</sup> se expresa en sus representantes de forma simple por reacciones meramente espontáneas.

En toda forma de humanismo, ya sea abstracto, real, concreto o práctico, subyace algún tipo de postura ideológica. Muchas veces tal elemento se esconde tras una maleza de formulaciones teóricas que dificulta revelar de manera fácil su verdadera esencia, pero a la larga un análisis pormenorizado de sus particularidades debe mostrar las raíces de su diverso fermento ideológico, pues es como el oxígeno del aire que respiramos, nos agrade o no, debemos consumirlo, a menos que se pretenda renunciar a la vital existencia.

En la obra filosófica dusseliana se ha expresado de forma cada vez más clara el momento ideológico debidamente fundamentado por un andamiaje teórico de refinada profundidad filosófica. Este hecho se revela en su

identificación con los sectores dominados y explotados de la población.<sup>8</sup> Sin duda, tales expresiones ideológicas están presentes desde sus primeros trabajos, aunque por supuesto, no en la misma forma e intensidad, pues es evidente que en sus obras más recientes, como la que nos ocupa, su discurso filosófico, sin renunciar a su calidad teórica, revela de manera cada vez más clara su firme postura ideológica de articulación con los procesos emancipadores de los pueblos, no solo del llamado Tercer Mundo, sino de todas las latitudes, y en especial de los latinoamericanos en su lucha contra los poderes coloniales, neocoloniales e imperialistas, como puede apreciarse en esta declaración:

En el caso de una "pragmática" idealista, el problema del fetichismo pasa desapercibido en su determinación económica. Es esto lo que nos interesa en América Latina, en la periferia mundial, donde desde la invasión a Panamá y la guerra de Irak un Nuevo Orden Mundial hegemónico del "Norte", bajo el poder militar norteamericano, impone a la *mayoría de la Humanidad*, en el "Sur", el deber moral de resignarse con un mínimo vital de consumo, en

la miseria, contemplando pasiva la dilapidación ecológica del planeta en manos de la irresponsabilidad destructora del Norte. El cinismo ocupa el lugar de la ética, y la moral burguesa del sistema capitalista desarrollado (que justifica la invasión de Panamá, pero se opone a la invasión de Kuwait) se impone como la "Macro-moral de la Humanidad": la pura violencia coactiva, irracional e injusta del *más fuerte* (sea esa fuerza tecnológica o económica, pero, por último, militar) (Dussel, 2007, p. 296-297).

Su abierta postura de enfrentamiento a cualquier forma de darwinismo social le conduce a reiterar el nefasto carácter de tales concepciones pseudocientíficas tan distantes de cualquier forma de humanismo.

Desde sus primeras reflexiones sobre las posibilidades de una filosofía de la liberación se aprecia en la obra de Dussel una antropología filosófica, bien estructurada, con fermentos propios del humanismo cristiano originario; la fenomenología existencialista de Heidegger; la concepción de la exterioridad y la alteridad de Levinas, como fundamento de su *analéctica*; el

marxismo, inicialmente en interpretaciones más cercanas a la teoría crítica, en especial las reflexiones de Bloch sobre las utopías concretas (Guadarrama, 1988, p. 57-62) y los enriquecedores análisis sobre la enajenación, especialmente de Marcuse. Posteriormente en la evolución de su trayectoria intelectual se observa una genuina profundización en la obra de Marx, así como enriquecedoras críticas a la ética del discurso de Apel;<sup>9</sup> la huella de la hermenéutica de Ricoeur; el estudio de la trayectoria humanista del pensamiento filosófico latinoamericano, en especial la teoría de la dominación y la liberación en Salazar Bondy y Zea, así como otros pensadores críticos de toda forma de exclusión y discriminación, como Sartre, Fanon, etc., se puede apreciar que en la médula de su ideario se encuentra, por una parte, una auténtica filosofía política – como él mismo abiertamente así lo declara<sup>10</sup> – y a la vez subyace permanentemente una ética descarnadora de las despiadadas formas de explotación de los pueblos colonizados por las distintas metrópolis durante la modernidad, de ahí que considere necesaria la generación de una nueva forma de sociedad



*transmoderna*,<sup>11</sup> superadora del capitalismo, esto es, generadora de nuevas formas de humanismo práctico que dicha sociedad por sí misma jamás podrá engendrar.

La mirilla de su humanismo práctico se orientaría hacia las causas reales de la miserable situación de grandes sectores sociales de los pueblos conquistados, colonizados y esclavizados por los imperios gestores de la dominación capitalista mundial. Por tal razón consideraría:

Esta liberación de la dependencia, esta ruptura de las estructuras de la totalidad dominada por el "centro", quiere indicar la necesidad, de un pueblo hasta ahora oprimido, de llegar a tener la "posibilidad" humana para cumplir un proyecto digno de tal nombre. El proyecto vigente en el mundo presente asigna a nuestros pueblos, en la división internacional del trabajo, de la cultura, de la libertad, una función bien pobre y de todas maneras dependiente. De lo que se trata es de llegar a participar libre, independiente, justamente en la civilización mundial que progresa, en la cultura humana que analógicamente se va unificando en el plano mundial (Dussel, 1974a, p. 224).

La filosofía política y la ética dusseliana están impregnadas de forma creciente de una marcada identificación con todos los sectores sociales víctimas de algún tipo de explotación, opresión, exclusión o discriminación. La búsqueda de una alteridad dignificante de aquellos que en la historia y hasta el presente no son considerados expresión de la condición humana, ha sido tema permanente de su ideario humanista desde sus primeros trabajos, como él mismo declara:

La Ética de la Liberación desde su inicio en 1969 ha insistido en la relevancia ética del pobre, como víctima de sistemas económicos sociales. "Pobre" como categoría ética es "el Otro" de Emmanuel Levinas que excluido de la posibilidad de la reproducción de la vida (*pauper ante o post festum* para Marx), interpela a la conciencia ética y económica (Dussel, 2001, p. 138).

Por esa razón, Dussel asumió una postura crítica ante la oposición de la Iglesia a algunos movimientos progresistas que se desarrollaron a partir del Concilio Vaticano II. Al respecto sostuvo:

Lo único que puede agregarse es que, al menos, estas críticas a la corriente eclesial surgida en Medellín, a la teología de la liberación y a la opción por los pobres, beneficiaban de hecho a los Estados de “seguridad nacional” y a los planes represivos del Departamento de Estado, que cambiará la fisonomía del continente con violentos golpes de Estado contra los procesos de liberación. La Iglesia se quedaba sin voz crítica, en silencio ante tantos horrores que se cometerán en nombre de la “civilización occidental y cristiana” (Dussel, 1992a, p. 383).

Su actitud de identificación con los sectores humildes de la sociedad se puede apreciar también entre otros momentos posteriores, cuando sostiene:

El Otro, *excluido* de la “comunidad” de comunicación y de los productores, es el pobre. La “interpelación” es el “acto-de-habla” originario por el que irrumpe en la comunidad *real* de comunicación y de productores (en nombre de la *ideal*), y pide cuenta, exige, desde mi derecho trascendental por ser persona, “ser-parte” de dicha comunidad; y, además, pretende transformarla, por medio de una praxis de

liberación (que frecuentemente es también lucha), en una unidad histórico-posible más justa. Es el "excluido" que aparece desde una cierta *nada* para crear un nuevo momento de la historia de la "comunidad". Irrumpe, entonces, no solo como el excluido de la argumentación, afectado sin ser-parte, sino como el excluido de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria, la pobreza, el hambre, la muerte inminente. Este es el tema que hiere con la angustia diaria de la muerte cercana y posible a la mayoría de la humanidad presente, a América Latina, África y Asia. Este es el lema de la filosofía en el mundo periférico, el "Sur"; es el tema de la *filosofía de la liberación*, liberación de la exclusión, de la miseria, de la opresión: este es el *fundamento (Grund)*, "la razón (*Vernunft*) del Otro" que tiene el derecho de dar sus razones. No hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad *crítica* sin acoger la "interpelación" del excluido, o sería solo racionalidad *de dominación*, inadvertidamente (Dussel, 1994a, p. 88-89).

Es en tal sentido que le otorga un protagonismo especial a la filosofía como instrumento racional que posibilita analizar y

enfrentar diversas formas de alienación. Esto no significa que todas y cada una de las posturas filosóficas se caractericen por esta función, al igual que la humanista, pero sin duda, la filosofía de la liberación ocupa un digno lugar entre las que se destacan por las funciones humanista y emancipadora.<sup>12</sup>

Si su discurso se limitara a una simple denuncia o protesta, sin propuestas posibles de solución a las diversas formas alienantes de explotación y discriminación en distintas latitudes y sectores sociales – entre los que se encuentra la mujer –, este podría quedar enmarcado dentro del esquema del humanismo abstracto tradicional. Sin embargo, su actitud crítica del capitalismo real, lo mismo que del llamado “socialismo real”, le han conducido a proponer alternativas de socialismo como las que han comenzado a ensayarse en el ámbito latinoamericano en los últimos años. Esta actitud se expresa en su solidaria identificación con estos nuevos experimentos de socialismo, más democráticos y propulsores de los derechos humanos, consciente de que otra forma no sería socialismo.

Su especial atención a la crítica situación de las mujeres en diversas circunstancias constituye también una expresión de su humanismo práctico,<sup>13</sup> en especial cuando les asigna un protagónico papel en el proceso de la liberación, al plantear: “Como siempre ha acontecido en la historia, son los oprimidos los que realizan el camino de la liberación. En nuestro caso son las mujeres, injustamente oprimidas desde la relación erótica, las que lanzan el proceso” (Dussel, 1998, p. 120).

En ocasiones se subestiman aquellas ideas de pensadores sobre el papel protagónico de las mujeres en el desarrollo social, sin tomar en debida consideración que ellas constituyen aproximadamente el 50%, y en algunos países incluso algo más. Pero lo importante no es una dimensión cuantitativa, sino la significación cualitativa de su actuación en la historia, lo que llevó a Carlos Marx a plantear que todo el que sabe algo de historia, sabe que las grandes transformaciones sociales se miden por el grado de participación que en ellas tenga el bello sexo, incluyendo a las feas (Marx, 1983, p. 122).

Es evidente que ya desde sus trabajos de los

años sesenta la huella del marxismo aflora en el pensamiento de Dussel de un modo u otro, como han reconocido varios de los que han analizado este tema,<sup>14</sup> pero también es cierto que la concepción que tendría de este en aquellos años resulta algo distante de la que asumiría posteriormente, cuando estudió la obra de Marx con amplia dedicación y profundidad. Mas esta cuestión merece atención especial y sobrepasa las posibilidades reales del presente análisis.

Ahora bien, para el tema que nos ocupa resulta indispensable destacar la acertada tesis de Eduardo Medieta, según la cual: “En opinión de Dussel, el Marx realmente humanista es aquél que hallamos en *El Capital*, donde nos vemos confrontados no con una ciencia económica, sino con una crítica de la economía política que produce un sistema para la expropiación de la vida del trabajador” (Mendieta, 2001, p. 24). Este criterio sitúa con razones suficientes al filósofo argentino en la orilla totalmente opuesta del pretendido antihumanismo teórico atribuido a Marx por Althusser.<sup>15</sup> Los análisis de Dussel sobre la trascendencia humanista práctica del pensamiento de Marx han contribuido de alguna

forma al rescate del valor de dicho componente filosófico del pensador alemán.<sup>16</sup>

No se trata de valorar la obra filosófica de Dussel por su mayor o menor aproximación al humanismo práctico de Marx, aunque sean evidentes sus confluencias, como cuando plantea: “En nuestra sociedad, el trabajador es ‘libre’; pero no libre en el sentido que tenga libertad para, sino libre o falta de tierra, medios de producción y subsistencia: libertad como ‘pobreza absoluta’, como ‘despojamiento total’, como el que sólo tiene su propio pellejo para vender” (Dussel, 1996, p. 55).

Del mismo modo se puede apreciar su confluencia con el humanismo práctico de Marx no solo cuando cita a Marx, sino simplemente cuando coincide con algunas de sus tesis fundamentales. Es conveniente recordar que Michel Foucault expresaba que él no necesitaba citar a Marx para coincidir con él. Y así se puede observar en el caso de Dussel cuando plantea:

Liberar a la tecnología para la humanidad a fin de permitir al hombre un trabajo, no para el capital, sino para sí mismo: ampliación del tiempo de recreación, de reproducción de la vida, de



expansión del espíritu, del arte, de tensión trascendental más allá de los límites del reino de la necesidad aspirando el Reino de la Libertad, como cantaba Schiller. De no liberar la técnica para el hombre, el hombre seguirá siendo inmolado al Fetiche a través y por medio de su materialidad en la máquina [...] (Dussel, 1984, p. 179).

En definitiva, lo importante no es tal vínculo, sino en qué medida su producción intelectual en esa larga y prolífica vida de creación teórica se ha correspondido o no con las circunstancias y la época histórica que le ha tocado vivir. Es evidente que en su obra se aprecia un considerable incremento de la proyección humanista práctica, de la misma manera que ha existido en determinadas interpretaciones de la obra de Marx por parte de varios de sus continuadores, que han fortalecido algunos de sus elementos esenciales o han desarrollado otros, que apenas eran germinales en el pensador alemán o que ni siquiera se planteó, pero en la actualidad resultan indispensables.

El humanismo práctico en la filosofía política crítica de Dussel se asienta en una antropología

filosófica que parte del criterio según el cual “Si la vida humana es el criterio de verdad práctica, el principio ético material universal puede describirse así: todo el que obre éticamente debe reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en último término de toda la humanidad, es, decir, con pretensión de verdad práctica universal” (2001, p. 74). De tal forma, el presupuesto básico de todas sus reflexiones teóricas descansa en este principio –que si bien puede tener entre sus elementos fundamentales el cristianismo, no debe reducirse unilateralmente a esa sustancial fuente–, el cual constituye uno de los ejes principales que le permiten valorar todas las posibles consecuencias de la praxis política. En la misma medida en que esta última contribuya al enriquecimiento no solo espiritual, sino material de las condiciones de existencia de los sectores populares, encontrará el beneplácito del pensador argentino. Por ello, de forma diáfana sostiene:

La vida humana, no la virtud (un modo habitual de vivir), ni los valores (las mediaciones jerarquizadas de la vida), o la felicidad (la repercusión subjetiva global del bienestar del

viviente), etc., es el *modo-de-realidad* (*Realitätsmodus*) del ser humano. El ser humano, que no es un ángel ni una piedra, y ni siquiera un primate superior, es un ser viviente lingüístico, autoconsciente o autor reflexivo y por ello autorreferente: es el único viviente que “*recibe*” la *vida a-cargo-de* o *bajo* su responsabilidad (Dussel, 2001, p. 72-73).

En ese sentido, su perspectiva antropológica se articula adecuadamente con la tendencia general observada en el pensamiento filosófico latinoamericano de otorgar mayor fundamento a la existencia de una histórica, condicionada y progresiva *condición humana*,<sup>17</sup> que a una presunta determinista *naturaleza humana* o una metafísica *esencia humana*. Por esa razón, le da especial atención a la consideración social y práctica de la vida humana al plantear: “La vida humana en comunidad es el *modo de realidad* del ser humano y, por ello, al mismo tiempo, es el criterio de *verdad práctica* y teórica. Todo enunciado o ‘acto-de-habla’ (*Speech act*) tiene por última ‘referencia a la vida humana’ (2001, p. 103) y trata de otorgarle un sentido concreto” (Dussel, 2001, p. 118).<sup>18</sup> De tal modo se distancia

tanto de las posturas vitalistas<sup>19</sup> como de las esencialistas, que conciben la vida humana solo como algo individualmente en sí y para sí, al margen de las condiciones histórico-sociales en las que esta surge y se desarrolla. Para Dussel,

La “vida humana” no consiste en valores, en virtudes, en felicidad. No se agota en ninguna cultura, en su historia, etc. La “vida humana” se desarrolla concretamente en cada cultura (*Sittlichkeit*); la historia de las culturas (donde los contenidos han sido olvidados por la meta-ética analítica y por ello han perdido sentido) es su propia historia. En cada cultura la vida humana es la fuente última de todos sus valores (maneras concretas, categorizadas y jerarquizadas de reproducir la «vida humana» en una particularidad concreta); es el origen de las virtudes; organiza toda la vida pulsional; se expresa como felicidad cuando se vive plenamente. Todas las éticas materiales indican “aspectos” de esta última instancia “material” (contenido) que es la “vida humana” (Dussel, 2001, p. 118).

Independientemente de la mayor o menor influencia de la ética kantiana que pueda

observarse en su pensamiento, lo que debe destacarse es el énfasis que pone en la dimensión práctica y en la pretensión de universalizar el humanismo como criterio básico de todo juicio moral, tal como se observa cuando afirma:

El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, contando con enunciados normativos con *pretensión de verdad práctica*, en *una comunidad de vida* (desde una "vida buena" cultural e histórica, con su modo de concebir la felicidad, en una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como horizonte último a toda la humanidad, es decir, con *pretensión de universalidad* (Dussel, 2001, p. 119).

A partir de la formulación de un principio ético universal material, Dussel orienta sus reflexiones en favor de los sectores explotados y marginados de la sociedad, con la intención de evidenciar la utilidad práctica de tal tipo de enunciado humanista, base de toda otra reflexión

antropológico-filosófica. Ello se aprecia cuando plantea:

Pero, además, este principio fue descubierto como punto de partida histórico de la reflexión de la Ética de la Liberación desde los “condenados de la tierra” – como escribía Frantz Fanon. Si hemos debido ocuparnos de un principio ético material universal del deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, es a partir del “hecho empírico” de que buena parte de la humanidad (los miserables del Sur, las naciones endeudadas, los pobres en todo sistema, las clases oprimidas, los campesinos, los inmigrantes, los marginales, los desempleados, las mujeres, niños de la calle, los ancianos en asilos, las culturas originarias oprimidas por la Modernidad, las razas no-blancas... y toda la humanidad en peligro de extinción ecológica) *no puede vivir*, o no puede “desarrollar” la vida de una manera *cualitativamente aceptable*. El efecto no-intencional de un tema vigente con pretensión de autorregulación (como el capitalismo de mercado de libre competencia aparente) son las víctimas en intolerable situación creciente de negatividad (Dussel, 2001, p. 124).

Por esa razón critica abiertamente a aquellos autores que disfrazan o encubren las causas de la pobreza en la sociedad capitalista, como el Premio Nobel de Economía Amartya Sen, pues a su juicio:

[...], quizá por conocer el medio intelectual en que se mueve, A. Sen se cuida mucho de indicar claramente las “causas” de la pobreza en el mundo. Siempre analiza parcialmente el problema, porque va al “hecho” y estudia los criterios de su medida, pero jamás habla de que la pobreza (tanto absoluta como relativa) pueda presuponer una relación de dominación con respecto al trabajador o productor efectivo (capital-trabajo), naciones postcoloniales (centro-periferia), como el posible origen estructural de la pobreza (Dussel, 2001, p. 140).

O sea, mientras la notable economista no aterriza – o no le permiten aterrizar sin riesgos de ser desacreditado – en las causas reales que producen la enajenante situación de grandes sectores explotados en el mundo, Dussel desde la ética de la liberación,<sup>20</sup> aparentemente más distante de sus bases teóricas, confirma una vez

más lo que desde el marxismo o muy próximos a él han confirmado otros pensadores al respecto. No se trata de elaboraciones teóricas edulcoradas que enmascaren las causas reales por las cuales al humanismo práctico no le resulta fácil emerger.

El humanismo práctico de Dussel se pone de manifiesto al plantear crudamente la situación de violación de los derechos humanos de amplios sectores de la población. Al respecto plantea: “La situación crítica que le interesa a la Ética (y a la Política) de la Liberación se presenta cuando ciertos ciudadanos son excluidos no-intencionalmente del ejercicio de nuevos derechos que el ‘Sistema del derecho’” (Dussel, 2001, p. 151). A su juicio,

Las víctimas de un “sistema del derecho *vigente*” son los “sin-derechos” (o los que todavía no tienen derechos institucionalizados, reconocidos. Se trata entonces de la dialéctica de una comunidad política con “estado de derecho” ante muchos grupos emergentes sin-derechos, víctimas del sistema económico, cultural, militar, etc., vigente. Los “derechos humanos” no pueden ser contabilizados *a priori*, como un posible derecho natural. Por naturaleza los



derechos humanos son históricos. Es decir, estos se estructuran históricamente como “derechos” (que) son puestos en cuestión desde la conciencia ético-política de los movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de su dignidad negada (Dussel, 2001, p. 151).

Al criticar la inhumana postura de los sistemas de salud predominantes en el capitalismo, donde lo que importa es el cliente y no el paciente, Dussel revela su humanismo práctico de forma descarnada ante tales enajenantes conductas mercantilistas, y en consecuencia reclama

[...] poder criticar éticamente *desde la vida humana* y desde una reconstrucción *crítica* del concepto de “enfermedad”, el modo como el *sistema capitalista de la salud* (fetichizado por el uso monopólico de la ciencia como “saber” sanar y de la tecnología desarrollada – monopólicamente en manos de pocas corporaciones transnacionales– como única mediación para la salud) “explota” al enfermo económicamente, convirtiéndolo en un “cliente *obligado*” (víctima alienada e inocente) y absolutamente dependiente, como mera mediación para permitir el aumento de la tasa de

ganancia de la industria farmacéutica, de los sistemas de instituciones privadas de la salud (clínicas, sanatorios, hospitales), del gremio autoprotegido de médicos como los únicos concededores monopólicos del Poder de “sanar” la “enfermedad”, que hace tiempo Ivan Ilich comenzó a criticar tan atinadamente, lo mismo que Michel Foucault –microsistemas autorreferentes fetichizados –. Ética y ciencia política podrían cumplir así una labor diferenciada pero articulable, y, además los principios éticos podrían fundarse (explicitarse) desde enunciados descriptivos “de vida humana” (que incluirían aspectos normativos) (Dussel, 2001, p. 101).

A esto habría que añadir que tales enajenantes mecanismos no solo explotan a los enfermos, sino también a médicos, enfermeras y trabajadores de la salud en general.

Existen numerosos ejemplos que pueden validar la tesis de que las relaciones monetario-mercantiles pueden ser muy útiles y válidas en la esfera productiva, industrial, financiera y de algunos servicios, pero de ahí a que sea lo mismo en las esferas de la salud, la seguridad social, la

educación, y las instituciones culturales y deportivas, va un largo trecho. De ahí que las nuevas izquierdas y los recientes ensayos de socialismo emprendidos después de la caída del llamado “socialismo real”, y que tienen una nueva concepción de lo que debe ser ese tipo superior de sociedad radicalmente más humana que el capitalismo, al parecer hayan tomado en serio tal consideración.<sup>21</sup>

Por ese motivo, el filósofo argentino reconoce en muchas de sus obras que el capitalismo por su esencia es una sociedad hostil a la humanidad y a la naturaleza, y considera que en un nuevo tipo de socialismo, muy diferente al experimento del llamado socialismo real, es posible la realización de un humanismo práctico. A partir de las nefastas experiencias de algunos de aquellos ensayos, en los cuales se hiperbolizó el Leviatán del Estado, Dussel considera: “No hay modelo hecho, el camino de liberación sin embargo tiene que saber que la propiedad de mi casa no debe ser apropiación de la casa ajena. Con *voluntad de servicio* se deberán poner las cosas en un mutuo don, lo que políticamente podría formularse como un *socialismo* nacido entre nosotros y por

eso *criollo y latinoamericano*" (Dussel, 1975a, p. 45).

Las confluencias entre la tradición humanista del pensamiento filosófico latinoamericano y el ideario socialista han sido evidentes, especialmente desde fines del siglo XIX e inicios del pasado. Ahora bien, no en todos los pensadores ni en todas y cada una de las expresiones de tal humanismo se han evidenciado tales aproximaciones por comprensibles razones.<sup>22</sup>

Enrique Dussel ha tenido la posibilidad de contrastar algunos de los intentos de construcción del socialismo que se han producido en las últimas décadas con sus éxitos y fracasos. A diferencia de algunos renegados y avergonzados de sus posturas juveniles de izquierda, él no solo ha mantenido una consecuente postura de identificación con los sectores humildes del pueblo, a sabiendas de que no han podido ni podrán jamás satisfacer sus necesidades fundamentales, sino que ha realizado una meritoria labor filosófica de profundización teórica para contribuir de algún modo a encontrar vías de superación de esa

enajenante sociedad.

Profunda satisfacción debe sentir al hacer un balance de su vida intelectual y apreciar en ella una progresiva tendencia de articulación con lo mejor del pensamiento humanista práctico universal, y en particular latinoamericano, plasmada en una amplia y valiosa obra aportadora, para orgullo de la vida filosófica de los pueblos de Nuestra América.

## Referencias

CERUTTI GULDBERG, H. *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?* México: UAEM, 1997.

DUSSEL, E. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.

\_\_\_\_\_. (Comp.). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. Diálogo filosófico norte-sur desde América Latina. México: Siglo XXI, 1994a.

\_\_\_\_\_. *El encubrimiento del indio: 1492*. Hacia el origen del mito de la modernidad. México:

Cambio; Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, 1992.

\_\_\_\_\_. *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Eudeba, 1975.

\_\_\_\_\_. *El humanismo semita*. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, Buenos Aires: Eudeba, 1969.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América, 1984.

\_\_\_\_\_. *Filosofía ética de la liberación*. De la erótica a la pedagógica. México: Edicol, 1977. Vol. III.

\_\_\_\_\_. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2001.

\_\_\_\_\_. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994.

\_\_\_\_\_. *Historia de la iglesia en América Latina*. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992). Madrid: Mundo Negro; Esquila Misional, 1992a.

\_\_\_\_\_. *Las metáforas teológicas de Marx*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana, 2007.

\_\_\_\_\_. *Liberación de la mujer y erótica*

*latinoamericana.*, volumen I, 1998.

\_\_\_\_\_. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas.* Buenos Aires: Bonum, 1975a.

\_\_\_\_\_. *Para una ética de la liberación latinoamericana.* Buenos Aires: Siglo XXI, Buenos Aires, 1973. Vol. I.

\_\_\_\_\_. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana.* México: Siglo XXI, 1990.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la liberación.* Bogotá: Nueva América, 1996.

\_\_\_\_\_. *Método para una filosofía de la liberación.* Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. México: Universidad de Guadalajara, 1974a.

GUADARRAMA [González], Pablo; ROJAS GÓMEZ, M.; PÉREZ VILLACAMPA, G.: Humanismo y filosofía latinoamericana de la liberación. In: GUADARRAMA, P. *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina.* Bogotá: El Búho, 1993.

\_\_\_\_\_. (Dir.). *Despojados de todo fetiche.* La autenticidad del pensamiento marxista en América Latina. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia, 1999.

\_\_\_\_\_. El socialismo en el pensamiento latinoamericano: de la utopía abstracta a la utopía concreta". *Taller*. Bogotá, n. 19, p. 111-125, Sep. 2007a [*Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas, Año 50, n. 158, p. 152-174, oct./dic. 2008. Disponible en <<http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=2402&view=1>>.

\_\_\_\_\_. La funcional interrelación epistemológica e ideológica entre filosofía, ética y política. In: ÁNGEL ÁLVAREZ, J. A. (Coord.). *Aportes para una filosofía del sujeto, el derecho y el poder*. Bogotá: Universidad Libre, 2012.

\_\_\_\_\_. Pensamiento independentista latinoamericano, derechos humanos y justicia social. *Criterio Jurídico Garantista*, Revista de la Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Colombia, Año 2, n. 2, p. 178-205, ene./jun. 2010. Disponible em: <[http://www.fuac.edu.co/recursos\\_web/documentos/derecho/revista\\_criterio/revista\\_criterio\\_no2.pdf](http://www.fuac.edu.co/recursos_web/documentos/derecho/revista_criterio/revista_criterio_no2.pdf)>.

\_\_\_\_\_. Por qué Bloch en la filosofía latinoamericana de la liberación. *Islas*, Revista de



la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Santa Clara, n. 90, p. 57-62, 1988.

\_\_\_\_\_. *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*. Santa Clara: Capiro, 2014.

\_\_\_\_\_. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Salerno: Università degli Studi di Salerno; Bogotá: Universidad Católica de Colombia; Planeta, 2012 [Tomo I y II] y 2013 [Tomo III].

\_\_\_\_\_. *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. Alienación*. Caracas: El Perro y la Rana, Ministerio de Cultura, República Bolivariana de Venezuela, 2008a. Tomo II.

\_\_\_\_\_. Democracia y los derechos humanos en los pueblos originarios de América. *Cuadernos Americanos*, UNAM, México, n. 149, p. 135-147, 2014.

\_\_\_\_\_. *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana: Ciencias Sociales, 2004.

Disponible en

<<http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=231&view=1>>.

\_\_\_\_\_. ¿Para qué filosofar?. In: Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz",

Universidad del Zulia, Maracaibo, n. 30, p. 109-139, 1998.

\_\_\_\_\_. *Filosofía y sociedad*. La Habana: Félix Varela, 2000. Tomo I.

\_\_\_\_\_. ¿Ciencia o ideología? Estructuralismo y marxismo en Louis Althusser. *Marx Ahor*, Revista Internacional, La Habana, n. 23, p. 61-77, 2007.

MARX, K. Carta a Kugelmann. In: *Cartas a Kugelmann*. La Habana: Ciencias Sociales, 1983.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. La Habana: Política, 1965.

MENDIETA, E. Introducción política en la era de la globalización crítica de la razón política de E. Dussel. In: DUSSEL, E. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2001.

PÉREZ VILLACAMPA, G. Enrique Dussel: De la metafísica de la alteridad al humanismo real. In: GUADARRAMA, P. *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*. Bogotá: El Búho, 1993.

RUIZ, P. E La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: un humanismo del otro hombre (2006).

Disponible en:

<[www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/dussel.htm](http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/dussel.htm)>.

SCHELKSHORN, H. Discurso y liberación. In: DUSSEL, Enrique; APEL, Karl-Otto (Org.). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta, 2005.

1 “En verdad, no fue esta una filosofía, sino una orientación múltiple desarrollada inicial en la Argentina por un grupo de autores preocupados *por* algunas inquietudes comunes. Estas inquietudes no llegaron a cuajar en un programa compartido y persistentemente realizado, porque en momentos en que se tomaba conciencia de la vigencia de intereses que parecían semejantes, se advertían las divergencias. Así, lo que se ha conocido como filosofía de la liberación oculta bajo esa *denominación* un conjunto complejo de posiciones, no fácilmente diferenciables sí, pero conflictivas y en gran medida excluyentes. Incluso profundizando el estudio de estas modalidades de filosofar, duda el investigador no sólo de aplicarles el calificativo de ‘liberación’ sino incluso de denominarlas ‘filosofía’” (Cerutti Guldberg, 1997, p. 134).

2 “Constituye un movimiento intelectual progresista, humanista, reivindicador de la cultura y en especial del papel de la filosofía en América Latina; crítico de las

distintas formas de enajenación capitalista y escrutador de una opción sociopolítica más justa para el hombre latinoamericano, aun cuando ésta no signifique de inmediato la conquista del socialismo” (Guadarrama, 1993, p. 199).

3 “El cerebro humano (y todo cerebro de los vivientes) tiene como criterio último de funcionamiento a la vida ante la muerte siempre posible. La permanencia en vida del ser humano viviente es ‘criterio de verdad práctica’: los objetos constituidos son ‘sabidos’ en su contenido en relación última a la posibilidad de permanecer en vida. La verdad es primeramente ‘verdad práctica’ en este sentido. Y la ‘vida’ – vida humana, por lo tanto social, cultural, histórica, religiosa, etc., en concreto de cada sujeto ético– es el criterio de constitución de los objetos como ‘verdaderos’” (Dussel, 2001, p. 116).

4 “Lo que la *praxis* auténtica permite que advenga en mí es la *perfectio*, el llegar a ser fácticamente el poder-ser-ad-veniente pro-yectado y com-prendido dialécticamente [...]. Esa *perfectio* de la cual la *praxis* es mediación necesaria es la *mía*. La ‘mismidad’ (*Jemeinigkeit*) del advenimiento es responsabilidad de la *praxis*, de una *praxis* que es además y siempre con-otros en la historia que por último es historia universal de mi época, es manifestación del ser del hombre” (Dussel, 1973, p. 95).

5 “Desde enero de 1970 comencé en mis cursos de ética con la hipótesis de fundamentar una filosofía de la liberación latinoamericana. De esta manera reunía, sólo ahora, mi recuperación de la barbarie con la filosofía. Mi

preocupación histórica y filosófica se integraba. Entiéndase que historia para mí era, no tanto la historia del pensamiento latinoamericano – aunque también –, sino la historia de los acontecimientos populares reales (historia en el sentido de la historia o historia hispanoamericana). La tarea era estrictamente filosófica y todo comenzó por una *Destrucción de la historia de la ética*. La terminología era todavía heideggeriana, pero de intención latinoamericana” (Dussel, 1977, p. 86).

6 “La praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo tipo de hombre histórico donde la dominación cósmica y cosificante sea superada en una fraternidad humanizante. En el mismo proceso liberador la filosofía irá encontrando, *en la* cotidianidad de la praxis histórico-liberadora, la manera de repensar al hombre, de indicarle una nueva interpretación ontológica. La función de la filosofía en el proceso de liberación es insustituible ninguna ciencia, ninguna praxis podrá jamás reemplazar *a la filosofía* en su función esclarecedora y fundamental. Si a veces el *hombre que se lanza en la acción liberadora* desconfía y hasta critica *al “filósofo”* es porque éste apoya, sofística y pretendidamente sin *comprometerse*, de hecho, el polo del dominador nordatlántico, donde *ha bebido* estudiosamente su sistema de conocimiento pero sin *saber pensar* la realidad que lo rodea: el filósofo criticado por el hombre *que se compromete* en la acción liberadora es el alienado y *alienante*, y la crítica del hombre de acción es sumamente valiosa, esclarecedora” (Dussel, 1994, p. 319).

7 "Por ideología se debe entender el conjunto de ideas que pueden constituirse en creencias, valoraciones y opiniones comúnmente aceptadas y que articuladas integralmente pretenden fundamentar las concepciones teóricas de algún sujeto social (clase, grupo, Estado, país, iglesia, etc.), con el objetivo de validar algún proyecto bien de permanencia o de subversión de un orden socioeconómico y político, lo cual presupone a la vez una determinada actitud ética ante la relación hombre-hombre y hombre-naturaleza. Para lograr ese objetivo puede apoyarse o no en pilares científicos, en tanto estos contribuyan a los fines perseguidos, de lo contrario pueden ser desatendidos e incluso ocultados conscientemente. El componente ideológico en las reflexiones filosóficas por sí mismo no es dado a estimular concepciones científicas, pero no excluye la posibilidad de la confluencia con ellas en tanto estas contribuyan a la validación de sus propuestas" (Guadarrama, 2012, p. 232-233).

8 "El punto de partida de E. Dussel es la situación de dominación, de la *negativa de* respeto al otro. Por lo tanto, la aceptación del otro, del oprimido, la destotalización del Yo o del Nosotros se mueve hacia el centro de la teoría moral; la argumentación aparece sólo como la consecuencia de este acto moral originario. La teoría sigue el camino de la dominación a la interpelación y del respeto a la comprensión y argumentación. Pero la tesis de Dussel de la exterioridad constitutiva del otro no pretende glorificar el "disenso", como lo ha hecho Lyotard. Por el contrario, según Dussel

la calidad de los consensos fácticos depende del compromiso para entrar en el mundo de la vida del otro y para comenzar a comprender la otredad del otro. Esto no puede sustituir el momento cognitivo de la justicia en el sentido de sopesar las demandas sin relacionarlas con las personas. Pero no hay justicia sin una comprensión profunda de la otredad del otro, de su historia, de su mundo de la vida, etcétera" (Schelkshorn, 2005, p. 19-20).

9 "El diálogo de la Ética de la Liberación con la Ética del Discurso ha llegado a un punto en que se pueden ver las diferencias. Si la moral no se articula al aspecto material (de contenido), que es el principio universal de la reproducción de la vida humana, su validez es meramente formal" (Dussel, 2001, p. 142).

10 "La formulación hacía pensar que la 'política' quedaba definitivamente destituida. Fue necesario un largo trabajo teórico para comprender que la política de la Totalidad (en el sentido levinasiano) era a la que se hacía referencia en este texto. Era posible, sin embargo, una nueva política, otra política, una antipolítica que se originara en la praxis emancipadora que partía de la responsabilidad por el Otro. Una Política que tomara la 'exterioridad', la exclusión, la marginalidad, la alteridad de las víctimas como arranque inicial. Es en este sentido en que yo indicaba en la década de los 70s (y lo pienso así todavía hoy) que 'la Política es la filosofía primera', como el momento central de la 'Ética', como el más radical y concreto ejercicio de la vida humana, el modo de realidad singular de cada actor político" (Dussel, 2001, p.

11).

11 “La Modernidad, en su núcleo racional, es emancipación de la humanidad del estado de inmadurez cultural, civilizatoria como mito, en el horizonte mundial, inmola a los hombres y mujeres del mundo periférico, colonial (que los amerindios los primeros en sufrir), como víctimas explotadas, cuya víctima es encubierta con el argumento del sacrificio a costo de la mundialización. Este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación (racional, como deconstructivo del práctico-político, como acción que supera el capitalismo modernidad en un tipo transmoderno de civilización ecológica de democracia popular y de justicia económica)” (Dussel, 1992, p. 180).

12 “Entre esas funciones de la filosofía se pueden destacar, con sus consecuentes objetivos, las siguientes: 1) La *cosmovisiva*, que permite al hombre saber y comprender los diversos fenómenos del universo incluyendo los de su propia vida, y pronosticar su desarrollo. 2) La *lógico-metodológica*, que le posibilita examinarlos y analizarlos con rigor epistemológico. 3) La *axiológica*, cuando se plantea valorar, enjuiciar, apreciar su actitud ante ellos. 4) La función *hegemónica*, orientada a que el hombre domine y controle sus condiciones de vida. 5) La *práctico-educativa*, cuya misión es que el hombre se transforme, se cultive, se supere, se desarrolle. 6) La *emancipadora*, que hace factible su relativa liberación y desalienación. 7) La *ética*, que le sugiere reflexionar sobre su comportamiento y la justificación o no de su conducta. 8) La *ideológica*,



destinada a orientar la disposición de medios de justificación de su praxis política, social, religiosa, jurídica, etc. 9) La *estética*, que estimula en el ser humano el disfrute y aprecio de ciertos valores de la naturaleza y de sus propias creaciones. 10) Y, finalmente, aunque tal vez sea su función principal, se encuentra la *humanista*, cuyo objetivo básico es contribuir al perfeccionamiento del permanente e inacabado proceso de humanización del *homo sapiens*, a fin de que este alcance niveles superiores de progreso omnilateral" (Guadarrama, 1998, p. 109-139; 2000, p. 44).

13 "La praxis de dominación erótica no es meramente individual, sino, como lo hemos indicado, es socio-cultural y tradicional y no sólo por leyes promulgadas, sino por costumbres ancestrales (la *Sittlichkeit* de Hegel o el *éthos* de los griegos), que reprime al alienado u oprimido, no sólo fáctica y externamente sino, y mucho más sutilmente, en la estructura interna de su propio yo" (Dussel, 1998, p. 118).

14 "No obstante, pese a que el análisis a que somete Dussel a la filosofía de Marx no deja de estar atrapado en los conceptos de la metafísica de la alteridad, el filósofo logra, a su modo, expresar la preocupación humanista central de la filosofía marxista; el problema de la enajenación del hombre en el proceso de valorización del trabajo y la fundamentación del 'reino de la libertad', partiendo de criterios en principio marxistas Dussel no sólo plantea el problema de la enajenación humana en la sociedad capitalista, sino que suscribe las posiciones de

Marx acerca de la raíz social del fenómeno. Comparte el punto de vista del humanismo real en lo tocante a la relación de la propiedad privada sobre los medios de producción como determinante en el análisis de las causas del fenómeno de la alienación, en tanto que el capital se apropia del trabajo vivo en virtud de la posesión de los medios de producción y la materia prima: la desigual relación de los hombres ante los medios de producción determina un intercambio tan desigual que permite el divorcio entre el productor y el producto de su trabajo, la imposibilidad, dadas las formas de apropiación capitalistas, de utilizar el tiempo de trabajo libre en el pleno desarrollo de la personalidad humana. Según Dussel, todo ello ocurre por la forma totalizadora e inmoral que tiene el capital como totalidad" (Pérez Villacampa, 1993, p. 166-167).

15 "Pues, al menos en el caso de Althusser, el enfrentamiento crítico al humanismo está referido básicamente al cuestionamiento de los sistemas filantrópicos idealistas y utópicos abstractos (Bloch), tan distantes y distintos del humanismo positivo, real y concreto propugnado por Marx no sólo en sus escritos tempranos, sino destilado científica, filosófica y políticamente en todas sus obras más significativas, empezando por *El Capital*" (Guadarrama, 2007, p. 61-77).

16 "La acumulación de riqueza *de un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación ética en el polo opuesto, esto es, donde se*

halla la clase que produce su propio producto como capital. (*Marx, C. El Capital*). Ante esta tesis Dussel acertadamente considera que PGG: "Si esto no se llama 'ética', no creo que ningún tratado tenga el derecho de llevar ese nombre, desde la Ética a Nicómaco del propio Aristóteles. Y, para terminar, hay que decir que el 'pauperismo', los 'ejércitos de trabajo de reserva' o 'disponibles', las masas de 'pobres', desempleados y semiempleados, la transferencia gigantesca de valor de nuestra América Latina a los países desarrollados, manifiestan en su conjunto la pertinencia de El capital hoy, en nuestras condiciones objetivas; esa obra a la cual Marx entregó tanto, manifestando en ella, además, su pathos 'ético' fundamental" (Dussel, 1990, p. 448-449).

17 Véase *Proyecto internacional de investigación: "El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana"*. Disponible en:

<[www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/](http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/)>.

18 "La 'vida humana' no tiene como referencia a un universal abstracto, a un concepto de vida o a una definición. Es la 'vida humana' concreta, empírica, de cada ser humano. Es la vida que para vivirse necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar, crear música, bailar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. Vida humana plena, biológica, corporal, gozosa, cultural, que se cumple en los valores supremos de las culturas, pero, como hemos dicho, no se identifica con los valores, sino que los origina, los ordena en jerarquías, de distintas maneras en cada cultura particular" (Dussel, 2001, p. 118).

19 “En fin, la ‘vida humana’ de la que estamos hablando nada tiene que ver con el vitalismo de un Klages o Dilthey, con la ‘Lebensphilosophie’, con un movimiento nazi de la ‘Lebensraum’, con de la ‘Voluntad de poder’ narcisista (como la denomina Levinas) de un Nietzsche, o con el naturalismo ético o el darwinismo altruista.

Vida aquí tiene que ver con la experiencia de nuestras culturas originarias latinoamericanas, como la de los mayas de Chiapas, con el pensamiento de Karl Marx, S. Freud o F. Hinkelammert” (Dussel, 2001, p. 118-119).

20 “Opino que en este aspecto la Ética de la Liberación fundamenta normativamente los avances científicos del proyecto de A. Sen, ya que define a la pobreza como un efecto negativo no-intencional del sistema económico que ha dejado de tener posibilidad de medir empíricamente (desde sus propios modelos matemáticos admitidos) dichos efectos de desigualdad en la distribución de la riqueza” (Dussel, 2001, p. 138).

21 “¿Qué entender por socialismo y por nuevas izquierdas? Acaso serán aquellas que adoptan el conocido ‘principio de la renuncia a todos los principios’ y ceden tanto en sus posesiones que para evitar conflictos abandonan la lucha por superar el capitalismo real aludiendo que es más deseable que el ‘socialismo real’, en lugar de elaborar propuestas y tratar de conformar un ‘socialismo deseable’ por amplios sectores populares. Siempre asaltan las dudas sobre qué hay de *nuevo* en verdad en estas *nuevas izquierdas* y qué es lo que conservan en relación a las *viejas*. En particular, definir qué actitud adoptan ante los principales rasgos que se

asumen comúnmente como propios e inalienables de una sociedad socialista y que podrían resumirse en estos cinco elementos básicos: 1) Predominio de la propiedad social (que no significa propiedad estatal) en relación a los medios fundamentales de producción, aunque simultáneamente sobrevivan formas de propiedad privada en determinadas esferas productivas, comerciales, de servicio y bienes de consumo, vivienda, transporte, recreación, etc. 2) Distribución más equitativa de la riqueza en correspondencia con la participación laboral y los aportes individuales a la producción social de bienes materiales e intelectuales. 3) Democracia participativa que supere a la democracia burguesa y la subsuma trascendiendo del plano político al social teniendo presente la indicación de Rosa Luxemburgo, según la cual no puede haber socialismo sin democracia, pero tampoco democracia sin socialismo. 4) Aseguramiento de los derechos elementales a la salud, la educación, la seguridad social, la cultura y el deporte con independencia del status económico. 5) Gestación de nuevos valores humanos y una cultura superadora de las alienantes formas de expresión capitalistas orientados hacia la formación de un hombre superior al que han gestado las sociedades clasistas, etc.” (Guadarrama, 2007a, p. 111-125; 2008, p. 152-174).

22 “Entre las principales razones de divergencias con el ideario socialista, que en algunos casos eran comprensibles por la experiencia histórica de tales proyectos, y en otras no eran plenamente justificadas,

pues se asentaban en una visión deformada de las ideas de Marx o de otros pensadores socialistas, se pueden señalar las siguientes: reducción de todo el materialismo filosófico a su expresión vulgar, presuponiendo que este no tomaba en consideración adecuadamente el papel de los factores espirituales en el desarrollo social; hiperbolización de su determinismo, al atribuirle subestimación del papel de la libertad humana; crítica al estatismo y al colectivismo que atentaban contra el desarrollo de la individualidad; rechazo de la concepción de la 'dictadura del proletariado' por contravenirse con los principios de la democracia; identificación incorrecta de la lucha de clases con la visión socialdarwinista de la lucha por la existencia; considerar el socialismo como otro producto ideológico europeo que no se correspondía con las particularidades históricas, sociales y culturales de los pueblos latinoamericanos. Algunas de estas críticas encontrarían posteriormente lamentable justificación con la experiencia del socialismo soviético. Sin embargo, tales discrepancias no obstaculizaron las confluencias entre las posiciones ideológicas del democratismo liberal y, aún más, del democratismo revolucionario de algunos de los más destacados pensadores latinoamericanos que entroncaron estos dos últimos siglos con el humanismo socialista. Entre las principales razones de este fenómeno pueden destacarse: las contradicciones reales de la sociedad capitalista, evidenciadas en crisis económicas, huelgas obreras, guerras neocoloniales y mundiales; procesos revolucionarios, como la Comuna

de París o la Revolución de Octubre, que anunciaban los exigidos cambios; la crítica a las miserables condiciones de existencia de la mayoría de la población, especialmente a la explotación a que han sido sometidos indios, campesinos, artesanos, empleados, obreros, etc.; la aberrantemente injusta forma de distribución de la riqueza social; las bases individualistas, utilitaristas y pragmáticas que fundamentan filosóficamente el capitalismo; el deseo de consumir las aspiraciones paradigmáticas que proclamó la sociedad burguesa con su nacimiento de igualdad, libertad y fraternidad, llevando la democracia hasta parámetros superiores y más consecuentes; considerar la educación popular como una de las vías que posibilitaran la dignificación humana de los latinoamericanos y el ejercicio democrático; enfrentarse a la dominación neocolonial e imperialista a que fueron sometidos los países latinoamericanos, especialmente por la injerencia de los Estados Unidos, con el objetivo de salvaguardar la soberanía y la identidad cultural de los pueblos de «nuestra América», como propugnaba Martí. La razón que en última instancia explica las confluencias de los más significativos y progresistas representantes del pensamiento latinoamericano con el ideario socialista es la respectiva y consecuente imbricación en el pensamiento humanista universal" (Guadarrama, 2008a, p. 314-315).

# ENRIQUE DUSSEL: UM FILÓSOFO COMPROMETIDO! REFLEXÕES SOBRE FILOSOFIA COMO COMPROMISSO E PRÁXIS DE LIBERTAÇÃO

*Hugo Allan Matos*

Este texto é uma singela homenagem ao prof. Enrique Dussel, que – pelo menos – nos últimos 60 anos, comprometeu-se com a filosofia e com o povo latino-americano. Faremos esta homenagem a partir de um conceito de filosofia como compromisso e práxis de libertação.<sup>1</sup> Tomaremos como base central o texto: *Filosofia como compromisso e outros ensaios*<sup>2</sup> de Leopoldo Zea, de 1952, pois assim, poderemos utilizar-nos de uma base teórica exterior a Dussel, para homenageá-lo.

No decorrer de sua vida-obra até aqui, assim como sempre Dussel nos alarma de que a filosofia, pode alienar-se facilmente e servir como ideologia de alienação, de manutenção do



*status-quo*. Julgo que estamos em um novo momento histórico, no qual muitos *intelectuais*, filósofos que eram *orgânicos*, inclusive, deixaram de sê-lo em nome de um projeto político específico ou de um partido político. Partidos populares assumiram o poder, mas a crítica interna quase deixou de existir e muitos destes partidos, como no caso do Brasil, alienados do povo, pressionados pelas burguesias, em nome da governabilidade passam a reproduzir mecanismos de dominação, subjugando a maioria de seu povo, servindo ao imperialismo capitalista internacional. Antes, no nascimento da Filosofia da Libertação Latino-Americana contemporânea, tivemos as ditaduras militares estadunidenses.

Urge aprendermos com nossa história e comprometidos com ela e com nossas comunidades, fazer filosofia que esteja sempre sob perspectiva de libertação e crítica ao *status quo*. As páginas seguintes trazem esta reflexão, ainda de forma inicial, mas aponta para alguns caminhos possíveis, quais Dussel messianicamente nos mostra com sua práxis filosófica.

## A Filosofia como Compromisso

O texto *La Filosofía como compromiso* escrito por Leopoldo Zea em 1952, trata-se de um ensaio que reflete de que forma a filosofia e o filósofo -e filósofa, acrescento- estão intrinsecamente comprometidos com sua realidade. O artigo começa com o exemplo de Sócrates, na apologia, que diz que aquele que situa a si mesmo ou é situado por alguém como *melhor*, terá que sustentar-se como tal, ignorando os perigos e não tendo em conta nem a morte, nem outra coisa que não a *vergonha*.

Allí donde alguien se haya situado a sí mismo – decía Sócrates –, creyendo ser el mejor, o donde haya sido situado por un jefe, allí hay que sostenerse arrostrando los peligros y no teniendo en cuenta ni la muerte, ni ninguna otra cosa, más que la vergüenza (Zea, 1952, p. 11) [cita Platão, *Apología de Sócrates*, 28e].

Por conta disso, Zea afirma Sócrates como o primeiro e mais patente filósofo comprometido com sua época. Este compromisso, contudo, não é algo interessado, barganhas políticas,

tampouco uma obrigação. Trata-se aqui, de um compromisso que todo ser humano deve assumir com sua época. É a *convicção* de assumir o passado de seu lugar como seu, o presente como sua responsabilidade pelo futuro. O compromisso “é convicção e não cômodo contrato que se cumpre livremente segundo convenha ou não a determinados interesses. A única liberdade que cabe nesta convicção é a de atitude: vergonha ou desvergonha, valentia ou covardia, responsabilidade ou irresponsabilidade” (Zea, 1952, p. 11).

Portanto, urge a questão: quão comprometidos temos sido com a América Latina em geral, com nossos países em particular? Como seres humanos e como filósofos e filósofas. Não é fácil se comprometer com um mundo que não ajudamos a construir. Mas tomar as leis, costumes, religião, como obra nossa é inscrever-se na sociedade como ser humano.

A liberdade de ação, apesar de ser a única liberdade que temos é suficiente para assumirmos o compromisso com nossa circunstância e nos responsabilizarmos pela construção de nosso futuro. A forma como

assumiremos esta liberdade é que nos faz *sujeitos*. Mesmo as pessoas que negam a individualidade, como alguns marxistas ortodoxos, por exemplo, para os quais não existe subjetividade, apenas a determinação social, nem para estes é possível escapar desta responsabilidade de assumir ou negar o compromisso com sua época. É necessário nos adiantarmos e apontarmos que “El marxismo es una de las primeras filosofías que toma consciencia de estos compromisos” (Zea, 1952, p. 25).

Há uma convocação a sermos responsáveis por nossas atitudes, pois com elas não só comprometemos nossa existência, mas também comprometemos a existência dos outros (Zea, 1952, p. 13). Em cada atitude, diz Zea, nos jogamos à existência, mas não só à nossa, também a dos outros. Assim, em cada uma de nossas atitudes, o tempo todo, não agimos só, desvinculados do lugar onde vivemos. Por este motivo que devemos assumir a responsabilidade pelo passado no presente e a responsabilidade em construir o futuro. Isso é a consciência histórica. Ser responsáveis frente aos outros e pelos outros.

A Filosofia por ser obra cultural, não poderia

escapar a este compromisso humano. Aliás, para Zea é a obra humana que melhor pode expressar este compromisso. O filósofo e a filósofa são os seres humanos que devem ser mais conscientes deste compromisso e de sua necessidade. E podem assumi-lo como sujeitos, mas além disso, *encarnando* a humanidade, a classe, a cultura, a nação... em sua obra. Nisso está a universalidade da filosofia. Assim Sócrates escolheu morrer para fazer-se responsável pela injustiça da polis. Platão assumiu a responsabilidade pelos mais caros ideais da cultura grega, enquanto presenciava sua destruição, eternizando-a em sua obra. Aristóteles assume a responsabilidade pelos compromissos não cumpridos pela filosofia grega, fazendo uma síntese desta em sua obra. Agostinho, constrói a cidade de Deus, para salvar todo ser humano condenado à nada por ser pecador. Tomás de Aquino, como cristão, assume a responsabilidade da filosofia pagã e de formas de vida e concepções de mundo distintas das cristãs. Kant, assume a responsabilidade pelos erros do dogmatismo e ceticismo para encontrar uma metafísica que satisfaça os mais caros anseios da humanidade. Hegel assume, num

gesto de soberba, como diz Zea, o passado de toda a humanidade, toda a história, afirmando ser ele a síntese máxima, a encarnação do *espírito objetivo* (Zea, 1952, p. 13).

Por outro lado, temos filósofos que assumem determinada classe como expressão máxima da humanidade e respondem e comprometem-se apenas com essa classe. Descartes assume a responsabilidade pelo futuro do chamado *homem novo*: o burguês. Marx assume o compromisso com o proletariado e assim por diante até chegar na contemporaneidade, aonde temos Sartre. A leitura que Zea faz de Sartre, vi poucas vezes. Aliás, cabe aqui perguntar a você: com quem era comprometido Sartre? Sabemos que ele era militante, mas sua militância era comprometida com quem? Zea responde: com a burguesia, assumindo o passado burguês como seu, inclusive a responsabilidade pelos erros desta classe, pretendo salvar os valores positivos desta para o futuro. Já voltamos a Sartre.

Percebamos que Zea nos traz duas posturas fatais em relação a este compromisso inevitável:

Una, la aceptación tácita de este compromiso.

Otra, el aplazamiento, diferir su asunción o, al menos, simular que se asume en una aceptación provisional. La filosofía antigua expresará la primera actitud, la moderna la segunda. Dos tipos de hombres se harán patentes en estas filosofías. Por un lado el hombre que reconoce y acepta plenamente su relación con la comunidad, su estrecho compromiso con ella. Por el otro, el hombre para el cual la comunidad es sólo un buen instrumento al servicio de sus propios fines, al servicio de su individualidad. Uno, concibiendo su relación con la comunidad como condena, como inaplazable e inevitable compromiso. El otro, como contrato, mediante el cual el individuo acepta determinados compromisos a cambio de determinadas ventajas. En uno la jerarquía social se encuentra ya determinada; en el otro es el esfuerzo individual el que la establece. En una sociedad son los dioses o los jefes los que señalan los puestos de los cuales cada individuo ha de ser responsable; en otra es la libre voluntad del individuo la que elige puestos y compromisos (1952, p. 15-16)

A primeira, uma “aceitação tácita deste compromisso”. A Filosofia Antiga expressou esta

atitude que manifesta um homem plenamente envolvido com sua comunidade, assumindo esta relação como *convicção*, inevitável, inadiável. Para estes, a hierarquia social já está determinada e são os deuses e chefes que dizem os postos que cada indivíduo deve ser responsável.

A segunda postura é assumida como um “adiamento, simulação de uma aceitação provisória”. A Filosofia Moderna concebe o homem como apenas um instrumento a serviço de seus próprios fins, de sua individualidade. Concebem a vida na comunidade como *contrato* no qual as pessoas aceitam compromissos mediante recompensas. É o esforço individual que pode alterar a hierarquia social. Nesta postura é a livre vontade do indivíduo que elege os postos e compromissos com a comunidade. Duas noções antropológicas, portanto, dois tipos de filosofias com dois compromissos diferentes.

Sócrates é o símbolo de um *modo de vida*, de um mundo que está em crise e Platão é sua testemunha. Este mundo em que a comunidade é concebida como inevitável compromisso, deve-se à concepção de que o ser humano nasce em uma comunidade e por ela é alimentado. Assim,



seu comprometimento inevitável com ela deve-se não para receber apenas os bens, mas também os males, caso venham:

Es preciso – dice Sócrates –, si no se la puede orientar de nuevo, ejecutar lo que ordene, sufrir sin protestar lo que ella quiera que suframos, dejarse, si es preciso, castigar, encadenar y hasta ser conducido al combate para ser herido o para ser muerto. Todo esto es lo que precisa hacer por ser lo justo; y de ningún modo tratar de evitarlo, ni retroceder, ni abandonar el sitio que nos sea marcado: bien en el combate, bien ante la justicia; pues el deber, siempre y en todas partes, manda ejecutar lo que el Estado y la patria ordenan, a menos que consigamos cambiar sus métodos, pero por medios legítimos (Zea, 1952, p. 16-17) [cita Platão, *Critón*, 51b, c].

Por ser *o justo*, Sócrates diz que devemos sofrer sem protestar, o que a cidade queira. Mesmo que seja a morte. E aqui Sócrates parece, como Platão, defender uma aristocracia ferrenha. Mas, sua face democrata aparece ao dizer: a menos que consigamos mudar seus métodos, mas por meios legítimos. O ser humano deve todo seu ser a sua comunidade. Assim, também o mal, quando

vem, por determinação desta, deve ser cumprido. Sócrates, não só pelo compromisso que assumiu com sua comunidade, mas pelo compromisso que assumiu com sua filosofia, opta por morrer que parar de filosofar. Sua filosofia não é o saber por saber, uma busca cega por verdades desvinculadas da polis. É um modo de vida que incomoda a polis, servindo comprometidamente a ela. Ele havia dito que cada pessoa tem um compromisso com a cidade, uma função. E a dele era filosofar. Não poderia negá-lo, agora, a não ser que assumissem uma vergonha tal, que o levaria a não mais filosofar. O melhor e mais justo para sua cidade, é aceitar sua condenação.

Zea mostra que muitos séculos depois, Descartes nega todo o passado como impróprio e assume como missão, compromisso, a criação de um *novo homem*, o homem moderno, o burguês. Para que a humanidade *progrida* descarta o passado assumindo a construção do futuro como missão. Contudo, *a realidade se impõe*, apesar de não assumir como sua, está ali, implicada em sua época, sua história. Assim, impõe-se um problema: como ser algo que se quer, diferente do que é? Leiamos como Descartes expressa esse

problema e sua solução:

Como para empezar a reconstruir el alojamiento en donde uno habita – disse –, no basta haberlo derribado y haber hecho acopio de materiales y de arquitectos, o haberse ejercitado uno mismo en la arquitectura y haber trazado además cuidadosamente el diseño del nuevo edificio, sino que también hay que proveerse de alguna otra habitación, en donde pasar cómodamente el tiempo que dure el trabajo, así, pues, con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese, hube de arreglarme una moral provisional (Zea, 1952, p. 22) [cita Descartes, *Discurso del Método*, II].

O homem moderno, portanto, assume a responsabilidade com seu passado, porque é obrigado a fazê-lo, porque convive com ele inevitavelmente. E assume, de forma provisória, tendo como projeto mudar tudo. Este compromisso assumido individualmente, por não confiar em ninguém, faz com que o homem moderno conviva apenas formalmente com as pessoas e comunidade na qual está inserido. Esta

*convivência formal* toma lugar da *convivência vital*. Esta convivência formal fica garantida pelo estabelecimento de regras de conduta e civilidade que não permitam o *intrometimento do outro*. Este cerco que se forma tendo como principal objetivo a proteção ao comprometimento subjetivo do indivíduo, salva o formalismo de sua responsabilidade, garantindo a *liberdade subjetiva* do indivíduo e em última instância, faz a passagem da *vida em comunidade* para a *vida em sociedade*. O burguês não tem *obrigações*, têm *direitos*. As obrigações deste homem moderno, são, na verdade, a garantia de seus direitos, que por sua vez, garantem sua liberdade:

El contrato es la expresión de este compromiso formal, que le liberta de la responsabilidad, a la cual se encontraba sometido como miembro de una comunidad. Así, frente a una realidad que le compromete y acosa, este hombre construye un cerco defensivo de formas vacías, formas puras, formas ideales. Estas son verdaderas formas puras, formas ideales. Estas son verdaderas fórmulas mágicas con las cuales cree detener el acoso de la realidad, el acoso de la historia, y con ellas los compromisos que contrae con su acción

y la acción de los demás. Dentro de este mundo vacío, puro, nuestro burgués cree haber alcanzado la máxima libertad, sin outros compromisos que los legales (Zea, 1952, p. 24).

Esta parece ser uma das bases da posterior teoria do *contrato social*. Descartes é como que o sintetizador de discussões anteriores, como as de um Sepúlveda, que buscaram legitimar com a filosofia, a invasão da América e dominação dos povos originários. A Europa estava em um momento de síntese filosófica, Dussel chama de segunda modernidade, a que necessita de se convencer internamente e impor sua legitimidade da conquista ao mundo. Mas Descartes – e o homem moderno – chega à conclusão que não quer fazê-lo. Que o único compromisso que têm é com este novo homem (burguês), que nasce para conquistar o mundo. Por isso a necessidade de um método que seja capaz de a partir da subjetividade fundamentar a realidade. Descartes estabelece com sua filosofia, uma *moral da irresponsabilidade*, portanto.

Zea continua sua reflexão mostrando como que apesar de todo este esforço pelo não comprometimento para além da formalidade

(Descartes, Kant, Hegel... são expressão desta tentativa), a burguesia compromete-se materialmente com a história. Karl Marx – e o marxismo – é a primeira filosofia a denunciar este compromisso, como dissemos. Marx o faz denunciando toda essa formalidade, como mera *superestrutura* do que de fato, determina a sociedade: o mundo real e concreto, a realidade social, *infraestrutural*. “Não é a consciência dos homens que determina a sociedade, pelo contrário, é a realidade social que determina sua consciência”.<sup>3</sup> Assim, fica evidente que a burguesia a partir de suas ações históricas, ia comprometendo as outras classes sociais, portanto, comprometendo-se historicamente. Mesmo os filósofos da burguesia tomaram consciência disso – e expressaram – a este processo que Mannheim<sup>4</sup> chama de *desmascaramento*, nos diz Zea.

Assim, a filosofia burguesa se vê obrigada a aceitar o determinismo social denunciado por Marx. assume sua responsabilidade, mas adverte que só o indivíduo responsável é livre. A aceitação do determinismo social, passa a ser um ato de liberdade. Assim, a burguesia vê-se

obrigada a assumir seu passado, que não considerava como próprio. Jean Paul Sartre é o filósofo burguês que mais trabalhou esta necessidade. Ele assume para si o compromisso de em nome da burguesia em decadência, comprometer-se com seu passado. Sartre assume este projeto heroico, parecido ao projeto que assumiu Platão, qual seja: em situação de crise de sua classe social, denunciar e assumir os erros, acentuar os acertos, para tentar salvá-la. Dentre todos os bons valores calcados pela filosofia moderna, o mais caro: *a liberdade*. Mas Sartre critica a burguesia de ter idealizado uma liberdade absoluta e propõe uma *liberdade de situação*, uma liberdade comprometida. Já não é possível sustentar uma liberdade irresponsável, portanto a responsabilidade é condição *sine qua non* para a liberdade. Entretanto, Sartre argumenta que já não se pode ser responsável frente aos outros, assim, resta a responsabilidade frente a si mesmo. A burguesia deve responder, com consciência de sua destruição, todos os compromissos que *livremente* assumiu em sua história. Sartre, quer tornar-se a consciência responsável da burguesia:

Todo lo que podemos hacer – disse – es reflejar em nuestros espejos su consciência desdichada, es decir, adelantar un poco más la descomposición de sus principios; tenemos la tarea ingrata de reprocharle sus faltas cuando se han convertido em maldiciones. Burgueses nosotros mismos, hemos conocido la angustia burguesa, hemos tenido essa alma desgarrada; pero, ya que lo próprio de una consciência desdichada es quererse substraer al estado de desdicha, no podemos permanecer tranquilamente em el seno de nuestra clase, y como ya no es posible salir de ella de un aletazo, dándonos aires de aristocracia parasitaria, menester será que seamos sus sepulteros, incluso corriendo el riesgo de sepultarnos en ella (Zea, 1952, p. 29) [cita Sartre, *Situations*, II].

A burguesia como classe, portanto, está condenada à destruição. Mas, podem salvar-se os melhores indivíduos desta, os indivíduos responsáveis. Ao passo que Sartre chama estes indivíduos livres e responsáveis da já não classe burguesia à juntar-se ao proletariado para formarem uma sociedade sem classes, com o compromisso de tomarem partido contra toda e qualquer injustiça, deixa claro que não têm



nenhum compromisso de mudar nada: “Si se nos dice que nos hacemos los importantes y que somos pueriles al esperar que vamos a cambiar el curso del mundo, responderemos que no tenemos ilusión alguna, pero que conviene, no obstante, que ciertas cosas se digan, aunque sólo sea para salvar la cara a los ojos de nuestros hijos” (Zea, 1952, p. 29).

Como Platão tentou salvar aos *temperantes* – os que sabiam governar a si mesmos – Sartre tenta salvar os *homem total*, totalmente comprometidos e totalmente livres.

Até aqui, precisamos mostrar qual o significado de compromisso ou de filosofia como compromisso para Zea. Mostramos alguns filósofos comprometidos com sua história, comunidade e classe. Agora, Zea termina este ensaio com sua invocação, sua provocação a nós americanos e filósofos latino-americanos, questionando-nos sobre qual o nosso compromisso com a história. Temos que nos responsabilizar por quais situações? E deixa claro que certamente não são as mesmas da filosofia moderna e da filosofia contemporânea europeia:

Desde este punto de vista, el existencialismo hace patentes muchos aspectos de la condición humana, que por esta misma razón son nuestros. Precisamente, es, partiendo de estos aspectos, que sostenemos una filosofía responsable, una filosofía consciente de su situación. Es más, bien conscientes de nuestra situación, sabemos, también, que pertenecemos a una gran comunidad frente a la cual naciones, pueblos o sociedades, no son otra cosa que individuos y, como éstos, responsables o irresponsables. Es, también, por esta razón, que pedimos una filosofía que se haga consciente del puesto que nos corresponde a los pueblos hispanoamericanos dentro de esa comunidad, para asumir la responsabilidad del mismo (Zea, 1952, p. 31).

Zea não nega a importância da história da filosofia como cultura humana. Assume dois de seus principais conceitos, a *responsabilidade* e a *consciência de situação* como princípios para um compromisso filosófico. A distinção de sua proposta para a de um Sartre, está no que segue. O primeiro passo que devemos dar para assumir este compromisso é assumir as responsabilidades particulares que atinge a nossos povos. “Antes de

nos assumirmos como responsáveis pelos compromissos do mundo, temos que nos fazer responsáveis de nossas situações concretas”. Por algum motivo, afirma Zea, até agora – e não mudou muito desde 1952 – temos evitado de *tomar consciência* de nossa situação. Seja por complexo de inferioridade, por irresponsabilidade, ou acrescento, por colonização cultural, ainda não fazemos isso em nosso filosofar. E quando fazemos, somos considerados como *não filosofia*.

É importante percebermos que esta não tomada de consciência de nossa situação nos impediu até hoje de não termos uma filosofia nossa, autêntica, como grandes povos do mundo, afirma Zea. Neste sentido, cabe perguntar-nos: se até hoje nossa filosofia não tem tomado consciência de nossa situação, do que tem tratado? Que tipo de problema tem abordado? Que tipo de homem tem resgatado?

A resposta habitual a este questionamento é que a filosofia é universal, portanto, compromete-se com o universal e eterno. Este é o típico professor de filosofia, nos diz Zea. Ele crê não se comprometer com nada, utilizando-se

deste subterfúgio:

Comprometerse con lo universal y eterno, sin concretizar un solo compromiso, no es comprometerse con nada. Esto es simplemente un subterfugio, una forma cómoda de eludir responsabilidades. Podremos hablar cómodamente sobre la universalidad del bien, del valor, del conocimiento, etc., sin que tal cosa implique la asunción de compromiso alguno. No pasaremos de ser profesores de filosofía enseñando a unos aspirantes a profesores de filosofía. El profesor de filosofía nunca se compromete con lo que enseña, o al menos cree no comprometerse [...] (Zea, 1952, p. 33).

Cabe então, com Zea, perguntar-nos: qual é nossa situação atual em América Latina? Qual deve ser a posição de nosso filosofar? Objetivamente a primeira é: um filosofar autêntico. Que problematize nossa realidade, buscando caminhos de respostas para nossos problemas concretos. São problemas muito específicos que devem ser enfrentados junto aos problemas de classe. A *luta de classes* guarda sua importância. Zea a chama de *luta vertical*. A

outra, *a horizontal*, é uma luta que aborda problemas desde a invasão. São problemas que concernem à dominação cultural, ao colonialismo e hoje podemos acrescentar *neocolonialismo*. Não podemos dizer ainda que temos uma burguesia latino-americana, e por isso, a *pseudo burguesia*, ou pequeno burguesia interna é um dos grandes problemas que a filosofia em nosso continente deve comprometer-se em tratar.

Fica, portanto, postuladas duas grandes lutas que uma filosofia comprometida deve enfrentar segundo Leopoldo Zea e outras duas tarefas afirmativas: a busca pela identidade de nossos povos, nosso lugar – e papel - na história mundial. Depois de realizadas estas, só então, seria possível assumir livremente a responsabilidade por esta tarefa. E termina com a frase que iniciou o artigo: “É necessário que ali nos sustentemos, enfrentando os perigos e não temendo nem à morte, nem coisa alguma, mais que a vergonha” (Zea, 1952, p. 37) [cita Platão, *Apologia de Sócrates*, 28e].

## **A Função Prático-Política da Filosofia**<sup>5</sup>

O artigo de Zea nos deu elementos importantes para conhecermos a importância da filosofia como compromisso. É fundamental, agora, trazermos um episódio interessante: No dia 03 de outubro de 1973, Dussel dita uma aula, preparada às pressas e na emoção de ter tido sua biblioteca explodida por uma bomba, obra do peronismo. Veremos então, um relato do filósofo da libertação sobre a função *prático política* da filosofia, que como o texto de Zea, começa citando Sócrates como um exemplo a ser seguido. Dussel refere-se à *Apologia de Sócrates* como um texto “tão concreto e que está em consonância com sua experiência pessoal”:

La impresión que a vosotros, atenienses, os hayan producido mais acusadores, la ignoro; en cuanto a mí, hasta yo por poco me olvido de mí mismo: tan persuasivamente hablaban. Y sin embargo de verdad no han dicho, para decirlo de una vez, nada. Mas una de sus muchas falsedades me admiró más que ninguna: cuando decían que deberíais poner os em guadia para que no fuerais engañados por mí (Dussel, 1977, p. 139) [cita Platão, *Apologia de Sócrates*, 17a].

Percebamos que ao recorrer a Sócrates para identificar-se com seu momento crítico existencial, Dussel inscreve-se na filosofia, como poucos. O testemunho de bombardeio à sua biblioteca mostra tamanho comprometimento do filósofo com sua filosofia e desta com sua comunidade. Mostrando a seus alunos o bilhete deixado pelos responsáveis do atentado, a comparação se legitima, pois, este acusa a Dussel de "...envenenar a mente dos jovens...", uma das acusações que pesaram contra Sócrates! O pior é que como no caso de Sócrates, não fica claro a Dussel os autores verdadeiros, os que ordenaram o atentado e isso nos remete ao motivo pelo qual o sofrera, que foi o mesmo que Sócrates: a manutenção do *status quo*, a defesa de um sistema político determinado. A Sócrates acusaram de investigar as raízes de coisas subterrâneas e celestes e ensiná-las aos jovens. A Dussel acusaram de ensinar o marxismo. Mas o filósofo adverte: na verdade são contra qualquer crítica ao sistema, não só ao marxismo e com ignorância, chamam qualquer crítica de marxismo, mesmo que não seja. Não aceitam que alguém se ocupe da crítica, ainda que não seja

propriamente ou declaradamente política, como no caso de Sócrates, que se volta contra os atenienses em nome de sua tradição, de seus deuses. Outra grande semelhança que Dussel aponta ter com Sócrates é que depois de dez anos na Europa, encontra a raiz de seu pensamento, justamente no pensamento dos profetas de Israel, que criticam ao sistema: “Jerusalem, Jerusalem, que mata aos profetas e apedrejas aos que te envieí”.

Dussel cita uma frase de seu mestre Yves Jolif: “A morte da filosofia é a indiferença” e se orgulha: “[...] No fundo de meu ser, hoje, surge como uma alegria, um entusiasmo, porque agora ao menos parece que para os que promoveram o atentado – ao menos para eles – a filosofia é um inimigo, tem algum perigo, algum sentido, porque só se combate o que se teme [...]” (Dussel, 1977, p. 143).

Aqui, há que se ponderar uma reflexão antropológica que Dussel faz citando a diferença do enfrentamento da morte que fez Jesus e a que fez Sócrates. Sócrates a enfrenta quase com alegria, pois era ciente da libertação de sua alma do corpo, pois tinha uma concepção



antropológica dualista. Jesus, contudo, tinha a concepção semita unitária, do enfrentamento do nada, por isso sua sangue e chora. Dussel afirma que está ponderando a possibilidade de morrer e por isso traz o tema. Ainda baseando-se em Sócrates, afirma que o discurso da totalidade não pode destruir o que luta pela libertação, nem com sua morte.

Assim, nos deixa claro que *a função política do filósofo*, que neste caso leva Sócrates a morte, a função crítico política da filosofia é ser a *mutuca*. Contudo, alerta: “A filosofia acadêmica, por mais revolucionária que as vezes pareça, na medida que se distancia da realidade do povo torna o filósofo como um contemplativo, longe de todos os perigos e dos avatares da história”. Lembra-se que a origem do atentado pode ter sido algumas conferências que fez com um grupo de jovens políticos e sindicalistas. Dussel, como Sócrates, mostra a importância de não assumir a vida partidária, para não se transformar em um *ideólogo do partido* e deixar a filosofia de lado. A filosofia deve agregar criticidade ao processo, mas não deve se confundir de forma espontânea com ele.

No fim do texto, Dussel desculpa-se pelo tom emotivo de sua aula de ética, e adverte: “Quero dar-lhes desde o mais fundo de meu ser, um testemunho de vocação filosófica, mas filosofia como instrumento e função política de libertação”. Continua:

Seria algo assim como definir a filosofia à luz da morte e no compromisso com a cidade [...] esta experiência do atentado confirmou minhas convicções filosóficas mais profundas. Depois disso já não há mais, só resta o próximo passo: a morte. Ante ela devemos continuar pelo caminho empreendido, o da filosofia da libertação dos oprimidos (Dussel, 1977, p. 149).

Cabe, portanto, um agradecimento ao mestre Enrique Dussel, que com seu messianismo, toma a filosofia como compromisso e práxis de libertação, inspirando-nos e impulsionando-nos a fazer o mesmo, apesar de estarmos inseridos em culturas cada vez mais capitalizadas, cada vez em piores condições, mas já conseguimos influenciar e auxiliarmos na criação de novas realidades, descapitalizando o cotidiano, temos “levantado o tapete” e junto ao povo, nos tem

sido possível sentir o fedor desta cultura que não queremos. Convivendo com outros mundos possíveis, vamos transformando as realidades, encarnando o compromisso permanente da práxis de libertação. Obrigado Enrique Dussel por seu messianismo, que assim como transformou a minha vida, tem transformado a vida de muitas pessoas.

## Referências

DUSSEL, Enrique. *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México: Extemporaneos, 1977.

MATOS, Hugo A. *Uma introdução à Filosofia da Libertação Latino-Americana de Enrique Dussel*. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação de Daniel Pansarelli, 2008. Disponível em <http://migre.me/oEeU2>.

ZEA, Leopoldo. *La Filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: FCE, 1952 (Col. Tezontle)  
\_\_\_\_\_. *La Filosofía como compromiso de Liberación*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991.

1 Reflexão que pretendemos publicar futuramente de forma mais completa, dado que aqui o limite é de 10 páginas.

2 Zea (1952) e depois a obra: *La Filosofía como compromiso de Liberación* (1991). Esta segunda se trata de uma coletânea organizada por Liliana Weinberg de Magis e Mario Magallón, com prólogo de Arturo Ardão, corrigida pelo próprio Zea.

3 Karl Marx, *Obras Escolhidas*. "Contribuição à crítica da Economia política" (t. I, p. 339).

4 Possivelmente uma referência a um influente sociólogo da década de 1920, Karl Mannheim, atuou em um grupo de pesquisas com Georg Lukács aluno do sociólogo Alfred Weber, irmão de Max Weber.

5 Tradução minha da obra *Introducción a la Filosofía de la Liberación* de Enrique Dussel. Disponível em: <<http://zip.net/bllwp0>>. A obra original, qual estamos aqui citando está disponível em: <<http://ifil.org/dussel/html/14-1.html>>.

# A IMPORTÂNCIA DA EXTERIORIDADE MARXIANA EM DUSSEL

*Antonio Rufino Vieira  
Arivaldo José Sezyshta*

Este texto analisa a influência decisiva da filosofia da práxis de Karl Marx para a Filosofia Política Crítica da Libertação em Dussel, em especial a partir do conceito de exterioridade, entendida como sendo o âmbito onde o outro se revela, onde permanece livre em seu ser distinto. A exterioridade, precisamente, é tida aqui como a categoria principal do legado marxiano e pressuposto teórico fundamental, que viabiliza o discurso de Dussel, sobretudo na opção radical pela vítima, marca de seu pensamento filosófico. Em termos de resultado, para além da importância atual do pensamento marxiano para a compreensão da realidade e a crítica ao capitalismo, ressalta-se a relevância teórico-

prática do pensamento dusseliano para a Filosofia Política como um todo, pelas suas contribuições no cenário contemporâneo, pela coragem em apontar em direção a outra sociedade, trans-moderna e trans-capitalista, já em curso nas práticas coletivas emancipatórias.

Karl Marx escolheu a economia como lugar privilegiado para desenvolver seu discurso ético-crítico, mostrando que o momento material da economia é a produção, que só tem sentido quando gera produtos para as necessidades humanas. Analisando o capitalismo, no conjunto de sua obra e, sobretudo, n' *O Capital*, observa que a preocupação principal está em torno do capital e não do ser humano, o que o leva a desenvolver sua crítica ética a partir da exterioridade do trabalhador, apresentando a possibilidade de um novo projeto político, fazendo da questão social um dos maiores problemas filosóficos.

A análise marxiana da realidade de opressão à qual está submetida o trabalhador e, sobretudo, a possibilidade de sua emancipação, é decisiva para Dussel, para quem "A Filosofia da Libertação latino-americana tem muito que aprender de Marx. A ciência de Marx foi "Filosofia da

Libertação” do trabalho vivo alienado no capital como trabalho assalariado na Europa da segunda metade do século XIX” (Dussel, 1988a, p. 310).

É essa aproximação entre a reflexão marxiana e a Filosofia da Libertação, que permite compreender que é a exterioridade a categoria principal escolhida por Marx, enquanto ponto de partida de sua crítica teórica e condição para que possa levantar, a partir do trabalho, todo o edifício de seu discurso.

Em sua discussão metodológica, Dussel apóia-se em Levinas e Marx, percebidos por ele como dois métodos complementares. Através da percepção de Levinas, Dussel descobre a categoria da exterioridade como sendo fundamental em sua Filosofia da Libertação.<sup>1</sup>

Contudo, em sua nova concepção metodológica, possibilitada pela releitura marxiana, sob a influência decisiva de Levinas, contra toda a tradição dos intérpretes de Marx, Dussel afirma que a categoria marxiana por excelência não é a totalidade, mas, precisamente, a exterioridade. Aqui se encontra a “guinada fundamental na posição filosófica de Dussel” (Fornet-Betancourt, 1995, p. 302). Por isso,

## Fornet-Betancourt aponta o

caminho de Levinas a Marx como caminho que Dussel trilha, da resistência metodológica contra Marx (em nome de Levinas!) para a convergência metodológica para Marx (sem negar Levinas!) e que, por isso [...], representa a evolução metodológica peculiar, pela qual Dussel tenta efetuar a correção na teoria primitiva de sua filosofia da libertação, possibilitada pelo recurso a Marx, no sentido de uma transformação da dialética de Marx (Fornet-Betancourt, 1995, p. 302).

Nessa nova postura metodológica há, portanto, uma inversão da hipótese tradicional de leitura de Marx, pois a percepção de um Marx mais antropológico, ético e filosófico se dá mais nos chamados escritos da maturidade, sobretudo em *Os Grundrisse* e nas quatro redações *d'O Capital* do que nos escritos da juventude. Assim, analisando *O Capital*, Dussel tenta explicitar, a partir do estudo econômico realizado por Marx, elementos de uma ética de libertação implícitos nessa análise.

Dussel percebe que a análise ontológica do



capital – na busca de Marx por descobrir seu fundamento, a identidade do ser ou a essência como origem das formas fenomênicas de sua manifestação – só é possível a partir de uma posição crítica que, mais do que ontologia é metafísica, pois, a realidade do outro está além do ser da totalidade, está na alteridade, compreendida como caráter metafísico e trans-ontológico do trabalhador, do trabalho vivo como sendo o homem e não o trabalho assalariado. Na totalidade o oprimido é visto apenas como classe explorada. Na exterioridade o oprimido é pessoa, é ser humano, é povo, é vítima.

A preocupação em compreender as implicações e a importância da filosofia da práxis marxiana para a Filosofia da Libertação tem como ponto de partida, justamente, essa tese: de que é a exterioridade a categoria fundamental no pensamento marxiano, o que permite, a Marx, erguer sua crítica à economia política e ao próprio capitalismo. Isso precisa ser melhor estudado, pois a exterioridade encontra-se no centro tanto da metodologia quanto da explicação sistemática da proposta de Dussel, seja

para uma Ética, seja para uma Política e uma Economia da Libertação. Nossa aposta é que esse enfrentamento da questão trás ganhos à Filosofia Política como um todo.

A nossa abordagem de Marx segue o caminho trilhado por Dussel, objetivando mostrar a importância da exterioridade na filosofia da práxis marxiana e a consequência disso: a emergência da ética em Marx.

Marx compreendeu, a partir de Hegel, que as coisas e os seres estão sempre em mutação. Compreendê-los exige que sejam consideradas, desde o início, suas ligações recíprocas. Esse método dialético, com modificações substanciais, Marx aplicou à análise da evolução social da humanidade, chegando à percepção das inúmeras contradições existentes na sociedade capitalista, principalmente entre capital e trabalho, entre a burguesia e o proletariado.

Dessa forma, Marx emprega o método dialético para análise da realidade, transformando a dialética na ciência das leis gerais do movimento do mundo exterior e da consciência humana, o que faz com que a dialética em Marx seja compreendida como sendo a própria história e

não apenas um método utilizado para elaborar a história. É por isso que a Filosofia da Libertação latino-americana tem muito que aprender de Marx, sobretudo a partir da exterioridade, que diz respeito ao trabalho vivo, ao trabalho real do trabalhador. É o trabalho vivo como potência criativa-subjetiva e não o trabalho objetivado como capital. Quando esse trabalho vivo e real é objetivado pelo sistema enquanto trabalho assalariado e alienado, se estabelecem as relações de exploração, resultando, de um lado, em mais miséria e, de outro, em mais riqueza e acumulação de capital, como escreve o próprio Marx:

Acumulação do capital é, portanto, aumento do proletariado. A lei [...] aprisiona o trabalhador ao capital com amarras mais firmes que as correntes com que Hefesto prendeu *Prometeu* à Rocha. Esta lei produz uma acumulação de miséria proporcional à acumulação de capital. A acumulação de riqueza de um polo é, pois, ao mesmo tempo, acumulação de miséria, angústias de trabalho, escravidão, ignorância, embrutecimento e degradação ética no polo oposto, isto é, no polo onde se acha a classe que

produz seu próprio produto como capital (Marx, 1988, p. 179).

Quando, ao contrário, esta exterioridade é afirmada, se dá a negação do capital e se estabelecem relações éticas. Assim, a exterioridade se configura enquanto afirmação da dignidade da pessoa e permite a crítica da ontologia do capital. É nesta afirmação da exterioridade que Marx se apoiará, em sua filosofia da práxis, para construir a base da sua análise crítica do capitalismo. Diz Marx:

A única coisa distinta do trabalho objetivado é o trabalho não objetivado, mas ainda se objetivando, o trabalho como subjetividade. Ou ainda, o trabalho objetivado, i.e., como trabalho presente no espaço, pode ser contraposto, como trabalho passado, ao trabalho presente no tempo. Como deve existir como trabalho no tempo, vivo, só pode existir como sujeito vivo, no qual existe como capacidade, como possibilidade; logo, como trabalhador. Por isso, o único valor de uso que pode constituir uma antítese ao capital é o trabalho, mais precisamente, trabalho criador de valor, i.e., trabalho produtivo (Marx, 2011, p. 212).

Igualmente, será a exterioridade o ponto de apoio da Filosofia da Libertação, seu principal conceito, significando o que existe e é real para além do horizonte do ser do sistema. Para Dussel, exterioridade “quer indicar o âmbito onde o outro homem, como livre e incondicionado por seu sistema e não como parte de meu mundo, se revela” (Dussel, 1977, p. 47).

Diz respeito, portanto, ao âmbito próprio do Outro, do outro homem que não pode ser incluído ou reduzido ao Mesmo. Refere-se ao outro livre em seu ser distinto, em sua palavra, em seu dizer que se encontra sempre além do mundo, do sistema e de toda representação. É o Outro antropológico, secularmente encoberto e negado enquanto não ser, mas que existe e é real, ainda que submerso na pobreza. A exterioridade se configura, portanto, em um “ser Outro”. E o Outro, enquanto sendo o pobre, o excluído, a vítima, é o tema, o fundamento e a razão da Filosofia da Libertação.

No trabalho está o que Dussel chama de “origem radical” do discurso marxiano, pois é pelo trabalho que o ser humano cria as condições materiais necessárias à sua reprodução. Contudo,

o trabalho é, a um só tempo, pobreza absoluta como objeto e possibilidade universal da riqueza como sujeito e como atividade. Diz Marx, ao falar dessa contradição: “essas proposições inteiramente contraditórias condicionam-se mutuamente e resultam da essência do trabalho, pois é pressuposto pelo capital como antítese, como existência antiética do capital e, de outro lado, por sua vez, pressupõe o capital” (Marx, 2011, p. 230).

É a contradição de carregar em si os momentos da negatividade e da positividade. Negatividade porque quando o trabalhador apresenta-se diante do capital para pedir trabalho, ainda não se objetivou e ainda não existe para o capital. Diz Dussel: “imediatamente se percebe sua presença, mas ainda como ‘existência puramente subjetiva’, ‘trabalho vivo existente como abstração’ e não como realidade (porque, para o capital, a totalidade do ser, o trabalhador é real somente e porque é produtivo ‘em ato’)” (Dussel, 2012, p. 139).

O momento da positividade caracteriza-se pela afirmação da exterioridade enquanto negação da negação primeira (trabalhador nega a negação

feita pelo capital), quando a alteridade do trabalho não objetivado, o outro do capital, se afirma a si mesmo como fonte viva do valor. Antes do intercâmbio, o trabalhador se afirma como outro, como pessoa.

Por isso, para Dussel, quando o trabalhador vende o seu trabalho expõe “a sua própria corporalidade ao ser deglutido pelo capital” (DUSSEL, 2012, p. 140). Quando o trabalhador é contratado o trabalho é subsumido, subjugado e ontologicamente é incluído no capital. Diz Marx: “Por meio da troca com o trabalhador, o capital apropriou-se do próprio trabalho; o trabalho deveio um de seus momentos, que atua agora como vitalidade fecundamente sobre sua objetividade meramente existente e, por isso, morta” (Marx, 2011, p. 231).

A partir do trabalho Marx construirá a ciência e o racional como “a declaração ética de toda economia possível (que sempre deve remeter-se ao trabalho vivo), e a perversidade específica do capitalismo (como posição subjetiva)” (Dussel, 1988b, p. 286). Assim, para Dussel, é na exterioridade do pobre, enquanto trabalhador ainda não explorado, que se encontra a origem do

discurso e do pensamento de Marx. Precisamente, a categoria marxiana “trabalho vivo”, além de constituir-se em fonte de toda riqueza, é o ponto de partida de uma dialética crítica e, por isso, o lugar a partir de onde se pode proceder a crítica ao capitalismo.

Assim, a crítica ao capital parte da exterioridade do Outro, enquanto trabalho vivo, pois é a exterioridade a condição prática da crítica à totalidade do capital e o lugar da realidade do Outro, enquanto não capital, do trabalhador vivente em sua corporalidade ainda não subsumida no capital. Diz Marx:

O único que se contrapõe ao trabalho objetivado é o trabalho não objetivado, o trabalho vivo. O primeiro é trabalho existente no espaço; o segundo no tempo; o primeiro no passado; o segundo no presente; o primeiro corporalizado no valor de uso; o segundo conceituado só no processo de objetivar-se; o primeiro como valor; o segundo como criador de valor (Marx, 1976, p. 30).

Em outra passagem, continua: “A troca de trabalho vivo por trabalho objetivado, i.e., o pôr



do trabalho social na forma de oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da relação de valor e da produção baseada no valor” (Marx, 2011, p. 589). E mais: “Na história efetiva, o trabalho assalariado resulta da dissolução da escravidão e da servidão” (Marx, 2011, p. 34).

Portanto, para Marx interessa a ciência como capital em concreto, entendida por Dussel como ciência subsumida na totalidade humana prática, histórica e real, através do capital, como mecanismo utilizado para aumentar a *mais-valia*<sup>2</sup>, cujo fundamento está no trabalho excedente e no roubo da vida do trabalhador. A mais valia se constituirá em categoria chave da análise científica explicativa da crítica da negatividade do trabalhador, que Marx efetuará a respeito do capital. Trata-se, na produção teórica de Marx, da sua descoberta essencial, pois, “O que aparece do ponto de vista do capital como mais valor, aparece do ponto de vista do trabalhador exatamente como mais-trabalho acima de sua necessidade como trabalhador, acima, portanto, de sua necessidade imediata para a conservação de sua vitalidade” (Marx, 2011, p. 255).

Por isso, a força de trabalho possui dom especial de, mesmo conservando o valor das matérias primas, ampliar o valor do produto depois de pronto. O lucro é, na ótica marxiana, “apenas uma parte da mais-valia [...]. Toda mais-valia é sempre, substancialmente, a materialização de tempo de trabalho não pago” (Konder, 1983, p. 148-149), pois o capital encobre o trabalho excedente e o trabalho forçado, não pago, no interior do salário. Assim, o capital tudo articula para que o trabalho vivo produza, como diz Marx, a riqueza alheia e a pobreza própria.

Dussel pensa da mesma forma, referindo-se à *mais-valia* não como simples valor produzido, mas como valor não-pago, como roubo, portanto: “A vítima sofre no seu não-pagamento todas as riquezas acumuladas pelos beneficiários do sistema vigente” (Dussel, 2001, p. 296). Depois de várias rotações, para Dussel, todo o capital é *mais-valia* acumulada. Esse fato acaba por revelar o que Magalhães (2009) chamou de potencial devastador do capital, que é o potencial de “transformar todas as relações sociais em mercadorias e a produção destas em alcançar um nível superior a ponto de o trabalho tornar-se

imaterial” (Magalhães, 2009, p. 26).

A mais-valia é o que acaba por confirmar que não há igualdade alguma no intercâmbio entre capital e trabalho, pois, caso houvesse, o valor inicial e final seriam iguais e não haveria nenhuma valorização. Portanto, se há mais valor ao final da relação, é porque o intercâmbio é desigual, é injusto. Para Dussel, essa questão do valor como fundamento do conceito de *mais-valia*, caracteriza a essência do pensar teórico de Marx.

A *mais-valia*, portanto, surge em Marx a partir da descoberta da contradição absoluta existente entre capital e trabalho, com sua aparência de troca: “É a partir do frente a frente do capitalista e do operário, radical enfrentamento e separação, que a *mais-valia* pode ser descoberta” (Dussel, 2012, p. 17). Assim, Dussel descobre em Marx a compreensão de que a forma do objeto é a objetivação da vida, o que acaba por ser encoberto pela mais-valia e pelo *fetichismo* da mercadoria<sup>3</sup>. Dessa descoberta derivam duas questões essenciais: o sentido ético do roubo do produto, o que significa dizer que quando há mais-valia rouba-se vida humana, e a

acumulação do valor do produto em capital como acumulação de vida humana, o que significa dizer do fetiche da mercadoria que vive da morte do trabalhador.

Em termos de uma crítica da economia política, na leitura dusseliana, Marx não pensava que sua reflexão fosse um trabalho em vista da crítica, mas a própria crítica: “uma crítica econômica fundamental, uma crítica dos pressupostos da economia enquanto tal” (Dussel, 1988b, p. 291).

Essa mesma crítica Marx estenderá a Feuerbach, em relação à sua interpretação intuitiva do materialismo sensível, sem, contudo, esquecer que somente a comunidade é liberdade e infinitude e, sobretudo, que a verdade corresponde à totalidade da vida e da essência humana. Em uma de suas correspondências, datadas de 1843, Marx diz: “o único ponto em que divirjo de Feuerbach é que, a meu ver, ele dá importância de mais à natureza e importância de menos à política. Ora, atualmente, a filosofia só pode se realizar aliando-se à política”.<sup>4</sup> Nesse intento, Marx chega à conclusão da necessidade de uma arma material – o proletariado – para a

realização do ideal do humanismo. Daí a afirmação marxiana da *exterioridade real* do homem como trabalhador, como pessoa, sujeito do ato vivo do trabalho: o trabalho é tudo.

Nesse sentido, a crítica marxiana é dupla: crítica, por um lado, a economia política clássica do capitalismo – chamada crítica de textos – e, por outro, e principalmente, crítica a própria realidade capitalista a partir da exterioridade do *trabalho vivo*, que não permitirá ao discurso marxiano ficar prisioneiro do fetichismo: “o trabalho vivo, enquanto trabalho humano, atualidade da pessoa e manifestação da sua dignidade, situa-se enquanto tal *fora, mais além*, transcendendo [...] na exterioridade do capital” (Dussel, 1988b, p. 293).

Aqui se situa uma das principais categorias do pensamento marxiano: a ideologia<sup>5</sup>. O desenvolvimento do trabalho na sociedade capitalista teve seu lado perverso e sua mais trágica consequência: a escravidão. Dessa forma, “Com a exploração do trabalho escravo, apareceram a primeira forma de *divisão social do trabalho* e a primeira forma de *propriedade privada* de uma fonte de produção” (Konder,

1983, p. 70), que Marx e Engels dirão tratar-se de termos idênticos, pois divisão social do trabalho diz em relação à escravidão o que propriedade privada diz em relação ao produto dela. Assim, a propriedade é compreendida como sendo fruto do trabalho, mas do trabalho alienado, que faz cada vez mais o trabalhador afundar-se ao nível da mercadoria mais deplorável. Por isso, o ser humano escravizado é consequência da ideologia da classe dominante, pois, “As idéias dominantes de cada época sempre foram as idéias da classe dominante” (Marx; Engels, 2000, p. 40). Marx diz a mesma coisa em outra passagem: “Se no decurso da história se separa as ideias da classe dominante da própria classe dominante, estas são autônomas; em determinadas *épocas* certas ideias dominam sem se atentar para as condições do modo de produção e para os produtores dessas ideias” (Marx, 1996, p. 73).

Esse poder dominante chegará a mercantilizar a vida humana através do capitalismo, que foi transformando tudo em mercadoria, reduzindo tudo a um valor mensurável em dinheiro, pois, como mostrou o próprio Marx, “A primeira categoria em que se apresenta a riqueza burguesa

é a mercadoria” (Marx, 2011, p. 758).

O papel estratégico desempenhado pela ideologia faz com que a ação humana assuma a aparência de uma fatalidade, onde a mercadoria deixa de ser vista como expressão de um trabalho humano concreto e sua significação passa a ser “ocultada sob uma forma destinada a impedir que os homens vejam na economia uma realidade que eles criaram e podem sempre modificar. Essa forma constitui aquilo que Marx chamou de o *fetichismo da mercadoria*” (Konder, 1983, p. 152), o que permite compreender o porquê da “diferença entre o direito à mercadoria força de trabalho e o não-direito à pessoa que é portadora dessa mercadoria” (Harvey, 2004, p. 148). Estranha situação essa, em termos jurídicos e éticos, de inversão de todos os direitos, onde tem direito à propriedade aquele que rouba, ao passo que aquele que trabalha é um sem-direito algum, pois não tem direito nem ao seu trabalho nem ao produto desse trabalho.

Na obra *O capital*, onde Marx não se propõe explicitar a análise da riqueza capitalista, mas, ao contrário, analisa a pobreza do trabalhador, em relação à mercadoria, estabelece a distinção entre

valor de uso e valor de troca sob o prisma da objetividade e da subjetividade. Por ser objetivo, o valor de troca “se manifesta objetivamente nas relações sociais, na troca, na compra e na venda dos produtos” (Konder, 1983, p. 138). É deste valor que se ocupa a análise marxiana que, à pergunta sobre o que é que faz com que, nas condições usuais, uma determinada coisa tenha mais valor que outra, responde que é o trabalho humano: “o valor aumenta, em geral, na mesma proporção em que aumenta o tempo de trabalho necessário para a produção da mercadoria [...]. O valor de uma mercadoria [...] é determinado pelo tempo de trabalho *socialmente necessário* à sua fabricação” (Konder, 1983, p. 140). Para Marx, “Como valor, a mercadoria é simultaneamente equivalente para todas as outras mercadorias em uma determinada proporção. Como valor, a mercadoria é equivalente; como equivalente, todas as suas qualidades naturais são nelas extintas” (Marx, 2011, p. 91).

Em vista disso, diz Dussel, “a única maneira de desfetichizar o capital é restabelecendo a relação explícita entre ‘o homem de ferro e o homem de carne e osso’; homem real, trabalho vivo



considerado pelo capital, no entanto, como um 'sujeito de mais'. Este trabalho vivo, este trabalhador concreto, esta classe operária como exterioridade é a fonte criadora de todo valor" (Dussel, 1988b, p. 295).

Nesse processo, o esforço maior será o de elaborar uma teoria, de constituir categorias para desenvolver conceitos não como fim em si mesmo, mas como tarefa prática, que visa historicizar o sistema econômico real e a política capitalista. Nessa busca, Dussel vê a desfetichização de sua pretensão de universalidade e de eternidade. Assim, Marx critica a intenção capitalista de confundir-se com a natureza mesma das coisas. É essa tentativa marxiana que permitirá emitir um juízo ético: "a totalidade do mundo capitalista pode ter sentido, e um sentido ético perverso" (Dussel, 1988b, p. 307), pois "a essência não-ética do capital consiste na existência mesma da mais-valia, em que se alcança lucro a partir do trabalho não pago" (Dussel, 1988b, p. 308). Aqui se dá o processo de alienação, quando "o trabalhador produz bens que não lhe pertencem e cujo destino, depois de prontos, escapa ao seu

controle. O trabalhador, assim, não pode se reconhecer no produto do seu trabalho” (Konder, 1983, p. 45) e se encontra totalmente dominado pelo capital. Trata-se de uma perversidade, uma não-verdade, o momento mais trágico descrito por Marx como sendo a negação real: “é a inversão que se expressa no fenômeno do fetichismo [...] essencial para a reprodução do capital” (Dussel, 2001, p. 293).

Assim, em Marx, antes que o ser humano seja um assalariado, antes de vender para o capital sua capacidade de força de trabalho, é uma espécie de fantasma, uma figura que não existe para o capital. É o momento, já mencionado, da negatividade (para o capital), quando o trabalho ainda se encontra em sua exterioridade original, ainda não foi objetivado e subsumido pelo capital. Precisamente, por isso é nada, é negativo para o capital. Por estar fora do horizonte do sistema, não conta, é nada, é não-ser. Contraditoriamente – contradição absoluta do capital, dirá Marx -, é nesse momento de negação pelo capital que o trabalhador se afirma a si mesmo como fonte viva de valor. Diz Marx:

Portanto, de nenhuma maneira se contradiz a proposição de que o trabalho é, por um lado, a *pobreza absoluta como objeto* e, por outro, a *possibilidade universal* da riqueza como sujeito e como atividade, ou, melhor dizendo, essas proposições inteiramente contraditórias condicionam-se mutuamente e resultam da essência do trabalho, pois é *pressuposto* pelo capital como antítese, como existência antitética do capital e, de outro lado, por sua vez, pressupõe o capital (Marx, 2011, p. 230).

Uma vez incorporado ao ser do capital, na forma de assalariado, o ser humano se transforma em “nada absoluto”, por, justamente, perder a condição de ser um ser humano, autônomo diante do capital, pois

Se o trabalhador originalmente vende sua força de trabalho ao capital, por lhe faltarem os meios materiais para a produção de uma mercadoria, agora sua força individual de trabalho deixa de cumprir seu serviço se não estiver vendida ao capital. Ela apenas funciona numa conexão que existe somente depois de sua venda, na oficina capitalista (Marx, 1983, p. 283).

Assim, sua exterioridade é negada, subsumida, alienada e o ser humano passa a contar como uma propriedade ou um momento do capital.

Para Dussel, esse intercâmbio entre trabalho vivo e trabalho objetivado é desigual, o que faz com que, antropológica e eticamente, o trabalho vivo seja transformado pelo capitalismo em um meio através do qual o trabalho objetivado se conserva e aumenta em quantidade. Isso não pode ser aceito pela Filosofia da Libertação, pois:

Colocar o outro, a pessoa, como meio é o não ético (pode até ser "moral" para a moral vigente, dominadora). Desta desigualdade, injustiça, roubo, é do que a "*consciência* não sabe nada", e, como temos dito, não só a do capitalista, mas igualmente a do trabalhador, para o qual seu próprio trabalho vivo se encontra mistificado como simples trabalho objetivado. Isto é, o trabalho no máximo é "fonte de salário" (Dussel, 1988a, p. 308).

Assim, em Marx a relação produtiva é determinada pela relação prática, o que equivale a dizer que a relação ética determina a relação de produção e, por sua vez, faz com que a questão

ética não seja uma derivação da relação contratual entre o trabalhador e o capital, mas esteja na base dessa relação. Diz Marx:

Erram [...] aqueles que consideram o trabalho assalariado, a venda do trabalho ao capital e com isso a forma do trabalho assalariado, como exteriores à produção capitalista; [na verdade] se trata de uma forma essencial, e produzida sempre de novo pela mesma relação capitalista de produção [...] A renovação constante dessa relação de compra e venda não faz mais que mediar a continuidade da relação de dependência e confere-lhe a aparência de uma transação, de um contrato de possuidores de mercadorias dotados de direitos [...] [É] a dominação do trabalho objetivado sobre o trabalho vivo (Marx, 1977, p. 106).

Compreende-se, portanto, porque Marx escolhe a economia como lugar privilegiado para elaborar sua crítica ética. Em 1845, ao debruçar-se sobre a situação da classe operária na Inglaterra, trata das vítimas do sistema capitalista nascente no próprio centro do sistema mundo. A partir desse momento começa a desenvolver sua crítica ética a partir da

exterioridade das vítimas. Essa crítica originou-se em um momento positivo: a subjetividade do trabalhador como atividade é a fonte criadora de todo valor ou riqueza possível.

Dussel compreende que, na reflexão marxiana, a relação social determina a relação de produção, ou seja, na relação prática, que é de dominação, pois a miséria cresce na acumulação do capital, encontra-se a relação originária a partir da qual derivam os demais momentos que seguem ao contrato que subsume o trabalho vivo. Esse é o momento fundamental do qual nasce ou a legitimação da moral vigente ou a crítica ética ao sistema.

No caso de Marx, será a crítica ética ao sistema, razão pela qual vê na economia a mais moral das ciências e busca mostrar como a objetivação da vida da vítima, acumulada no capital e não recuperada como subjetivação no operário, é o tema crítico-ético de toda sua obra. Desde seus primeiros escritos, Marx mostra a necessidade de a filosofia mudar de interlocutor, passando da burguesia liberal, por não ter suficiente força histórica, para a humanidade sofredora, liderada pelo proletariado. Apresenta, assim, a urgência e

a possibilidade de um novo projeto político, fazendo da questão social um dos maiores problemas filosóficos, escolhendo a economia como lugar mais pertinente para desenvolver seu discurso ético-crítico.

Desta forma, a crítica marxiana, mesmo originando-se em um momento positivo, parte da constatação de que o futuro criador da riqueza nada tem: “O trabalho como pobreza absoluta: pobreza não como carência, mas como plena exclusão da riqueza objetiva” (Marx, 1976, p. 235). No embate concreto e cotidiano pela sobrevivência, o trabalhador só tem a oferecer sua corporalidade despida, “como quem levou ao mercado sua própria pele e não pode esperar outra coisa: que seja curtida” (Marx, 1976, p. 213).

A exploração do trabalhador é convertida, assim, em fundamento histórico da gênese do capitalismo, o que faz com que a determinação da produção de valor pressuponha a exploração do trabalhador.

Buscando a superação dessa opressão, Marx aponta para o socialismo, mostrando que “não é a crítica, mas a revolução a força motriz da

história” (Marx; Engels, 1989, p. 56) e que, portanto, “a libertação é um ato histórico e não um ato de pensamento” (Marx; Engels, 1989, p. 65). Na XI Tese sobre Feuerbach, Marx é contundente: “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transformá-lo” (Marx; Engels, 1989, p. 128).<sup>6</sup>

Para Dussel, Marx, em *Teses sobre Feuerbach*, “se mostra em toda sua dimensão antropológica (da corporalidade vivente), crítico ou negativo (a partir das vítimas), prático (enquanto se interessa pela transformação real das condições dessas vítimas) e social (porque se ocupa do sujeito imerso nas relações sociais)” (Dussel, 2001, p. 61)<sup>7</sup>. Especificamente sobre a XI tese, Marx não nega a filosofia, mas assinala que ela “deve deixar de ser apenas hermenêutica teórica para desenvolver-se em um discurso que fundamente a transformação prática e real do mundo, como atividade crítico-prática” (Dussel, 2001, p. 62), pois, nas palavras do próprio Marx,

Os filósofos não brotam da terra como cogumelos, eles são o fruto da sua época, do seu



povo, cujas energias, tanto as mais sutis e preciosas como as menos visíveis se exprimem nas idéias filosóficas. O espírito que constrói os sistemas filosóficos no cérebro dos filósofos é o mesmo que constrói os caminhos de ferro com as mãos dos trabalhadores. A filosofia não é exterior ao mundo (Marx, Artigo de fundo nº 79, Gazeta de Colônia).<sup>8</sup>

Na mesma perspectiva caminha Vázquez (2007), para quem o marxismo, em sua filosofia da práxis, é conhecimento da realidade a ser transformada e das possibilidades reais disso ser efetivado, o que assegura que o projeto não se converta em sonho, impossível de ser realizado, ou em aventura, condenada ao fracasso. Para ele,

o marxismo distingue-se por sua vontade de realizar o projeto; isto é, por sua vinculação com a prática, pois não basta criticar o existente, nem projetar uma alternativa a ele, como tampouco basta o conhecimento da realidade a ser transformada. É necessário todo um conjunto destes atos efetivos que constituem a prática e, em especial, a prática política destinada a realizar o projeto de emancipação (Vázquez, 2007, p. 14).

Nesse momento da reinterpretação marxiana, Dussel anuncia a possibilidade de se fazer uma leitura ética de Marx, revelando seu projeto: encontrar uma ética implícita no discurso explicitamente econômico de Marx. A possibilidade está, como já dissemos, no fato de que Marx parte de um princípio ético: a pessoa humana.

Trata-se, uma vez mais, da exterioridade ou como também chama Dussel, na *transcendentalidade do trabalho vivo* por oposição dialética ao capital, que se constitui na chave completa para decifrar o discurso marxista. Diz Dussel: “Antes que o trabalho vivo seja valor de uso para o capital, o trabalhador é corporalidade distinta, pessoa livre; pobreza absoluta e despojamento radical pelas situações que o próprio capital produz como condição da sua reprodução” (Dussel, 2012, p. 18).

Para a Filosofia da Libertação e, portanto, para uma leitura latino-americana de Marx, diz Dussel, “era essencial descobrir a fonte última do seu pensamento, que se encontra, conforme a nossa interpretação, na positividade da realidade do não ser do capital (não-capital) que se situa na

exterioridade, no âmbito transcendental do capital [...]: a alteridade da corporalidade concreta, da própria pessoa do trabalhador, do sujeito que, no entanto, se encontra [...] ‘frente a frente’ com o capitalista, mostrando a sua ‘pele’” (Dussel, 2012, p. 19).

Assim, a hipótese de Dussel é que Marx desenvolve uma ontologia do capitalismo a partir de uma metafísica da vida, da sensibilidade humana como necessidade, da pessoa do trabalhador como exterioridade. A novidade marxiana está, portanto, no seu ponto de partida, que Ernst Bloch chama de imperativo categórico para Marx: “derrotar todas as situações nas quais o homem é um ser rebaixado, escravizado, abandonado, depreciado” (Bloch, 1993, p. 72).<sup>9</sup> Esse princípio ético – a pessoa humana – permitiu com que Marx elaborasse seu pensar sentindo, por um lado, o apelo dos pobres e, por outro, vivenciando suas próprias dificuldades materiais.<sup>10</sup>

Contudo, mesmo com todos esses problemas de ordem pessoal, Marx, em carta escrita em 1867, ao seu correspondente em Nova Iorque, diz que não pode voltar as costas para os problemas

sociais e que toda a sua obra está a serviço do proletariado:

Todo o tempo que podia consagrar ao trabalho tive que reservá-lo à minha obra, à qual sacrifiquei minha saúde, minha alegria de viver e minha família [...]. Se fôssemos animais, poderíamos naturalmente voltar as costas aos sofrimentos da humanidade para ocupar-nos com nossa própria pele. Mas me teria considerado pouco prático se morresse sem ao menos ter terminado o manuscrito de meu livro (Marx, 1867, s/p).

Assim, ao responder afirmativamente à interpelação ética das vítimas, Marx descobriu o ponto de partida de sua práxis, elevando o proletariado, a vítima, “que é um pobre desnudo, é o nada, fruto do abandono da comunidade rural e ingresso na relação social urbana estranha” (Dussel, 2001, p. 292), ao posto de pretendente ao trono, de futura classe dominante, desafiada a construir nova ordem através de novas relações sociais<sup>11</sup>. Dessa forma, Marx desloca a força motriz da evolução do espírito para a matéria ao transformar o socialismo em “força ativa,

propulsora do desenvolvimento, da sociedade em evolução para a organização da propriedade coletiva” (Beer, s/d, p. 483). O camponês que, uma vez tendo destruídas suas condições pré-capitalistas de subsistência, transforma-se em migrante forçado e, posteriormente, no pobre do mundo urbano, na vítima que, nesse novo mundo estranho, ou vendia sua corporalidade pessoal ou morria, passa a vislumbrar a possibilidade da libertação<sup>12</sup>.

Foi a dialética que possibilitou com que Marx percebesse que o proletariado era a negação da ordem existente, baseada na propriedade privada e na concorrência, e que o socialismo era a síntese necessária, garantida pela luta do proletariado contra essa ordem, forjando uma nova fase, eticamente superior, para a vida social.

Assim, durante sua permanência em Paris (1844-1845), Marx dedicou-se exclusivamente ao estudo do socialismo e do movimento operário francês, com particular atenção “ao estudo da economia política, da formação e do crescimento do capital, porque estava convencido de que na economia política estava a base da sociedade burguesa e porque já compreendera que a

evolução intelectual, no fundo, é apenas reflexo da evolução econômica" (Beer, s/d, p. 487). Ocupado em desvendar as causas e as forças motrizes responsáveis pelas transformações da vida intelectual e social, indo muito além da descoberta da origem do pensamento, do direito, da religião e da própria sociedade, Marx mostra que essas forças motrizes, que transformam ideias e sentimentos, consciências e instituições, ao contrário do que afirmam os filósofos idealistas, não nascem da razão absoluta ou do espírito, mas nascem das condições materiais da existência. Nascem, portanto, da produção, da fabricação dos meios de subsistência, determinada pelas forças produtivas. Nas palavras de Ernst Bloch:

o melhor da utopia recebe assim chão, pés e cabeça. A partir de Marx se explica assim a inserção da inteligência mais audaz no mundo do acontecer, a unidade da esperança e o conhecimento do processo, em uma palavra, o realismo. Desta maneira, fica eliminado tanto o que há de excessivo no sonho futuro, como o que há de ferrugem na sociedade (Bloch, 1993, p. 72).

Por isso, concluirá Bloch, “o marxismo pressupõe libertação do destino cego, da necessidade impenetrável, aliada do retrocesso concreto das barreiras naturais” (Bloch, 1993, p. 73).

Dessa forma, concentrando-se no exame detalhado dos problemas econômicos, sociais e políticos, Marx elabora as bases de uma ampla concepção do ser humano<sup>13</sup> e do mundo, concebendo a sociedade socialista como aquela ainda presa ao passado, onde o Estado subsiste e os homens ainda recebem parte da riqueza social conforme sua produtividade. Propõe, então, o comunismo como sociedade onde, além do desaparecimento do Estado, as pessoas possam desfrutar da segurança econômica necessária à vida, libertando-se das formas primárias de egoísmo. Assim, “A divisão social do trabalho é superada. E a comunidade humana põe em prática a máxima do socialismo utópico: ‘de cada um de acordo com suas possibilidades; a cada um de acordo com suas necessidades’” (Konder, 1983, p. 173). Nesse sentido, diz Marx,

O comunismo não é para nós um *estado* que deve

ser estabelecido, um *ideal* para o qual a realidade terá que se dirigir. Denominamos comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento resultam de pressupostos atualmente existentes. Além disso, a massa dos simples trabalhadores – força de trabalho excluída em massa do capital ou de qualquer outra satisfação limitada – pressupõe o mercado mundial; e, portanto, pressupõe também a perda, não mais temporária e resultante da concorrência, deste próprio trabalho como uma fonte segura de vida (Marx; Engels, 1989, p. 52).

Dussel, em sua atenta releitura marxiana, diz que a relação da produção é determinada pela relação social, chamada por ele de “ética prática”, mostrando que a crítica de Marx à essência não ética do capital, perfeitamente “moral” para a moral burguesa, é feita a partir do princípio absoluto da Ética da Libertação, da vida do trabalhador, como atualidade de sua subjetividade, tanto material quanto espiritual: “o único absoluto, não relativo a nenhum outro termo, é a comunidade dos homens, a pessoa humana mesma” (Dussel, 1988a, p. 310). A



possibilidade concreta de realizar essa libertação do ser humano só pode ser compreendida, portanto, como exigência ética e política oriunda em sua própria significação, o que já tinha sido anunciado por Marx que fala do trabalhador enquanto ser “dotado de necessidades vitais”:

“No conceito de trabalhador livre já está implícito que ele mesmo é um pobre virtual. Quanto às suas condições econômicas, é mera capacidade viva de trabalho, motivo pelo qual está também dotado de necessidades vitais” (Marx, 2011, p. 106).

A emancipação humana, para que seja verdadeira e real, mais do que a transformação das leis, exige que se transforme o sistema social de produção e distribuição das riquezas, pois, a liberdade política, em última análise, depende da liberdade econômica: “o ser humano só será verdadeiramente livre quando todos os homens puderem desenvolver uma atividade criadora que não seja sujeita às pressões deformadoras da propriedade privada e do dinheiro” (Konder, 1983, p. 39). Assim, mais do que liberdade política garantida pela lei, “Marx entendeu que a mudança precisava ser mais profunda: precisava

atingir a estrutura social e econômica da sociedade” (Konder, 1983, p. 40). É por isso que, inevitavelmente, a luta de classes adquire caráter político, cujo objetivo imediato é a conquista do poder: para a classe capitalista o poder para conservar sua posição de classe dominante, ideologicamente hegemônica. Para o proletariado, ao contrário, o poder para implementar o socialismo, derrubando a burguesia, levando os trabalhadores à situação de classe dominante, suprimindo a velha sociedade baseada na dominação de classe, instaurando uma sociedade nova, sem classes e sem propriedade privada.

Nessa ótica encontram-se alguns estudos de Marx, como o *Manifesto comunista* (1848) e a maioria das comunicações dirigidas à Liga dos Comunistas, nas quais o objeto de estudo é o proletariado e o fator revolucionário é fortemente sublinhado. É no *Manifesto* que Marx dirá que “Os operários nada têm a perder fora suas correntes. Têm o mundo a ganhar. Proletários de todos os países, uni-vos!” (Marx; Engels, 2000, p. 63). Em *A ideologia alemã* (1845), Marx dirá que “A existência de idéias

revolucionárias numa determinada época já pressupõe a existência de uma classe revolucionária” (Marx; Engels, 1989, p. 73). Em *Os Grundrisse* (1857-1858) e em *O Capital* (1867), ao contrário, o objeto de estudo é a economia capitalista, fazendo com que Marx apareça como teórico do desenvolvimento econômico, sem, contudo, deixar de referir-se ao movimento histórico do ser humano em busca de uma sociedade sem alienação, aparecendo também, sobretudo a partir da releitura dusseliana, como um filósofo ético.

Assim, no conjunto de sua obra, a intenção de Marx, como mostra Dussel, “tem como fim concreto a ‘tomada de consciência’ do trabalhador, como indivíduo e como classe, em cada nação e em todo o mundo onde o capital exerce sua hegemonia, da injustiça oculta, mistificada, fetichizada que constitui a essência do capital” (Dussel, 1988b, p. 308).

A ousadia de Dussel – de inferir e tirar as conseqüências de que a categoria por excelência de Marx não é a totalidade, mas a exterioridade – busca, mais que tudo, clarificar que a crítica marxiana, além de mostrar a impossibilidade da

economia política burguesa e a existência mesma do capital, dirige-se a uma crítica de toda a economia política possível, a partir do trabalho enquanto exterioridade.

Justamente, para Dussel, o momento em que o pensamento de Marx inicia o desvelamento das determinações intrínsecas do capital, é quando esse capital, enquanto totalidade, subsume a exterioridade do trabalhador (o trabalho vivo). O equívoco das leituras de Marx, para Dussel, se dá exatamente nesse ponto, uma vez que a totalidade, ao implicar e absorver o discurso marxiano, apareceria como sendo a última e a mais importante categoria de seu pensamento. Ao contrário, a exterioridade é central em Marx e garante a possibilidade da crítica<sup>14</sup>.

Nesse processo, a ciência, cujo momento essencial é construído a partir da sucessão e da conexão racional de cada categoria com a seguinte até organizar, sem saltos, uma síntese, é compreendida como uma ontologia de toda economia possível. Daí a indicação dusseliana:

Poderíamos indicar, então, que para Marx a exposição crítico-científica, ou racional, do

sistema de toda economia possível não é senão o desenvolvimento do conceito de trabalho vivo, e dentro do qual o desenvolvimento do conceito do capital é um momento secundário e fundado. “O trabalho é tudo”. O trabalho é a substância do valor: sua fonte criadora. O valor, a mercadoria, o dinheiro, etc. são modalidades de trabalho vivo, objetivado, materializado, morto, mas trabalho vivo ao fim, ainda que passado. Tudo é trabalho: o capital é somente trabalho: puro e totalmente trabalho vivo objetivado. O desenvolvimento do conceito de trabalho vivo absorveu a totalidade do trabalho elaborativo teórico de Marx no que podemos chamar sua produção científica em sentido estrito (Dussel, 1988b, p. 301).

Essa longa citação nos ajuda a entender melhor porque Marx toma como ponto de partida de sua reflexão o ser humano explorado, o trabalhador concreto, homem real, de carne e osso. Ou seja: o trabalho vivo como opostamente radical ao trabalho objetivado, pois, para Marx, “o que os indivíduos são depende das condições materiais de sua produção” (Marx; Engels, 1989, p. 28).

Para Dussel, a partir da afirmação da positividade do trabalho vivo ainda não

subsumido no capital, como afirmação da alteridade e auto-posição da exterioridade, é que se efetiva a negação da negação, enquanto libertação da alienação do trabalho subsumido ou determinado pelo capital.

A contribuição marxiana, portanto, deriva de sua preocupação com a situação concreta do ser humano, a partir de seu objetivo maior que “é a libertação do homem para que ele seja na sua totalidade senhor de si mesmo” (Vieira, 1999, p. 30). Marx estava imbuído desse grande objetivo, o que já pode ser percebido em sua colocação acerca da humanidade como criadora das condições necessárias para resolver seus próprios problemas:

a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e, assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para o resolver já existiam ou estavam, pelo menos, em via de aparecer (Marx, 1981, p. 25).

Buscando superar toda forma de exploração e alienação, Marx utiliza-se de uma linguagem ético-científica, recuperada por Dussel a partir de

sua preocupação maior de fundar uma Ética, e, posteriormente, uma Política e uma Economia da Libertação tendo como ponto de partida o homem oprimido, consequência das contradições do capitalismo periférico, disseminador do desemprego e da fome, gerador de novas vítimas.

É desta forma que queremos assinalar a importância do pensamento marxiano para os dias de hoje, para a Filosofia da Libertação, para a compreensão das estruturas sociais, econômicas e políticas latino-americanas e para a permanente crítica ao capitalismo e igualmente, para a permanente práxis transformadora. Enquanto houver capitalismo, a crítica marxiana continuará válida, o que a torna, nas palavras de Sartre (1978), a insuperável filosofia de nosso tempo.

Para Dussel igualmente, para quem deseja a compreensão do capitalismo, bem como deseja ir às causas fundamentais da sua crise, Marx segue sendo indispensável:

Nos dias de hoje, dada a crise estrutural e mundial do capitalismo, especialmente causada

pela especulação do capital financeiro, torna-se necessário compreender a essência do capital, não apenas para operar a sua crítica, mas, antes e sobretudo, para compreendê-lo na sua totalidade – no seu conteúdo e no seu processo. Por isso [...] Marx continua sendo o crítico mais profundo e arguto do capital (Dussel, 2012, p. 11-12).

Trata-se, portanto, de compreender que a filosofia latino-americana inspira-se em Marx para cunhar seu próprio projeto utópico-crítico ao entender que filosofar só é possível a partir da realidade, procedendo, assim, a uma crítica do existente e projetando uma emancipação através do *imperativo político* que é a transformação do mundo em uma moradia digna para todos: “As vítimas criticam a ordem, proclamam sua dissolução, a necessidade de seu desaparecimento: é o juízo ético-crítico negativo por excelência do sistema como totalidade” (Dussel, 2000, p. 320). Impõe-se, assim, a necessidade da ética e sua permanente função de perguntar pelos princípios últimos que justificam as decisões humanas. Impõe-se também a necessidade de considerar o outro, pois falar de ética implica em falar de convivência



humana, em construção de identidades: há necessidade da ética porque há o outro ser humano, sujeito de direitos e portador de dignidade.

## **Referências**

BEER, Max. *História do socialismo e das lutas sociais*: da antiguidade aos tempos modernos. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, [s.d.].

BLOCH, Ernst. *La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento*. Barcelona: Anthopos, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1977.

\_\_\_\_\_. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1988a.

\_\_\_\_\_. *Hacia un Marx desconocido*: un comentario de los *Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI, 1988b.

\_\_\_\_\_. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao:

Desclée de Brower, 2001.

\_\_\_\_\_. *A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FEITOSA, Enoque. O papel de uma leitura ética do pensamento marxista para a construção do socialismo no século XXI. In: VIEIRA, Antonio Rufino (Org.). *Ética e filosofia crítica na construção do socialismo no século XXI*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2012. p. 134-147.

FORNET-BETANCOURT, Raul. *O marxismo na América Latina*. São Leopoldo: Unisinos, 1995.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 32. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

HARVEY, David. *Espaços de esperança*. São Paulo: Loyola, 2004.

KONDER, Leandro. *Marx: vida e obra*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

MAGALHÃES, Fernando. *10 Lições sobre Marx*. Petrópolis: Vozes, 2009.

MARX, Karl. *Carta a Engels*, 1852. Disponível em:

<[www.marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/index.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/index.htm)>. Acesso em: 14 abr. 2013.

\_\_\_\_\_. *Carta a Sigfried Meyer*, 1867. Disponível em:

<[www.marxists.org/archive/marx/works/1867/letters/index.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867/letters/index.htm)>. Acesso em: 14 abr. 2013.

\_\_\_\_\_. *A Sagrada Família*. Lisboa: Presença, 1974.

\_\_\_\_\_. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, 1976.

\_\_\_\_\_. *O capital*. Crítica da economia política. Trad. Reginaldo Sant'Anna. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981. Livro Primeiro, Vol. I.

\_\_\_\_\_. *O capital*: crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Vol. I, Tomo I.

\_\_\_\_\_. *O capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Vol. 1.

\_\_\_\_\_. *O capital*: crítica da economia política. Livro 1 - o processo de produção do capital. Vol. I. Trad. Eginaldo Sant'Anna. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de

1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

\_\_\_\_\_. *Artigo de fundo no nº 79 da Gazeta da Colônia*. Disponível em <<http://afinsophia.com>>. Acesso em: 14 abr. 2013.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1989.

\_\_\_\_\_. *Manifesto comunista*. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SEZYSHTA, Arivaldo José. *Por um projeto utópico crítico: contribuições e limites de Levinas e Marx para a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel*. 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Pará, João Pessoa, Paraíba.

\_\_\_\_\_. *Corporalidade despida: da exterioridade marxiana à opção pela vítima em Enrique Dussel*. João Pessoa: PIPPGF/UFPB/UFPE/UFRN, 2014. (Tese de Doutorado em Filosofia).

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

VIEIRA, Antonio Rufino. Filosofia da libertação e marxismo. In: PIRES, Cecília Pinto (Org.). *Ética e cidadania: olhares da filosofia latino-americana*. Porto Alegre: Dacasa; Palmarica, 1999. p. 27-40.

\_\_\_\_\_. Dependência e libertação. In: PIRES, Cecília Pinto (Org.). *Vozes Silenciadas: ensaios de ética e filosofia política*. Ijuí: Unijuí, 2003. p. 15-30.

\_\_\_\_\_. *Marxismo e libertação: estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

VIEIRA, Antonio Rufino (Org.). *Ética e filosofia crítica na construção do socialismo no século XXI*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2012.

VIEIRA, Antonio Rufino; SEZYSHTA, Arivaldo José. Ética material da vida: o projeto ético-político crítico da filosofia da libertação. In: CARVALHO, Maria da Penha; PIZZI, Jovino (Orgs.). *Temas do capitalismo tardio: ensaios de ética e filosofia política*. Pelotas: UFPEL, 2011.

1 Nesse sentido, remetemos ao artigo *Ética material da vida: o projeto ético-político crítico da filosofia da libertação* (Vieira; Sezyshta, 2011), assim como a

Sezyshta (2005) e, de modo particular, à tese de doutorado em Filosofia de Sezyshta (2014).

2 Dussel prefere *mais-valorn*o lugar de *mais-valia*, por expressar melhor o fato de que no capitalismo a produção do valor é sempre crescente. Seguimos a tradução comumente aceita para o português de *mais-valia*. Trata-se de um dos conceitos fundamentais da economia marxiana. Diz respeito à diferença existente entre o valor que o patrão paga ao operário e o valor que o operário de fato produz. O patrão apenas retribui o custo da força de trabalho do operário, ficando com a parte do valor produzido pelo assalariado, apoderando-se da *mais-valia*, cuja produção, por parte do capital, provém do fato de ter subsumido a exterioridade do trabalho vivo, do ser humano, que é a fonte criadora de valor.

3 Fetiche vem da raiz latina *facere*, que significa fazer, fato de onde deriva o feitiço: significa o feito pela mão do homem, mas que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto, fascinante. Marx fala do fetichismo da mercadoria, expressando, justamente, o fato de que o trabalhador não se vê naquilo que produz, ainda que feito pela sua mão, ou seja, para expressar que a mercadoria não é vista pelo trabalhador como resultado de seu trabalho. Assim, o fetichismo da mercadoria é a crença no poder sobrenatural ou mágico de certos objetos materiais. A pretensão do capital, de criar valor a partir de si, é o fetichismo. O antifetichismo será a negação da divindade ou do absoluto de uma totalidade que nega todas as outras. É a negação da

negação.

4 Disponível em:

<[www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/index.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/index.htm)>.

5 Trata-se das crenças religiosas, filosóficas, políticas e morais referidas por Marx como dependentes das relações de produção e de trabalho, na forma como se constituem em cada fase da história econômica. Marx usa o termo ideologia para designar “falsa consciência”, aplicando-o aos hegelianos de esquerda, por não chegarem às verdadeiras causas dos fenômenos. Em sentido crítico, a ideologia é uma visão deslocada, é o mascaramento da realidade, como, por exemplo, o aparato aplicado para ocultar a opressão presente em dada realidade. A ideologia é, portanto, uma forma de dominação que gera uma falsa consciência ou uma consciência ilusória.

6 Paulo Freire, frequentemente citado por Dussel, compreende isso mostrando em sua pedagogia que conhecer e transformar a realidade são exigências recíprocas, pois a conscientização é “um apoderar-se da realidade” (Freire, 1974, p. 114). Por isso, “a conscientização não pode parar na etapa do desvelamento da realidade. A sua autenticidade se dá quando a prática do desvelamento da realidade constitui uma unidade dinâmica e dialética com a prática da transformação da realidade” (Freire, 1992, p. 103).

7 Ver a análise de *Teses sobre Feuerbach* em Vieira (2010).

8 Disponível em: <<http://afinsophia.com>>. Acesso em: 14 abr. 2013.

9 Feitosa (2012) condiciona esse imperativo à moral na filosofia marxista: “se devemos falar em qualquer prescrição moral primordial na filosofia marxista, haveremos de assinalar aquele que nos foi indicado num dos escritos da *Questão Judaica* pelo qual o único imperativo categórico é pôr fim a todas as condições em que o ser humano surge como ser aprisionado, diminuído e desamparado” (Feitosa, 2012, p. 147).

10 Em 1852, escrevendo ao amigo Engels, Marx desabafa, revelando o desespero diante da pobreza extrema em que se encontrava: “Minha mulher está doente. Minha filha Jenny está doente. Heleninha (Demuth) está com uma espécie de febre nervosa. Não pude e nem posso chamar o médico por falta de dinheiro para os remédios. Há oito dias que alimento minha família unicamente com pão e batatas. E não sei se ainda vou poder comprar pão e batatas para hoje” (Marx, 1852).

11 Percebe-se nas palavras de Marx a presença de um certo “tom bélico”, que aparece também no decorrer da FL, sobretudo em sua Ética. No caso de Marx, Dussel justifica isso mostrando que Marx só descobre o proletariado como sujeito social com consciência própria a partir da experiência da insurreição dos tecelões da Silésia. Posteriormente Marx formulará sua clássica expressão: “O proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo. Mas não pode libertar-se a si mesmo sem abolir suas próprias condições de vida” (Marx, 1974, p. 54). E isso não se faz sem luta!

12 Não há porque explicitar ainda mais a recorrente



volta do “tom bélico” e da referência concreta à organização e à luta por parte das vítimas como possibilidade real para sua libertação. Recordemos apenas que Marx fala na “ditadura do proletariado” como momento necessário para o devir de uma sociedade onde cada um dê conforme suas capacidades e receba conforme suas necessidades. Contudo, isso exige ruptura, pois “as mudanças na história não se dão por pura continuidade, mas por rupturas da ordem estrutural vigente. É preciso que o germe revolucionário abale o que é, a fim de que o ainda-não-ser seja realizado” (Vieira, 2010).

13 O conceito de homem em Marx é abstrato, mas o homem é uma categoria concreta, dissolvida em estruturas econômicas que são igualmente concretas: ao desocultá-las, surge o homem. Por isso, conforme Bloch, toda consideração sobre o homem tem que ter como base o conceito de alienação (Vieira, 2010).

14 Dussel dirá que além da totalidade ainda há vida, sentido, realidade, o que permite à FL encontrar um caminho até então desconhecido, por isso distinto, pela tradição do pensamento filosófico: a realidade de exclusão, dor e morte dos oprimidos, dos pobres, da vítima.

# A EXTERIORIDADE COMO MÉTODO FILOSÓFICO

*Daniel Pansarelli*

A estruturação da Filosofia da Libertação como um *corpus* filosófico próprio, tal como realizada por Enrique Dussel a partir de meados dos anos 1970, parece ter ocorrido *pari passu* com a apropriação da noção de *exterioridade* por esta filosofia. Uma possível chave de leitura do conjunto da produção filosófica dusseliana seria esta: quanto mais se apropriou da categoria de *exterioridade*, mais esta filosofia avançou rumo à sua maior estruturação, à sua maturidade. Talvez na mesma medida, se possa dizer que se tornou menos metafísica (utilizando o conceito em seu sentido tradicional) e mais política. Com esta perspectiva hermenêutica, trabalharei o presente texto.

É preciso ter claro que a noção de exterioridade está presente na filosofia dusseliana da libertação

desde antes de sua estruturação propriamente dita. O próprio autor esclarece, em sua *Autopercepção intelectual*, que foi o contato com a perspectiva da exterioridade, por meio da obra de Emmanuel Levinas, o impulso inicial para a construção dos primeiros textos, os quais posteriormente ganhariam a forma de um *corpus* filosófico mais robusto. A exterioridade, então, já está presente na passagem da pré-história para a história propriamente dita desta filosofia. Talvez o esteja mesmo antes, durante o período em que Dussel se mostrava claramente seduzido pela filosofia heideggeriana, em oposição a Hegel, assunto sobre o qual também tratarei.

Seguindo um percurso cronológico, em relação ao pensamento de Dussel mas também à própria história da filosofia, tomarei como ponto de partida a apresentação da leitura dusseliana de Hegel, inclusive sua crítica, pautada especialmente na ausência de espaço exterior. Passarei, então, a aspectos da leitura que nosso autor faz da filosofia de Heidegger, por um lado como superação de Hegel; por outro, como insuficiente em sua capacidade de reconhecimento da alteridade. Este percurso

permitirá interpretar o processo de constituição do método utilizado por Dussel para a construção, a partir dos anos 1970, da filosofia da libertação propriamente dita.

Como esclarecimento prévio, devo registrar que tomarei a noção de *exterioridade* não apenas como um conceito em si, mas como representação de um conjunto de conceitos correlatos, os quais remetem a um lugar que está *mais além* do lugar em que se encontra o sujeito da ação – em que me encontro eu. Assim, como regra geral, *exterioridade*, *alteridade*, *Outro* e conceitos afins poderão ser tomados como representativos deste mesmo sentido amplo: aquilo que está *fora*, em relação a mim e – ou – à minha percepção; aquele que pensa ou sente o que não penso ou sinto eu. Neste sentido, encarnado, que a exterioridade também pode ser compreendida como uma ressignificação da *metafísica*.

## **A ausência de exterioridade em Hegel**

Com o intuito de oferecer uma hipótese interpretativa ao tema da exterioridade em

Dussel, parto da negatividade por ele apontada em Hegel, analisando aspectos do pensamento deste, sob perspectiva dusseliana, no tocante a três noções principais: *dialética*, *sistema* e *totalidade*. De forma articulada, a intenção será mostrar como, segundo uma hipótese interpretativa possível, a dialética se constitui como o método por excelência de um único e grande sistema, que é o filosófico, e ao qual nada escapa, constituindo, portanto, uma totalidade. Dito inversamente, uma totalidade à qual nada escapa, inexistindo exterioridade.

Dussel procedeu densas análises da história da dialética, de forma sistemática em alguns trabalhos e mais subjacente em outros<sup>1</sup>, as quais não reproduzirei aqui. Tomarei como ponto de partida aquele que talvez seja o ápice da questão na Modernidade, com Hegel, que parece ser a expressão personificada da filosofia eurocêntrica hegemônica: “Hegel resume, então, a totalidade da dialética, o todo do movimento lógico, natural e espiritual” (Dussel, 1974, p. 64).

Conforme a leitura dusseliana, neste ponto não incomum em relação a outros filósofos, em Hegel a dialética se configura como um método

que acaba por se confundir com seu objetivo. Meio e fim se tornam um. Trata-se de um caminho que se confunde o destino, um meio que se mistura com o próprio contexto, sobretudo, quando estamos tratando de um contexto filosófico, dado o fato de a filosofia lidar prioritariamente com o conhecimento, e o fato de a dialética ser, para Hegel, o processo do conhecer. É na introdução à *Fenomenologia do espírito* onde se lê:

Segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade, – necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado (Hegel, 1992, p. 63).

Mas o conhecimento, que é meio, é também fim:

Se o exame do conhecer – aqui representado como um *meio* – faz-nos conhecer a lei da refração de seus raios, de nada ainda nos serviria descontar a refração no resultado. Com efeito, o conhecer não

é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca. Ao subtraí-lo, só nos restaria a pura direção ou o lugar vazio (Hegel, 1992, p. 64).

Assim está posta a con-fusão conceitual: a noção do *meio* que se con-funde com o *princípio* (ou fim) poderá ser compreendida com a unidade que Hegel pretende estabelecer entre sujeito e objeto, o que ficará mais claramente exposto sob o desígnio de *dialética dos opostos* (Lógica, capítulo VI). Como efeito do processo dialético, conforme Dussel, Hegel entenderá que “o ser é a síntese do sujeito e do objeto, na qual o sujeito e o objeto perdem sua oposição”, e ainda explica: “Hegel mostra então dois níveis: no primeiro dão-se as oposições (universais; abstratas, objeto-sujeito), e no segundo nível tais oposições são superadas por uma compreensão abarcante, que as supera numa unidade” (Dussel, 1974, p. 67).

Traduz-se assim a ideia hegeliana segundo a qual o processo dialético deixa de ser meio e *torna-se* o próprio conhecimento. A síntese promovida pela dialética, que reúne objeto e sujeito, *superando-os em uma unidade*, inviabiliza todo e qualquer tipo de conhecimento exterior,

ou, antes, faz com que todo conhecimento seja única e exclusivamente autoconhecimento, conhecimento de si. Por outro lado, para além deste processo dialético, considerada a intransponível ruptura entre sujeito e objeto, nada há a se conhecer. Por isso, conhecimento é dialética.

O que nos interessa nesta construção hegeliana é justamente a eliminação da diversidade como condição para a constituição de um sistema que possa operar dialeticamente. Contida na noção de *superação* da divisão sujeito-objeto em *uma unidade*, necessariamente está eliminação da diversidade pelo próprio sistema. Como bem observa Dussel, “trata-se, exatamente, do movimento dialético, que nega a divisão para alcançar assim o todo como unidade” (Dussel, 1974, p. 67), o que significará, sob outra perspectiva, a eliminação da exterioridade ou, no mínimo, a eliminação do direito à exterioridade do sistema, à alteridade: “Hegel pensa que o homem pode abarcar o finito a partir do infinito, alcançar, então o todo sem exterioridade” (Dussel, 1974, p. 71). Junto com a pretensa superação da dualidade, também foi “superada” –



suprimida, eliminada – a condição de possibilidade da alteridade. Nada resta além do Mesmo, o próprio sistema.

Para utilizar categorias próprias ao pensamento dusseliano, vemos assim que a dialética vai constituindo um sistema único, absoluto, totalitário do conhecimento que é, sob sua própria perspectiva, representativo da realidade (*o conhecimento é o próprio raio*). Numa palavra, fetichizado.

Além de um requisito lógico, a afirmação desta totalidade absoluta é condição para sua própria existência. Na leitura dusseliana, a clara assunção desta postura de militante da dialética, rumo à absolutização ou ao totalitarismo sistêmico, transparece, por exemplo, no objetivo de “o saber chegar ao nível da prévia unidade, do absoluto, [que] é justamente a tarefa da dialética” (Dussel, 1974, p. 72). Não se trata de uma aplicação especulativa da dialética. Tal como a razão fora, na Idade Média, instrumentalizada com o fim de reafirmar os caminhos da fé cristã, agora, com Hegel, a razão dialética tem por fim mostrar outra verdade, absoluta. Totalizada, ou totalitária.

Ainda nesta mesma direção, Dussel vai defender, pautado em Hegel, que a razão tal como compreendida na Modernidade eurocêntrica tem no espaço absoluto seu âmbito mais próprio. Diz o autor que

o entendimento, faculdade inferior, ôntica ou dos entes enquanto pluralidade de um mundo de opostos, pretende às vezes fixar, cristalizar as oposições como absolutas, como aquilo que conhecemos radicalmente a partir das coisas que nos rodeiam. Sem embargo, há outro âmbito, o da razão, que des-absolutiza, aniquila a pretensão do entendimento e o relança até a fonte de onde se dá a conciliação, a superação, a compreensão absoluta (Dussel, 1974, p. 73).

Assim está posta a necessidade de se recusar aquilo que a percepção imediata, do mundo material, nos faz conhecer. Trata-se justamente do que se pode entender por *negar as oposições como absolutas*, recusando o conhecimento mais direto que se pode abstrair das coisas *que nos rodeiam*. É uma das expressões da negação da corporalidade, da materialidade da vida, e, neste caso, da singularidade dos sujeitos, rumo à

aceitação do sistema absoluto.

A negação da corporalidade, ampliada para negação da individualidade em favor da absolutização sistêmica, é invariavelmente presente na dialética hegeliana, por ser um de seus elementos estruturantes. Esta dialética, talvez a mais madura expressão da Modernidade, apresenta-se na condição de negação da negação, ou seja, afirmação do mesmo. “Hegel não aplica este método por tese, antítese e síntese. Nunca o utilizou desta maneira. As noções que usa são ‘afirmação’, ‘negação’ e ‘negação da negação’ – isso em seu pensamento definitivo” (Dussel, 1974, p. 74). Ou ainda como dito, por Dussel, pouco mais adiante: “A dialética começa, então, por negar a cotidianidade, mas não para implantar o cotidiano em um âmbito transcendente ou além, mas para alcançar in-volutivamente uma totalidade aquém” (Dussel, 1974, p. 77).

Esta compreensão, por sua vez, conduzirá ao entendimento segundo o qual a dialética não é apenas método filosófico, mas o próprio mecanismo de funcionamento da realidade: “A dialética não vem a ser, simplesmente, um método do pensar, trata-se, em vez disso, do

movimento mesmo da realidade que o pensar deve descobrir” (MLF, p. 103).

Ora, o processo empreendido por Hegel, que à luz de Dussel eu chamaria de *simplificatório da realidade*, atinge aqui seu ápice. Metafísica (filosofia) e física (mundo) fundem-se dialeticamente em um único absoluto. Está eliminada toda forma da exterioridade e da diversidade. Com efeito, para Hegel, nada existe além do absoluto, nem nada que lhe possa fazer frente, servir como mediação ou parâmetro de avaliação. Tudo é esta unidade. Tudo o que é, é parte do sistema, visto que este é absoluto:

Hegel pensa do seguinte modo: o que procuramos é a explanação da ciência que descreva o caminho que nos conduza ao saber absoluto. Para saber se este caminho é adequado, devemos partir de um fundamento que nos sirva de medida ou parâmetro [...]. “A medida geral... é a essência ou o em-si”. Esta essência ou o em si parece ser algo com o que a consciência se relaciona, “algo para ela mesma”. Com efeito, a essência ou o em si do objeto é, por fim, o saber mesmo como conceito, como atualidade da consciência (Dussel, 1974, p. 79).<sup>2</sup>

O absoluto, o sistema absoluto, é expresso pela consciência totalitária do *Espírito*, da *Razão* ou da *História*. Nada há para além da dimensão absoluta ou total, nem mesmo como existência de uma alter-consciência ou algo que cumprisse a função de um alter-ego. Se tudo é consciência, se *pensar e ser é o mesmo*, uma reflexão sobre qualquer coisa será, ao mesmo tempo, reflexão de si, autorreflexão, de tal modo que

[...] não há nada, então, que cumpra a função de uma exterioridade à Consciência [...]; em definitivo, a consciência designa dentro de si o em si ou o verdadeiro, como aquele que, por outro lado, é a medida que ela mesma estabelece para medir seu próprio saber (Dussel, 1974, p. 79).

Ao mesmo tempo, estamos diante da eliminação do *outro*, da sua condenação ao *mesmo*. Inexiste a condição estruturante para que se reconheça o *outro* como *Outro*, inexiste alteridade. Todo movimento de consciência conduz sempre ao *mesmo*, dado que a consciência, o sistema, é o absoluto. Trata-se de um labirinto em que todos os caminhos conduzirão ao ponto de partida.

Este movimento de ir-mais-além não sai da consciência (que em último termo é o absoluto como espírito, do qual é apenas sua manifestação), mas apenas sua aparente transcendência se “leva a cabo em si mesma”. A partir da consciência como o horizonte absoluto ‘brota um novo objeto’ (o em si) que é agora ‘experimentado’ em sua novidade (Dussel, 1974, p. 81).

Nisso, não há novidade propriamente dita, ao menos desde Parmênides estava dada a impossibilidade do não-ser vir a ser. O próprio Hegel explicita que “as mudanças que ocorrem na natureza, por mais infinitamente variadas que sejam, mostram apenas um ciclo de repetição constante. Na natureza, nada de novo acontece sob o sol, a ação multiforme de seus produtos leva ao aborrecimento” (2001, p. 105), ainda que reconheça como possibilidade que “somente as mudanças no reino do Espírito criam o novo” (2001, p. 105). Mas explica desde logo o sentido do que chama por *novor*: “O princípio do *desenvolvimento* implica ainda que isso esteja baseado em um princípio interior, uma potencialidade pressuposta que se esforça por

existir (2001, p. 105-106, grifo nosso). É um novo que está contido no velho. Um permanente recriar daquilo que já é, no absoluto. Um *eterno retorno do mesmo*. Uma eternização do presente.<sup>3</sup>

Como não se pode vir a ser, toda a forma do *novo* deve ser negado, dialeticamente, de tal modo e com tal intensidade que o resultado seja ou sua eliminação real, ou sua eliminação como novo – quer dizer, a eliminação de seu caráter de *novo*, tornando-se o *mesmo* e não mais um *outro*; é a eliminação de sua alteridade. Essa totalização transparece, dentre outros, na *Fenomenologia do espírito*, conforme Hegel vai confirmando a Filosofia como algo absoluto, totalização do sistema. Expressa-o, sintética e sistemicamente, a *dialética do senhor e do escravo*.

No entendimento de Hegel, a constatação do escravo é condição para que o senhor o seja. O reconhecimento das limitações impostas ao escravo, as quais o fazem como tal, é elemento que garante ao primeiro a condição de senhorio. “O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do *ser independente*, pois justamente ali o escravo está retido” (Hegel, 1992, p. 130, grifo nosso). A condição do ser

independente apresenta-se como elo da relação; o escravo, retido nesta condição de independência, é *menos* (Freire), tornando-se inessencial (Hegel). Mas a sua *condição de inessencialidade* é essencial, pois “a consciência inessencial é, neste reconhecimento, para o senhor o objeto que constitui a verdade da certeza de si mesmo” (Hegel, 1992, p. 131). De alguma forma, a inessencialidade do escravo está contida na essência do senhor, sem que seja, todavia, suprimida. O escravo, e tudo o que ele possa representar, apenas é no seu senhor.

Conforme a leitura dusseliana, Hegel, filósofo da Modernidade hegemônica “resume seu sistema em totalidade” (Dussel, 1974, p. 85):

A identidade da consciência consigo mesma, a supressão da não-consciência, o ter alcançado o ponto em que o movimento dialético ou a experiência esgotam a possibilidade da novidade por encontrar-se na totalidade totalizada, e a meta que finaliza o caminho que descreve como ciência a *Fenomenologia do espírito*, introdução dialética ao filosofar, porque este absoluto não é outro que a filosofia mesma, o sistema (Dussel, 1974, p. 83).



Assim, a dialética ocasiona a negação da negação da subjetividade, isto é, a *síntese* entre subjetividade e objetividade, gerando um sistema único e absoluto. Nele todas as relações se dão, todo conhecimento ocorre como auto-conhecimento do Espírito – o próprio sistema. A eliminação da ruptura se deu por eliminação da diversidade, gerando a ampliação do um para o tudo e a consequente supressão do outro. O mesmo, único, absolutiza-se, totaliza-se, e frente à totalidade não há caminhos outros, não há alteridade, por não haver exterioridade.

## **A exterioridade alienada em Heidegger**

Em momentos distintos de sua obra, Dussel agrupa de diferentes formas os autores que compõem o que poderíamos chamar de *corpus* principal da história da filosofia eurocêntrica. No *Método para uma filosofia da libertação*, nosso filósofo enumera vários críticos de Hegel – críticos da Modernidade, portanto – e os qualifica de maneira distinta. Feuerbach, Marx e Kierkegaard, por exemplo, são apresentados como críticos em sentido estrito: não propõem

adaptar Hegel, mas efetivamente, ultrapassá-lo, deixá-lo para trás. Nesta condição, colocam-se como críticos não só de Hegel, mas de todo o pensamento hegemônico. São, portanto, autores a quem Dussel guardaria lugar nas fileiras da filosofia europeia que ele chama por *crítica*, em oposição à hegemônica.

Heidegger ocupa outro posto neste cenário inerente ao pensamento europeu. A crítica impingida por Heidegger a Hegel, parece não pretender ultrapassar o autor criticado, deixando-o para trás, mas em lugar disso, parece querer ampliá-lo, alargá-lo, atualizá-lo de alguma forma, dando-lhe maior amplitude, potencializando-o: trata-se de uma crítica que pretende *enxertar* o criticado, e não destruí-lo. Substituí-lo, mas não eliminá-lo. Reconfigurado, em Heidegger mantém-se um elemento hegeliano fundamenta, a saber, a totalidade.

A partir da Fenomenologia de Husserl e, em particular, a de Heidegger, há uma nova colocação da própria dialética, com radical mudança no *movimento dialético*, em substituição à de Hegel. Não se trata, portanto, de uma crítica como a que vinha sendo feita pelos

demais autores, que ainda tinham Hegel e sua dialética por referência. Assim, a partir de Heidegger, a “questão dialética deve ser radicalmente recolocada” (Dussel, 1974, p. 155).

O que muda radicalmente é o *movimento*, o *sentido*, a *direção para qual se pro-jeta* a ação dialética. Dussel elenca duas possibilidades de direção deste movimento, colocando aí o cerne da questão que fará necessário repensar tão radicalmente a própria dialética a partir das primeiras décadas do século XX. Para ele, “o essencial é qual deve ser a direção do movimento dialético: ou é in-volutivo até a consciência ou o sujeito, ou é transcendência até o ser que se impõe (e que não pode ser fundamentalmente posto pelo sujeito)” (Dussel, 1974, p. 155). É a superação deste movimento (hegeliano) in-volutivo da dialética, pelo movimento (heideggeriano) de transcendência pelo qual o ser se impõe.

Está colocada, assim, a questão sobre o que significa, com efeito, aplicar a dialética no sentido de im-posição do ser, e não de in-volução, tal como feito por Hegel.

A primeira implicação é a revalorização da cotidianidade. Se em Hegel, como visto, a

dialética realizava-se pela negação do cotidiano, rumo ao absoluto, Heidegger nos impõe a valorização do cotidiano, em que se encontra o ser-aí (Dasein), como único ponto de partida possível. A leitura dusseliana sugere que Heidegger vai entender que a

situação vital tem uma estrutura concreta própria, histórica. Este nível havia sido deixado de lado pela Modernidade, já que se partia da facticidade (*factum*), mas em direção in-volutiva intra-conciençial. Heidegger propõe, agora, em vez disso, partir da cotidianidade, permanecendo nela: a direção se inverte, e de experiência, em sentido hegeliano (como movimento dialético da consciência para a consciência e nela pelo descobrimento de um novo objeto) se passa agora à tematização da experiência mais natural mesma, como mera cotidianidade, de onde já está dada a totalidade do ser do homem: não há involução, mas reflexão sobre a transcendência mesma (Dussel, 1974, p. 157-158).

Esta alteração de curso procedida pela hermenêutica heideggeriana faz multiplicar os seres. Não há mais o absoluto, como quisera Hegel, como ser único possível, como

consciência universal e sem exterioridade. Ao falar de uma *estrutura concreta própria, histórica*, Heidegger faz valer a ruptura com toda a metafísica tradicional. O ser não pode ser abstrato, metafísico, mas sim um elemento concreto, necessariamente existente. E só pode existir no seu ambiente, no seu tempo, ou seja, no seu cotidiano. Não é *espírito*, mas *Dasein*. O cotidiano faz o ser e isso significa que cada ser é forjado em sua relação com o mundo o que

quer dizer que já não é o eu absoluto de Fichte, a autoconsciência de Schelling, o saber absoluto acerca do espírito absoluto como imanência de Hegel, nem sequer a subjetividade pura e a essência de Husserl, o tema a partir do qual parte o pensar heideggeriano, mas a facticidade, a complexa e cotidiana facticidade e o ser que, como marco cotidiano, permite que essa cotidianidade seja tal (Dussel, 1974, p. 158).

É evidente, em *Ser e tempo*, o movimento de trazer o ser de volta para o cotidiano. Já no primeiro parágrafo, Heidegger mostra a que veio: se, por um lado, entende-se que “‘Ser’ é o conceito ‘mais universal’”, sobre o qual versa

longa tradição filosófica em cujo “fim, Hegel determina o ‘ser’ como o ‘imediatamente indeterminado’”, entende o autor que “isto não pode significar que o conceito de ser seja o mais claro e que não haja necessidade de qualquer discussão ulterior. Ao contrário, o conceito de ‘ser’ é o mais obscuro” (Heidegger, 1997, p. 28-29). Ainda na abertura de sua obra, afirma:

Assim, o exame dos preconceitos tornou ao mesmo tempo claro que não somente falta *resposta* à questão do ser, mas que a própria questão é obscura e sem direção. Repetir a questão do ser significa, pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente, a *colocação* da questão (Heidegger, 1997, p. 30).

As referências à “colocação da questão”, que estava “sem direção”, são consonantes com o entendimento de Dussel sobre o movimento de re-direcionamento da dialética procedido por Heidegger. Trata-se de recolocar o ser no cotidiano, e de redirecionar o movimento dialético. “Ainda que Heidegger nunca tenha utilizado essa denominação” (DUSSEL, 1974, p. 159), analisa Dussel,

todo o livro *Ser e tempo* é uma obra dialética. Desde a pergunta inicial, do §1, o método é dialético, mas parte, diferentemente de Hegel, não do absoluto antes da criação e como ser indeterminado ou conceito em-si, mas do *Dasein*, o ente que é aí, um dentre outros, mas inevitavelmente um homem, 'em cada caso, eu mesmo'. O ponto de partida não é o todo, mas ele (Dussel, 1974, p. 158).

A cotidianidade é o ponto de partida, é o que torna o ser possível, como *Dasein*. Mas, em vez de sanar o problema hegeliano de inexistência da exterioridade, a forma heideggeriana dará nova roupagem ao mesmo e velho problema da totalidade. Seguindo a análise procedida por Dussel, consideremos que "*Dasein* não é, para Heidegger, todo ente, mas, de maneira privilegiada, só aquele ente ao qual o ser se lhe manifesta, só aquele que des-cobre o ser" (Dussel, 1974, p. 159). Há, portanto, uma divisão qualitativa: o *ser* figura em um posto mais elevado, ontológico; enquanto o *ente*, aquém, limita-se ao plano ôntico. E é o ser que ocupa o posto de referência, de fundamento último do movimento dialético: "Agora o movimento

dialético partirá, não para a imanência involutiva da subjetividade, mas para a transcendência do mundo cujo último horizonte onto-lógico é o ser que se manifesta” (Dussel, 1974, p. 159). Entender o ser como último horizonte implica, novamente, em estabelecer limites, totalização. Não se trata mais da totalização por ausência de exterioridade em função da dimensão absoluta do ser, como em Hegel, mas sim da totalização em função do limite do ser, incapaz de ultrapassar seus próprio horizontes. Pois só ele, o ser, ocupa o posto de ente privilegiado. Não se põe diante de interlocutores com os quais possa levar a cabo uma prática dialética dialogal, restando-lhe o impor-se dialeticamente ao outro, negando-o. Não há diálogos entre seres, mas tão somente monólogos do ser perante entes. Se existe uma exterioridade, ela é alienada das possibilidades do *Dasein*.

Em Heidegger, a proporção da totalização do ser, do seu ensimesmamento é tão elevada que chega a intransponível. Não há horizonte para além do ser que é, *em cada caso, eu mesmo*. Não existe outro, ou, se existe, não existe enquanto



ser, apenas como ente. Mas para Heidegger, se (o outro) existe dessa maneira ôntica, não tem existência própria perante o ser, pois “todo ente é no ser. Dito mais precisamente: o ser é o ente. Nesta locução, o ‘é’ traz uma carga transitiva e designa algo assim como ‘recolhe’. O ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente”. Colocado sob perspectiva do ente – perspectiva impossível em um mundo em que só o ser é – chegaríamos à percepção de que o ente não é por si só, ele é apenas no ser: “todo o ente é no ser”, e é justamente “pelo fato de o ente ter seu lugar no ser, [que] ninguém precisa preocupar-se” (Heidegger, 1979, p. 17). É análogo ao *escravo* que só existe no ser do *senhor*, dada a essencial inessencialidade do primeiro. No cotidiano do *Dasein*, repete-se o movimento totalizante e excludente que já vimos como característica da filosofia dialética moderna, hegeliana. Não há outro como ser. Se há exterioridade, ela é inalcançável, alienada. Em Heidegger, não há espaço para o outro. “A filosofia está a caminho do ser do ente, quer dizer, a caminho do ente sob o ponto de vista do ser” (Heidegger, 1979, p. 18, grifo nosso). A dialética se realiza, portanto,

como negação do outro, que é a negação do ser. É auto-afirmação monológica.

## **Exterioridade como metafísica encarnada em Dussel**

O método concebido por Dussel para a construção de sua filosofia da libertação distingue-se da dialética hegeliana ou de sua superação heideggeriana, na medida em que toma o elemento naquelas inexistente, a exterioridade, como ponto de partida. Trata-se do esforço por produzir filosofia desde o outro, desde uma expressão da alteridade em relação ao próprio objeto sobre o qual se propõe a filosofar.

A proposta metodológica dusseliana é surpreendentemente simples, como o são algumas das maiores construções da história da filosofia: conforme o autor, a característica opressiva de qualquer campo se dá por meio de sua sistematização, no sentido de totalização – ou, em termos dusselianos, fetichização. Na medida em que um sistema se constitui em torno de um objeto, encerrando o objeto em si mesmo, estabelece-se a opressiva cisão entre o *mesmo* e o

*outro*, expressão da divisão hierárquica ontológica entre ser e ente, para Heidegger. Nestes termos, a título de exemplificação, não se poderia afirmar que há qualquer problema com *a política*, mas sim com *o sistema político*, pois é a sistematização da política que encerra uma certa categoria de pessoas – os políticos profissionais – como *seres da política*. O problema da opressão nunca está no objeto em si, mas na sistematização totalitária que o envolve.

Como alternativa, Dussel propõe tomarmos *o outro* do objeto como ponto de partida. A pergunta fundamental, então, será: quem é a vítima deste sistema o qual me proponho a filosoficamente estudar? Quem é o sujeito que está na exterioridade excluída, vitimada, deste sistema? Será desde esta perspectiva, completamente outra, estranha, à lógica interna do sistema, que o filósofo propõe construir a reflexão filosófica que tenha como intuito a libertação.

Observe-se que todos os campos a serem filosoficamente refletidos podem ser tomados como sistemas totalitários ou, no mínimo, passíveis de totalização. Pode-se pensar em

perspectivas de sexismo, de normalismo, de padronizações, tanto quanto pode-se pensar em perspectivas de áreas consagradas do campo filosófico, como a estética ou a epistemologia. A pergunta fundamental permanece a mesma: quem é a vítima da sociedade machista? Quem é o outro de um sistema estético do belo? Quem é o excluído dos acessos restritos a bens em uma economia de mercado? E, então: quais são as perspectivas de se produzir filosofia tomando como referência valores mais pertinentes a este *outro*, e não ao *mesmo*?

Para a adequada compreensão do sentido filosófico e libertador da noção de exterioridade em Dussel, como parte de seu método filosófico, terminarei este texto apresentando a significação dada pelo autor, neste contexto, a dois conceitos-chave, a saber, *metafísica* e *outro*.

Primeiro, vejamos que o sentido tradicional de *metafísica* é tecnicamente ressignificado por Dussel em seu *Método*, num movimento que mantém-se na obra dusseliana desde meados dos anos 1970. Em lugar de remeter a questões transcendentais, o campo *metafísico*, para Dussel, referirá justamente àquilo que está *mais além* dos

limites da percepção ontológica do *mesmo*. A tomada da metafísica como *mais além* explicita justamente isto: aquilo que foge do âmbito particular do ser, do *Dasein*. É um infinito, ante a totalidade ontológica – para usar termos de Levinas. Metafísico, será justamente o campo da exterioridade, que nada tem de abstrato ou etéreo. E o lugar desde onde se manifesta *outro*, é o espaço em que ele vive, seu próprio *mundo da vida*.

O *outro*, por sua vez, este que vive no espaço que ante à perspectiva do *mesmo* é metafísico, dentre suas significativas peculiaridades no conjunto do entendimento dusseliano, tem também esta: ele não é categorial ou abstrato. É carne, é *basar*. Tem um corpo (Ponty) e um rosto (Levinas), mas tem um nome (Freire) que lhe confere a singularidade significativa que é própria da vida. E este, o *outro*, é que se toma como ponto de partida – isto é relevante: não é um elemento do método, mas o princípio, o ponto de onde tudo começa – para a filosofia da libertação. É por isso que o filósofo tem que começar por ser o discípulo atual do futuro discípulo. Há que se aprender, ouvindo a voz do

outro, em sua materialidade, em sua carnalidade, para desde este ponto realizar o trabalho filosófico.

Ao que parece, aquilo que surge nos anos 1970 como *analética*, expressando o método dusseliano da filosofia, permanece no Dussel pós-Marx dos finais dos anos 1980 como exterioridade, mantendo-se de forma incorporada a toda produção filosófica madura, encontrando expressão acabada na construção da Ética e da Política dusselianas da libertação.

## **Referências**

DUSSEL, E. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista Anthropos*, Barcelona, n. 180, 1998.

DUSSEL, E. *Método para una filosofía de la liberación*. superación analética de la dialéctica hegeliana. Salamanca: Sígueme, 1974.

PANSARELLI, Daniel. *Filosofia latino-americana a partir de Enrique Dussel*. Santo André: UFABC, 2013.

HEGEL, F. *Fenomenologia do espírito*. 2. ed.

Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HEIDEGGER, M. Que é isto – a filosofia? In: HEIDEGGER, M. *Conferência e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

1 Como já explicitarei em outro trabalho (Pansarelli, 2013), não compreendo a existência de fases distintas na obra filosófica dusseliana, antes, a entendo como fruto de um pensamento que foi continuamente amadurecendo. Por este motivo, não haverá prejuízo ao caráter político da minha análise pelo fato de, aqui, eu tomar como fio condutor o aspectos de uma obra datada de meados dos anos 1970, a saber, o *Método para uma filosofia da libertação*.

2 Os trechos entre aspas simples são citações de Hegel feitas por Dussel. Ambos os trechos referem-se à *Fenomenologia do espírito*, respectivamente aos parágrafos 70 e 71. Nota minha.

3 Em outra oportunidade, tratei do assunto, e de algumas das suas implicações histórico-políticas, sob o desígnio de *síndrome do presente eterno* (Pansarelli, 2013)

# OS SUJEITOS DA EXPERIÊNCIA E A PRÁXIS DA LIBERTAÇÃO NOS MOVIMENTOS SOCIAIS: UM DIÁLOGO ENTRE ENRIQUE DUSSEL E WALTER BENJAMIN

*Claudecir dos Santos*

*Todo sujeito ao transformar-se em ator, ainda mais quando é um movimento ou povo em ação, é o motor, a força, o poder que faz a história. Quando é uma “atividade crítico-prática”, esta será denominada práxis da libertação (Dussel, 2007, p. 116).*

As reflexões sobre os *sujeitos da experiência* e a *práxis da libertação* nos *movimentos sociais* que o trabalho expõe estão fundamentadas nas teorias dos filósofos Walter Benjamin e Enrique Dussel. Entretanto, considerando as condições e intenções do trabalho, o diálogo proposto entre Dussel e Benjamin se organiza, basicamente, em



torno de duas ideias e/ou conceitos: *experiência coletiva* e *práxis da libertação*.

De Walter Benjamin, o trabalho faz uso do conceito de experiência coletiva. Para Benjamin, em especial a partir da modernidade, aumentou o número de pessoas que, cada vez mais, se manifestam nas suas individualidades. Dessa forma, o coletivo perde espaço para o privado. É assim, no entendimento de Benjamin, que a história comum vai sendo substituída pela individual. Para enfrentar essa realidade ele destaca o conceito de *experiência coletiva*.

De Enrique Dussel, são as observações sobre a *práxis da libertação* que ganham vida nesse trabalho. Embora essa seja uma temática recorrente nos escritos de Dussel é na *Tese 15, Práxis da Libertação dos Movimentos Sociais e Políticos*, da obra: *20 Teses de Política*, que o trabalho se concentra. Nessa tese, Dussel afirma que a libertação acontece quando o sujeito conquista a condição de agir. A ação é a condição necessária para que suas ideias e vontades possam ser vivenciadas, mas para que isso aconteça é preciso que o sujeito liberte-se dos inúmeros grilhões que o aprisionam.

A *práxis libertadora* que Dussel expressa está associada a diferentes estratégias de organização e luta. É nesse contexto que o presente trabalho traz à baila algumas reflexões sobre as experiências dos movimentos sociais e suas condições em constituir sujeitos/atores que fazem de suas lutas uma *atividade crítico prática* que se transforma em uma *práxis da libertação*.

\* \* \*

A epígrafe inicial, além de registrar o que seria uma *práxis da libertação*, explicita a importância da constituição de *sujeitos* em um processo de transformação social. Tratando-se dos movimentos sociais, na concepção de Enrique Dussel, essa *práxis* tem dois momentos: “uma luta *negativa*, desconstrutiva contra o dado, e um momento *positivo*, de saída, de construção do novo” (Dussel, 2007, p. 116).

É no movimento desses dois momentos que os sujeitos ganham e dão vida as suas ações. Na tese 15, *Práxis da Libertação dos Movimentos Sociais e Políticos*, da obra: *20 Teses de Política*, Dussel afirma que a libertação acontece quando o sujeito conquista a condição de agir. A ação é a

condição necessária para que suas ideias e vontades possam ganhar vida, mas para que isso se efetive, é preciso que o sujeito se liberte dos inúmeros grilhões que o aprisionam. Segundo Dussel, assim que ele se “liberta” (ato pelo qual o escravo é emancipado da escravidão),

Suas potencialidades criadoras se opõem, ao final triunfando sobre as estruturas de dominação, de exploração ou exclusão que pesam sobre o povo. O poder do povo (a *hiperpotentia*, novo poder “dos de baixo”) torna-se primeiro presente no começo, por sua extrema vulnerabilidade e pobreza; mas, ao final, é a força invencível da vida “que quer viver”: *Vontade-de-vida* que é mais forte que a morte, a injustiça e a corrupção (Dussel, 2007, p. 116).

A realidade expressa por Dussel é carregada de expectativas positivas, ele acredita na práxis da libertação como uma possibilidade real para a conquista da emancipação humana. É nesse contexto que os movimentos sociais devem assumir a causa “dos de baixo”, daqueles que assumem a *Vontade-de-vida* como um princípio invariante.

É possível dizer que na América Latina, de modo geral, os movimentos sociais não se afastam desse papel. Quando as bandeiras de luta desses movimentos são levantadas, também se levantam os desejos dos sujeitos que, através de dizeres e símbolos, expressam suas vontades de vida sobre a morte. Na fala de Dussel: *uma vida que quer viver*, seja no campo ou na cidade, na luta por terra, teto, comida, cultura, direitos, paz etc.

No entanto, é oportuno lembrar que na América Latina, embora significativos avanços tenham acontecido nos últimos tempos, as lutas por direitos, humanos e animais, continuam seguindo um percurso que se inicia no útero e se prolonga até o túmulo. Frente a isso, para aqueles que tem interesse na superação de heranças da colonização que *fazem e deixam* morrer, lutar pela vida significa mais do que ter ideais e boas intenções, significa ter a ciência do significado de uma luta *contra hegemônica*. Isso porque, a práxis da libertação, diz Dussel, “exige princípios, coerência, fortaleza até a morte, paciência infinita” (Dussel, 2007, p. 116).

Contudo, embora saibamos que das relações de um país colonizador com um país colonizado

sempre restaram, conforme sustenta Eduardo Galeano, *veias abertas* (e no caso dos países latino-americanos foram muitas), o olhar para a gênese dos problemas da América Latina não pode ser guiado por sentimentos de vingança, desânimo, pessimismo ou desesperança. O que não significa continuar cometendo injustiças com as vítimas da história, ao contrário, significa rever as injustiças e ter coragem de corrigi-las sob a luz da democracia, da cidadania e da dignidade humana.

Isso é possível? Se nos embasarmos nas teorias de Enrique Dussel e Walter Benjamin, podemos dizer que sim. Dussel e Benjamin são filósofos da esperança. Sem a esperança de um futuro que terá de se tornar possível, afirma Dussel, “não há práxis crítica libertadora. É necessário imaginar criativamente que ‘Sim, é possível!’ para mudar as coisas” (Dussel, 2007, p. 117). Walter Benjamin, por sua vez, ao resgatar os *ajudantes* do mundo de Kafka e concordar com a ideia de que *não há mais esperança do que aquela que nos é dada por aqueles que carecem dela*, e fazer referência aos vencidos da história para dizer que “para eles e seus semelhantes, os inábeis e os

inacabados, ainda existe esperança" (Benjamin, 1994a, p. 142), também deixa claro a sua posição esperançosa quanto ao futuro da humanidade. Portanto, nas teorias desses pensadores, encontramos razões para acreditarmos que é possível lutar pela vida com o desejo de superar o que faz morrer.

No entendimento de Dussel, uma luta contra hegemônica que pretenda dar voz e vez aos que sempre estiveram à margem da sociedade, precisa seguir alguns passos. Assim,

Em primeiro lugar é preciso ter *esperança*. Em segundo lugar, na prática política ou na teoria, vai se esboçando um paradigma ou modelo de *transformação possível*. O qual não é simples e frequentemente leva tempo, por isso não pode ser delineado sempre detalhadamente. Em terceiro lugar, em um nível ainda mais concreto é necessário trabalhar em um *projeto de transformações factíveis* propriamente político, mas crítico. Em quarto lugar, o político deve ter *clareza estratégica* na ação transformadora. Em quinto lugar, é necessário trabalhar sobre *táticas eficazes*. Em sexto lugar, devem ser escolhidos os *meios apropriados* para todo o indicado (Dussel,

2007, p. 117-118).

A práxis libertadora que Dussel aponta está associada a essas estratégias de organização e luta. A vivência dessa práxis, porém, se fortalece no movimento daqueles que com ela se envolvem. De acordo com Dussel, “a práxis da libertação não é solipsista, efetuada por um sujeito único e genial. É sempre um ato intersubjetivo, coletivo, de consenso recíproco” (Dussel, 2007, p. 118). É nesse cenário que a *experiência coletiva* de Walter Benjamin ganha sentido.

Benjamin fez esclarecimentos acerca do conceito de experiência (*Erfahrung*), a partir do texto *Experiência e Pobreza*. Nesse ensaio, ele fala da ausência da palavra comum por conta do fim das narrativas. Jeanne Marie Gagnebin destaca algumas reações possíveis para a não mais presença da palavra comum. “A primeira caracteriza o comportamento da burguesia do fim do século XIX, quando esse processo de perda de referências coletivas começou a ficar patente” (Gagnebin, 1994, p. 67). De acordo com a autora, “para compensar a frieza e o anonimato sociais

criados pela organização capitalista do trabalho, ela tenta recriar um pouco de calor e de (*Gemütlichkeit*) através de um duplo processo de interiorização” (Gagnebin, 1994, p. 67).

O desencadeamento desse processo produz, de forma contínua e crescente, seres humanos cada vez mais individualizados. Dessa forma, no domínio psíquico “os valores privados substituem cada vez mais a crença em certezas coletivas, mesmo se estas não são nem fundamentalmente criticadas nem rejeitadas” (Gagnebin, 1994, p. 67). É assim, no entendimento de Benjamin, que a história comum vai sendo substituída pela individual. Essa situação, acrescenta Gagnebin, “leva Benjamin a destacar um novo conceito de experiência, em oposição àquele de *Erfahrung* (experiência), o do *Erlebnis* (vivência), que reenvia à vida do indivíduo particular, na inefável preciosidade, mas também na sua solidão” (Gagnebin, 1994, p. 68).

Vejamos como Benjamin estabelece a diferença entre esses dois tipos de experiência. A experiência coletiva (*Erfahrung*) é entendida por Benjamin como uma experiência aberta, que se



aproxima mais da alegoria, por suscitar muitas leituras e muitos sentidos sobre ela, do que do símbolo que possibilitaria um significado unilateral. Tal experiência poderá transformar-se numa busca para com a emancipação humana, isso porque, graças a ela, o passado, o presente e o futuro poderão ser movimentados através da rememoração de tais experiências. Ao contrário, a experiência individualizada (*Erlebnis*) é a própria expressão de um mundo fragmentado.

Além disso, esse novo conceito de experiência, caracterizado pelas vivências individuais, causa uma despersonalização generalizada que leva as pessoas a se apropriarem e valorizarem objetos, a viverem sob a égide da materialidade.

“Despossuído do sentido da vida, o indivíduo tenta, desesperadamente, deixar a marca de sua possessão nos objetos pessoais” (Gagnebin, 1994, p. 68), essa é a opção que lhe resta, já que não é mais ele mesmo. Em outras palavras, na medida em que se perde o sentido do coletivo, perde-se também a personalidade individual e, daí, o aumento do poder dos dominantes, ou seja, a existência da condição do domínio sobre as massas.

Quanto às possibilidades de interiorização das experiências, Benjamin afirma que elas são transmitidas de modo benevolente ou ameaçador, conforme o ser humano vai se desenvolvendo. Algumas expressões comumente usadas, como: “ele é ainda muito jovem, mas em breve poderá compreender”, ou, “um dia ainda compreenderá” revelam, segundo Benjamin, que “sabia-se exatamente o significado da experiência” (Benjamin, 1994a, p. 114). Nas análises do autor, a compreensão do significado da experiência era possível porque ela sempre fora comunicada aos jovens e essa comunicação acontecia “de forma concisa e com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos” (Benjamin, 1994a, p. 114). Aos poucos, porém, ela foi empobrecendo e, diante desse empobrecimento, Benjamin pergunta: “que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Quem tentara, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?” (Benjamin, 1994a, p. 114).

Apenas para lembrar: é este o contexto em que se inserem os *sujeitos da experiência*. E, são exatamente esses os sujeitos que fazem parte dos movimentos sociais. Se assim é, então, cabe perguntar: a) em se tratando dos movimentos sociais, é a experiência que faz o sujeito ou sujeito que faz a experiência? b) Em que medida, na contemporaneidade, as experiências dos movimentos sociais conquistam a dimensão da coletividade que fala Benjamin? E, c) as experiências dos movimentos sociais contemporâneos estão transformando sujeitos em atores, e estes transformando suas lutas em uma *atividade crítico prática* capaz de se converter em uma *práxis da libertação*?

As respostas a estas perguntas podem ser fundamentadas nas teorias de Enrique Dussel e Walter Benjamin, mas esse não é o único caminho e, talvez, nem seja o mais indicado para ampliar e aprofundar as reflexões sobre os *sujeitos da experiência* e a *práxis da libertação* nos movimentos sociais. É possível que o caminho mais seguro seja aquele construído pelos próprios caminhantes, ou seja, estas perguntas precisam ser respondidas por aqueles que estão

dentro do movimento. Mais do que ninguém, são eles que deverão perceber se o movimento está transformando indivíduos em sujeitos e fazendo destes atores de lutas libertárias. Se este fenômeno não estiver acontecendo, então, as experiências não estão alcançando a condição de uma *experiência coletiva*.

A possibilidade de ser contada e recontada é a característica principal de uma experiência coletiva. Quando uma experiência é passada de pai para filho de filho para neto, de geração para geração, significa que aqueles que viveram essa experiência guardaram-na memória e continuaram narrando o que viveram, ou seja, não ficaram mudos depois de uma experiência. É sobre isso que os sujeitos dos movimentos sociais precisam conversar. Se por acaso estiverem emudecendo, é preciso acionar o *Alarme de Incêndio*.<sup>1</sup>

É este, aliás, o recado de Walter Benjamin aos sujeitos da modernidade. Ao propor a *redenção revolucionária da humanidade*, o que Benjamin desejava era parar. Sim, ser revolucionário na modernidade é ter a condição e a coragem de parar. Essa ação, que pode parecer simples, diante

do “*Progresso*” e do avanço do sistema capitalista, se transforma em uma tarefa *hercúlea*. Porém, com possibilidades de ser enfrentada.

Como enfrentá-la? Benjamin e Dussel fazem importantes apontamentos que podem inspirar o enfrentamento, mas nada acontecerá sem a ação dos sujeitos que fazem a história. Nesse cenário, *organização* é a *palavra-chave* para a construção do novo. Até mesmo a *práxis* da qual fala Dussel se torna possível se estiver ancorada em uma ação organizada.

A organização deve ser uma busca constante dos movimentos sociais. Somente assim, no entender de Dussel, eles cumprirão com a *Vontade-de-vida*. Para o filósofo,

A organização é já uma passagem da *potentia* (poder do povo, dos movimentos sociais) para a *potestas* (o poder que se dá instituições para exercer delgadamente o poder concretamente). Sem essa separação, sem esse desdobramento (poder *em-si potential* e poder *para-si* institucional), sem organização, o poder do povo é pura *potência*, possibilidade, inexistência objetiva, voluntarismo ideal, anarquismo. Organizar um movimento, um povo, é criar

funções heterogêneas, diferenciadas, em que cada membro aprende a cumprir responsabilidades diferentes, mas dentro da unidade de consenso do povo (Dussel, 2007, p. 119-120).

As palavras de Dussel registram a importância das experiências que são vivenciadas pelos movimentos sociais. A organização dos movimentos sociais deve refletir a vontade e o direito de viver de um povo, mas não as vontades e direitos fabricados por forças interesseiras que ignoram a verdadeira libertação e emancipação das massas.

A vitória de um povo terá significado quando as lutas que a tornaram possível emergirem e se transformarem em uma *práxis da libertação*, onde não apenas os vencedores da história têm voz e vez, mas os vencidos ocupam seus lugares e dão vida as suas potencialidades. É nessa história, feita e contada a *contrapelo*, se for preciso, que os sujeitos da experiência devem se transformar em atores e, coletivamente, transformarem suas lutas em uma *práxis da libertação*.

\* \* \*

A história dos movimentos sociais mostra que

nenhum movimento surge por acaso. Na América Latina, de modo geral, e no Brasil em particular, são diversas as razões para a emergência dos movimentos sociais. Diante disso, sem entrar no mérito das questões históricas, a intenção desse trabalho foi mostrar que os movimentos sociais são espelhos da sociedade, portanto, o olhar que os percebe deve também estar preparado para perceber o que os movimentos estão refletindo.

Se as vitórias e as derrotas dos movimentos sociais resultaram de *experiências coletivas*, elas não serão apagadas da memória dos sujeitos dos movimentos. A condição de sujeito, aliás, deve ser uma conquista proporcionada pelo próprio movimento. Sem essa possibilidade os participantes dos movimentos sociais não enxergarão no movimento tudo o que ele é e pode fazer em uma sociedade. Aqueles que ignoraram esse fato correm o risco de contribuírem para a descaracterização e despersonalização dos movimentos sociais.

A reflexão sobre os *sujeitos da experiência* e a *práxis da libertação* nos movimentos sociais, portanto, propõe aos movimentos uma leitura

crítica acerca da *constituição dos sujeitos* e do *sentido das experiências vivenciadas*. Em nosso entendimento, o olhar crítico para essas duas realidades, acompanhado de uma modificação delas, se for caso, é condição *sine qua non* para que as lutas dos movimentos sociais se transformem em uma *práxis* da libertação.

Do *diálogo entre Enrique Dussel e Walter Benjamin*, em síntese, podemos dizer que a contribuição dos autores está no *chamar atenção* para a necessidade de uma ação que gera vida e vence a morte. De Walter Benjamin, fica o recado para que esta ação esteja envolvida em uma *experiência coletiva*. De Enrique Dussel, a observação de que todo sujeito ao transformar-se em ator é capaz de transformar uma ação em uma *atividade crítico prática e, dessa forma, viver a práxis da libertação*.

## **Referências**

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994a.



DAGNINO, Evelina; ALVAREZ, Sonia E.; ESCOBAR, Arturo (Org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. novas leituras. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *20 Teses de política*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales (CLACSO); São Paulo: Expressão Popular, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração e Walter Benjamin*. Campinas: Fapesp, 1994.

\_\_\_\_\_. *Walter Benjamin: os cacos da história*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

GALEANO, Eduardo H. *As veias abertas da América Latina*. 41. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

GOHN, Maria da Glória. *História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. *O Protagonismo da Sociedade Civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias*. 2.

ed. São Paulo: Cortez, 2008.

\_\_\_\_\_. *Teorias dos Movimentos Sociais*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1997.

SCHERER-WARREN, Ilse. *Movimentos sociais: um ensaio de interpretação sociológica*. 3. ed. rev. Florianópolis: UFSC, 1989.

\_\_\_\_\_. Movimentos sociais na América Latina: revisitando as teorias. Palestra proferida na Mesa Redonda “Ações coletivas, movimentos e redes sociais na contemporaneidade”. In: 14<sup>º</sup>

CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 28 a 31 de junho de 2009, Rio de Janeiro. Disponível em: <[www.npms.ufsc.br/wpapers/Ilse](http://www.npms.ufsc.br/wpapers/Ilse)>.

\_\_\_\_\_. *Redes de movimentos sociais*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Redes Emancipatórias: nas lutas contra a exclusão e por direitos humanos*. Curitiba: Appris, 2012.

SOARES DO BEM, Arim. A centralidade dos movimentos sociais na articulação entre Estado e sociedade brasileira nos séculos XIX e XX.

*Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 27, n. 97, p. 1137-1157, set./dez. 2006. Disponível em: <[www.cedes.unicamp.br](http://www.cedes.unicamp.br)>.

1 Referência ao texto de Benjamim: *aviso de incêndio* das teses sobre o *Conceito de História*.

# ALTERIDAD, PRAXIS, VIDA Y DERECHOS HUMANOS: REPENSAR DERECHOS HUMANOS DESDE EL PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL

*Alejandro Rosillo Martínez*

La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel nos permite delinear una fundamentación de derechos humanos en tres pilares, que ubica esta problemática en un ámbito distinto a la clásica disputa entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo. Se trata de una fundamentación que no busca la construcción de ciudadanos burgueses de un estado moderno sino de personas, pueblos y comunidades que, ante la exclusión de que son víctimas, se empoderan para llegar a ser sujetos de su propia historia; por eso, es una fundamentación que sigue la ubicación geopolítica del sujeto que piensa. Es decir, como dice Dussel, la Filosofía de la Liberación “trata entonces de tomar en serio al

espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York” (Dussel, 1996, p. 14).

La fundamentación de derechos humanos que podemos construir desde la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel buscaría, además de ubicarse geopolíticamente desde el *Sur*, superar las limitaciones de las fundamentaciones iusnaturalistas y iuspositivistas, tales como su etnocentrismo y monoculturalismo. Así, los tres pilares sobre los que se construiría tal fundamentación serían: la alteridad, la praxis de liberación y el sujeto vivo.

## **1. La alteridad**

La Filosofía de la Liberación, aún cuando es crítica de la Modernidad, no renuncia a la subjetividad. Para los procesos de liberación es importante que la víctima, el empobrecido y el oprimido se constituyan en sujetos de su propia historia. Sin embargo, siguiendo el pensamiento de Dussel, derechos humanos no se fundamentan en el sujeto abstracto de la Modernidad. La autonomía del sujeto no es sinónimo de la

subjetividad moderna que inicia los procesos de derechos humanos. Esto porque el sujeto abstracto de la Modernidad se constituye como una Totalidad excluyente, no abierta a la proximidad, ni la exterioridad del Otro.

Por eso, la subjetividad debe constituirse en el encuentro con el otro. Como es bien sabido, es Enrique Dussel quien, partiendo de la filosofía de Emmanuel Levinas, ha introducido la alteridad como un elemento fundamental de la Filosofía de la Liberación. Por eso, se habla de una Filosofía de la Liberación concebida como una metafísica de la alteridad o una filosofía de la alteridad ética (García Ruiz, 2003, p. 171-202; Salamanca, 2003, p. 65-70). A partir de ahí, se trataría de constituir subjetividades de personas y de pueblos; es decir, tanto subjetividades personales como subjetividades colectivas. La filosofía que se refugia en el centro, que parte de él, termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus límites sólo está el “no-ser”, la nada, la barbarie, el “sin-sentido”, el “otro sin razón”. Por eso, la Filosofía de la Liberación se constituye en parte como recuperación no “del otro sin razón” sino de “la razón del Otro”.

Del conjunto de categorías que Dussel aporta a la Filosofía de la Liberación, algunas de ellas tienen relación con una fundamentación de derechos humanos desde la alteridad y, además, autores juristas cercanos a los movimientos de liberación las han tomado en cuenta para la construcción de su pensamiento jurídico (De La Torre Rangel, 2007, p. 139-159). Estas categorías son la proximidad, la totalidad, las mediaciones, la libertad situada, la exterioridad y la enajenación.

Dussel afirma que, entre estas categorías, la “exterioridad” es la más importante para la Filosofía de la Liberación, y que posibilita realizar un discurso nuevo. Posibilita un discurso nuevo porque hace viable fijarse en la realidad de los pueblos periféricos (Dussel, 1996, p. 55). Parte del hecho de que en el conjunto de todos los entes, sobresale uno, distinto a todos los demás: *el rostro de los otros seres humanos*. Alejados de la proximidad, consumidos por la proxemia –donde aun el rostro humano es asumido como una cosa-sentido, como un ente más–, la presencia de este rostro nos recuerda la necesidad de aquélla. El ser humano como ente es parte de la totalidad,

de los sistemas, pero la emergencia de su rostro nos vuelve a enfrentar a la proximidad; es cuando el otro se nos revela en toda su exterioridad (Dussel, 1996, p. 56).

El *otro* es, entonces, la denominación precisa de la exterioridad en cuanto tal. Es histórica y no meramente natural o física. El *otro* es la alteridad de todo sistema posible; está más allá de “la mismidad” de la totalidad. El otro se revela realmente como otro, en toda la intensidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo distinto en extremo, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, como el pobre, el oprimido y la víctima de los sistemas. Entonces la exterioridad es el ámbito desde donde el otro ser humano, de forma libre y no condicionado por mi sistema, se revela no como parte de mi mundo. Esto hace caer en la cuenta que, como señala Levinas, “[l]a filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser” (Levinas, 1997, p. 67). En efecto, Dussel contrapone dos lógicas: la lógica de la totalidad y la lógica de la exterioridad. Aquélla establece su



discurso desde la identidad, desde la mismidad, desde el fundamento hacia la diferencia; es una lógica de la naturaleza, de la totalidad. Es una lógica que aliena la exterioridad y cosifica a la alteridad, al otro ser humano. Por otra parte, la lógica de la alteridad o de la exterioridad establece su discurso desde la libertad del otro; es una lógica histórica y no evolutiva; no es meramente dialéctica sino que es analéctica.

La dialéctica es un método de conocimiento dentro de la totalidad, según Dussel. Su ámbito propio es lo ontológico, es decir, el pasaje de un horizonte de entes a otro, hasta su fundamento. Su principio es el de identidad y diferencia, no de distinción (Dussel, 1996, p. 184-186). No obstante, para recuperar la exterioridad, la Filosofía de la Liberación ha propuesto el método analéctico, principalmente tratándose -de la obra de Dussel y Scannone.

En la analéctica hay una fusión de la dialéctica y la analogía. Analéctico quiere indicar el hecho por el que todo ser humano, todo grupo o pueblo, se sitúa siempre “más allá” del horizonte de la totalidad. Su categoría propia es la de exterioridad, y su punto de partida de su discurso

es la exterioridad del otro. Su principio no es el de identidad sino el de separación, distinción (Dussel, 1996, p. 186-188). Además, este método permite superar los errores modernos que invisibilizaban la experiencia de opresión en el Sur (Sánchez Rubio, 1999, p. 64).

La Filosofía de la Liberación no se pregunta por el ser sino por la responsabilidad por el otro. Pero tal responsabilidad se configura desde el “cara-a-cara”, desde la interpelación que realiza el pobre, el oprimido, la víctima (Beorlegui, 2004, p. 742). El método analéctico es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito.

No obstante, el uso de este elemento por parte de la Filosofía de la Liberación es crítico, y reconoce que la infinitud que enfrenta la totalidad no es suficiente, pues se corre el riesgo de una abstracción donde el otro sea equívoco. Por eso, se habla del *otro inequívoco*, que es el rostro del pobre, de la víctima y del oprimido. De

ahí, en parte, que la Filosofía de la Liberación sea crítica a las concepciones abstractas del ser humano (García Ruiz, 2003, p. 207).

Ahora bien, como otra categoría de la Filosofía de la Liberación, podemos señalar que *la alienación* se da cuando se le niega al otro su calidad de otro. La totalidad, el sistema, tiende a totalizarse, a autocentrarse; busca eternizar su estructura presente y a devorar intrasistémicamente a toda exterioridad posible (Dussel, 1996, p. 70). Entonces para el sistema el *otro* aparece como algo diferente, que pone en peligro la unidad de “lo mismo”. En efecto, al *otro* en tiempo de peligro se le transforma gracias a la ideologización en “el enemigo”.

Estas categorías, propias de la Filosofía de la Liberación desarrollada por Dussel, nos posibilitan establecer un fundamento de derechos humanos desde la alteridad, desde el encuentro con el otro. A diferencia de los fundamentos hegemónicos de derechos humanos basados en una subjetividad del individuo, que finalmente son parte de la totalidad, del sistema dominante, la Filosofía de la Liberación propone un fundamento en la

alteridad, desde una subjetividad abierta al otro y no cerrada en la mismidad. En este contexto, la subjetividad moderna es parte de la totalidad que sólo reconoce derechos a *los mismos*<sup>1</sup>, no al inequívocamente otro, al que por la totalidad es considerado extraño, ajeno y hasta peligroso al sistema. A ese otro, al contrario, aunque exija la satisfacción de las mismas necesidades que *los mismos*, es catalogado de delincuente; por eso, se criminalizan la protesta y las luchas sociales y las praxis de liberación se reprimen (ellas son finalmente los medios en que los otros emergen para romper la alienación a la que son sometidos). En efecto, la fundamentación de derechos humanos efectuada sólo desde el individuo carga con algunos de los reduccionismos que comentamos en secciones anteriores; está marcada por el reduccionismo monocultural e historicista. Derechos humanos fundamentados desde el sujeto abstracto fácilmente se convierte en herramienta de enajenación, y son parte de lo que Dussel describe sobre la proyección acrítica de la filosofía eurocentrada en la periferia (Dussel, 1996, p. 69).

Sin negar la subjetividad como elemento de

una fundamentación de derechos humanos, es imprescindible abrirla a la pluriculturalidad y a las luchas históricas llevadas a cabo por los diversos pueblos oprimidos del planeta; se trataría de un sujeto inter-subjetivo, comunitario, que sea el sujeto de derechos humanos como praxis de liberación. Es lo que propone la Filosofía de la Liberación a partir de una metafísica de la alteridad, que se concretiza en comprender a la ética, a la responsabilidad por el otro, como el inicio de toda filosofía. Esta ética es una ética de la solidaridad que tiene sus consecuencias para la construcción de una juridicidad alternativa, generada desde las luchas sociales (Wolkmer, 2002, p. 179-180).

La ética de la alteridad busca una apertura del sujeto que sea capaz de comprender lo nuevo de la historia que se construye desde la exterioridad. "El punto de partida es la víctima, el Otro, pero no simplemente como otra 'persona-igual' en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodícticamente) como Otro en algún aspecto negado-oprimido (*principium oppressionis*) y afectado-excluido (*principium exclusiones*)" (Dussel, 1998, p. 417). Desde el otro

como otro – el pobre, el oprimido, la víctima –, que es libertad incondicionada por cuanto se desprecia su exterioridad considerándola nada (como incultura, analfabetismo, barbarie, primitivismo, incivilización), es como surge en la historia lo nuevo. Por ello todo sistema futuro realmente resultante de una revolución subversiva en su sentido metafísico es analógica: semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinto.

Todo lo anterior se realiza, se hace realidad, cuando alguien dice, por ejemplo, “¡[t]engo hambre, necesito alimento!” (Dussel, 1998, p. 524). El hambre del pobre es consecuencia de un sistema injusto, y en su situación de víctima no tiene lugar dentro del sistema. No tiene lugar por ser negatividad, por sufrir falta-de, por ser no-ente en el mundo. Pero fundamentalmente está fuera porque saciar estructuralmente el hambre del pobre es cambiar radicalmente el sistema. En efecto, derechos humanos fundamentados desde la alteridad han de comprenderse en herramientas de lucha de quienes son víctimas del sistema, y por eso, más que elementos conservadores del sistema han de ser

subversivos, transformadores, revolucionarios. El cara-a-cara con el otro inequívoco obliga a repensar constantemente derechos humanos, pues los derechos del otro no son parte del sistema (Dussel, 1996, p. 59).

Enrique Dussel señala que la reacción postmoderna contra el sujeto moderno debe ser recogida y subsumida por la Filosofía de la Liberación; es necesaria pero no suficiente. Señala que “[l]a subjetividad debe ser redefinida de manera flexible, compleja, fluida, quiasmática (no perdiendo los diversos polos del diagrama, los diversos ‘lugares’ de la enunciación, y pensándolos en tensión de mutua co-constitución)” (Dussel, 1996, p. 520). Siguiendo esta idea podemos señalar que una fundamentación de derechos humanos desde la negación postmoderna del sujeto trascendente, termina siendo funcional para los intereses del sujeto calculante. Los derechos humanos se reducen a los “derechos” necesarios para acceder “al mundo consumiéndolo” y acumular propiedades. Paradójicamente, el sujeto actuante verá en los otros a objetos, pues la sociedad del mercado lo conduce a eso. Entonces los bienes

protegidos por los derechos humanos no son satisfactores para la producción y reproducción de vida, sino meros objetos para ser consumidos. En cambio, la Filosofía de la Liberación propone recuperar al ser humano como se hace presente en la realidad, como ser corporal, como sujeto viviente frente a otros que también se hacen presentes como seres corporales y sujetos vivientes; es una relación de cuerpo a cuerpo, de *cara-a-cara*. La pregunta clave de este sujeto no es “si existo” sino “puedo seguir existiendo”. Se trata de responderse por las condiciones de posibilidad de vivir cómo ser corporal, como ser viviente.

## **2. La praxis de liberación**

La Filosofía de la Liberación no se comprende sólo como una ética de la alteridad, sino también puede entenderse como una filosofía de la praxis. De una u otra forma, autores como Dussel buscan encontrar sus características para poder considerarla como una praxis de liberación. Si bien se parte del análisis de la praxis humana en general, coinciden en señalar que no toda praxis



es liberadora, sino que existen unas opresoras, homicidas y alienantes. En este sentido, derechos humanos como realidad histórica está afectada por esta ambivalencia de la praxis; derechos humanos bien pueden ser instrumentos de ideologizaciones funcionales a prácticas opresoras o herramientas para la liberación. Por lo pronto, nos interesa este segundo uso, dejando el análisis de aquél para más adelante.

Fundamentar derechos humanos desde la praxis significa encontrar un fundamento sociopolítico; se trata de entenderlos como herramientas de las praxis de liberación. Ésta no es ajena a la alteridad, sino que es complementaria. Una praxis liberadora tiene que ver con la proximidad prioritariamente, sin confundirla con la proxemia; da pie al proceso donde se construye el sujeto intersubjetivo; y es la lucha de la víctima, del pobre y del oprimido por superar la alienación proveniente de la totalidad.

Si bien todo tipo de actividad humana transformadora está incluido en la reflexión filosófica de la praxis humana, pues ella incluye todas las formas del quehacer humano, tanto

especulativas, educativas, técnicas, religiosas, etcétera, es importante poner el énfasis en las praxis históricas de liberación, es decir, en aquellas que actúan como productoras de estructuras nuevas más humanizantes. Dussel señala que la praxis de liberación “es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas” (Dussel, 1998, p. 553).

El comprender derechos humanos como momentos de la praxis histórica de liberación se constituye en un fundamento socio-histórico. Es decir, se trata de entender la praxis de liberación de los nuevos sujetos socio-históricos como fundamento de derechos humanos. En cierta forma, el análisis crítico que realiza Helio Gallardo tiene relación con lo que desarrollamos en esta sección. El profesor chileno-costarricense señala que el fundamento de derechos humanos no es filosófico sino sociológico; éste debe entenderse como matriz, y por tanto se constituye por la formación social moderna que contiene tensiones, conflictos y desgarramientos. Es decir, el fundamento se

encuentra en la sociedad civil, en su dinámica emergente liberadora, en sus movimientos y movilizaciones sociales contestatarios (Gallardo, 2008, p. 31).

El fundamento de derechos humanos tendría entonces como motor la lucha social en matrices sociohistóricas; así, Gallardo afirma que

[d]esde el punto de vista de su práctica, el fundamento de derechos humanos se encuentra, ostensiblemente, en *sociedades civiles emergentes*, es decir en movimientos y movilizaciones sociales que alcanzan incidencia política y cultural (configuran o renuevan un *ethos* o sensibilidad) y, por ello, pueden institucionalizar jurídicamente y con eficacia sus reclamos (Gallardo, 2008, p. 44).

Esta fundamentación sociohistórica es asumida por la Filosofía de la Liberación pero no sólo desde el aspecto sociológico sino también desde el horizonte filosófico.

Ahora bien, la Filosofía de la Liberación no sólo desarrolla la comprensión del sentido de la praxis sino también del sujeto de ella. Si buscamos dar un sustento filosófico a derechos humanos en las

subjetividades emergentes, tenemos que pensar, efectivamente, en la manera en que la Filosofía de la Liberación comprende al sujeto de la praxis de liberación. De entrada, toda persona puede constituirse en sujeto de la praxis de liberación, ya sea en su calidad de víctima o por ser solidario con el oprimido, en cuanto realiza acciones, organiza instituciones o transforma sistemas para que las víctimas, los pobres y los oprimidos disfruten y ejerzan efectivamente derechos humanos (Dussel, 1998, p. 513). Pero el analogado principal del sujeto de la praxis de liberación es la víctima que adquiriendo consciencia de su situación, y en diálogo con otras víctimas, emprende acciones para dejar atrás, para superar, la situación que le niega las posibilidades de producir y reproducir su vida (Dussel, 1998, p. 525).

El sujeto de la praxis de liberación supone no una mera subjetividad individual sino la ya mencionada inter-subjetividad. La intersubjetividad no significa la creación de un sujeto colectivo natural, pues esto conlleva finalmente a una sustantivización indebida; los sujetos socio-históricos son fluidos y

fragmentarios, aparecen y desaparecen en coyunturas bien determinadas, según las tramas sociales. Más bien significa el reconocimiento de la subjetividad de cada sujeto humano concreto, y de su encuentro con el otro, que también es sujeto, y que por sus cualidades de víctimas o solidario con ellas, se conforman en una comunidad de vida (Gallardo, 2008, p. 60). Como señala Dussel, la intersubjetividad

se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística (como mundo de la vida comunicable), desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria (Dussel, 1998, p. 525).

En diversas ocasiones, la praxis de liberación se constituye, en cuanto a derechos humanos, por el enfrentamiento de un movimiento social organizado de las víctimas y un sistema formal dominante. Se genera un conflicto ético, con consecuencias sociales y jurídicas, donde la comunidad de víctimas busca modificar las

tramas sociales para lograr una transferencia de poder con el fin de satisfacer sus necesidades de vida. Dussel describe de la siguiente forma esta situación:

El conflicto ético comienza cuando víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir, o han sido excluidas violenta y discursivamente de dicho sistema; cuando sujetos socio-históricos, movimientos sociales (p.e. ecológicos), clases (obreros), marginales, un género (el femenino), razas (las no-blancas), países empobrecidos periféricos, etc., cobran conciencia, se organizan, formulan diagnósticos de su negatividad y elaboran programas alternativos para transformar dichos sistemas vigentes que se han tornado dominantes, opresores, causa de muerte y exclusión (Dussel, 1998, p. 541; 376).

Si la praxis de liberación se realiza por un sujeto inter-subjetivo, el principio normativo “crítico democrático” es parte de ella. La intersubjetividad en las luchas de liberación se basa en el consenso crítico de las víctimas. Un movimiento social basado, por ejemplo, en las decisiones de “líderes” y que no se guía por la

voluntad consensada de las víctimas, terminará reproduciendo el mismo sistema que excluye a las víctimas y esos “líderes” terminarán utilizando el poder de manera fetichizada. Por eso, la intersubjetividad tiene que ver con dicho principio, que Dussel define de la siguiente manera: “El principio normativo crítico democrático apunta a promover el consenso crítico de las víctimas, por su participación real y en condiciones simétricas” (Dussel, 2006, p. 105). En efecto, al fundamentar derechos humanos en la praxis de liberación, se comprende la importancia del consenso de las víctimas para que la lucha por “nuevos derechos” signifique la creación de un nuevo sistema, que incluye la participación de los que habían sido excluidos.

De lo anterior podemos concluir que el Estado no es fundamento de derechos humanos; a lo más puede ser un instrumento, un conjunto de instituciones, para hacerlos efectivos. La praxis de liberación de los pueblos es un hecho más radical que la existencia y el funcionamiento del estado.

La Filosofía de la Liberación no niega la legitimidad que puede tener el uso de la coacción

para proteger derechos humanos. No obstante, se tiene que distinguir *coacción legítima* de *violencia* (Dussel, 1998, p. 541). Aquélla se refiere al uso de la fuerza para garantizar la vida de todos los afectados por el sistema, mientras que *la violencia* es el uso de la fuerza de manera negativa y perversa contra el otro, contra la exterioridad, con el fin de mantener en funcionamiento un sistema que produce víctimas y les niega la satisfacción de sus necesidades para la producción y reproducción de su vida. Pero además, no toda coacción legítima tiene que provenir forzosamente de esa estructura moderna que se le ha llamado “estado”; las comunidades y los pueblos pueden organizarse de diversas maneras para darle viabilidad y realidad a la coacción legítima. Estas organizaciones podrán ser semejantes o no a un “Estado”, y por tanto podremos darles o no ese nombre, pero resolver esta polémica no es objeto de nuestra investigación. Nuestro interés se centra en insistir que el fundamento de derechos humanos es la praxis de liberación y no las instituciones u organizaciones que nacen de esa praxis. Perder de vista que las instituciones que



ejercen una coacción legítima se generan en virtud de la praxis ejercida por sujetos en busca de su liberación, significa fetichizar a las instituciones, al estado:

Fetiche viene del portugués (de raíz latina *facere* hacer; es lo hecho, de donde deriva igualmente hechizo) y significa lo hecho por la mano de los hombres pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinante, tremendo, ante lo que se tiembla de espanto, terror, admiración. Y bien, todo sistema tiende a fetichizarse, totalizarse, absolutizarse (Dussel, 1996, p. 119).

La fetichización del Estado es uno de los riesgos que corren las posturas que fundamentan derechos humanos en él. Por más democrático, social, constitucional y “de derechos” que se pretenda sea el estado, éste no puede considerarse en última instancia, de manera radical, el fundamento de derechos humanos. A final de cuentas, ese estado democrático, social, constitucional y de derechos es producto de una praxis histórica y, como tal, ha de estar abierto a la novedad que se genere de nuevas praxis

históricas de liberación. No se trata, como dijimos líneas arriba, de encasillarnos en discusiones iusnaturalistas *versus* iuspositivistas, sino que buscamos evitar los reduccionismos a que se ven expuestas las fundamentaciones de derechos humanos. En este caso, fetichizar al estado por medio de colocarlo como el fundamento significa invisibilizar las luchas (probablemente de liberación) que le dieron origen; significa sustantivizarlo, considerándolo como una institución que, si bien generada en la historia, tiene tales características que se constituye como modelo único de organización política legítima y válida. El Estado se vuelve entonces un ser absoluto, divinizado, al que los sujetos le deben su vida y su dignidad. Caemos en reduccionismos dogmáticos e historicistas, perjudiciales para las víctimas de los sistemas.

La fetichización del Estado puede tener como uno de sus dogmas, ya decíamos, el considerarlo “fundamento de derechos humanos”. Como una (nueva) divinidad, el estado se coloca como fuente de vida, y se invisibilizan a los sujetos vivos, de carne y hueso, cuyas acciones son las que realmente constituyen la vida política de una

sociedad. El estado se convierte en totalidad, y a través de la ideología de considerarlo el fundamento de “derechos humanos” se procura demostrar que como sistema no produce víctimas: el carácter general y universal de derechos humanos pretende sustentar esa perfección del sistema. No obstante, no se debe entender esta crítica como un neoliberalismo promotor del “estado mínimo”, pues también se ha pretendido colocar al “mercado” como esa nueva divinidad que otorga vida y dignidad a los seres humanos, y como un sistema perfecto (“la mano invisible”) que dará los bienes necesarios a todos los participantes que actúen “egoístamente” en busca de sus propios intereses; quien sea víctima de tal sistema, lo será por su propia responsabilidad, debido a su ineficiencia. En este sentido, también podría afirmarse que el fundamento de derechos humanos es el “mercado”, al ser el ámbito de ejercicio de la libertad. Pero esta pretensión es empíricamente imposible; irremediablemente, de una u otra forma, todo sistema creará víctimas, y ellas emprenderán nuevas praxis históricas de liberación.

Es importante tener en cuenta que es *empíricamente imposible* un sistema perfecto que no genere víctimas: “[N]o podemos tener conciencia actual de todos los Otros excluidos en el presente que serán descubiertos *como excluidos* en el futuro, y que ya sufren por anticipado los acuerdos a los que lleguen” (Dussel, 1998, p. 413). Por eso, la crítica siempre es necesaria, pues es criticable en todo momento aquello que no permite la producción y reproducción de la vida; la crítica entendida como generadora de toma de conciencia de la víctima, de la comunidad de víctimas y de una praxis de liberación que permita la creación y la novedad en la historia. En este punto, por ejemplo, Enrique Dussel recurre a los argumentos de Popper en *La miseria del historicismo* (Popper, 1973),<sup>2</sup> y señala que para que existiera un sistema perfecto se necesitaría de una inteligencia infinita a velocidad infinita para gestionarlo. Al ser esto imposible, hay de manera inevitable “víctimas”, que son las que sufren las imperfecciones, las exclusiones, los fallos, los errores, las injusticias, etc., de las instituciones empíricas no perfectas, finitas, de los sistemas realmente existentes. En este

sentido, “el ‘hecho’ de que haya víctimas en todo sistema empírico categórico, y por ello la crítica es igualmente siempre necesaria” (Dussel, 1998, p. 369; 413).

La necesaria apertura de la historia hacia la novedad para combatir a los sistemas victimizadores nos muestra que derechos humanos, fundamentados en la praxis de liberación, parten de un “derecho básico”: el derecho a generar derechos. Estos nuevos derechos significarán la transformación del sistema, un cambio en las tramas sociales, que posibilite la transferencia de poder con el fin de que las víctimas puedan dejar de serlo y puedan producir, reproducir y desarrollar su vida. Al oponerse estos nuevos derechos al status quo, el sistema reaccionará y los considerará ilegales; de una u otra forma, existirán argumentos legales para criminalizar esa generación de nuevos derechos. En este camino, progresivamente, el sistema vigente comienza a perder legitimidad e irá mostrando cómo la coacción legítima se transforma en violencia:

Todo uso de la fuerza *contra los nuevos derechos*,

que se van manifestando histórico-progresivamente a los propios ojos de la víctima, será ahora para ellos no ya 'coacción *legítima*' sino estrictamente *violencia*: uso de la fuerza contra el derecho del otro, sin validez ni consistencia objetiva (será la fuerza destructora de la 'exclusiva reproducción' del sistema vigente, pero no la reproducción y el desarrollo de la vida humana) (Dussel, 1998, p. 541).

La novedad que se enfrenta al status quo, debido a la praxis de liberación de las víctimas, los pobres y los oprimidos, es combatida por el propio sistema a través de diversos modos. Uno de ellos es mostrar que esa novedad es ilegal, criminal y ajena a un orden que debe respetarse para conservar la paz y, paradójicamente, el disfrute de "los derechos".

Los derechos humanos tienen como uno de sus fundamentos la praxis histórica de liberación, en cuanto ésta se realiza por una comunidad de víctimas – que se constituye en un sujeto intersubjetivo – que busca, al ejercer el derecho a generar derechos, subvertir el sistema que le niega la satisfacción de necesidades para la producción y reproducción de vida, y dar paso a

un nuevo sistema. Esto conlleva el colocar a la praxis como el hecho más radical, que antecede al estado o a la "naturaleza humana", en cuanto a la búsqueda de fundamentos de derechos humanos. Es un fundamento no-dogmático, ni etnocéntrico, ni historicista; defiende la necesidad del sujeto, pero no del sujeto individual y abstracto de la Modernidad hegemónica, sino el sujeto intersubjetivo que se constituye a través de la voluntad de liberación de las víctimas reunidas y organizadas en comunidad.

### **3. Sujeto vivo**

La Filosofía de la Liberación tiene como un tema central de su reflexión al "sujeto vivo", y en conexión con él a la satisfacción de las necesidades para la vida. La recuperación del sujeto no sólo es referida a un sujeto intersubjetivo y a un sujeto de la praxis de liberación, sino también al sujeto como sujeto vivo, como un ser corporal, por el que la satisfacción de necesidades se constituye como un hecho radical. Esto no quiere decir que el sujeto intersubjetivo y el sujeto de la praxis

queden relegados a un segundo sitio, otorgándole la primacía al sujeto vivo. No se trata de jerarquizar a los “sujetos”, sino que hablamos de un “sujeto trifásico”, por decirlo de alguna forma; un sujeto que es parte de la fundamentación de derechos humanos desde el pensamiento de la liberación. Es decir, para que el sujeto de derechos humanos realmente sea tal, debe ser alternamente un sujeto vivo, intersubjetivo y práxico. La ausencia de cualquiera de ellos, o la ausencia total de sujeto, significaría que la fundamentación de derechos humanos caería en alguno de los riesgos analizados al inicio de esta sección.

El sujeto vivo rechaza – al igual que el sujeto intersubjetivo – al sujeto moderno, pero sin caer en la negación postmoderna de la subjetividad. El rechazo parte de que el sujeto moderno equivoca el hecho radical, el punto de partida para la reflexión filosófica (Dussel, 1998, p. 521). Este sujeto al ser una “conciencia” que se autofundamenta, carece de corporalidad viviente como referencia. La conciencia se refleja sobre sí misma, y la “autoconciencia” se establece como el punto de partida. Los diversos modelos ideales



de sujeto (Dussel, 1998, p. 516) se vuelven empíricamente imposibles para el sujeto real, corporal, viviente, con necesidades y con exigencia de satisfactores concretos según el momento de la realidad histórica en que se desarrolla. De ahí que fundamentar derechos humanos en este sujeto incorporeal termina en un idealismo incapaz de reconocer la alteridad, de generar una praxis de liberación, y de asumir la materialidad de la historia para generar transformaciones en el sistema buscando que sus estructuras sean capaces de satisfacer las necesidades para la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

En virtud al sujeto vivo, la fundamentación de derechos humanos se constituye como un referente crítico del sujeto de la praxis, encaminado a responder a la interpelación que las víctimas realizan a través del sujeto intersubjetivo. Es decir, si el sujeto de la praxis dirige su actuar para lograr una liberación integral, a través de la organización y el consenso de la comunidad de víctimas que transforma el sistema a través de "nuevos derechos", la satisfacción de necesidades para la vida es el

marco material de esa praxis, de esa organización y de ese consenso entre las víctimas (Dussel, 1998, p. 523).

El sujeto vivo evita que el sujeto de la praxis quede tan sólo en un sujeto *pragmatista* que aplica la razón instrumental en función del cálculo de utilidad. Esta es una forma de ejercer la razón que hace imposible la reproducción de vida, pues a la larga significa el suicidio.

La recuperación del sujeto vivo, como ser corporal y natural, desde cuya racionalidad se fundamenta una ética de la vida y de responsabilidad por la víctima, no debe entenderse como una nueva versión de naturalismo, que pueda someterse a la crítica de la “falacia naturalista”. En este sentido, Dussel señala que dicha falacia enarbolada por David Hume, pero reinterpretada por autores como Frege y Russell, se sitúa en un plano exclusivamente lógico-formal (Dussel, 1998, p. 137; 568). En cambio, el argumento sobre la vida se ubica en otro nivel, que es el concreto, el de la materialidad de la historia. En este sentido, todos los enunciados referentes al ser corporal y viviente humano, son enunciados descriptivos,

tales como hablar, comer, vestirse, pintar, pensar, simbolizar, etc. (Dussel, 1998, p. 137). A partir de esto, Dussel afirma que “todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser viviente humano *como humano* incluye siempre, necesariamente (por ser un sujeto *humano* y no otra cosa) y desde su origen, una autorreflexión responsable que ‘entrega’ su propia vida a la exigencia de conservarla – y más si se considera que la motivación del puro instinto específico se ha transformado en exigencias de valores culturales” (Dussel, 1998, p. 137). Y estas exigencias se expresan como normatividad ética porque se subsume el comportamiento meramente instintual, y se hace un desarrollo histórico; la historia subsume muchos momentos genéticos.

El vivir se transforma en un criterio de verdad práctica, en una exigencia ética, la exigencia del *deber-vivir*. “Desde el *ser-viviente* del sujeto humano se puede fundamentar la exigencia del *deber-vivir* de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir” (Dussel, 1998, p. 139). El

paso de una “necesidad biológico-cultural” a una “obligación ética” es un pasaje dialéctico por fundamentación material que efectúa la razón reproductiva que “puede comprender o captar racionalmente la relación necesaria entre la exigencia *natural* del comer-para-vivir y la responsabilidad ética del sujeto que está obligado o ‘debe’ comer-para-no-morir” (Dussel, 1998, p. 139-140). Como habíamos señalado, es la relación crítica de la racionalidad reproductiva sobre la racionalidad instrumental del medio-fin (Dussel, 1998, p. 209). El sujeto vivo, responsable éticamente por generar las condiciones necesarias para la producción, reproducción y desarrollo de su vida, expresa el modo humano de enfrentarse a la realidad de su corporalidad y sus necesidades; la vida en el ser humano no es únicamente un instinto sino una realidad (Dussel, 1998, p. 138).

## **Conclusión**

A partir de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel es posible construir un fundamento de derechos humanos basado en tres

pilares: la alteridad, la praxis de liberación y el sujeto vivo. Esta fundamentación busca superar las limitaciones monoculturales y abstractas que caracterizan a la mayoría de las fundamentaciones de derechos humanos del pensamiento eurocentrado.

Sin negar la subjetividad como elemento esencial de derechos humanos, la Filosofía de la Liberación la abre a la pluralidad cultural y a las luchas históricas llevadas a cabo por los diversos pueblos oprimidos del planeta; por eso, se trata de un sujeto inter-subjetivo, que desarrolla una praxis de liberación para juridificar las necesidades y acceder a los bienes para la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Para la Filosofía de la Liberación, derechos humanos deben tener al criterio de vida o muerte como de última instancia. La racionalidad medio-fin pierde legitimidad en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva; aquella racionalidad es una racionalidad subordinada a la vida.

La fundamentación propuesta significa un retorno del sujeto, pero no del sujeto metafísico,

sino del sujeto viviente, corporal, intersubjetivo y práxico, como un horizonte filosófico para una crítica de la globalización neoliberal. Es decir, la praxis se realiza por una comunidad de víctimas – que se constituye en un sujeto intersubjetivo – que busca, ejerciendo el derecho a generar derechos, subvertir el sistema que le niega la satisfacción de necesidades para la producción y reproducción de vida, y dar paso a un nuevo sistema. Por eso la praxis es un hecho más radical que el estado o la “naturaleza humana”, en cuanto a la búsqueda de fundamentos de derechos humanos. Rechaza el etnocentrismo y la falacia desarrollista, sino que defiende la necesidad del sujeto, pero no del sujeto individual y abstracto de la Modernidad hegemónica, sino el sujeto intersubjetivo que se constituye a través de la voluntad de liberación de las víctimas reunidas y organizadas en comunidad.

## **Referencias**

BEORLEGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Una búsqueda incesante de la identidad. Bilbao: Universidad de

Deusto, 2004.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*.

México: Porrúa, 1995.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid:

Trotta, 1998.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996.

\_\_\_\_\_. *Veinte tesis de política*. México: Siglo XXI, 2006.

GALLARDO, Helio. *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*. Murcia: D. S. R. Editor, 2008.

GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique. *Filosofía de la liberación: una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México: Driada, 2003

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la exterioridad. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 1997.

POPPER, Karl. *Miseria del historicismo*. Trad. Pedro Schuwartz. Madrid: Alianza-Taurus, 1973.

SALAMANCA, Antonio. *Yo soy guardián mundial*

*de mi hermano*. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K. O. Apel. E. Dussel y X. Zubiri. Frankfurt: IKO, 2003.

SÁNCHEZ RUBIO, David. *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

WOLKMER, Antonio Carlos. Bases éticas para una juridicidad alternativa en Jesús Antonio de la Torre Rangel. In: WOLKMER, Antonio Carlos (Coord.). *Derecho alternativo y crítica jurídica*. México: UAA-ITESO-Porrúa, 2002.

1 Esos *mismos*, esos que reafirman la *mismidad* del sistema, son los que concretizan al ser humano abstracto, a ese ser humano que se considera "sujeto universal de derechos", es decir, el varón, blanco, burgués, adinerado, occidental, etc.

2 Dussel sólo utiliza el argumento sobre la imposibilidad del sistema perfecto, pero le da un uso distinto al de Popper. El mismo Dussel reconoce que utiliza una postura de un filósofo conservador pero que él la aplica desde los principios de la ética de la liberación.



# PERSPECTIVAS JURÍDICAS CRÍTICAS NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE ENRIQUE DUSSEL

*Antonio Carlos Wolkmer  
Lucas Machado Fagundes*

Abordar o sentido jurídico no pensamento de Enrique Dussel torna-se uma tarefa menos árdua quando é estudada a partir da confluência das várias vozes de jusfilósofos, haja vista que muitos juristas se aproveitam das reflexões filosóficas da libertação para aproximá-la do campo jurídico e produzir posicionamentos críticos sobre o tema. Logo, o exercício na investigação da perspectiva jurídica no pensamento de E. Dussel é subsumir suas categorias da filosofia da libertação, e propriamente da sua ética da libertação, com privilégio na produção e reprodução da vida humana, e compreender o panorama da transição conceitual de uma concepção formal

do direito para a abertura na ótica material. Isso se faz desde as leituras pelo viés da filosofia política da libertação. Outra contribuição no mesmo sentido é o método da analética e os procedimentos dela decorrentes, que também abrem para a ideia de transformação do sistema de direito. Sendo assim, esta análise da bibliografia do pensador argentino-mexicano sobre a questão do pensamento jurídico comporta uma breve introdução e uma abertura crítica que possibilitam a mirada filosófica e política da libertação, em que o âmbito formal do direito é provocado desde a factibilidade insurgente do bloco social dos oprimidos.

## **1. A juridicidade no pensamento de Enrique Dussel**

Com este panorama introdutório, vale considerar, na elaboração da ideia de direito em Dussel, três obras fundamentais. A primeira delas é o livro reeditado recentemente pela editora mexicana "Siglo XXI", com o título "*Para una ética de la liberación*, tomo I" (Dussel, 2014), seguido da obra publicada na Espanha, com o

título "*Hacia una filosofía política Crítica*" (Dussel, 2001) e o tomo II, da "*Política de la Liberación*" (Dussel, 2009). Nas duas últimas obras, aparece a ideia de sistema de direito; na primeira, aquela concepção jurídica crítica recordada pelo autor mexicano Jesús Antonio De la Torre Rangel:

La justicia liberadora [...] no es dar a cada uno lo que le corresponde dentro del derecho y el orden vigente, sino que otorga a cada uno lo que merece en su dignidad alternativa (por ello no es justicia legal, distributiva o conmutativa, sino que es justicia real, es decir subversiva o subversitiva del orden injusto establecido). Hay orden de la totalidad que se totaliza alienando al otro y en este caso la ley y la praxis son dominadoras; es un orden injusto. Hay un orden al que la totalidad se abre, se expone, orden que deberá organizarse a favor del otro que ahora está a la intemperie del derecho establecido y en este caso la ley todavía no ha sido promulgada y la praxis es analéctica o liberadora; el orden futuro es justo pero todavía no está vigente. (Dussel apud De La Torre Rangel, 2011, p. 162).

Nessa ideia absorvida desde a ética da

libertação, percebe-se, no presente entendimento de Dussel, que a ordem vigente do direito produz injustiça, pois sintetiza um conceito de direito dentro da totalidade enquanto dominação e, ao produzir uma perspectiva de justiça que deixa de fora o Outro interpelante, torna-se injustiça da legalidade. Ora, nada mais trata este pensamento do que anunciar a exterioridade dessa totalidade, ou seja, o ser negado pela legalidade injusta habita a práxis analética de transformação do sistema e, na busca da justiça, emerge uma concepção jurídica crítica.

Seguindo essa ideia, Celso Ludwig propôs dimensionar a questão a partir da geopolítica da totalidade, ou seja, partindo do pensamento filosófico dusseliano, em especial a partir das contribuições críticas à modernidade e à pós-modernidade subsumidas no horizonte da superação transmoderna (Ludwig, 2010). Para este, o resgate do sujeito histórico na dimensão latino-americana, tido como vítima da modernidade, participou de um diálogo como “não-ser”, agente silenciado e oprimido, constituindo o sujeito da categoria exterioridade do pensamento da libertação, o Outro, a

alteridade negada (Ludwig, 2011, p. 106). Este Ser negado é a subjetividade que interpela a totalidade que lhe produz como exterior e desde então provoca a justiça: “[...] a justiça se fundamenta não na totalidade, mas no momento da exterioridade” (Ludwig, 2011, p. 114).

No entanto, vale mencionar que, nas duas últimas obras de Dussel mencionadas acima, o discurso jurídico acaba por olvidar um pouco essa dimensão que abre a possibilidade para uma materialidade crítica, voltando-se à ideia do sistema de direito apenas como âmbito formal, pois E. Dussel entende que esse sistema constitui um referencial formal em torno da institucionalização como vontade dos membros de uma comunidade política (Dussel, 2009). Logo, sem abandonar o problema anterior, relembra que, nesse consenso da comunidade referida, estariam alguns excluídos (chamados sem-direito), vítimas do sistema de direito vigente. Sendo assim, tratar-se-ia então “[...] de la dialéctica de una comunidad política con ‘estado de derecho’ ante muchos grupos emergentes sin derechos, víctimas de sistemas económico, cultural, militar, etc., vigentes” (Dussel, 2001, p.

151). A compreensão da luta se transforma da seguinte forma:

Los movimientos de los “sin-derecho-todavía” (con respecto al “derecho vigente”) comienzan una lucha por la inclusión de los “nuevos” derechos en la “lista” histórica de los derechos ya aceptados, institucionalizados, vigentes. La dialéctica no se establece entonces entre: “derecho natural a priori versus derecho positivo a posteriori”, siendo el derecho natural la instancia crítica a priori del derecho positivo, reformable, cambiante, sino entre: “derecho vigente a priori versus nuevo derecho a posteriori”, siendo el nuevo derecho la instancia crítica a posteriori (es decir: histórica) y el derecho vigente el momento positivo, reformable, cambiante (Dussel, 2001, p. 152).

Para E. Dussel, o campo de luta jurídica seria esse: se na primeira obra oferecia a partir da ética uma perspectiva de ampliação da compreensão do campo jurídico, nessa última visão limita-se a disputa ao sistema de direito e localiza também a luta dos “sin-derechos” ao direito de serem inclusos no catálogo jurídico formalizado na configuração da lei. Sendo assim, localizam-se

aqui a luta política e a relação dialética que esta guarda em seu limite especificada como inclusão, reconhecimento e institucionalização dos direitos. Segundo E. Dussel, os “[...] ‘sin-derecho-todavía’ cuando luchan por el reconocimiento de un nuevo derecho son el momento creador histórico, innovador, del cuerpo del derecho humano” (Dussel, 2001, p. 152). Essa postura desloca a tensão dialética da primeira percepção jurídica que estava focada em um direito subjetivo frente ao direito positivo, para dois modelos de direitos objetivos em confronto pela complementariedade histórica.

Assim, este período é nominado como “tempo intermediário”, inclusive durante esse movimento do tempo intermediário, o autor propõe que haja um tribunal para inserção dos novos direitos (Dussel, 2001), ainda que logo adiante já não se verifica mais a mesma postura quando da análise da *Política da libertação*. Ora, sobre esse tempo intermediário, afirma:

Es evidente que en el “tiempo intermedio”, es decir, entre el tiempo a) de la autorreferencia

“cerrada” sobre sí del “sistema del derecho vigente” que niega (y lanza toda la violencia monopólica del Estado contra los nuevos actores sociales) al tiempo b) del “nuevo” derecho institucionalizado, se produce, como ya hemos indicado un triple proceso: 1) “deslegitimación” del derecho vigente; 2) por otra, de “legitimación” del nuevo derecho; 3) por último, se producirá la derogación de ciertos aspectos del derecho antiguo claramente contradictorios con el nuevo derecho (Dussel, 2001, p. 154).

Observa-se na sua compreensão da transformação do sistema de direito, que Dussel nitidamente não considerou, nas últimas análises, aquela riquíssima proposta que recordou De la Torre Rangel sobre a subjetividade insurgente enquanto desestabilizadora do sistema de direito injusto, ainda que, nas duas últimas obras, trate de reconstruir criticamente o sistema jurídico, desde o âmbito propriamente interno, em que a ideia de transformação ganha mais caráter de reforma. Dessa maneira, para E. Dussel, a transformação do sistema de direito se resume a dois momentos: *a) surgimento de novos direitos oriundos das lutas históricas das vítimas;*



estes surgiriam da chamada consciência histórica de opressão, ou então, momento da autoconsciência enquanto subjetividade da negatividade oprimida e depois da ação política positiva que se rebela contra a negatividade sonegadora; *b) e um tempo intermédio*, que seria de transição entre o mantimento de alguns direitos antigos, emergência de novos e adequação do sistema. Não haveria problema nessa lógica, se não fosse limitada somente até aqui.

No entendimento privilegiado, verifica-se que a compreensão da luta pela institucionalização do novo sistema de direito estaria calcada nesse período intermédio, e então o vincularia como uma ação estratégica política concreta de direitos (práxis). Entretanto, é uma visão que reproduz o sistema formalista.

En una filosofía política crítica ese tiempo intermedio en el que la legalidad legítima del orden establecido se va deteriorando (va perdiendo legitimidad) y la ilegalidad ilegítima de los nuevos actores políticos cobran progresivamente legitimidad, es el tiempo ambiguo, confuso, tenso que el conservador

llama caos destructivo y el emancipador sufre como un proceso inevitable, necesario, originante. Es el tiempo de la lucha por el establecimiento de los nuevos derechos, las nuevas leyes en el sistema del derecho (nuevas leyes en el sistema antiguo, o simplemente nuevo sistema de derechos y leyes) (Dussel, 2001, p. 168).

Nesse ponto, em que foram assinaladas as duas interpretações do fenômeno jurídico por E. Dussel, desde a concepção ética liberadora que assinala a negatividade do sistema de direito legal como injustiça até a ideia de transformação do sistema jurídico, vale destacar o desacordo que opõe De la Torre Rangel com E. Dussel, pois tal se dá no tocante à visão que o último alimenta sobre o sentido unicamente formal do direito, “[...] no estamos de acuerdo que la filosofía del Derecho se reduzca a lo formal, se sitúe sólo en las formas, como expresa Dussel. Consideramos que el Derecho, además de formas, tiene materia, contenido” (De La Torre Rangel, 2011, p. 168).

Sendo assim, esse sentido material que afirma o jusfilósofo mexicano, seria abordado desde as necessidades que dão fundamento ao grito

insurgente do inequívocamente Outro, a partir do espaço geopolítico concreto da libertação, “[...] de tal modo que el contenido de los derechos en cuanto que facultades, por un lado, o cosas o conductas debidas, por otro lado, son ‘materiales’ sustanciales” (De La Torre Rangel, 2011, p. 188). Assim, o pensador sintetiza sua postura jurídica crítica, partindo justamente do pensamento de E. Dussel, ou seja,

[...] puede aceptarse como principio ético-jurídico material el mismo que Dussel propone para su ética como principio material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, de cada sujeto en una comunidad de vida. Esa vida humana, está hecha de naturaleza e historia, y esos sujetos vivientes son personas reclamantes de derechos por su dignidad más allá de todo sistema, exterior a cualquier totalidad; la exigencia de cosa o conductas para mantener la vida digna viene provocada de manera prioritaria por los que padecen la injusticia, por aquellos que no gozan de la materialidad de su derecho aunque formalmente esté reconocido en los cuerpos normativos. “La Vida mide la Ley y no la Ley a la Vida”, dice Dussel. La Ley, la normatividad, es lo formal del Derecho; la vida es la materialidad de

lo jurídico, y se expresa como derechos y justicia, decimos nosotros (De La Torre Rangel, 2011, p. 189).

Ao que parece, a imprecisão estaria em que não se trata de trocar as leis enquanto transformação do sistema de direito. Ora, é a própria noção legislativa no sentido formal como sinônimo de direito que limita a perspectiva do autor da libertação. Portanto, tem-se, até aqui, uma recopilação formalista do sistema de direito e de sua ideia de transformação, apresentando algumas categorias críticas, que possibilitam uma crítica transformadora, desde a própria materialidade das mediações e instituições, enquanto ação estratégica. A estrutura toda começa a mudar na readaptação do sistema de direito que faz na arquitetônica, quando reconhece os direitos humanos como luta dos sujeitos históricos e anuncia uma dimensão política dos mesmos além da função formalista institucional:

Los llamados “derechos humanos”, los derechos subjetivos o individuales del liberalismo deben ser redefinidos, y en este sentido deberíamos ir

más allá que Habermas. Dichos derechos no son meros “derecho humanos”, “derechos subjetivos” o “derechos individuales” en abstracto, como si el sujeto pudiera tener derechos autónomos por ser una individualidad metafísica substantiva anterior al Estado (en la que consiste la concepción liberal). Se tratan, en cambio, de “derechos del sujeto” humano que deben ser reconocidos en el campo político y por los sistemas institucionales políticos empíricos; y sujeto que, sin nunca dejar de ser intersubjetivo, es ya siempre miembro perteneciente a muchos otros campos prácticos, externos (al menos con exterioridad analítica) al mero campo político. Estos derechos se le reconocen al ciudadano, no como derechos anteriores al Estado del individuo substantivo, sino como derechos a ser participante en otros campos (familiar, económico, cultural, religioso, etc.):

*trascendentalidad funcional o sistémica del sujeto con respecto al mero campo político, cuyo sistema de derecho debe incluir y definir además los derechos políticos propios del sujeto o actor económico, social, familiar, cultural, deportivo, etc., al que se le reconoce libertad (negativa) en referencia al campo político (no está obligado a la exclusiva obediencia política), y libertad (positiva) para ejercer funciones*

*en otros campos aparte del político (es libre de actuar como miembro de diversos sistemas intrínsecamente no-políticos)* (Dussel, 2009, p. 304, grifo nosso).

Logo, E. Dussel, utilizando sua arquitetônica política da libertação, costuma localizar o direito apenas na esfera da legitimidade. Assim, a transformação do sistema jurídico somente poderia operar-se aí, “[...] sugerir lo que entendemos por ‘la transformación del sistema del derecho’, donde ‘derecho’ se sitúa en los tres niveles indicados arriba (en el universal y abstracto de los principios; en el nivel B particular de las mediaciones [...])” (Dussel, 2001, p. 161). Até então, Dussel estaria demonstrando como se funda e se sedimenta a ordem jurídica desde o consenso democrático dos sujeitos participantes da sociedade, para, na sequência, afirmar que ocuparia também “[...] el nivel C de la acción concreta transformativa de los sistemas históricos de los derechos como lucha por el reconocimiento y institucionalización de los nuevos derechos)” (Dussel, 2001, p. 161).

Assim, os dois níveis representam, na sua política da libertação, os campos de

desenvolvimento do direito. Mas justamente neste nível C, correspondente ao nível da ação estratégica e transformadora, espera-se que se possa ocorrer a desestabilização, não somente da esfera da legalidade no âmbito das mediações (nível B), através da emergência do rosto do Outro, enquanto exterioridade à totalidade da qual o sistema jurídico opera como ação legitimadora. Problematiza-se essa arquitetura sistêmica desde a materialidade política insurgente, da realidade histórica do Outro em sua exterioridade provocadora, uma transformação radical que atinge também o nível dos princípios jurídicos.

Contudo, ainda nesse mesmo texto são dados indícios de uma crítica ao formalismo:

Los indígenas de Chiapas exigen un reconocimiento no como abstractos ciudadanos “modernos” – homogeneizados dentro del capitalismo y la cultura occidental –. Ellos piden ser tratados como “Diferente” comunidad, cultura, institucionalidad del derecho, ejercicio del Poder político. Esto exige crear una nueva constitución mexicana; no simplemente tratar a los indígenas como ciudadanos “iguales”. Esta

“igualdad homogeneizante” es para ellos, no un re-conocimiento a la Diferencia, sino una “inclusión” dominadora en una “Identidad” alienante, extraña, destructora. El “principio crítico democrático” parte del consenso alcanzado por la comunidad Di-ferente de los excluidos que constituye un nuevo criterio de validez (Gultigkeit), de legitimidad (Dussel, 2001, p. 161).

Nessa abertura que demonstra o Outro recusando sua diminuição ao sistema operante, E. Dussel recorda o princípio de transformação política crítica especificada em suas vinte teses de política:

Os excluídos não devem ser incluídos (seria como introduzir o Outro no Mesmo) no antigo sistema, mas devem participar como iguais em um novo momento institucional (a nova ordem política). Não se luta pela inclusão, mas sim pela transformação [...]. A democracia crítica, libertadora ou popular (porquanto povo é o ator principal), põe em questão o grau anterior de democratização alcançado; já que a democracia é um sistema a ser reinventado perenemente (Dussel, 2007, p. 111).



Nesse sentido, o autor argentino-mexicano começa a aplicar seus critérios de política crítica e liberadora para denunciar que somente a luta pela institucionalização no sistema de direito não basta, e que haveria de se criar condições desde um princípio crítico democrático para a efetiva transformação do sistema político e de suas formas de legitimidade. Ao apontar a desestabilização da dicotomia igualdade-diferença, abre espaço para uma exigibilidade político-jurídica mais profunda, que verifica uma distinção ao sistema vigente. Isso, propriamente, já é além da dicotomia inclusiva que mencionava anteriormente. Vale então sintetizar sua ideia de transformação do sistema de direito:

La transformación del sistema del derecho (negación de la positividad) es posible así históricamente en los momentos en que los sujetos excluidos, oprimidos, o simplemente las víctimas, al alcanzar la madurez suficiente pasan de objetos dominados a sujetos, subjetivación que los hace aparecer en la historia como actores de movimientos sociales transformativos (a veces revolucionarios). En los momentos originarios y

creadores no sólo se trata de una transformación, sino de la creación de sistemas nuevos (que de toda manera no pueden dejar de tener antecedentes) (Dussel, 2001, p. 166).

Diante dessa síntese, torna-se importante subsumir de E. Dussel algumas perspectivas, pois viabiliza indícios de recuperação da ideia jurídica, considerando a materialidade como capacidade de transformação no sistema de direito, ao falar que “[...] la propia comunidad se refiere a sí misma como la autoridad fundadora que ejerce el poder del pueblo” (Dussel, 2001, p. 167). Com isso, desvela-se a abertura para as ideias de crítica jurídica que confluem na capacidade humana instituinte (Sánchez Rubio, 1999, p. 266-268), desdobrada no campo jurídico nas expectativas do “pluralismo jurídico comunitário-participativo” (Wolkmer, 2001) ou do “Direito que nasce do povo” (De La Torre Rangel, 1986), ambos guardando uma fundamentação libertadora. Assim sendo, trata-se de localizar o direito também no nível da ação política estratégica, fundada em outros princípios que passam ao nível das mediações, ocupando não somente a esfera da legitimidade,

mas antes da própria materialidade performativa e posterior factibilidade estratégica (Dussel, 2009, p. 43).

Fica demonstrada, portanto, a compreensão dos direitos como processo de lutas político-jurídicas, frutos de um processo histórico advindo da conscientização político-jurídica da comunidade. Dimensionam-se os direitos para além das esferas de legitimidade, sem deixar de situar seus níveis de materialidade, de princípios e também de factibilidade. E, por fim, abre espaço para a existência material do sistema de direitos:

La producción discursiva del derecho (Poder legislativo) y la resolución de los conflictos (en especial los sociales) (Poder judicial) permite que el estado de derecho consolide la continua regeneración del poder político de la comunidad. Claro que J. Habermas, siempre, se refiere sólo a una legitimidad formal. Por nuestra parte, ya lo hemos indicado, *si consideramos que el estado de derecho debe también fundarse en la igualdad de derechos de reproducir y desarrollar la vida concreta de los ciudadanos* (en la esfera material), tendríamos un concepto de *legitimidad real*, y por ello también la idea de un *estado de derecho real*

(es decir, formalmente fundado en el derecho, las leyes, y materialmente existente en la resolución de los conflictos sociales que surgen de un no cumplimiento de los requerimientos ecológicos, económicos o culturales en toda la población) (Dussel, 2009, p. 304).

Como se puede verificar, a opção pela ação estratégica, enquanto materialidade política crítica de libertação, não aparece nestes textos, mas abre um campo de leitura que potencializa a crítica jurídica. Talvez E. Dussel tenha deixado para explorar esse momento crítico desde a materialidade dos princípios e da ação política estratégica no último tomo da *Política da Libertação*, que será o momento da crítica, já anunciado na introdução do tomo II (2009, p. 09). Mesmo assim, E. Dussel adianta essa futura postura crítica em dois momentos: o primeiro, na citação anterior, e o segundo, de maneira mais objetiva, quando explicita:

En nuestro caso, cuestión a la que retornaremos en la Crítica, para que la “pretensión de legitimidad” no sea sólo formal (teniendo en cuenta el sistema del derecho), sino que pueda

igualmente tomar em conta a situação material ou social de um possível acusado, para o qual será necessário usar princípios que situem a solução do caso dentro do horizonte de a normatividade de a esfera material de a política, para que se alcance uma “pretensão de legitimidade real”. A legitimidade do julgamento se completará como um julgamento justo (Dussel, 2009, p. 315).

Nota-se que não somente abre para uma possibilidade crítica na próxima obra, como em algumas passagens de sua *Tese de Economia Política* (Dussel, 2014b), igualmente também redimensiona o nível que pode ocupar o direito, transformando-o em sua dimensão objetiva, calcado na lógica formal legalista. Ainda que estes estudos sobre o sistema de direito possibilitem algumas ideias para se problematizar uma crítica jurídica desde a filosofia da libertação, de imediato, pode-se perceber que as categorias críticas da filosofia da libertação de Enrique Dussel revelam-se mais adequadas à crítica jurídica do que propriamente sua leitura particular sobre o campo jurídico. Em torno desta questão, valem alguns comentários na sequência.

## **2. Pensamento jurídico crítico no horizonte da filosofia libertadora dusseliana**

Algumas propostas de absorção da crítica no direito, a partir das contribuições filosóficas e políticas de Enrique Dussel, já foram mencionadas, porém cabe ressaltar o significado do pensamento deste autor para a abertura teórica do pensamento jurídico latino-americano. Inicialmente, situar a ideia de “direito que nasce do povo”, de Jesús Antonio De la Torre Rangel, na qual o direito não é negado enquanto lei, ou sistemática normativa, mas expandido em sua ideia para questão subjetiva, enquanto faculdade dos sujeitos ou comunidades em suas especificidades históricas como incansável busca por justiça. Assim, importa também ampliar a ideia de que o direito é somente a sistemática orquestrada pelo ente público centralizador, abrindo àquelas mesmas subjetividades quando da conscientização da opressão histórica sofrida, do âmbito cultural próprio, da natureza organizativa da produção e reprodução da vida, em que se privilegiam

princípios de relações harmônicas entre humanos, e estes com a natureza, eis a centelha de produção de juridicidade (De La Torre Rangel, 2010, p. 58).

Ademais, ainda na seara da crítica jurídica do pensamento pluralista, aparece uma das cinco categorias do *pluralismo jurídico comunitário-participativo*, a “ética concreta da alteridade”,<sup>1</sup> advinda da problematização sobre o diálogo comunicativo no horizonte filosófico da libertação. Trata-se da ética da alteridade, capaz de romper com todos os formalismos técnicos e os abstracionismos metafísicos, revelando-se a expressão autêntica dos valores culturais e das condições histórico-materiais do povo sofrido e injustiçado da periferia latino-americana. A ética da alteridade não se prende a engenharias “ontológicas” e a juízos *a priori* universais, postos para serem aplicados a situações vividas, mas traduz concepções valorativas que emergem das próprias lutas, conflitos, interesses e necessidades dos sujeitos históricos insurgentes. Essa ética da alteridade, sem deixar de contemplar princípios racionais universalizantes comuns a toda humanidade, prioriza as práticas

culturais de uma dada historicidade particular, material e não-formal. É uma ética antropológica da solidariedade que parte das necessidades dos segmentos humanos marginalizados e se propõe a gerar uma prática pedagógica libertadora capaz de libertar os sujeitos oprimidos, vai afirmando e refletindo uma *práxis* concreta comprometida com a dignidade do outro.

Correlata a estas duas perspectivas jurídicas críticas desde a filosofia da libertação dusseliana, encontra-se a filosofia jurídica de David Sánchez Rubio, que trabalhou a sistematização do pensamento filosófico de libertação refletida no campo jurídico a partir das questões que envolvem libertação, justiça e direitos humanos. O autor espanhol permeia a questão da vida dos sujeitos como abertura e afirmação de espaços sociais de lutas concretas pelos direitos humanos, e acaba por enriquecer o pensamento jurídico crítico quando aproxima a perspectiva filosófica de E. Dussel com outro filósofo da libertação, Franz Hinkelammert. Desta confluência, aparece a categoria “riqueza humana” como conceito operativo para a busca da juridicidade liberadora, ressaltando o mérito



que obtém este autor ao avaliar não somente a vertente dusseliana ontológica ou levinasiana, mas também abordando a questão do trabalho vivo e os desdobramentos despóticos da exploração no campo jurídico, investigando como as posturas do E. Dussel, estudante de Marx, podem promover críticas jurídicas pontuais.

Sendo assim, o núcleo fundamental de uma perspectiva crítica de libertação em Sánchez Rubio está na capacidade constituinte de produzir direitos desde a esfera dos sujeitos oprimidos frente ao sistema injusto, sujeito prático que diante da redução das suas capacidades de reproduzir a vida humana, verifica na materialidade a fonte jurídica crítica para a produção de espaços de liberdade.

Por fim, o enfoque de Celso Ludwig, que se utiliza de três elementos para estabelecer desde a exterioridade dusseliana a sua crítica jurídica. Estes conformam-se no método analético, na fundamentação com critério-fonte à vida humana concreta (produção, reprodução e desenvolvimento) e, por fim, a comunidade de vítimas representada na figura dos sujeitos

insurgentes. No tocante à analética, esse método visa dimensionar o lugar comunicativo do Outro no “sistema mundo”, pois, se a dialética se estabelece desde a negação da realidade de opressão, a analética visualiza desde a exterioridade do Outro, que estaria fora desta relação opressiva, pois a marginalidade pressupõe inclusão precária ao sistema, ao ponto de que a exclusão situa fora da dialética oprimido – oprimido. Certamente, “[...] não se trata só de uma *dialética negativa*, mas de uma *dialética positiva* onde a exterioridade do outro é condição originária e fonte do movimento metódico” (Ludwig, 2010, p. 112).

Outra condição que emerge como elemento da filosofia jurídica da libertação desde Celso Ludwig, é o critério-fonte da vida humana, dimensionado em que “[...] a vida humana em comunidade é o *modo de realidade do sujeito*. O *modo de realidade* consiste em considerar a vida humana como ela se apresenta a nós, nas situações concretas do mundo, na idade da globalização e da exclusão” (Ludwig, 2011, p. 145). Com esta afirmação, evidencia que a vida humana extrapola o âmbito dos valores da

ontologia, não se apresenta enquanto condicionante da cotidianidade dos sujeitos, mas “modo de realidade”, pois o “[...] existir como *modo de realidade* do vivente humano é mais do que propriamente *condição*, mais do que *fundamentos*, para ser precisamente *fonte e conteúdo* de onde emana, inclusive, a racionalidade como momento do ser vivente humano” (Ludwig, 2010, p. 112).

Estas tipologias abrem ao pensamento “transmoderno”, pois a categoria da exterioridade revela a condição e lugar de “fala” dos sujeitos históricos no bloco social dos oprimidos, apresentando-se como fonte de exigibilidade de justiça, pois dimensiona a condição destes na totalidade negadora, revelando-se a face interpelante desde a outridade sistêmica, o rosto desnudo que irrompe nesta totalidade, mostrando-se alheio à dicotomia igualdade-diferença, distinguindo-se e, ao mesmo tempo, afirmando na plenitude da sua condição de Outro, interpõe a necessidade de reflexão filosófica desde a sua corporalidade viva nesta exterioridade reveladora da crueldade e dos limites da totalidade sistêmica conhecida, que,

além dos marginais da totalidade, existem os excluídos da comunidade de comunicação.

Veja-se que esta reflexão filosófica interpelante obriga ao pensamento indolente da modernidade a expandir seus horizontes e mostrar sua face perversa, pois a dicotomia do “si mesmo” já não justifica mais nenhum parâmetro avassalador e equalizador do Outro. Esta subjetividade interpelante por justiça, quando rompe a barreira que separa a exterioridade da totalidade, já por si começa a fundar direito, “[...] O direito do pobre/oprimido é o direito de ser (ser que é sonogado), visto que seu *não-ser* não é o nada, não é o *não-sentido*, mas é *ser/sentido* distinto, desde afirmação analética da exterioridade” (Ludwig, 2011, p. 172).

Esse é o âmbito do pensar filosófico transmoderno, que visa à superação das mazelas da modernidade enquanto totalidade dominadora, a exterioridade descoberta desde a analética da dialética totalizadora que possibilita para o momento reflexivo na América Latina a consolidação da filosofia transmoderna descolonial, que se converte em um pensamento ético da alteridade, crítico dos obstáculos que

conformam a limitação à capacidade plena de desenvolvimento da vida humana. E mesmo uma filosofia crítica nos limites de E. Dussel, em que estes devem ser superados na lógica da totalidade: o *helenocentrismo*, *ocidentalismo filosófico*, *eurocentrismo* e por fim *colonialismo filosófico*, no último caso, trata-se de aplicar aquilo que é chamado de *giro epistemológico filosófico descolonial* (Ludwig, 2010, p. 119).

Sendo assim, na órbita de uma filosofia jurídica crítica libertadora ou transmoderna descolonial, esta deve estar permeada por uma racionalidade crítica desde a materialidade das negações existentes e os sujeitos afetados (Ludwig, 2010, p. 119). Isso leva em conta um conceito de justiça crítico que também opera desde a ideia de injustiça do momento negativo, visto como justo legalizado (formal e objetivo). Ora, o direito para Ludwig é uma mediação sistêmica. Esta deve ser transformada desde a mesma perspectiva positiva de injustiça, que é visualizada desde a materialidade concreta da vida dos sujeitos negados nestas mediações sistêmicas enquanto seara de produção e reprodução da sua vida, tendo em conta a

superação analética da negatividade dialética do sistema de direito, encontrada na ideia de injustiça produzida pelo sistema formal. Certamente, há de que se encontrar a transformação do sistema de direito pela inclusão de novos direitos ou mesmo pela conformação mais ampliada na lógica de Outros Direitos (direção para o exercício pleno e ação política jurídica estratégica do pluralismo jurídico).

## **Conclusão**

O pensamento ético-filosófico da libertação de Enrique Dussel influencia e provoca criticamente uma reflexão jurídica adequada às contingências sociais que afrontam as concepções jurídicas tradicionais no continente.

Logo, uma aproximação para definir o campo jurídico desde a perspectiva da libertação latino-americana será perceber que os elementos da filosofia dusseliana (totalidade, proximidade, mediação, exterioridade, alienação, analética e libertação) se constituem desde processos culturais com carga valorativa de

fundamentação própria dos sujeitos que são vítimas da modernidade. Estas cargas são oriundas dos processos políticos de lutas por satisfação das necessidades materiais inseridas nas relações sociais desiguais fruto de uma construção social histórica, resultado do desenvolvimento econômico injusto em um contexto geopolítico periférico, marginal e de exterioridade ao “sistema mundo” moderno. Enfim, a concepção jurídica como processo de libertação deve ser compreendida para além dos âmbitos normativos, legalidades, instituições ou burocracias. Trata-se de potencializar as trajetórias ou caminhos pelos quais percorrem corporalidades vivas oprimidas e sofredoras em sua busca subjetiva por justiça e objetiva por libertação. Sendo assim, deve-se compreender que estes âmbitos são provenientes da natureza instituinte dos seres humanos, em que a ética da alteridade logra abrir e expandir o horizonte das juridicidades plurais insurgentes.

## **Referências**

DUSSEL, Enrique. *1492, O encobrimento do outro:*

a origem do mito da modernidade, conferencias de Frankfurt. Trad. Jaime A. Classen. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *16 Tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI, 2014b.

\_\_\_\_\_. *20 Teses de Política*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO); São Paulo: Expressão Popular, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la Liberación*. México: FCE, 2011

\_\_\_\_\_. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

\_\_\_\_\_. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI, 2014. Tomo I.

\_\_\_\_\_. *Política de la Liberación: arquitectónica*.



Madrid: Trotta, 2009.

DE LA TORRE RANGEL, J. A. (Org.). *Pluralismo Jurídico: Teorias e Experiências*. Edição: Departamento de Publicações da Faculdade de Direito da Universidade Autónoma de San Luís Potosí, 2007b.

\_\_\_\_\_. *Derecho y liberación: pluralismo jurídico y movimientos sociales*. Bolivia: Editoial Verbo Divino, 2010.

\_\_\_\_\_. *El derecho que nace del pueblo*. México: Centro de Investigaciones regionales de Aguascalientes, 1986.

\_\_\_\_\_. *El derecho que sigue naciendo del pueblo: movimientos sociales y pluralismo jurídico*. México: Coyocán, 2012.

\_\_\_\_\_. *Iusnaturalismo histórico analógico*. México: Porrúa, 2011.

LUDWIG, Celso Luiz. A transformação jurídica na ótica da filosofia da libertação: a legitimidade dos novos direitos. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná*, Curitiba, n. 41, 2004.

\_\_\_\_\_. A transformação jurídica na ótica da

filosofia da libertação: a legitimidade dos novos direitos. *Revista Libertação-Liberación. Revista de filosofia*, Curitiba, v. 5, Nova Fase, 2006.

\_\_\_\_\_. Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial. In: WOLKMER, Antonio Carlos *et al*(Org.).

*Pluralismo Jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade*. São Paulo: Saraiva, 2010.

\_\_\_\_\_. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. 2. ed. São Paulo: Conceito, 2011.

SÁNCHEZ RUBIO, David. *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade: por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação latino-americana*. Curitiba: Juruá, 2006.

WOLKMER, Antonio Carlos. Fundamentos da Crítica no pensamento Político e Jurídico Latino-Americano. In: WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). *Direitos Humanos e filosofia jurídica*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2004.

\_\_\_\_\_. Para uma ética da alteridade na perspectiva latino-americana. *Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, v. 30, n. 138, p. 59-69, jan. 1994.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

\_\_\_\_\_. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito*. São Paulo: Alga-Omega, 2001.

1 Sobre a ética da alteridade refletida de maneira reflexiva no campo jurídico vale recordar o texto pioneiro (Wolkmer, 1994).

# O PROJETO FILOSÓFICO DE ENRIQUE DUSSEL E A TRADIÇÃO (EUROPEIA) DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM: UM DIÁLOGO A SER AMPLIADO

*José Pedro Boufleuer*

Meu primeiro contato com a obra de Enrique Dussel se deu ainda no Curso de Filosofia, no início da década de 1980. No Brasil daquela época se ensaiava a saída do regime de exceção política instaurado com o Golpe militar de 1964. Pessoalmente estava envolvido num projeto de formação religiosa, ao mesmo tempo em que militava na política estudantil, a essa altura engajada no amplo movimento de redemocratização do país. Não é difícil imaginar o quanto uma proposta de filosofia ética, ao modo de uma “filosofia primeira”, erigida sob o imperativo de “Liberta o pobre e o oprimido!” conseguia animar a mim e também aos demais jovens estudantes de filosofia daquela época.

Sob o ponto de vista da teorização educacional, era a época em que a obra de Paulo Freire já era lida abertamente nos meios acadêmicos, bem como textos de outros teóricos que faziam a denúncia e a crítica dos processos pedagógicos entendidos como alinhados com o modelo político e econômico vigente na época. Com isso foram incorporadas ao discurso pedagógico as dialéticas expressas por termos como “opressão-libertação”, “conservação-transformação”, “alienação-conscientização”, dentre outras, todas elas indicando para a necessidade de um comprometimento explícito, em termos de opções teóricas e práticas, por parte do educador ou futuro educador.

Enquanto que colegas meus daquela época entendiam por concluída a sua formação, já que não tinham mais dúvidas sobre a linha de ação a ser assumida nos âmbitos da política e da sociedade, eu prosseguia os meus estudos em cursos de pós-graduação. O *insight* para a construção do que seria a minha dissertação de mestrado foi como que a consequência óbvia daquilo que foi a minha formação até àquela altura. E me lembro como se fosse hoje o

raciocínio que aparecia claramente em minha mente: se eu for trabalhar com uma turma de alunos e deixar que o aprendizado deles flua de acordo com as determinações e disposições que eles trazem de sua condição socioeconômica, ou, então, se eu não tiver uma predisposição explícita de ajudar os menos favorecidos social e culturalmente, eu fatalmente estarei atuando numa direção de conservação e de reprodução do *status quo*.<sup>1</sup>

Tal raciocínio ensejava um ponto de partida ético, ou seja, colocava em primeiro plano a necessidade de uma filosofia ética no próprio campo da educação. Assim, juntando a teorização em torno de uma pedagogia da libertação, conforme propunha Paulo Freire, com uma ética de libertação latino-americana, nos termos propostos por Enrique Dussel, tinha em meu entender um percurso teórico suficientemente consistente para a proposição do que seria uma pedagogia latino-americana, capaz de expressar as mais profundas e sinceras disposições de um jovem professor universitário no final da década de 1980. Seguiu, na verdade, uma sugestão do próprio Dussel, que em

entrevista àquela época dizia que sua proposta de libertação pedagógica “tem muito a ver com o que Paulo Freire diz, mas que deve ser expresso num nível filosófico mais profundo” (Dussel, 1987, p. 12). A sua “pedagógica”, por óbvio, seria essa sustentação filosófica, ou essa filosofia da educação, da qual a pedagogia de Freire em seu entender carecia.

O trabalho de dissertação se realizou como sinalização de perspectivas de uma educação libertadora em Paulo Freire e Enrique Dussel mediante um “estudo crítico-comparativo a partir dos pressupostos antropológicos”.<sup>2</sup> Essa dissertação me ofereceu a oportunidade de sistematizar boa parte do pensamento pedagógico de Paulo Freire, especialmente no que se refere aos pressupostos antropológicos, estabelecidos em seus primeiros escritos, ao modo de visão de homem e de suas relações com os outros e com o mundo, do que obviamente resultavam desdobramentos para os modos de pensar a educação. Já com relação ao pensamento de Dussel, o trabalho dissertativo foi a oportunidade de me debruçar sobre textos seus disponíveis àquela altura, compreendendo

fundamentalmente a série de livros publicada sob o título *Para uma ética de libertação latino-americana* (1977a; 1977b; 1977c; 1979; 1980), os livros *Filosofia da libertação* (1977d), *Método para uma filosofia da libertação* (1986) e, ainda, os quatro volumes publicados sob o título de *Caminhos de libertação latino-americana* (1984). Na parte da dissertação em que me pus a testar a sugestão de Dussel, de que sua filosofia poderia apoiar teoricamente a pedagogia de Freire, me ative à explicitação do que consegui visualizar como aspectos convergentes e complementares entre as obras dos dois autores. Se em alguns aspectos apareciam diferenças, a indicação do diálogo como modo de realização da práxis pedagógica libertadora aparecia como o momento de convergência fundamental a ser destacado.

Não tinha eu àquela altura quaisquer pretensões, e mesmo condições, para avaliar em maior profundidade o que seriam eventuais dificuldades teóricas para uma aproximação entre o modo como Paulo Freire pensava a condição humana a partir da fenomenologia existencial e o modo como Dussel esquematizava



o seu pensamento filosófico a partir de um ponto de partida ético, de afirmação da alteridade frente à totalidade. O fato de ambos os autores pensarem a partir do contexto concreto de opressão do homem latino-americano, e do terceiro mundo em geral, parecia suficiente para amenizar quaisquer divergências em algum âmbito de pressuposições teóricas.

Parece tranquilo afirmar-se que todo o projeto filosófico de Dussel se assenta num ponto de partida ético, com o que ele toma a ética como filosofia primeira. A ética dusseliana se expressa como abertura fundamental ao Outro, ao que é exterior ao sistema, à totalidade estabelecida. Afirma-se, assim, de modo especial, o outro oprimido, seja o trabalhador explorado, a mulher, o aluno, enfim, todo aquele que é negado, pelas circunstâncias sociais, econômicas ou culturais, a ser expressão de si, a manifestar-se em seu projeto de vida próprio. Nesse sentido, o Outro pode ser todo um povo, como o da América Latina, negado em suas formas de expressão próprias, negado em seu direito de viver dignamente, de participar dos ganhos do progresso social e econômico da humanidade.

A ética, para Dussel, se cumpre ao modo de uma pulsão alterativa, de uma comiseração para com o Outro que se encontra negado. Trata-se de uma atitude afirmativa, uma espécie de altruísmo, resultante da capacidade de escuta da voz daquele que clama por justiça. É amor-de-justiça para com o pobre, o oprimido, o maltratado.

A filosofia de Dussel tem esse ponto de partida ético e esboça-se em toda a sua normatividade a partir desse compromisso que homens estabelecem junto a outros homens que se encontram excluídos, afirmando-os em sua alteridade. Temos assim uma filosofia que pressupõe uma leitura histórica e conjuntural das realidades sobre as quais o filósofo se debruça. De outra parte, pressupõe a existência de sujeitos dotados de uma pulsão alterativa que faculta a opção ética em favor do Outro excluído.

Apesar de toda essa empolgação para com a filosofia da libertação de Dussel, foi ainda durante o período de escrita da dissertação que comecei a levantar uma suspeita com relação ao que seria uma filosofia ética como filosofia primeira. Fui me dando conta que naquele

raciocínio que inspirava a minha pesquisa havia um momento volitivo, de um querer, de uma necessária virtude que se expressaria ao modo de uma opção “em favor de”, no caso, em favor dos oprimidos. Inquietava-me, sobremaneira, a hipótese de alguém se negar a fazer essa opção, de alguém não se dispor a estabelecer esse diálogo para com o Outro oprimido e, assim, inviabilizar o processo libertador. Diálogo esse que, para Freire, necessitaria de virtudes como o amor, a humildade, a confiança, a esperança e a fé nos homens. Para Dussel, por sua vez, esse diálogo requereria disposição de escutar o Outro, demandando pulsão alterativa e compromisso para com ele por amor-de-justiça. E era no próprio Freire que encontrava motivos para alimentar a minha suspeita, uma vez que dizia que “as virtudes não vêm do céu... nem se transmitem intelectualmente, por que as virtudes são encarnadas na práxis ou não” (Freire apud Gadotti, 1989, p. 67).

O que me preocupava, na verdade, era essa perspectiva teórica dependente de algum *ethos* particular, de uma disposição que não se pode esperar, ao modo de um pressuposto, de todos os

envolvidos numa determinada situação. Entendia que pela filosofia se deveria poder indicar para formas de objetividade ou para alguma normatividade não tão dependente do contexto.

E foi com a reflexão em torno do que entendia como um possível ponto frágil de toda essa argumentação que acabava de fazer que já, na parte final daquele trabalho, indicava o que seria a minha próxima empreitada teórica: a busca por um referencial de racionalidade para pensar a interatividade comunicativa como dimensão fundamental de um projeto de educação condizente com propósitos da humanização. Tal intento se concretizaria com a minha pesquisa de doutorado, quando fui buscar em Jürgen Habermas a sustentação de uma perspectiva dialógica (ação comunicativa) que fosse expressão de uma razoabilidade intrínseca à sociabilidade humana.<sup>3</sup>

Pela recorrência ao pensamento habermasiano não estava deixando de pensar a questão que entendia como central numa ação pedagógica fecunda para fins que possamos expressar com os mais diferentes termos: libertação, emancipação,

humanização, inserção sociocultural, etc. Entendia por evidente que a consecução de fins humanitários em processos de educação sempre depende da qualidade do diálogo que se estabelece entre a geração educadora e a geração que é educada. Assim, não se tratava de uma decisão entre processos pedagógicos dialógicos ou não dialógicos, mas de pensar o modo como a exigência do diálogo aí se põe. E esse era o ponto nevrálgico do debate no qual me encontrava. Isso porque o modo como teoricamente sustentaria o diálogo como condição de uma educação humanizadora, para ficar numa adjetivação mais genérica, condicionaria o conjunto da teorização educacional, a não ser que largasse a pretensão de pensá-la filosoficamente. Pensar a educação filosoficamente, como sempre entendo, significa pensá-la numa perspectiva em que seus pressupostos, suas motivações, suas indicações práticas e suas finalidades se articulam numa totalidade, ou seja, que entre os diferentes aspectos ou dimensões que a constituem seja possível o estabelecimento de uma relação temática com o todo.

Em Habermas pude pensar o diálogo já não

como uma virtude desejável por parte do educador, dependente de algum tipo de conversão por parte dele, mas como uma condição que se impõe caso queiramos estabelecer formas de vida socioculturais. Nesse sentido, conforme entende Habermas,

Quando os pais querem educar os seus filhos, quando as gerações que vivem hoje querem se apropriar do saber transmitido pelas gerações passadas, quando os indivíduos e os grupos querem cooperar entre si, isto é, viver pacificamente com o mínimo de emprego de força, são obrigados a agir comunicativamente (1993, p. 105).

O esforço de Habermas, como se deduz de sua obra, foi explicitar as condições sempre pressupostas no tipo de comunicação que tem permitido a estruturação do mundo dos homens em sociabilidades, formas culturais e expressões comportamentais. E se a educação tem a ver com a transmissão e renovação dessas formas de vida humana, será também esse mesmo tipo de linguagem que se tornará imprescindível para a sua realização e a consecução de suas finalidades

precípuas. Não se trata, de forma alguma, da proposição de um modelo idealizado de comunicação, mas de um esforço reconstrutivo em identificar as condições pragmáticas requeridas para um uso da linguagem voltado ao entendimento. Condições que se expressam ao modo de pressuposições de que a linguagem seja inteligível e que os falantes se orientem por pretensões de verdade, de correção e de veracidade, sem as quais os interlocutores fatalmente abandonariam o âmbito da conversação ou da interação linguística. Soma-se a essas condições a disposição de os interlocutores se guiarem pela força do melhor argumento, num processo de esclarecimento mútuo capaz de produzir laços intersubjetivos e compromissos recíprocos (Habermas, 1989, p. 417ss).

Observe-se que o esforço de Habermas é análogo ao do linguista que identifica as regras gramaticais que são observadas, mesmo que inconscientemente, numa fala ou num texto escrito. O domínio prévio dessas regras gramaticais não é exigência para a fala ou a escrita, mas o seu conhecimento permite

identificar falhas eventualmente cometidas, indicando, por sua vez, o modo de sua correção. Assim, também, pode-se dizer que o conhecimento explícito das pressuposições da linguagem comunicativa não é condição prévia para que os homens façam uso dela, mas a sua explicitação permite identificar situações em que a linguagem é empregada para outros fins que não o do entendimento, o que sempre se revela destrutivo, em médio ou longo prazo, das formas de vida socioculturais.

Com essa rápida incursão no que se poderia denominar de núcleo teórico da “teoria da ação comunicativa” de Habermas quis destacar o modo distinto como conteúdos normativos se estabelecem para pensar criticamente as formas de vida socioculturais. O ponto de partida, que resulta de um trabalho de reconstrução teórica, faz com que a filosofia assente seus critérios normativos em condições desde sempre presentes e operantes na sociedade humana, que é o caso, aqui, das condições que regem a comunicação voltada ao entendimento. Trata-se de condições objetivamente identificáveis, e mesmo que nunca plenamente realizadas,



sempre pressupostas como condição para que o diálogo prossiga e, com ele, a busca da construção de algo que possa ser chamado de “razoável”, próprio de uma espécie “racional”. Formas de comunicação distorcidas ou sistematicamente bloqueadas produzem situações patológicas, já não razoáveis, com o que se tem um referencial para a crítica de situações empíricas e a correção de processos e de rumos.

O que temos em Habermas é uma filosofia assentada num conceito de razão processual que fornece um parâmetro para pensar, para criticar, para avaliar processos. Não há aí indicações de como as realidades socioculturais devessem configurar-se no futuro. O que fundamenta esse projeto filosófico não é nenhum *telos* ao modo de uma prefiguração de um futuro a ser buscado. Trata-se de uma filosofia que se sustenta como explicitação ou tematização das condições que, desde sempre, possibilitaram a vida humano mediante o estabelecimento de padrões sociais e culturais.

Vou resumir o que busquei dizer até aqui. Fui conduzido a Paulo Freire e a Enrique Dussel pela

busca por uma concepção de educação que expressasse as dimensões de crítica e de compromisso social, dimensões que eram caras para mim desde a fase inicial de formação. Na convergência entre os dois autores emergiu o diálogo como a forma de realização do processo educacional com propósitos de libertação ou de humanização. Inquietou-me, porém, o modo como esse diálogo se sustentava nos autores estudados. Não me pareciam suficientes os apelos, seja ao compromisso ético e à pulsão alterativa, em Dussel, seja às virtudes do amor, da confiança, da esperança e da fé nos homens, em Freire. A recorrência a Habermas me permitiu continuar apostando no potencial humanizador do diálogo em processos de formação humana, mas que em sua “teoria da ação comunicativa” se sustenta a partir das condições objetivamente requeridas para a práxis humana no mundo.

Nesse percurso de questões que me fui colocando, o foco das preocupações foi como que se movendo dos possíveis propósitos de realização da educação para a forma como sobre ela pensamos ou de como construímos alguma normatividade para o seu âmbito. Dito em

outros termos, a minha questão se tornou mais especificamente uma questão de filosofia da educação. E foi isso que trouxe à pauta, na sequência de minhas preocupações teóricas, o modo como entendemos o filosofar.

Refletindo hoje sobre esse percurso teórico vejo que, de forma um tanto intuitiva, estava fazendo, a meu modo, o que acabou sendo o debate de Dussel com Karl-Otto Apel em torno dos distintos pontos de partida da ética do discurso e da filosofia da libertação. Vejo que no meu raciocínio, que me conduziria a Habermas, estava em pauta o virtual posicionamento do cético, considerado por Apel como o potencial interlocutor do filósofo.<sup>4</sup> O cético é aquele que descrê da possibilidade de sustentar um comportamento ético, e que por isso perguntaria, afinal, por que teria que agir moralmente? E é por isso que o texto em que Apel faz a defesa de sua ética discursiva soa como um convite para o leitor acompanhar o seu percurso reflexivo na perspectiva de vencê-lo em todas as suas possíveis objeções, por mais cética que possa ser a sua posição inicial.<sup>5</sup>

Apesar das diferenças entre as posições de Apel

e de Habermas,<sup>6</sup> ambos entendem que é preciso encontrar uma forma de conferir validade à ação moral mediante um princípio teórico de universalização e que seja capaz de conferir uma dimensão racional a essa ação. Pelo que Dussel sinaliza em seus escritos e falas mais recentes, ele incorporou em boa medida a ética do discurso na sua reelaboração teórica da ética da libertação, especialmente no que se refere ao princípio de universalização.

Na mesma linha de aproximações fecundas, e talvez necessárias, a filosofia da libertação talvez devesse estreitar o diálogo com a tradição da filosofia da linguagem no que tange a sua pretensão da ética como filosofia primeira. Há, sob esse ponto de vista, certamente um ponto de tensionamento no que concerne ao entendimento de “filosofia primeira”, considerando especialmente o que se estabeleceu desde o século passado no âmbito da filosofia da linguagem. Pode-se dizer que fica difícil nos termos do debate filosófico contemporâneo sustentar um ponto de partida que não considere o desenvolvimento da condição humana a partir da emergência do que se vem entendendo como

competência de linguagem. Nessa perspectiva, compreender o modo como opera a linguagem significa compreender o modo humano de ser e estar no mundo como espécie diferenciada. Trata-se de uma reflexão que se põe, por sua vez, no horizonte de um pensar pós-metafísico.

Uma filosofia com pretensões de filosofia primeira, em todo caso, teria que explicar como emerge no mundo um sujeito potencialmente ético, com pulsão alterativa, disposto a uma abertura ao Outro por amor-de-justiça, como propõe Dussel. A não ser que assumamos que o homem se originou mediante uma intervenção extraordinária no curso dos fatos naturais que deram origem à vida em nosso planeta, isto é, ao modo de algum “sopro divino”, esse ser ético, capaz de comiseração pelo Outro, ainda precisa ser explicado por algum tipo de teoria que tenha pretensões de filosofia primeira. É sob esse ponto de vista, da forma como se poderia falar de uma filosofia primeira, que uma dificuldade bastante grande se apresenta no encontro entre a filosofia da libertação e a filosofia que se situa a partir da reflexão sobre a linguagem, ou seja, que assume o pensar a linguagem como filosofia primeira.

Para o avanço do diálogo entre a filosofia da libertação e a tradição da filosofia da linguagem seria fundamental, também, superar a postura de uma rejeição em bloco dessa tradição sob a alegação de se tratar de um constructo ideológico, de um movimento de pensamento dialético que se articularia dentro de uma totalidade ontológica. Essa acusação, de partida, tem trazido, em meu entender, sérias dificuldades para um diálogo mais fecundo com a tradição filosófica hegemônica e, com ela, com as formas de pensar as grandes questões da filosofia, dentre elas a das condições e possibilidades do conhecimento, as motivações para a ação moral, o problema da fundamentação última, o lugar da linguagem na configuração do mundo humano e, especialmente, os limites do pensamento metafísico e as perspectivas de um pensar pós-metafísico. Não que Dussel ignore essa tradição, mas a recorrência aos autores clássicos é feita mais propriamente com o objetivo de indicar-lhes o que ele entende como ponto de vista "viciado" do que ao modo de uma disposição sincera de entrar no mérito das questões que põem. É compreensível que um

projeto filosófico que se funda ao modo de um contraponto à tradição filosófica do ocidente necessitava de outra inspiração que não o *ethos* grego, o que Dussel encontra no *ethos* semita. Disso, porém, decorre a dificuldade de distinguir entre o que seria propriamente um ponto de partida filosófico ou ponto de partida teológico, o que traz, sem dúvida, suspeitas para os acostumados com o modo clássico de filosofar.

A filosofia da libertação se torna compreensível e num certo sentido lógica a partir do momento em se assume o ponto de vista de Dussel, deixando de perguntar, por consequência, pela sustentação do seu ponto de partida de afirmação da exterioridade metafísica diante de toda e qualquer totalidade. E é isso que fez com que a filosofia da libertação tenha se difundido mais pela militância dos seus adeptos do que pela conquista de espaços dentro do confronto argumentativo de posições.

## **Referências**

APEL, Karl-Otto. Fundamentação última não-metafísica. In: STEIN, Ernildo; DE BONI, Luís A.

(Orgs.). *Dialética e hermenêutica*. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: UFRGS, 1993. p. 305-326.

\_\_\_\_\_. A ética do discurso em face do desafio da filosofia da libertação latino-americana. In: SIDEKUN, Antônio. *Ética do discurso e filosofia da libertação: modelos complementares*. São Leopoldo: Unisinos, 1994. p. 19-39.

BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia da ação comunicativa: uma leitura de Habermas*. Ijuí: Unijuí, 1997.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia latino-americana: Freire e Dussel*. Ijuí: Unijuí, 1991.

DUSSEL, Enrique D. *Para uma ética da libertação latino-americana I: acesso ao ponto de partida da ética*. São Paulo: Loyola, 1977a.

\_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-americana II: eticidade e moralidade*. São Paulo: Loyola, 1977b.

\_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-americana III: erótica e pedagógica*. São Paulo: Loyola, 1977c.



\_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-americana IV: política*. São Paulo: Loyola, 1979.

\_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-americana V: uma filosofia da religião antifetichista*. São Paulo: Loyola, 1980.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1977d.

\_\_\_\_\_. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1984. 4 v.

\_\_\_\_\_. Entrevista. In: *Mundo Jovem*. Porto Alegre, PUCRS, a. 25, n. 194, p. 11-12, out. 1987.

GADOTTI, Moacir. *Convite à leitura de Paulo Freire*. São Paulo: Scipione, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.

\_\_\_\_\_. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

TUGENDHAT, Ernst. *Antropologia como*

Filosofia Primeira. In: POMMER, Arnildo; FRAGA, Paulo Denisar; SCHNEIDER, Paulo Rudi (Orgs.). *Filosofia e crítica*. Festschrift dos 50 anos do Curso de Filosofia da Unijuí. Ijuí: Unijuí, 2007. p. 183-199.

1 Tendo lido com mais empolgação os teóricos crítico-reprodutivistas do que eu, um colega da época, descrente do potencial transformador do trabalho do professor no âmbito do sistema formal de educação, disse, com o diploma de licenciado em mãos, que atuaria em sala de aula no dia em que debaixo da ponte não houvesse mais lugar para morar... Ou seja, que atuar no processo formal de educação seria a sua última opção de vida.

2 O trabalho foi posteriormente publicado em livro sob o título "Pedagogia latino-americana: Freire e Dussel" (Boufleuer, 1991). Atualmente se encontram disponíveis diversos estudos que buscam estabelecer aproximações entre as obras de Freire e de Dussel, mas pelo que sei o meu trabalho foi pioneiro nesse esforço teórico.

3 O resultado desta pesquisa foi publicado em livro com o título "Pedagogia da ação comunicativa: uma leitura de Habermas" (Boufleuer, 1997).

4 "O cético é por excelência - desde os tempos antigos - o parceiro de discurso decisivo para as perguntas pelas condições da possibilidade de uma filosofia de validade intersubjetiva, qualquer que seja sua motivação ou seu

contexto geográfico-histórico" (Apel, 1993, p. 23-24).

5 Esse modo de argumentar, pressupondo um interlocutor cético, se faz presente em outros textos de Apel, como em *Fundamentação última não metafísica* (Apel, 1993). Sabe-se que Habermas também entende o filosofar como um processo de argumentação com o cético. Pelo visto, esse procedimento é próprio das filosofias não mais metafísicas e que se situam sob o paradigma da filosofia da linguagem. Esse estilo de filosofar aparece, portanto, em filósofos como Tugendhat, de quem cito, como exemplo, o seu texto de sustentação da *Antropologia como Filosofia Primeira* (2007). Num escrito desse estilo, o leitor é conduzido por argumentos que ele mesmo pode avaliar em sua pertinência, considerando a própria experiência e reflexividade acerca das questões pautadas e das percepções sugeridas. Diria que o leitor é dispensado de fazer algo como um ato de fé ou de assumir um pressuposto que não fosse suficientemente demonstrado em toda a sua evidência.

6 A esse respeito é esclarecedora a explicitação feita por Manfredo Araújo de Oliveira em seu livro *Ética e Racionalidade Moderna* (Oliveira, 1993).

# ENSINO DE FILOSOFIA E PENSAMENTO DE LIBERTAÇÃO

*Alécio Donizete*

*Rodrigo Marcos de Jesus*

Este texto se propõe a refletir sobre a formação do professor e o ensino de Filosofia a partir das obras de Enrique Dussel e Paulo Freire. Construções teóricas como os conceitos de *autonomia* e *alteridade/ exterioridade* são as fontes de inspiração. A perspectiva da filosofia da práxis – seja a pedagogia libertadora, de Freire, ou a filosofia da libertação, de Dussel – permite tomar o “ensinar e o aprender” como partes, não dissociadas, de um mesmo movimento dialógico. Isso redimensiona o lugar e os papéis do educador e do educando. Assim, colocamos os seguintes questionamentos: Em que sentido um pensamento de Libertação, na perspectiva latino-americana, poderia oferecer elementos teóricos e práticos ao professor de filosofia para que

enfrente o desafio de ensinar a pensar a realidade concreta? Haveria espaços em nossos currículos acadêmicos para autores como Paulo Freire e Enrique Dussel? Em que medida a leitura, na graduação, de obras como *Pedagogia do Oprimido* ou *Ética da Libertação* contribuiria para abertura e ampliação decisivas do limitado leque da história da filosofia e como tais obras enriqueceriam nossas abordagens metodológicas? Tais questões não podem ser analisadas sem se atentar para as dimensões ideológica, política e pedagógica da formação de professores de filosofia na universidade brasileira contemporânea.

## **Repensar a formação do professor e o ensino de filosofia**

A realidade da filosofia no Ensino Médio no Brasil, sobretudo nas escolas públicas é por si desafiadora. Não bastassem as condições precárias da escola sucateada, defasada mesmo em sua estrutura física sem poder atender, às vezes, nem às mínimas necessidades, há também escassez de professores, e, no caso da filosofia,

esse é um dado gritante. As estatísticas mostram primeiramente o problema da quantidade, mas basta observar mais de perto o cenário para se constatar, também, a qualidade das aulas comprometidas pela péssima da formação do professor. Esta, não raramente, se limita a um tímido entendimento do que seja a História da Filosofia. Tal história, contada à exaustão nos livros didáticos, quase como história sagrada, pouco permite e mesmo inibe qualquer reflexão sobre nossa própria cultura, uma vez que se trata de manter o distanciamento em relação a ela. Pois, nessa perspectiva, aprende-se a História de uma Filosofia, não necessariamente se aprende a pensar filosoficamente. Será, no máximo ou na melhor das hipóteses, entender como problemas filosóficos surgiram e foram solucionados naquela cultura. Entretanto, como diz Rodolfo Kusch: "la educación no sirve, sino para dar coherencia a um cuerpo cultural y uma misma educación aplicada a culturas diferentes, resulta nefasta" (Kusch apud Langón, 2000, p. 168). A desconsideração dessa máxima de Kusch frequentemente tem levado – mormente no caso da filosofia – a uma atitude no mínimo

irresponsável: nosso currículo com seus autores, temas e problemas em geral é “transplantado” desde realidades estranhas. Com efeito, há essa perspectiva – que não é inocente nem inepta, pois consta em documentos oficiais e na maioria de nossos livros didáticos – de que os problemas filosóficos são os mesmos em quaisquer lugares e aquela invenção grega é uma ferramenta multiuso para aplinar as diferenças desde uma perspectiva da identidade. O diferente, nesse sentido, deve ser reduzido em sua alteridade até o ponto de se identificar com o conceito dominante, articulador do discurso válido. Os exemplos pululam: o Tupinambá, para ser gente, precisa se vestir e ser batizado; o negro precisa abandonar suas tradições e seus deuses; os pobres precisam de um cartão de crédito; as mulheres, ingressar no ‘mercado de trabalho’, pouco importa as relações estabelecidas nele. Nesse sentido é que – para dar um exemplo recorrente – nossos futuros mestres, os professores responsáveis por uma parcela importante da formação cultural dos adolescentes, aprendem na graduação a discussão sobre o tema da liberdade acompanhando a discussão de textos e autores

alheios ao modo como esse assunto se nos aparece em contextos específicos.

Do mundo antigo, na história da filosofia antiga, por exemplo, aprendemos a associar Liberdade com democracia e ambas com a filosofia. Um simples olhar mais aguçado, porém, revelaria que a filosofia é sempre um território em disputa e que mesmo os chamados grandes filósofos clássicos não se entendiam sobre os temas mencionados, posicionando-se, em alguns casos, contra a democracia. O mesmo olhar atento poderia constatar que a confusão se dá porque os que contam a história o fazem desde um contexto no qual é o conceito de liberdade burguesa, isto é, basicamente de livre comércio de ideias e de mercadorias, que predomina. Assim é possível conciliá-la, através de bons argumentos, com a escravidão do outro lado do atlântico. Uma boa formação do professor-filósofo, então, teria muito que aprender desses textos e dos seus contextos. Na elaboração de problemas filosóficos e suas soluções, seja o das condições da liberdade, por exemplo, ou o avanço da decantada “modernidade burguesa”, não se deve descuidar o outro lado dela, a colonização



que não se restringia a terras, estendendo-se às mentalidades. No outro lado o que impera é à supressão da mesma liberdade (ou seria de outra?). Nossa formação filosófica, contudo, ainda que calcada na história da filosofia, tende a abstrair os conceitos e universalizá-los como demonstrou Dussel, analisando o modelo pedagógico desenvolvido por Rousseau. Segundo Dussel, o *Emílio*, de Rousseau, é uma reação frente à necessidade, percebida no mundo burguês, de se libertar do autoritarismo Medieval, ancorado na tradição da corte e da igreja católica. Tratava-se, porém, da “liberdade burguesa” e não da “*Liberdade*” abstrata, incondicional que segundo querem fazer crer nossos livros didáticos Kant, Locke e, por fim, Rousseau teriam em mente. No caso do autor de *Emílio*, conforme diz Dussel, o sujeito da educação é pensado abstratamente como um órfão e seu preceptor, o Estado, é quem o educa, considerando-o um sujeito geral dotado de liberdade, simplesmente por ser um indivíduo da espécie humana dotado, em qualquer circunstância, de liberdade, mas ficaria melhor dizer apenas: liberdade burguesa. A prova disso é

que tanto no caso da Revolução Gloriosa quanto no da Revolução Francesa desprezou-se em absoluto a cultura popular, instaurando-se, mesmo na Europa, regimes de semiescravidão, com até dezoito horas diárias de trabalhos, inclusive para mulheres e crianças. A denúncia disso também faz parte da história das ideias: Marx, Feuerbach, Fourier e tantos outros. O que interessa dizer é que foram e são a história das ideias sobre a liberdade em um continente. Que a liberdade não é algo desvinculado da política. E quando assim a entendemos, não raro a importamos – a liberdade – como produto e não como um processo, algo que deve nascer, crescer, criar raízes e produzir frutos. Se não, como explicar o desprezo pela cultura popular que vige em nossas academias? Se não, como entender que seja tão louvável – aqui – a reflexão sobre autores e conceitos – Kant e a Emancipação, por exemplo – ancorada nos textos que subsidiaram a “revolução” na Europa com base na ideia de liberdade “deles”? E, ao mesmo tempo, seja tão desprezível, em nossos cursos, a iniciativa de refletir a ‘libertação’ na perspectiva de negros e indígenas, das mais variadas etnias, que nem

sequer foram alfabetizados? Assim, reafirmamos que nossos problemas começam na formação do professor, seja pelo modo ou metodologia como aprendemos a ensinar e a aprender, seja pelo modo como aprendemos, particularmente a história da filosofia.

Que o problema do ensino começa na formação do professor, não é nenhuma novidade, mas, então, toda discussão sobre currículo e/ou sobre metodologias de ensino de filosofia no Ensino Médio será inócua se insistir em desvincular os dois contextos. O desafio é pensar em conjunto o Ensino Médio e nossos cursos de graduação, que engendram a formação dos profissionais-filósofos. Enquanto continuarmos – filosoficamente – dando as costas para as questões que emergem ou que deveriam emergir de um contexto latino-americano marcado por uma cultura mestiça de no mínimo três linhagens, a saber, indígena, africana e europeia, deveremos concordar com Dussel: “la única garantía de ese Pueblo de ser si mismo es ser analfabeto. Los alfabetizados, ao fin, no sabem quines són, sobretudo si han cursado la escuela e han creído en todo lo que les han enseñado”

(Dussel apud Langón, 2000, p. 167).

Diante disso, é possível pensar a construção de uma metodologia de ensino de filosofia para adolescentes respeitando, ao mesmo tempo, idiosincrasias e circunstâncias conjunturais? É possível oferecer os instrumentos do *filosofar* inseridos na História da Filosofia ocidental, como refere Dussel, sem deixar de lado elementos da nossa história de busca por libertação e autonomia?

Tanto para Freire quanto para Dussel, a educação é um processo dialógico – inter-subjetivo – e deveria se traduzir em *autoconstrução de novos sujeitos*. Contudo, no âmbito escolar tem prevalecido a *domesticação* da ‘educação bancária’ e aqueles objetivos estão longe de se realizar. Nossas instituições de ensino muitas vezes se tornam simples repetidoras de ideologias, preconceitos e formas sistêmicas de exclusão.

A construção de identidades autônomas não é um problema exclusivo da Filosofia. Ela é entendida aqui como mecanismo instituidor de liberdades possíveis. Este deveria levar o indivíduo a reconhecer-se como tal, fazendo suas

próprias escolhas e se responsabilizando por suas ações. Essa construção é, obviamente, um projeto audacioso e precisa de ressonância não só nos conteúdos e métodos, mas em todas as esferas do contexto escolar: desde as paredes, a biblioteca, o pátio, a merenda etc. A consideração do contexto, da forma mais abrangente possível, permitiria, por exemplo, aos documentos orientadores da prática pedagógica em geral, ou as específicas da filosofia, darem conta da complexidade da situação. Enfim, os discursos abstratos e deslocados certamente cairiam no vazio. Uma vez dirigidos a todos e aplicáveis a quaisquer contextos, tais discursos e documentos podem se tornar, também, um discurso para ninguém. Por um lado, e isso é evidente, nada do exposto acima constitui desafio próprio ou exclusivo da filosofia. Mas, por outro, tendo retornado à escola como disciplina formal, da Filosofia espera-se que “filosofe”. Isto é, coloque em questão a autonomia da escola e a sua própria. Segundo Paulo Freire:

[...] a autonomia, enquanto amadurecimento do ser para si, é um processo, é vir a ser. É nesse

sentido que uma pedagogia da autonomia tem de estar centrada em experiências da decisão e da responsabilidade, vale dizer, em experiências respeitadas da liberdade (Freire, 2000, p. 121).

Chama atenção a exigência – nesse processo não limitado à escola, mas, sobretudo, nela – da construção de uma autonomia ligada a “experiências respeitadas da liberdade”. Tais experiências dependem de opções e conjunturas ético-políticas. Estas últimas, evidentemente, não se produzem com naturalidade. Ao contrário, constituem-se em embates diários indo muito além das salas e corredores da escola. Ao voltarmos o foco para a filosofia e seu ensino, podemos compreender melhor ou mesmo redimensionar seu papel. Tomar o ensino da filosofia como um problema e colocá-lo nessa perspectiva da construção de autonomies é, automaticamente, questionar-se sobre “qual filosofia” ensinamos, sobre “como” ensinamos, mas também sobre em qual escola ensinamos.

## **História da filosofia: problemas**

Para pensarmos a formação do professor de

filosofia e o ensino desta disciplina destacaremos três dimensões problemáticas da história da filosofia ensinada nas universidades do país. Esses apontamentos não se pretendem exaustivos. Colocaremos os pontos principais e as referências básicas. São pontos para discussão. Caberá ao leitor ou leitora analisar a pertinência ou não dessas indicações.

## Dimensão ideológica

Enrique Dussel chama atenção para as características ideológicas da história da filosofia comumente apresentada: o *helenocentrismo* e o *eurocentrismo*. A título de ilustração, abaixo reproduzimos dois esquemas do autor presentes no artigo *Europa, modernidade e eurocentrismo*.

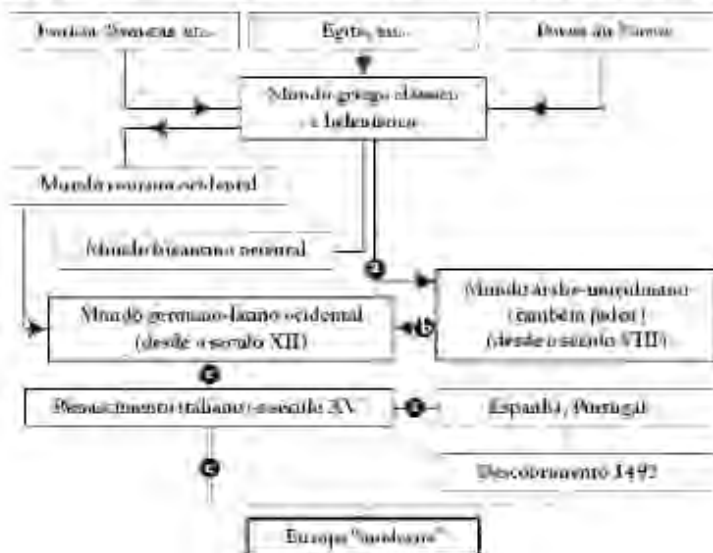
### Esquema 1

## SEQUÊNCIA IDEOLÓGICA DA GRÉCIA À EUROPA MODERNA



## Esquema 2

### SEQUÊNCIA HISTÓRICA DO MUNDO GREGO À EUROPA MODERNA





Numa rápida comparação dos esquemas salta aos olhos a complexidade do esquema 2 em detrimento da linearidade e simplicidade do esquema 1. Se fizermos um pequeno exercício mental e sobrepormos os períodos históricos, as correntes e os autores abordados na história da filosofia comumente vista, constataremos a correspondência entre a história da filosofia ensinada nas universidades e a sequência ideológica da Grécia à Europa Moderna apontada por Dussel. Essa coincidência gera indagações. Dussel, então, após uma série de indicações históricas e filosóficas, que o conduz a repensar a sequência histórica da Grécia antiga à Europa Moderna, descreve as duas características dessa visão ideológica.

A primeira característica é o *helenocentrismo*, que envolve a desconsideração da complexidade dos sistemas inter-regionais coetâneos à Grécia antiga, como a África bantu (egípcio-mediterrânea), o mundo sumério-mesopotâmico-semita, o mundo meso-americano-inca, outras partes do mundo indo-europeu e o mundo bizantino. Com isso, o autor quebra a ideia de um desenvolvimento histórico

linear que colocaria a Grécia como centro da Antiguidade. Pelo contrário, na Antiguidade não há um centro único de produção do saber, mas um sistema com vários polos, sem que haja a hegemonia de um único polo. Daí a falsidade da imagem vastamente repetida da Grécia antiga como ponto de convergência do saber sendo a única elaboradora do saber teórico, enquanto os outros povos enredariam em saberes meramente práticos e utilitários. A implicação dessa desconstrução/reconstrução histórico-filosófica é a necessidade de olhar para os saberes produzidos nas regiões coetâneas ao mundo grego e investigar a presença ou não de elaborações filosóficas.

A segunda característica é o *eurocentrismo*. Conforme Dussel: “O ‘eurocentrismo’ da Modernidade é exatamente a confusão entre universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica pela Europa como ‘centro’” (2005, p. 5). Essa confusão leva a uma leitura histórica que coloca a Europa, mesmo antes da Modernidade, como destino, fim do desenvolvimento histórico, político, econômico, cultural e filosófico. É como se a história do

mundo convergisse simplesmente para a Europa moderna e suas realizações. De modo que, por um processo endógeno e racional, a Europa se desenvolvesse como centro hegemônico. Ora, tal visão desconsidera que a Europa se torna centro apenas com o advento da Modernidade, antes não era nem centro econômico nem cultural. E mais, a centralidade que ela adquirirá inicia-se com a Península Ibérica e funda-se numa relação dialética com o não-europeu como conteúdo último do fenômeno da Modernidade. Há uma irracionalidade originária nessa hegemônica: o encobrimento do outro (sobretudo dos indígenas) e a exploração econômica que permite à Europa assumir uma posição de centro do sistema-mundo. Como afirma Dussel: “[...] a modernidade europeia não é um sistema *independente* autopoiético, auto-referente, mas uma ‘parte’ do ‘sistema-mundo’: seu *centro*” (2002, p. 52).

A análise dusseliana possui grandes consequências para o estudo da história da filosofia. Somos colocados diante do desafio de incorporar à história da filosofia o estudo atento de outras tradições, temas, períodos, correntes,

conceitos, autores que são apenas aludidos (como os filósofos árabes) ou simplesmente ignorados (como as filosofias orientais, africanas e latino-americanas). Negar tais discursos é incorrer numa visão ideológica da história da filosofia. Em outras palavras, é fazer uma historiografia acrítica. Como afirma Dussel:

É por isso que o estudo do pensamento (tradições e filosofia) na América Latina, Ásia ou África não é uma tarefa anedótica ou paralela ao estudo da filosofia *simplesmente* (que seria a europeia), mas se trata de uma história que *resgata* justamente o *contradiscurso* não hegemônico, dominado, silenciado, esquecido e até excluído, o da alteridade da modernidade (2002, p. 72)

## Dimensão pedagógica

Há uma dimensão pedagógica no trato com a história da filosofia que parece marcar a academia brasileira. Podemos resumi-la em duas atitudes: *colonialismo mental* e *comentarismo*.

O *colonialismo mental* é bem expresso por Cruz Costa ao apontar o filoneísmo de nossa cultura. O filósofo define o filoneísmo como “a mais

completa e desequilibrada admiração por tudo o que é estrangeiro – talvez uma espécie de ‘complexo de inferioridade’ que deriva da situação colonial em que por longo tempo vivemos” (1967, p. 8). O colonialismo, portanto, não se afirma apenas externamente através da dominação econômica, política e militar. Deita raízes em nossa subjetividade e marca a maneira como lidamos com o que é estrangeiro. No campo filosófico, a admiração ao estrangeiro (às filosofias de matrizes europeias) faz-se acompanhar pelo desconhecimento da própria história cultural e filosófica. Primamos por conhecer em detalhes a cultura e a filosofia produzidas na Europa (e também nos Estados Unidos) e desdenhamos as manifestações filosóficas do país. Um exemplo é o pouco (quando existe) espaço dado à história do pensamento filosófico no Brasil ou à pesquisa das obras filosóficas criadas entre nós. Uma olhada pela relação dos grupos de pesquisas das universidades e dos órgãos financiadores revela o grau de especialização quanto ao estudo da filosofia europeia e a parca atenção às produções autóctones. Nem mesmo nos damos ao trabalhar

de conhecer para criticar. A crítica ao que é elaborado no país e às tentativas de criações originais em filosofia são, via de regra, apressadas ou ignoradas.

O *comentarismo* articula-se bem ao colonialismo mental. Se o que importa é o que é importado o melhor a se fazer é dedicar-se ao comentário especializado de um autor ou sistema consagrado. As causas dessa atitude parecem remontar a duas fontes. O *fonsequismo* da época da Colônia, atitude tradicionalista, de comentário escolástico, sistemático e sem pretensões de originalidade que foi representada exemplarmente por Pedro da Fonseca (Margutti, 2013, p. 119ss). E o método estruturalista de leitura de textos filosóficos amplamente praticado na USP, desde sua fundação, e que influenciou a constituição das demais universidades do país<sup>1</sup>.

A ênfase, na perspectiva estruturalista, recai sobre o comentário, a análise da estrutura lógica do texto, de sua ordem de razões. O texto é tomado como peça fundamental e suficiente. A compreensão do texto a partir do contexto histórico de sua criação ou uma investigação que

ressalte o texto como resposta a um problema filosófico perdem relevância. A discussão sobre a verdade ou validade das teses apresentadas no texto de um filósofo também não constitui o foco. Resta, portanto, debruçar-se sobre o texto, reconstituí-lo. Não, porém, qualquer texto, mas aqueles considerados como os mais significativos da tradição. Essa “pedagogia estruturalista” termina por formar um professor que abdica de filosofar e torna a história da filosofia algo já fixado, canônico.

## Dimensão política

Mas o modo como se trabalha a história da filosofia na academia possui ainda uma dimensão política. Julio Cabrera detecta os mecanismos promotores de uma invisibilidade da produção filosófica brasileira e de outros países não contemplados pela academia filosófica. Segundo Cabrera: “A ‘não existência’ de filosofia no Brasil (e em muitos outros países) pode ser um efeito produzido pela particular distribuição da informação hoje imperante no mundo, pela particular estrutura das instituições de ensino e pesquisa e por ideias unilaterais do

que tenha ou não valor como Filosofia” (2010, p. 21). Mecanismos *informativos, institucionais e valorativos* determinam os recortes filosóficos a serem investigados, financiados e dignos de apreciação. Caberia, portanto, indagar se a propalada não existência de filosofia fora da chamada tradição ocidental não se deve a escolhas marcadas por decisões mais políticas do que filosóficas, pautadas por escolhas pouco ou nada argumentadas. Como exercício mental, poderíamos imaginar o que aconteceria se ao invés de financiarmos e escutarmos com a mais absoluta atenção uma pesquisa sobre Habermas financiássemos e estudássemos com o mesmo afinco um filósofo como Dussel. Será realmente que a filosofia veiculada na academia é a única filosofia válida? Ou será que o modo de produção e circulação das ideias filosóficas não condiciona os nossos critérios de validade?

Ainda seguindo Cabrera, duas consequências surgem desse modo de produção das ideias filosóficas hoje imperantes. Por um lado, a filosofia profissional parece ter se transformado em uma atividade mecanizada e sem vida. Professores e estudantes aparecem submetidos a



rotinas estáticas e sem sentido. A filosofia na universidade, diríamos, se burocratizou. As atividades cobradas de professores e estudantes carecem de uma verve filosófica, de um empenho existencial para além das exigências acadêmicas formais. Porém o mais grave seria a autocensura. De acordo com Cabrera:

Não existe nenhuma censura explícita contra isso, ou seja, ninguém que proíba elaborar trabalhos mais pessoais ou ensaios sobre autores nacionais, mas alguém que ousasse fazer isso seria ouvido por poucos, ou, pior ainda, assistido com distanciada ironia, e o autor considerado um diletante ou um “filósofos frouxo”. A própria “comunidade” exerce aqui o papel da censura, dispensando-a como mecanismo autoritário externo. O autoritarismo se incorporou na comunidade. Qualquer aceno para algum trabalho mais criativo e pessoal, tanto na forma quanto no conteúdo, será rápida e sumariamente desencorajado (2010, p. 63).

A autocensura promove curiosamente a interdição de uma atitude fundamental da filosofia: o debate. Só é possível o debate se me disponho a escutar atentamente o outro e busco

compreender sua argumentação, ponderar suas teses e inquirir suas conclusões. Em suma, só posso debater rigorosamente se reconheço o outro como um interlocutor legítimo. Se, no entanto, como afirma Cabrera, vejo o meu interlocutor com “distanciada ironia” e o pré-julgo um diletante ou filósofo de pouco rigor, inviabilizo de saída o debate, torno-me dogmático.

## **O currículo e a metodologia**

As reflexões anteriores podem remeter ao questionamento de nossas bases curriculares. Elas, via de regra, omitem pensadores brasileiros e latino-americanos, muitas vezes ignorando nosso contexto histórico e cultural. A indiferença para com esses autores, no caso do Brasil, é justificada pelo discurso negativo: no Brasil não há filósofos, não temos assunto em filosofia, não temos tradição filosófica; por isso, não faz sentido autores brasileiros ou latino-americanos constarem de nossos cânones. Mesmo reconhecidos e aceitos nosso pouco jeito com a filosofia e nossa pouca tradição filosófica, dever-

se-ia perguntar pelas razões sociais e históricas responsáveis por esse quadro e pela construção dessa imagem refletida ou irrefletida de nós mesmos – e isso já seria um tipo de problema filosófico genuíno. Nesse sentido, seria necessário considerar a tradição não como algo natural ou naturalizável. É preciso evitar o engodo: nunca *fizemos* - filosofia -, por isso não *fazemos* e nunca *faremos*. Por outro lado, e na pior das hipóteses, não poderíamos considerar o fato de a Filosofia – como disciplina – tornar-se obrigatória na escola básica um passo decisivo na construção daquela tradição? Se ainda não temos essa tradição certamente não será por uma incompetência de tipo genética. Antes, por uma história de atraso, da qual a própria filosofia deveria nos ajudar a tirar. Pouco depois do século XI a Europa já tinha suas universidades e as colônias espanholas as conquistaram no século XVI. No Brasil ela data do século XX e até hoje nossa escola básica não é universalizada. Há cem anos, nossa população continha mais de noventa por cento de analfabetos e ainda hoje esse número é altíssimo, se considerarmos os chamados analfabetos funcionais. A pergunta

incômoda é: os professores, os filósofos e a Filosofia tem algo a ver com tudo isso? Talvez a resposta pudesse ser um simples *não*, se entendêssemos a Filosofia apenas como um meio para a erudição ou então somente como competência – sem dúvida necessária e até admirável – para a exegese de textos clássicos e canônicos consagrados, mas nem sempre voltados para os problemas de interesses atuais. Mas também poderia ser “sim” se considerarmos o futuro da Filosofia como dependente do interesse dedicado a ela, pelos jovens e adolescentes de hoje. Assim não haveria como negligenciar seu ensino; não haveria como evitar a discussão sobre seus conteúdos.

Quanto à metodologia de ensino, os procedimentos, com raríssimas exceções, seguem a tradição da aula expositiva, mormente a tradição francesa. No caso da filosofia: o mestre fala, o aluno ouve. Isso tem “funcionado”, no sentido mesmo de cumprir um papel formal, burocrático: algo está acontecendo nas salas de aula. Entretanto, os resultados, em todos os níveis, são desastrosos. Nos “testes”, o Brasil tem sido reprovado. Nossa educação é considerada a

pior ou uma das piores, entre os países “mais” desenvolvidos. Isso, sobretudo, quando se mede leitura e o raciocínio matemático. O que ocorreria se fôssemos “medidos” em Filosofia? A perspectiva desta, a educação bancária – ainda vigente – é a única possível? Daria para pensar – pelo menos para a filosofia – em exercícios de reflexão e de escrita, debates e ensaios partindo de problemas identificados com a realidade de nossa escola e da sociedade da qual participamos? Como adotar uma metodologia propícia a tirar nosso aluno – independente do nível escolar – da extrema passividade? Como introduzir o texto filosófico – canônico ou não – levando a pensar filosoficamente e não apenas à informação erudita?

Tanto na perspectiva freireana como na de Dussel, pode-se dizer: pensar, planejar e realizar uma aula – qualquer, mas principalmente de filosofia – é participar de um processo ético-pedagógico-intelectual, um encontro de alteridades aptas a fazerem aparecer o novo. Mas o novo não tem de ser um produto aprovado pelo controle de qualidade da tradição; o novo pode ser já o próprio processo, o modo de fazer.

Conforme Freire, o homem, ser inacabado, só se faz – embora nunca termine de ser feito – na e pela educação. O homem não nasce homem, deve ser formado. Se em nosso país a formação filosófica deixa a desejar, há de se considerar relevante o fato de, recentemente, mesmo sendo de forma controversa, ter a filosofia se tornado parte *obrigatória* da instrução formal oferecida pelo Estado. Talvez seja um reconhecimento público do fato de ainda não termos atingido – nem socialmente, nem individualmente – níveis desejáveis de uma autonomia mínima para o exercício simples de pensar por si mesmo. Para construí-la ou para contribuir minimamente no processo de sua construção, é que o professor de Filosofia em formação deve se sentir convidado. Mesmo formado num currículo mais preocupado com a erudição filosófica, conforme apontado anteriormente e fadado a lidar com a realidade, muitas vezes, caótica da escola de base, o novo professor de Filosofia ainda tem a chance de trabalhar para ancorar nossos currículos e nossa metodologia de ensino nas seguintes palavras de Paulo Freire:

preciso, agora, saber ou abrir-me à realidade desses alunos com quem partilho a minha atividade pedagógica [...]. E a diminuição de minha distância da realidade hostil em que vivem meus alunos não é uma questão de pura geografia. Minha abertura à realidade negadora de seu projeto de gente é uma questão de real adesão de minha parte a eles e a elas, a seu direito de ser (2000, p. 137).

## **Pensar o ensino de Filosofia no Brasil e na América Latina com Freire e Dussel**

Em seu livro *Educação e libertação na América Latina*, Marcio Costa afirma:

a pedagogia de Paulo Freire é formada por uma estrutura filosófica fortemente marcada pela fenomenologia existencial, caracterizada pela circunstancialização e pela movimentação do homem no mundo, enfatizando sua historicidade. A perspectiva pedagógica de Dussel é atrelada à filosofia da Libertação, pensamento fundado na tradição filosófica ocidental, na tradição semita e no “modus vivendi” emergencial do povo latino-americano (Costa, 1992, p. 51).

Neste ou naquele caso, o foco é o *sujeito* *sujeitado*, oprimido, destituído de direito, por ele mesmo ignorado, vítima de fraude em sua identidade forjada alhures. Freire não ignora a história marcada por escravidão e opressão, circunscrições que ainda fazem eco no analfabetismo – real ou funcional –, na pobreza das maiorias e na conseqüente baixíssima autoestima a dificultar processos afirmativos em nossas salas de aula. Em *Pedagogia da Autonomia* ele dirá: “meu ponto de vista é o dos condenados da terra, o dos excluídos”. Por outro lado, Dussel considera o contexto latino-americano como periférico, mas também como herdeiro da tradição cultural do ocidente. Somos o ‘outro’, e como tal, quase sempre negado pela filosofia – metafísica – da totalidade. Ela não admite a existência autêntica ao diferente, no sentido de só reconhecê-lo quando este se violenta para tornar-se idêntico a ela mesma. Historicamente, o pensamento local não existe como tal, isto é, enquanto não for enquadrado no padrão. Estamos, então, autorizados e desafiados a elaborar uma metodologia de ensino de filosofia para adolescentes respeitando as conjunturas e



contextos e ao mesmo tempo garantindo a eles o exercício do filosofar. Essa prática – de ensino – deveria conter elementos vitais: partindo do acolhimento da alteridade, incentivar a participação – mesmo errante de início – e paciência histórica na tentativa de construir subjetividades livres e autônomas. Esses objetivos pedagógicos deveriam encontrar ressonância não só nos métodos, mas também, como vimos, nos conteúdos das aulas de filosofia.

Tanto Freire quanto Dussel consideram a necessidade de a formação fazer emergir *novos sujeitos* capazes de tomar decisões éticas e responsáveis e saber expressá-las com suas próprias palavras. Mas não é essa a realidade: longe de alcançarem o mínimo de autonomia – moral e/ou intelectual – nossos adolescentes, de modo geral, ao concluírem o Ensino Médio, são incapazes de entender conceitos básicos muito menos de os usarem como ferramentas para defesa de seus direitos fundamentais. Levemos em consideração a seguinte afirmação de Paulo Freire, “a compreensão a ser alcançada por sua leitura crítica implica a percepção das relações

entre o texto e o contexto". Se confrontarmos as palavras de Freire com nossa realidade, a situação torna-se ainda mais dramática. No caso dos textos de filosofia, é quase desesperador. O papel de desenvolver o senso crítico, como se sabe, é de toda a educação. Mas essa tarefa é apropriada e oportuna para as aulas de filosofia, na preparação dos alunos para a leitura do texto e do contexto numa perspectiva problematizadora. Entretanto, muitas vezes, encontram-se limitações de toda ordem: de um lado, o 'contexto' impróprio – precariedade na formação e no ambiente físico –; de outro, o próprio 'texto' – falta de sentido, ausência de auto-disciplina, incapacidade de leitura. O professor terá de reinventar o ambiente. Sua metodologia deverá levar em conta não só o processo de autoconstrução do aluno – capaz de pensar por si mesmo – mas também da escola na qual trabalha, da sociedade onde está inserida e, sobretudo, a dele próprio, seja diante das difíceis condições de trabalho, seja diante do material didático limitado.

**Para continuar o debate e a ação**

Estamos convictos de que não se ensina nem se aprende desde ‘lugar nenhum’. Nossos estudantes e nossos novos professores têm um chão, uma cultura determinada e esperanças muito próprias. Ensinar e aprender filosofia supõe a necessidade de se perguntar sobre sua natureza conceitual e de onde ela vem, mas também sobre o significado de ser fazer Filosofia nesse lugar concreto, nesse país, nesse continente.

Finalizamos com uma proposta mais ou menos programática. Diante das reflexões esboçadas, o que fazer em termos de formação e ensino de filosofia na universidade? Primeiramente, propomos a *diversificação do arco histórico da filosofia* com a incorporação de temas e autores latino-americanos e de outras tradições nos currículos da graduação. Isso, ao mesmo tempo, enriquece a formação e contribui, possivelmente, para a constituição de uma tradição filosófica em nosso país.

Quanto às estratégias políticas e institucionais, sugerimos a inclusão de disciplinas optativas de história da filosofia brasileira ou latino-americana ou ainda sobre autores específicos, mas sem cair no risco do mesmo ‘comentarismo’,

só mudando agora os autores. Finalmente, poderíamos incentivar nossos futuros professores-pesquisadores a desenvolver monografias e demais trabalhos com outras abordagens tais como ensaios, aforismos, diálogos e mesmo pesquisas históricas, mas que diversificassem os temas e/ou os autores.

## **Referências**

CABRERA, Julio. *Diário de um filósofo no Brasil*. Ijuí: Unijuí, 2010.

COSTA, M. *Educação e libertação na América Latina*. Campo Grande: CEFIL, 1992

CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

DUSSEL, E. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur-Sur. Buenos

Aires: Clacso, 2005. Disponível em:

<<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Dussel.rtf>>.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Libertação na América Latina*.

Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1987

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia do Oprimido*. 41. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

LANGON, Mauricio. Filosofia y Educación en la América Latina. *Revista de Filosofia Libertação-Liberación Nova Fase*, Curitiba, IFIL, a. 01, n. 01, 2000.

OBIOLS, Guillermo. *Uma introdução ao ensino de filosofia*. Ijuí: Unijuí, 2002.

MARGUTTI, Paulo. *História da Filosofia do Brasil: o período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Loyola, 2013.

1 O estruturalismo, nas palavras de um de seus mais ilustres representantes, compreende assim a atividade filosófica: “A filosofia é explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões. A progressão (*método*) desses movimentos dá à obra escrita sua estrutura e efetua-se num tempo lógico. A interpretação consistirá em reaprender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões, e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram (Goldschmidt, 1963, p. 140).

# A INTERCULTURALIDADE COMO PRÁXIS LIBERTADORA: OS SABERES INDÍGENAS NA ESCOLA

*Magali Mendes de Menezes*

O que pode dizer a *práxis*? De que modo os diálogos interculturais tornam-se uma práxi libertadora? Segundo Vásquez, *práxis* é uma “[...] categoria central da filosofia que se concebe ela mesma não só como interpretação do mundo, mas também como guia de sua transformação” (Vazquez, 1997, p. 5). Como isto, compreendemos que a teoria filosófica (numa perspectiva marxista) assume, em sua própria estrutura, o compromisso com a transformação, e esta se dá a partir de um movimento dialógico. Ou seja, é preciso o Outro para que possamos pensar comprometidos com a mudança. E será no diálogo que o pensamento reaprende a pensar. Há, portanto, um processo pedagógico, ético, revolucionário, político e amoroso em relação ao

pensar e seu compromisso com as questões de nosso tempo, em que o tempo é sempre Outro (como nos diz Levinas). E é neste sentido que queremos pensar a interculturalidade – como uma práxis que é libertadora.

Esta escrita busca refletir o encontro entre vários mundos que se interseccionam no espaço da escola. A reflexão emerge da ação de extensão *Saberes Indígenas na Escola*<sup>1</sup>, desenvolvida na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como o objetivo de pensar a escola indígena a partir dos próprios atores indígenas, principais sujeitos desta ação. É desse modo, que suas falas surgem no decorrer da escrita, fruto do registro de diários de campo (escritos, fotográficos e gravados) utilizados durante os encontros de formação com os educadores indígenas. Os diários não são meros recursos etnográficos, mas produzem o exercício de reflexão e autoreflexão constante sobre a construção de nosso olhar enquanto pesquisadores. Percepção que flagra o estranhamento daquele que olha e, como nos diz Lourau, “[...] la escritura diarística revela la intimidad de las cosas, de las relaciones sociales, su ‘inquietante extrañeza’” (Lourau, 1989, p. 16).



São muitas as questões que desde o início atravessaram o referido projeto, pois a vivência intercultural provocada pela busca de diálogo entre indígenas e não indígenas produziu inúmeras reflexões e desafios. Afinal, como falar na interface de duas culturas, a do *ser* carregada de palavra, da necessidade de dizer-se, definir-se; e a do *estar*, feita de silêncios, instalada em uma dimensão pré-ontológica, mítica, de um simples habitar? Trazer a escola como a fronteira entre estes dois mundos nos possibilita repensarmos o próprio sentido de refletir a partir das fronteiras e o que isto implica. Pensamos aqui neste espaço ou não espaço da fronteira, como um não estar em algum lugar determinado, fixado. Como um indecível, conceito que Jacques Derrida utiliza para falar de algo que desafia a ambição racional cartesiana que coloca tudo no claro ou no escuro, onde tudo deve, de alguma forma, ser distinto, distinguível. O indecível é uma resistência de fato à razão, a esta construção da racionalidade feita por dualidades. A escola, na fala dos indígenas, aparece em muitos momentos como um indecível, entre ser e estar, ou como comenta Rodolfo Kusch, um estar sendo. Por isso,

a densidade da questão ressoa a todo o momento: a escola indígena é ou está para esta cultura?

Através dos diários de campo, a escrita nunca é solitária. Ela se cria no movimento de partilha, de tradução e retradução do que pensamos a partir da relação e do encontro com o Outro. Alteridade esta, que permeia todo este trabalho, num esforço de, ao trazer as questões, tecer um texto que intenciona produzir estranhamentos. No entanto, é preciso dizer, ter o domínio da escrita, saber o que se diz. Familiar e estranho são, portanto, condições fundamentais para pensar o que atravessa todo encontro: a interculturalidade. Estas duas categorias produzem movimentos dialéticos, mas também nos colocam para além de qualquer dialética, num exercício de fazer-se no exato momento que os tempos se fazem, sem possibilidade de síntese. Tempo aqui que é o tempo da academia (dos projetos que tem idade marcada), tempo da escola, mas também é o tempo dos indígenas, que não quer ser represado, o tempo Guarani, o tempo Kaingang, que nos apresentam outras lógicas; um tempo que, em suma, como diz Emmanuel Levinas (1980), é sempre Outro.

## 1. A cultura da escola e a escola da cultura

A escola é permeada por uma ideia de cultura. Ela carrega através de seus saberes, lógicas e práticas organizativas uma compreensão de cultura legitimada como a mais importante e que nos faz enquanto humanos. Contudo, quero resgatar uma relação intrínseca que existe entre cultura e vida para os indígenas. Nas palavras de Kusch “o modo de ser de uma cultura não se compreende totalmente a nível consciente. A totalidade de uma cultura abarca uma margem de irracionalidade do modo de ser [...] se trata do oposto ao ser, ou seja, de um estar aqui [...], o conceito de solo como base de uma cultura”. E aqui então se coloca outra questão: como a racionalidade ocidental pensa o que é irracional? Ou o que é percebido como irracional só se dá por uma definição do olhar do Outro? O que é racionalidade? Poderíamos dizer que existem inúmeras racionalidades, que acabam sendo subsumidas por uma ideia universal e hegemônica de Razão. Leopoldo Zea (2005) destaca o poder presente no *logos*, expressão que se traduz ao longo da história ocidental, como

Razão. Contudo, o filósofo nos lembra que, *logos* significa também palavra, ou seja, a palavra que ordena e dá sentido ao mundo acaba tornando-se a razão deste próprio mundo. Aqueles que não assumem a palavra estabelecida e reconhecida como legítima expressão de uma cultura (que no caso é hegemônica), são considerados bárbaros, os que apenas balbuciam a verdade. “Bárbaro será então aquele que não possui a verdade e com ela a palavra que a expressa” (Zea, 2005, p. 50).

Dentro deste contexto a reflexão sobre a interculturalidade torna-se fundamental. Se na cultura temos o arraigamento, o solo como sustentação da existência; na intercultural percebemos o deslocamento, a necessidade de sair do solo, de caminhar por terras desconhecidas, talvez inventando uma terra que ainda não exista. Afinal “Caminhante, não há caminho, o *caminho se faz ao caminhar*” nos diz o poeta espanhol, Antonio Machado. No entanto, é o indígena que vem nos ensinar que o solo não é apenas a terra, o chão por onde pisamos; o solo é o que o indígena carrega dentro de si; o indígena está no solo porque o solo está dentro dele. Esta é a irracionalidade que talvez se refira Kusch, em

que terra e corpo se misturam como feitos do mesmo húmus. A expressão quechua *pachamama* carrega em si a densidade desta compreensão. Kusch (1970) ao analisar o pensamento indígena faz uma arqueologia do sentido das palavras e a forma que tem o dizer nas culturas ameríndias. Dizer algo é não apenas nomear coisas, o dizer é anterior as coisas, próximo do seu acontecer. *Pachamama* é, assim, terra e tempo, solo comprometido com a vida, mas também tempo, do aqui e agora vital da existência. Contudo, é fundamental, com certeza, que não percamos a perspectiva política deste movimento. Os conflitos pelas terras indígenas colocam em risco este estar, por isso a dor e o espanto de vermos milhares de indígenas colocarem a sua vida em jogo com o intuito de lutar pela terra. A morte não vem somente pela ausência de terra. A cultura ocidental, com o objetivo de “salvar” os indígenas, destrói também uma terra que está no coração de cada indígena. Kusch nos alerta então, que “o ocidente não tem um instrumento adequado para pensar a nível filosófico o ‘estar’ que caracteriza o nosso viver” (Kusch, 1976, p. 155).

Mesmo tendo consciência desta insuficiência penetramos em um projeto de extensão, “Saberes indígenas na escola”, no esforço também de tradução dos sentidos de uma cultura, permeado por muitos incômodos, tensões, desconfianças ao pensarmos qual o sentido mesmo da escola, porque em muito momentos ela ainda é estranha ao solo. A escola demarca novos tempos, transgride um modo próprio dos Guarani e Kaingang construir seus saberes. A escola é um ponto de conexão, mas ela se conecta através do conhecimento e de toda estrutura que não é indígena. A educação, através da instituição escola, surge como um direito humano fundamental para “sermos” alguém. Percebemos que se é alguém sempre pelo olhar do outro que nos vê, pelo olhar de fora!

Para que possamos pensar a interculturalidade seria importante refletirmos como os aspectos simbólicos do conhecimento indígena dialogam com os aspectos simbólicos do saber não-indígena. Não podemos com isso, confundir a educação com os sistemas educativos. E este aspecto torna-se importante para refletirmos de forma positiva a resposta à questão “por que a

escola?” . Será pelas portas e janelas da escola voltada ao rio, as matas, ao sol que os indígenas retornam a seu mito de origem, onde tudo nasce e, ao mesmo tempo, passa; porque como comenta Marcos Terena “eu posso ser o que você é, sem deixar de ser o que eu sou”.<sup>2</sup> Não esquecer é a luta interminável daqueles que vivem pela memória, da oralidade, por onde a vida histórica transcorre. Por mais que a escola muitas vezes seja o espaço do esquecimento, o rio está ali, em alguns momentos, agonizante, mas está ali, pronto para dizer a este povo que nunca se deve esquecer o “nós Gurani e Kaingang”. Um “nós” que se alimenta dos mitos, ritos, de sua cosmologia. Quando falamos da cultura desde os ritos não estamos nos referindo a um “inventário” da cultura. Ou seja, de um aspecto simbólico descolado de seu aqui e agora, de seu *pacha*. Por isso os ritos são manifestações do estar destes povos e a compreensão desta vivência só pode ser dar dentro do ritual e não apenas de um aglomerado de informações sobre ele. Imbuídos por estas reflexões que nosso projeto emerge.

## **2. Um início: muitas questões**

A proposta do programa de formação do MEC intitulada Saberes Indígenas na escola, não chega sem origem. Nasce das demandas e leituras de diferentes grupos (entres estes, os indígenas), sobre a necessidade de um debate nacional em torno da educação diferenciada, intercultural, gerando a urgência em pensarmos um processo de formação continuada destinado a refletir com mais qualidade e densidade a educação nas escolas indígenas. É necessário um tempo maior de análise para perceber, acompanhar e compreender os trajetos de um projeto que sempre é muito mais do que sua própria configuração e materialidade.

Entre tantas questões presente neste contexto, a relação do poder público com a sociedade civil organizada torna-se uma questão relevante. Como comenta Boaventura de Sousa Santos (1999), esta relação não é linear. É feita de vários momentos históricos permeados por correntes ora de emancipação, ora de dominação. Por isso a forma como as políticas públicas são conquistadas refletem também, de maneira



ambígua, os desejos de coletivos, mas a constatação da provisoriedade de toda política. A maneira como os coletivos resistem e lutam por políticas públicas e a forma como o Estado responde a esses coletivos traduz tensões necessárias para que os movimentos sociais possam provocar, no Poder Público, a necessidade de uma constante autorreflexão. A provisoriedade encontra-se aí, em perceber que a garantia de direitos é fundamental, no entanto deve-se sempre desconfiar do que se conquista para que não percamos nossa capacidade de autorreflexão.

Aliás, desconfiança esta que permeia a postura dos indígenas. E não poderia ser diferente, diante de uma história atravessada por processos de violência, os indígenas exercitam a todo o momento a desconfiança como uma forma de construção do diálogo, em que a fala passa a ser compartilhada naqueles momentos que se questiona ou divide desejos.

A organização do grupo de trabalho que iria assumir o projeto dentro da universidade reflete o exercício da construção coletiva de nossas atividades, sonhos e desejos dentro do espaço de

trabalho. Era perceptível que o projeto necessitava de um grupo consistente, comprometido com o debate e disposto a participar de algo que ainda precisava tomar forma. Reuniu-se então um grupo de professores e alunos de Pós-graduação que através de suas experiências e aproximações com as questões indígenas viram-se envolvidos com a proposta. Toda beleza concentrava-se exatamente no fato de estarmos diante de um projeto feito de paradoxos, ou seja, de um projeto sem projeto. Era preciso construir, definir alguns caminhos, perceber o lugar de cada um, como podíamos nos envolver, aproveitando as potencialidades, histórias e olhares que cada um de nós carregava. O projeto em si girava em torno de três grandes eixos: letramento, numeramento e saberes indígenas. Possuía uma estrutura composta por: coordenadores, supervisores; orientadores de estudo, pesquisadores e professores indígenas – além da estrutura do MEC e da UFMG que centraliza uma parte do funcionamento da rede. Estes eram os traços iniciais e dentro desta estrutura devíamos construir nossos próprios traços, desenhados em um primeiro momento,

por certo planejamento de ações e, em outro, pelas criações necessárias a um projeto que se propõe ser construído efetivamente no diálogo com os indígenas.

O projeto visava refletir a escola indígena, aquela que se configura e aquela que desejam os indígenas. Era fundamental então, inicialmente, perguntar por que a escola é importante. Por que a escola – tantas vezes referida como um produto não indígena – entra na cultura destes povos podendo tornar-se ou não um espaço importante para a sobrevivência destes mesmos povos? Devíamos partir desta questão, no entanto, ela aparece de uma forma não muito clara, como um acordo tácito de que, se a escola está aí, sobrevivendo e assumindo diferentes formas, é porque tem algum sentido para estes povos. Uma das professoras não indígenas (juruá)<sup>3</sup> que integra o projeto na UFRGS, comentava que, “diante da luta dos povos indígenas, de seus movimentos de resistência, se a escola não representasse um elemento estratégico nestas lutas, ela não mais existiria”. Contudo, a pergunta continuava patente, ou seja, a educação indígena não passa pela escola, esta é um corpo

estranho, então qual é seu sentido? Por que está ali? Como dialoga com as percepções e vivências que os indígenas têm sobre a educação?

As outras questões que surgiram na preparação dos primeiros encontros seriam conseqüências desta importante reflexão inicial para que o projeto tivesse sentido. As perguntas que surgiram no decorrer dos encontros iniciais giravam em torno de: como pensar a escola desejada pelos indígenas, quais os conhecimentos que devem fazer parte do processo educativo, quais as práticas pedagógicas presentes no cotidiano dos indígenas, em que espaços além da escola é possível perceberem estas práticas, que tipo de conhecimentos da cultura pode se materializar em currículo escolar e o que não pode, frente a outras tantas questões que foram aos poucos compondo nossos diálogos.

### **3. Os encontros... compreensões iniciais**

Havia muitas expectativas em relação ao primeiro encontro<sup>4</sup> com os Orientadores indígenas. A presença de todo o grupo – 15

kaingang e 5 guarani, entre outros indígenas como pesquisadores e acadêmicos da universidade foi um fato significativo. Eles estavam ali, traziam suas dúvidas, desconfianças, expectativas e o momento era de escuta. Houve para isso todo um esforço de nossa equipe insistindo para que viessem. Inúmeros telefonemas, garantia de diárias, de toda uma estrutura para a recepção do grupo. A insistência e a lembrança do comprometimento de todos com o projeto foi fundamental, mas se não houvesse a percepção por parte dos indígenas desta importância, certamente eles não estariam ali.

Iniciamos sempre destacando a importância do projeto, de toda equipe envolvida, do quanto este trabalho era uma construção conjunta e que buscávamos naquele momento pensar juntos caminhos que achávamos importantes para as escolas kaingang e guarani. Assim lançamos algumas questões iniciais: qual a compreensão que tinham sobre o projeto, expectativas, aspectos importantes que deveriam fazer parte do projeto e dúvidas. As perguntas objetivavam partir das compreensões iniciais que eles tinham.

Havia já uma compreensão, o projeto tinha sido anunciado, tínhamos o expresso comprometimento de todos, muitos já haviam feito contato com os professores indígenas que iriam, enquanto orientadores de estudo, acompanhar. Eles trouxeram muitas ideias.

Seu João, esposo de Dona Iracema, pesquisadora indígena no projeto, comentou que este projeto “abriria as porteiras para as duas culturas”. A escola como margem entre duas culturas, a indígena e a não indígena, deveria então descobrir sua (des)forma. Há uma porteira, mas ela está aberta. Afinal, como definimos o que é a margem, quando se pode ultrapassar o limite e de que maneira? A ideia de fronteira sempre carrega em si a ambiguidade, a indefinição do espaço, talvez como um não-lugar, ou uma utopia que nos remete a um lugar ainda não habitado; a margem é desse modo, aporia.

Aporia, e não o impasse, impera [...], não há passagem. Aporia é a impossibilidade, impraticabilidade, caminho barrado. É não saber para onde ir, é impossibilidade de aquietar-se [...] Situação incomoda, difícil, que faz tremer. É preciso suportar as aporias, deixar-se invadir por

elas [...], deixar-se invadir “pela forma negativa do pensamento” (Pecoraro, 2002, p. 71).

Derrida construiu seu pensamento profundamente mergulhado nas aporias, fazendo delas não apenas um estilo linguístico, mas o sentido mesmo de toda sua escrita. Em seu livro “Aporias, morrer – esperar-se nos limites da verdade” (apud 2002, p. 71), o filósofo argelino nos fala de vários sentidos da aporia. Aporia pode ser vista como a-poros, ou seja, a obstrução dos poros, a impossibilidade de passar de um lado a outro, algo sem saída; o não passar parece nos remeter a certa paralisia. Mas aporia (como uma questão que permeia a história da Filosofia, e que aparece já no texto de Aristóteles *Física IV*), pode também significar um acontecimento que já não “tem a forma de um movimento que consiste em passar” para outro lado. Não há assim, fronteira, obstrução, pois não há mais o limite, a borda, a margem. Toda experiência seria, para Derrida, uma experiência de aporia. O significa então, retomando a questão, pensar a escola como uma aporia?

A aporia não nos proporcionaria pensar

“outramente” a escola, ou o que ela historicamente significou? Com isto quero dizer, que quando pensamos a escola já temos uma compreensão marcada do que seja esta instituição, com suas normas, ordem, necessitando assim encontrar poros, frestas respiráveis dentro desta mesma instituição. A escola não é uma instituição irrespirável somente para os indígenas, mas para muitos que por ela passam. Ao falarmos da escola indígena estamos, no fundo, questionando o sentido mesmo da escola, na procura de um espaço acolhedor, criativo, que dialogue com a comunidade. Pensar a escola como aporia seria inaugurar outra compreensão educação. A aporia, a partir de Derrida, não nos mostra uma separação, mas o profundo imbricamento entre o que ele chama de Dizer-Dito. A escola como *dito*, lugar de materialização do que instituímos como sendo o mais importante de ser conhecido, deve deixar ressoar em si o *Dizer*, os seja, os acontecimentos que atravessam este lugar, como uma resistência que habita a epiderme de todo campo de instituições e representações que o dito pode suportar.



Os indígenas sabem e expressam que a escola não é o lugar de sua cultura, esta não cabe dentro deste espaço. No entanto, a escola está aí, entra, interfere, ocupa um lugar que buscamos definir. A escola como espaço estranho à cultura indígena seria, ironicamente, um dos lugares de preservação da própria cultura? Seu João diz que “quando falamos em cultura não estamos falando apenas em uma língua”, que é preciso preservar e em muitas aldeias, inclusive aprender, pois há um esquecimento violento da língua. E continua, “existem as sementes, remédio de ervas, mais de 200 qualidades de chá, para os indígenas toda natureza é remédio. Temos que ensinar nossos filhos a valorizar este saber”. Contudo, a aprendizagem indígena se dá em todo espaço, no meio da mata, nas casas, fora delas, na Opy, com os mais velhos, que carregam um conhecimento não escrito em livros. Dorvalino, pesquisador Kaingang, diz,

A escola tem a cara do branco, tem que ter a cara do índio; tem que pegar a filosofia kaingang e fazer uma proposta pedagógica. Criar propostas curriculares mais diferenciadas, fortalecer e resgatar nossa identidade, saberes que estão

envolvidos diretamente com a comunidade. Os saberes indígenas são muito amplos (conhecimentos espirituais e materiais), como então levar isto às comunidades?

Falar da escola, dentro deste contexto, é falar sobre outro modo de aprender, e o desafio está em como transformar as aprendizagens escolares, em aprendizagens que tem algum sentido aos indígenas. Para isso se fez necessário pensar o educador como um pesquisador. Em constante descoberta e redescoberta das diferentes dimensões da cultura, educador é aquele que não substitui a importância dos mais velhos no processo de aprendizagem, mas é o que perambula no *não espaço* que significa a escola, ou seja, o educador indígena vive a experiência de caminhar entre duas culturas, em um constante processo de tradução e retradução destes mundos. Para tanto, é preciso romper com uma ideia identitária da escola, deixando-se invadir “pela forma negativa do pensamento”, em que não se pensa os conhecimentos como afirmações, verdades absolutas, mas como resistências, formas de luta; apreende-se talvez, “novas armas” para sobreviver em um mundo

que não é somente feito de mata. Vive-se entre prédios, carros, máquinas, escolas... onde é preciso aprender novos mapas, inventar caminhos para se caminhar nesta cidade com geografias tão bem demarcadas, estabelecidas. As lutas políticas misturam-se com estas questões na fala dos indígenas. Olhar para o grupo, para o projeto significa também olhar para sujeitos que compartilham e abraçam as causas indígenas. Desse modo, a luta pela terra não está distante da luta por uma escola capaz também de representar estas lutas.

Outra questão exposta pelos indígenas foi o tempo de duração do programa. Há uma preocupação em pensar projetos que tenham continuidade, pois *pacha* é também tempo. Pensar o tempo da elaboração desses mapas, tempo do diálogo e compreensão da palavra, da elaboração das pedagogias; tudo isto nos faz refletir novamente sobre a questão do tempo das instituições – instaladas em uma dinâmica determinada – e o tempo dos coletivos.

Foi dentro de todas as expectativas anunciadas, acompanhado por muitas dúvidas sobre como iniciar o projeto, de pensar seu acontecer, que

apresentamos um caminho: a cartografia sociocultural. Era uma proposta que precisaria também ser compreendida pela própria equipe. Como escolher métodos de trabalho? Optar por um método não significa apenas optar por uma ferramenta de pesquisa, mas o método está profundamente ligado ao que queremos pensar. Não é assim um mero instrumento, é o próprio pensar em movimento, em que o caminho passa a ser tão importante quanto o seu resultado.

#### **4. Cartografia sociocultural: metodologia**

Inspirado nos recentes e novos rumos no Brasil da Cartografia Social ou Nova Cartografia, especialidade da área cartográfica que empodera coletivos tradicionais na medida em que lhes proporciona técnicas e métodos para autocartografar e autodefinir seus territórios [...]. Assim, expandi o conceito de cartografar para além de espaços territorialmente visíveis, incorporando outros espaços da cultura, como a cosmologia e a ontologia para definir espaços e práticas educativos tradicionais indígenas (Silva, 2013, p. 227-238).

Este era o método – a cartografia sociocultural se apresentava como uma proposta de caminho possível para desenharmos o presente (atravessado pelo passado e a esperança de um futuro), num esforço de autocompreensão de todos elementos que compõem este tempo.

Houve uma exposição sobre o que é, como procede e de que maneira poderíamos visualizar e utilizar a cartografia em nosso projeto. Este momento foi significativo para pensarmos a relação da universidade e seus saberes com os saberes e realidade indígena. Como expor, falar, dialogar sobre um conhecimento que se constrói dentro do espaço acadêmico e que tem por sua vez, uma linguagem e dinâmica distante destes grupos? Como tornar o discurso acadêmico compreensível? Na verdade este é todo o dilema da própria educação, que envolve relações humanas, onde o diálogo, a comunicação torna-se um elemento fundamental. Como comunicarmos o conhecimento e fazermos com que ele tenha um sentido ao outro?

Um dos professores juruá mostrou aos indígenas que a cartografia poderia ser um valioso instrumento. Segundo ele, os objetivos da

cartografia eram contribuir para a indigenização da escola, dando ênfase as experiências e a formação do professor e pesquisador indígena; valorizar conhecimentos e saberes indígenas nos processos escolares; registrar e refletir sobre as lembranças escolares e de outros espaços de aprendizagem. É desse modo, que a cartografia buscará empoderar estes coletivos tradicionais, na medida que, provoca uma reflexão profunda sobre seus próprios saberes e de que maneira eles se comunicam ou não com o espaço escolar.

Foi a partir desta exposição que o grupo começou a perceber como este trabalho poderia ser feito e que, de alguma forma, já faziam algo semelhante sem saber. Houve uma discussão muito rica sobre a língua, o nome dos rios, porque os rios recebem determinados nomes e o quanto a nomeação tem uma relação profunda como a compreensão do território em um determinado momento histórico. Silvino, um educador kaingang, comentou que já vem pensando estas questões e que este trabalho de pesquisa sobre os nomes seria já um exercício cartográfico.

El territorio no es simplemente lo que vemos; mucho más que montañas, ríos, valles, asentamientos humanos, puentes, caminos, cultivos, paisajes, es el espacio habitado por la memoria y la experiencia de los pueblos. Por eso aprender a leerlo y escifrarlo puede enseñar mucho sobre cómo resolver los problemas y los conflictos, las dudas y las incertidumbres que enfrentamos en el presente. Y lo mismo puede plantearse en relación con la resistencia que ofrece la singularidad de los lugares, los pueblos y las culturas a la homogeneidad de lengua, religión y cultura impuesta por el Estado-nación y por el proceso de globalización (APC, 2005, p. 4).

Salientou-se também a dificuldade de realizar ações como estas dentro de uma escola indígena que tem uma estrutura “branca”. Muitas vezes, a direção da escola limita o trabalho diferenciado, que sai fora das estruturas e esquemas determinados. Daí a importância cada vez maior de termos indígenas em todas as esferas da escola. Assim, “tudo que se vê e se sabe vai morrendo aos poucos”, fala de um kaigang. Fátima, diretora indígena de uma escola kaikgang diz que é “importante a escola ser

indígena e comprometida com suas lutas”. Um exemplo sobre estas questões é o debate que surgiu sobre o calendário indígena. Como pensar uma escola intercultural quando, muitas vezes, o que prevalece é a visão e o modo de compreensão de educação de uma cultura. Os indígenas falaram sobre a importância do calendário, das datas que tem significado para estes povos. Os dias são marcos históricos de algo que tem uma profunda relação com a cosmologia destes povos. Mas como pensar um calendário indígena, baseado no tempo da terra, das estações, do plantio, dos acontecimentos imbricados num modo de estar, diante de uma escola que segue uma estrutura de tempo não indígena? Isto seria modificar as férias, o período de recesso e toda dinâmica desta escola.

Dorvalino, pesquisador indígena, pergunta então, “por que queremos uma escola dentro da Aldeia, por que chamamos esta escola de diferenciada?”. E continua:

A organização kaingang é diferente, somos todos irmãos, todos se organizam de um jeito só, a ideia, o pensamento é único. Hoje cada um se organiza de um jeito. O professor é pesquisador, tem que



falar com os mais velhos, com o kuiã. O espaço educativo não está na escola e sim onde vamos fazer nossas danças, nossos trabalhos espirituais. Estou com esta idade e aprendi pouco na escola.

Onde aprendemos? Como aprendemos? De que forma a escola pode também ser um espaço de aprendizagem e por quê? Estas são algumas questões que atravessavam nosso diálogo com os indígenas e já representa, de alguma forma, um exercício de cartografia. Os indígenas evidenciavam em suas práticas uma aproximação desta proposta e uma compreensão de que este seria um caminho importante para aprofundarmos as suas questões. “Temos que compartilhar os trabalhos bons, as experiências que já existem dentro das comunidades”, disse um indígena. É fundamental fazer com que estas experiências individuais se tornem coletivas. Nesta direção Miguel, orientador de estudo kaingang, comenta, “como pensamos a educação do passado e como ela vem hoje? É importante pensar a relação com os mais velhos, como recebem este processo escolar. Precisamos determinar o que entra ou não na escola”. Iraci, orientadora de estudo, fala, por exemplo, da

importância de contar piadas para a cultura kaingang. Ela relata que tem vontade de gravar as histórias que conta para seus alunos como um momento importante de preservação da memória oral, mas também da capacidade deste povo de pensar seus conflitos, histórias pelo humor, pela palavra brincada. A criação como resistência, pois “nada está pronto, nós não temos a dança, criamos a dança” diz Bruno, orientador de estudo.

## **5. Algumas questões que ficam tramadas pela poesia**

É fundamental no processo cartográfico pensar e registrar as experiências que já existem nas escolas indígenas, conhecer as experiências anteriores, pensar o que dá certo ou por que não dá. A escola assim como a terra, não é apenas o espaço demarcado, a escola vai além de suas paredes. Mesmo que a escola tenha um currículo não significa converter toda cultura indígena em material escolar. Percebemos, pelos relatos, que as experiências falam de conhecimentos que não são fragmentados, que tem uma relação intensa

com a vida e que a escola indígena não forma indivíduos e sim coletivos. Estas questões ainda estão muito distantes da escola que temos. Dorvalino então traz uma questão fundamental “a escola deve se adequar ao aluno ou o aluno deve se adequar a escola?”. Questão atravessada por muitas outras questões que revelam a preocupação em pensar “onde” colocar a escola que é muito mais para os indígenas do que indígena.

Existe uma reflexão que Kusch faz, provocativa para pensarmos estas questões. Devido a riqueza de seu pensamento, a transcrevemos em sua totalidade:

[...] com a alfabetização se dá a fixação e a uniformização do sentido. Em suma, se instala um logos convencional que nada tem a ver com o logos não escrito que encerra o sentido do existir indígena. Se nega então com a alfabetização a possibilidade do mecanismo do antidiscurso, porque se alfabetiza um aspecto do existir. É possível que isto se *remedeie* [destaque nosso] enquanto a alfabetização vá acompanhada de algo, assim como um poetizar, a partir do alfabeto mesmo. O poético, ou seja, a poiesis, ou seja, a

criação, poderia reatualizar o horizonte simbólico do indígena e, por conseguinte, reintegrar a totalidade de seu existir (Kusch, 1976, p. 112).

Kusch nos mostra que não podemos perder a poesia no diálogo intercultural. A poesia é capaz de trazer a existência o que culturalmente poderia estar ameaçado de deixar de existir. A poesia como que preenche o vazio intercultural, criando outras formas de diálogo, em que a palavra poética - aquela que não é feita de conceitos, mas de metáforas, como uma palavra sempre fora de lugar - é capaz de deixar o outro existir, de dar espaço para que o outro possa dizer-se. Isso se dá, porque a palavra poética não é apertada, possui folgas, espaços de silêncio em que o invisível habita. Recordamos um trecho do filme *O Carteiro e o poeta*, em que Pablo Neruda explica ao carteiro o que é metáfora: “Aqui é a ilha e o mar, e quanto mar, se sai de si mesmo a cada instante, diz que sim, que não, que sim, que não, um azul, em espuma, em galope, não pode estar quieto, me chamo mar, repete, pegando uma pedra sem tentar convencê-la [...]”.<sup>5</sup>

Generosidade de um mar que bate na pedra,

lapidando-a com o tempo, mas não quer convencê-la. Mar que vem e vai, mareando o pensamento na sua inconstância. Sentido da metáfora, ser inconstante e não definidora que essencializa, adere a forma e tudo que sai desta forma é inadequado.

É preciso fazer da escola indígena, portanto, um espaço poético, em que a linguagem mais do que definidora seja mítica. Esta é a única forma de "remediar" sua violência. Mas é importante destacar, como comenta Kusch na citação feita, que apenas é uma forma de remediar e não eliminar, pois a alfabetização a partir de outra cultura não indígena é uma tarefa da escola ocidental, contudo deve ser acompanhada por uma desalfabetização poética (feito mar que vai e vem). Como o processo de desconstrução proposto por Derrida em que não se destrói o que se construiu, mas se desconstrói, num exercício criativo de resignificar o que parece estar marcado em cada letra do alfabeto romano, utilizado pelos europeus para civilizar o bárbaro, ou seja, aquele que não sabia falar, apenas balbuciar! E desse modo se educa a língua a dizer uma palavra que não é sua. Ao se ensinar um

alfabeto ensina-se uma cultura, um modo de ver o mundo, que ordena desde a palavra apreendida, a própria vida. É desse modo, que a interculturalidade pode representar um movimento importante para a libertação dos povos. É preciso por isso, pensar a partir de uma proposta intercultural de libertação.

## **Referências**

- ASOCIACIÓN DE PROYECTOS COMUNITARIOS [APC]. Territorio y cartografía social. In: *Proyecto: Fortalecimiento de las Organizaciones pertenecientes a la Asociación de Proyectos Comunitarios (APC)*. Popayán, 2005. Disponível em:  
<[www.asoproyectos.org/doc/Modulo\\_0\\_Territorio.pdf](http://www.asoproyectos.org/doc/Modulo_0_Territorio.pdf)>.
- KUSCH, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Estudios Latinoamericanos, 1976.
- LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1980.
- LOURAU, René. *El diario de investigación*. México:

Editorial Universidad de Guadalajara, 1989.

PECORARO, Rosário Rosssano. *As margens: a propósito de Derrida*. São Paulo: Loyola, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1999.

SILVA, Sergio Baptista da. Cartografia sociocultural de espaços e práticas educativos ameríndios: refletindo sobre a indigenização da escola. *Revista Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 227-238, jul./dez. 2013.

VÁZQUEZ, A. S. *Filosofia da Práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

ZEA, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

1 A referida ação teve seu início em 2014 e terá continuidade em uma 2ª edição, em 2015. O projeto tem como estrutura a organização de encontros de formação com educadores indígenas Guarani e Kaingang, abarcando cerca de 180 indígenas de diferentes regiões do Rio Grande do Sul. Faz parte de uma rede composta por mais 7 universidade federais, com o apoio do MEC.

2 Vídeo sobre a vida de Darcy Ribeiro disponível em: <<http://tvbrasil.ebc.com.br/o-brasil-de-darcy->

ribeiro/episodio/o-paraiso-perdido>.

3 *Juruá* quer dizer “boca com cabelo” fazendo referência “às barbas e bigodes dos conquistadores europeus, mas hoje é utilizado para definir a todos não indígenas”.

Fonte: <<http://pibmirim.socioambiental.org/quem-sao-os-brancos>>.

4 O encontro aconteceu nos dias 07, 08 e 09 de abril de 2014, na Faculdade de Educação, UFRGS.

5 Trecho extraído do seguinte endereço:

<[www.youtube.com/watch?v=fbTmmx\\_579A](http://www.youtube.com/watch?v=fbTmmx_579A)>.



INTERCULTURALIDADE, EXCLUSÃO  
E LIBERTAÇÃO EM PAULO FREIRE  
NA LEITURA DE ENRIQUE DUSSEL:  
APROXIMAÇÕES “CRÍTICO-  
METODOLÓGICAS” PARA A  
PESQUISA EM EDUCAÇÃO  
AMBIENTAL

*César Augusto Costa*  
*Carlos Frederico Loureiro*

Neste artigo pretendemos, a partir leitura do filósofo argentino Enrique Dussel, refletir sobre alguns aspectos centrais da pedagogia de Paulo Freire e de como ambos contribuem, do ponto de vista epistemológico e político, para aproximações críticas em torno da pesquisa em educação ambiental. Nesse sentido, o trabalho objetiva compreender a proposta educativa de Paulo Freire à luz da leitura de Enrique Dussel acerca da realidade latino-americana.

Ambos pensadores são grandes ícones do pensamento pedagógico, revolucionário, teológico e filosófico latino-americano, nos quais destaca-se uma concepção de filosofia e de educação orientada pela finalidade da libertação. Particularmente, o pensamento dusseliano, posto como ponto de partida da reflexão, é vislumbrado de modo que:

[...] em que se tratando da América Latina para muito pensadores, como Enrique Dussel, Leopoldo Zea e Leonardo Boff, dizer que há uma Filosofia Latino-americana tenciona um fazer filosófico não apenas moldado pelo pensar eurocêntrico, mas um fazer filosófico que reivindica para si um fazer consciente e crítico, que possui método e epistemologia própria. Dessa forma, partindo da concepção de tais teóricos afirma-se que há uma Filosofia DA América Latina. Uma filosofia específica, forjada na singularidade latino-americana de conceber e vivenciar a história, a vida. É uma filosofia que brota do olhar do colonizado, daquele que historicamente foi oprimido e excluído. Organiza-se a partir do lado que foi negado. É uma filosofia que constrange o discurso da ordem, sendo, portanto, libertadora. Constitui-se,

desta forma, como uma Filosofia da Libertação, a qual busca mostrar a possibilidade do diálogo mediante a afirmação da diferença e da alteridade numa perspectiva do diferente. Daquele que ficou a margem das construções ideológicas sociais (Júnior, 2012, p. 209-210).

Entendemos que esse movimento de aproximação teórica é relevante, uma vez que temos uma grande quantidade de pesquisas em educação ambiental em vários programas de pós-graduação que reconhecem a diversidade cultural e que visam superar as relações sociais alienadas no capitalismo (Costa; Loureiro, 2014), fundamento último da destruição intensiva da natureza. Sendo assim,

Paulo Freire, tal como Dussel, situa-se entre os intelectuais latino-americanos. Latino-América situada no hemisfério sul do globo terrestre, que, desde 1492, vem, segundo Dussel (1992) experimentando uma relação colonialista onde o norte do globo norteia as práticas político-culturais por meio de discursos ideológicos que mantém seu status quo em relação ao sul dominado, inclusive epistemologicamente (Dias; Oliveira, 2012, p. 28).

Assim, o presente artigo está organizado em três tópicos. Neste primeiro tópico, reiteramos a relação intrínseca entre Paulo Freire e Enrique Dussel enquanto pensadores que buscam tematizar, de forma radical, a América Latina. No segundo tópico, versamos sobre alguns pontos reflexivos da educação freireana na leitura filosófica de Enrique Dussel, destacando seu pensamento e sua crítica acerca do educador brasileiro. Por fim, buscamos pensar filosoficamente a realidade latino-americana a partir das categorias *interculturalidade*, *exclusão e libertação* na compreensão dusseliana e freireana, as quais revelam a necessidade de questionar e refletir a subjugação da natureza e a condição daqueles que, historicamente, estão postos como subalternos pelo projeto societário capitalista.

## **Paulo Freire e Enrique Dussel: a radicalidade crítica na América Latina**

Dussel situa a concepção educativa de Paulo Freire numa perspectiva problematizadora, apontando uma dimensão epistemológica e

política em seu pensamento educacional, ou seja, a de não apenas conhecer a opressão e a desumanização social vivenciada na sociedade capitalista, mas, sobretudo, de transformá-la (Dias; Oliveira, 2012). Sendo assim:

O pensamento crítico de Freire se organiza no entrecruzamento de dois eixos: o da radicalidade e o da totalidade. Radicalidade, não no sentido de radicalismo, mas no sentido de empenho em buscar as raízes ou origens das coisas e da História. É o empenho de compreensão dos fenômenos por sua gênese ou historicidade. Totalidade, no sentido de empenho por compreender cada fenômeno, cada acontecimento, cada processo, cada problema, dentro do conjunto de que faz parte, supondo-se que todo acontecimento é parte de um todo, e que para compreender a parte é preciso compreender a totalidade da qual ela é parte (Casali, 2008, p. 9).

Paulo Freire situa-se na origem de um novo paradigma educacional, que surge na América Latina (AL) e que se afirmou no processo de desenvolvimento e reinvenção nas variadas experiências de luta social e organização das classes populares. Freire (1994), em seus registros

feitos na obra *Pedagogia da esperança*, indicava a relevância da *Pedagogia do Oprimido* transformar-se num projeto coletivo enquanto obra daqueles que lutam juntos e se solidarizam por um mundo mais justo e mais humanizado para todos (Streck; Redin; Zitkoski, 2010). Sua obra dialoga com muitos pesquisadores que se dedicaram à construção de fundamentos teórico-metodológicos para uma educação libertadora. Entre os múltiplos aspectos que na obra de Freire contribuem para isso, poderíamos elencar: sua ousadia epistêmica, seu engajamento político, seu pensar esperançoso e a atualidade do seu pensamento dialético e crítico (Streck; Redin; Zitkoski 2010). Paulo Freire não repete as estruturas da tradição filosófica, mas inova ao partir do desafio da realidade social em diálogo com a análise da reflexão teórica.

Altemayer Jr. (2008, p. 13), citando as palavras de Antônio Severino (1999), pontua que:

“Paulo Freire elaborou uma síntese humanista no plano filosófico educacional que serviu de base para sua prática pedagógica”. Com efeito, a educação se apresenta como prática da liberdade, ou seja, trata-se de uma práxis que deve libertar o

homem oprimido da sua situação de opressão. Essa libertação exige previamente um processo de conscientização em relação à condição de ser oprimido, processo que é feito de visão e de ação, de tomada de consciência ingênua, passando-se para um nível de consciência crítica, consciência articulada com a práxis, que será então transformadora. Para se chegar a esse nível de consciência é indispensável uma relação horizontal, onde a palavra “educando” é respeitada e valorizada. A cultura assume um significado de força libertadora, de pedagogia comprometida com a transformação social.

É evidente que Paulo Freire não se dedicou especificamente ao estudo da educação ambiental, mas suas reflexões abrem possibilidades para refletirmos a partir de sua teoria do conhecimento e do seu método pedagógico. Por intermédio de sua práxis teórica, ele oferece meios para refletirmos sobre o ético, o político e o pedagógico na ação de ensinar e aprender. Podemos, assim, encontrar em sua obra os pressupostos teóricos para subsidiar a educação ambiental, pois o pensamento de Freire tem muito a contribuir e a propor ações aos que

se preocupam com uma educação ambiental crítica (Tozoni-Reis, 2006; Loureiro; Torres, 2014).

A relevância das reflexões de Dussel para a educação ambiental crítica consiste em considerar o sofrimento do *outro* a consequência de uma realidade escondida em que sujeitos subjuguem outros (entendidos como inumanos, inferiores, não civilizados, por meio de relações desiguais e opressivas de poder).

Consequentemente, sua Ética da Libertação objetiva refletir sobre a relação entre o *eu e o outro* no campo social, debatendo a questão da exclusão social.

Paulo Freire tematiza sua experiência inserido na realidade sofrida do Nordeste semiárido e da pobreza do Brasil. Seu horizonte começa com a negatividade: o reconhecimento da negação da possibilidade de vida para milhões de seres humanos. Freire criou sua teoria e método a partir do povo nordestino lançado à miséria econômica e social, que não reconhecia a própria riqueza cultural.

Para Casali (2008, p. 12):



Esse é o ponto de partida de Freire: o *factum* da negação da vida. O que fazer (como fazer) para afirmar a vida? Tratava-se, desde o início, de um empreendimento ético e político. O conhecimento seria uma mediação para essa ação prática de afirmação da vida. Freire empreende um processo educativo, cultural e político para que o educando, aquele que foi excluído e que por isso não teve condições de reconhecer o valor da própria vida, torne-se sujeito da sua própria prática, do seu próprio reconhecimento, reconhecendo-se pelo olhar dos outros que, na comunidade de oprimidos como ele, puseram-se a caminho de superar sua condição de dominados, assumindo-se como capazes de transformar as condições que negavam a sua humanidade.

Paulo Freire se faz presente no caminho da educação e da política, embora, não vá ao fundo da epistemologia, apenas a supõe como solúvel. Ou seja, ele se constitui a partir de uma posição política em favor dos oprimidos. Nesse viés, o ponto de partida de sua reflexão é a realidade social opressora. O autor estabelece dialeticamente a denúncia de um mundo no qual se ampliam as formas de opressão, destacando a

relevância e a viabilidade do processo educativo humanizador e sua relação com a práxis social transformadora:

A verdadeira epistemologia, para Freire, é aquela que se resolve na prática. Freire está no campo da prática histórica e social que é o campo que resolve a história. Mas devemos reconhecer que Freire precisa também de um pensamento crítico de validação fundamental (epistemologia) para aquilo que pensa. Essa tarefa ele não cumpriu em vida. Cabe a nós, os que assumimos seu legado como uma tarefa histórica, realizar esse movimento de explicitação, para conferir à sua prática já validada uma validação exaustivamente crítica do ponto de vista também dos fundamentos epistemológicos (Casali, 2008, p. 12).

Compreendemos, à luz do pensamento freireano e dusseliano, que a questão ambiental e a educação são eminentemente políticas e implicam em construir pela participação radical dos sujeitos na vida social e pela permanente problematização da realidade, ações necessárias à ação transformadora da sociedade. Trata-se de uma ontologia político-educativa que parte da

certeza de que vivemos numa sociedade opressora e desigual. Tais abordagens pedagógicas, na educação ambiental, são contextualizadas por Loureiro (2004, p. 66-67), da seguinte forma:

No campo de abrangência da educação e suas abordagens, a influência de maior destaque encontra-se na pedagogia inaugurada por Paulo Freire, que se coloca no grupo das pedagogias libertárias e emancipatórias iniciadas nos anos de 1970 na América Latina, em seus diálogos com as tradições marxista e humanista. Esta se destaca pela concepção dialética de educação, que é vista como atividade social de aprimoramento pela aprendizagem e pelo agir, vinculadas aos processos de transformação societária, ruptura com a sociedade capitalista e formas alienadas e opressoras de vida. [...] Fica, portanto, o conselho para que cada leitor faça esta aproximação crítica, permitindo-se a necessária flexibilidade metodológica para se ir além do que já foi feito.

## **Enrique Dussel: intérprete de Paulo Freire**

Paulo Freire vai discutir a educação situada nas

situações concretas de opressão que passam homens e mulheres em suas relações de classe, etnia, gênero, entre outras (Dias; Oliveria, 2012). Já nas primeiras linhas de sua clássica obra *Pedagogia do oprimido*, (1987), ele indica que:

As afirmações que fazemos neste ensaio, não são, de um lado, fruto de devaneios intelectuais nem tampouco, de outro, resultam, apenas, de leituras, por mais importantes que nos tenham sido estas. Estão sempre ancoradas, como sugerimos no início destas páginas, em situações concretas. Expressam reações de proletários, camponeses ou urbanos, e de homens de classe média, que vimos observando, direta ou indiretamente, em nosso trabalho educativo (Freire, 1987, p. 24-25).

O pensador argentino (Dussel, 2000, p. 443) traduz a relevância da obra freireana dessa forma:

Buscando inspirar-se em Hegel, Merleau-Ponty, Sartre, Marcel, Mounier, Jaspers, Marx, Lukács, Freud e outros muitos, Freire desenvolve um discurso próprio a partir da realidade das vítimas do nordeste brasileiro e da América Latina, para

generalizar sua teoria e prática pedagógica na África primeiro e, posteriormente, em outros países periféricos, e também centrais. É uma pedagogia planetária que se propõe o surgimento de uma consciência ético-crítica. Sua ação educadora tende, então, não só a uma melhoria cognitiva, até das vítimas sociais, ou afetivo-pulsional, mas à produção de uma consciência ético-crítica que se origina nas próprias vítimas por serem os sujeitos históricos privilegiados de sua própria libertação. O ato pedagógico crítico se exerce no próprio sujeito e na sua práxis de transformação: a libertação assim é o “lugar” e o “propósito” desta pedagogia.

Paulo Freire é um intelectual latino-americano. Essa afirmação indica tanto uma perspectiva geográfica e cultural quanto ideológica, uma vez que, esse pensador tem como base de suas construções teóricas a realidade social sofrida do nordeste do Brasil, pois para ele:

Quando escrevi *Pedagogia do Oprimido*, estava muito influenciado pela análise de classe de Marx e, dada a cruel opressão de classe que caracterizou meus anos de desenvolvimento no Nordeste do Brasil, minha maior preocupação

era, portanto, a opressão de classe. [...] (Freire, 2001, p. 261-262).

Segundo o filósofo argentino (Dussel, 2000, p. 427): “Freire não é simplesmente um pedagogo, no sentido específico do termo, é algo mais. É um educador da consciência ‘ético-crítica’ das vítimas, dos oprimidos, dos condenados da terra, em comunidade.” Enquanto houver oprimidos, condenados da terra nas sociedades do sistema-mundo (capitalista), sua práxis crítica de libertação é necessária.

Paulo Freire denuncia, do ponto de vista epistemológico, a supressão de saberes dessa população colonizada e espoliada, e valoriza esses saberes como condição da supressão das relações opressoras, contribuindo, efetivamente, para o desenvolvimento de uma epistemologia latino-americana. Situamos que:

Dussel (2003) na sua *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão* situa Paulo Freire como educador que procura transformar a realidade social e promover uma consciência ético-crítica no e com o educando, como condição de um processo educativo integral (Dias; Oliveira,

2012, p. 29).

Para Dussel (2000, p. 435):

A posição de Paulo Freire é radicalmente distinta, pois ele descobriu que é impossível a educação sem que o educando se eduque a si mesmo no processo da sua libertação e, por isso, mudam os seus propósitos pedagógicos – se é que podem chamar-se assim, pois se trata de algo mais universal e radical.

Dussel (2000) entende que para Freire, o educando não é só a criança, mas o adulto, o oprimido, culturalmente analfabeto, dado que a ação pedagógica se efetua no horizonte intersubjetivo comunitário mediante a transformação real das estruturas que oprimem o educando. Assim segundo o nosso autor:

Este se educa no próprio processo social, e graças ao fato de emergir como sujeito histórico. O processo transformativo das estruturas de onde emerge o novo sujeito social é o procedimento central da sua educação progressiva, liberdade que se vai efetuando na práxis libertadora [...] Freire pensa na educação da vítima no processo

histórico, comunitário e real pelo qual deixa de ser vítima (Dussel, 2000, p. 435).

A grosso modo, a visão de Paulo Freire assinala uma *revolução copernicana* na educação que ainda está distante de ser compreendida, pois muitos críticos apontam que a sua pedagogia não é pedagogia, ou que não é científica, só havendo propósitos sociais e políticos. Freire (1994) citado por Dussel (2000, p. 436), responde: “como se tivesse sido alguma vez possível, em algum tempo-espço, a existência de uma prática educativa distante, fria, indiferente, com relação a propósitos sociais e políticos”. Logo,

[...] toda a educação possível parte da realidade na qual o educando se acha. São estruturas de dominação que constituem o educando como oprimido. Em sua obra máxima de 1969, no exílio no Chile, Freire aborda o tema da existência de uma contradição fundante: opressores-oprimidos (Dussel, 2000, p. 437).

Por meio da categoria *oprimido* o pensador brasileiro quer transcender a teoria crítica de Horkheimer partindo de uma práxis material



centrada no contexto de negatividade da pessoa humana:

Se Horkheimer nos diz que a negatividade e materialidade são as condições da teoria crítica, aqui não só temos uma teoria, mas uma prática crítica de muito maior negatividade e materialidade: não são os já operários alemães, são os 'condenados da terra' de Fanon – camponeses sem terra do Nordeste; cerca de 40 milhões dentre os mais pobres do planeta –; não é já a teoria crítica de cientistas que procuram depois um "sujeito" histórico: são os "sujeitos históricos" que buscam antes quem possa educá-los (Dussel, 2000, p. 437).

Enrique Dussel centra a pedagogia do oprimido como modelo de todo processo pedagógico crítico possível (Dias; Oliveira, 2012), já que é necessário não separar o ato de ensinar do ato de aprender. Compreendemos que a *Pedagogia do oprimido* de Freire expressa resistência às várias formas de opressão social dentre as quais a do campo epistemológico, dimensionando a educação como espaço de luta política. Por conseguinte:

Freire então reconhece que é a vítima que toma consciência crítica. O educador lhe possibilita o descobrimento de sua condição de vítima. Isto é, a “consciência” não chega à vítima “de fora”, mas surge “de dentro” da sua própria consciência despertada pelo educador. A importância do educador consiste no fato de dar ao educando maior criticidade, ao ensiná-lo a interpretar a realidade objetiva criticamente (para isso se faz necessária a ciência social crítica) (Dussel, 2000, p. 439).

A práxis libertadora é que dá sustentação a todo processo educativo. A práxis de libertação, para Paulo Freire, não é um ato final, mas um ato constante que relaciona os sujeitos entre si em comunidade transformadora da realidade que produziu a opressão. Dessa forma, o ato pedagógico acontece dentro do processo da práxis libertadora que não é somente um ato revolucionário, mas todo ato transformativo, humanizante, que busca o enfrentamento da opressão para que deixem de existir oprimidos. Conseqüentemente, para Freire, a *práxis de transformação* não é o lugar de uma experiência pedagógica, nem lugar de sala de aula com

consciência teórica. Na própria práxis transformadora se vai efetuando como progressiva a *conscientização* que supõe uma teoria do sujeito social (Dussel, 2000). Significa dizer que, o sujeito da educação é o próprio oprimido quando, pela consciência crítica, se volta reflexivamente sobre si mesmo e ao descobrir-se oprimido pelo sistema, emerge como sujeito histórico, que é igualmente o sujeito pedagógico.

De tudo isso, o pensador argentino conclui que:

Nada mais longe de Freire que o irracionalismo pós-moderno. O oprimido necessita de razão teórica, explicativa, a partir dos critérios do conteúdo econômico e político sob o império da razão crítica. É o momento central do processo de conscientização explícita, crítica. É aqui que começa o diagnóstico da cultura de dominação e da pedagogia bancária que as vítimas sofreram no seu processo de domesticação, massificação, formando-se no seu interior uma "consciência dual" que confunde a própria consciência com a introjeção da consciência do dominador. Isto é fruto de uma pedagogia de dominação, a chamada educação bancária do sistema (Dussel,

2000, p. 440).

Portanto, Freire na leitura de Dussel possui razões políticas que nos auxiliam a compreender a realidade social latino-americana e a adoção de teorias críticas que influenciam a educação ambiental crítica brasileira. Para o primeiro, “a filosofia é uma prática de libertação, portanto. Por sua vez, ser filósofo é se comprometer com o resgate da vida dos oprimidos, que historicamente travaram lutas de resistência e libertação” (Júnior, 2012, p. 211).

Segundo Freire (1987, p. 47) a opressão é “um ato proibitivo do ser mais que surge no ato de violência inaugurado pelos que têm poder”. Homens e mulheres, por serem inconclusos têm uma vocação ontológica para serem mais, em permanente processo de formação humana, mas que é negada pela opressão. Freire (1987) relaciona a opressão-libertação ao processo de desumanização-humanização.

Concluindo esse item, podemos dizer que: “Dussel confere a Paulo Freire o status de um dos maiores educadores críticos do século XX, mas extremamente atual no contexto de opressão em

que vivem as pessoas em todos os quadrantes da Terra” (Dias; Oliveira, 2012, p. 35).

## **Interculturalidade, exclusão e libertação como categorias para a Educação Ambiental Crítica: a leitura Freireana e Dusseliana**

Destacamos que essas três categorias mencionadas são, de fato, centrais para se compreender que a educação ambiental (EA) é um ato intencional, praxiológico e, portanto, não é algo espontâneo e sem certo grau de diretividade. Assim, para além do teorismo (que tem por premissa a convicção de que o mundo material nada mais é do que a expressão ou resultado dos sujeitos em sua capacidade racional de agir e produzir e utilizar técnicas) e do praticismo (discurso que hipervaloriza a prática, ou que a considera como a única dimensão válida no enfrentamento dos problemas ambientais), defendemos uma relação teoria-prática como exigência da EA (Loureiro, 2010).

Passamos, primeiramente, à *questão da*

*exclusão.*

Sobre o uso que esse termo possui, Oliveira (2004, p. 60) sinaliza que:

[...] a partir do último quarto do século XX, o termo exclusão começou, gradualmente, a ocupar espaços na literatura social, especialmente a partir da área das políticas públicas. Hoje, está fortemente presente em todas as áreas. Na maioria das ciências sociais, é empregado como se fosse um conceito científico de uso corrente, que já não mais precisasse ser definido; no campo das políticas públicas e da assistência social, constitui-se, inconfundivelmente, em alvo prioritário das ações; até mesmo certos movimentos religiosos, cujo conceito de “pobre” transcende o significado sociológico, renderam-se ao magnetismo do “excluído”. Quem são, entretanto, os excluídos? Ora o termo refere-se às minorias étnicas, ora aos segregados pela cor; por vezes aos desempregados de longa duração, outras vezes aos sem-moradia; em certos casos, aos que fazem opções existenciais contrárias à moral vigente, em outros aos portadores de deficiências, aos aidéticos, aos velhos ou mesmo aos jovens. Excluídos, entre nós, são os desempregados, os subempregados, os

trabalhadores do mercado informal, os sem-terra, os moradores de rua, os favelados, os que não têm acesso a saúde, educação, previdência etc., os negros, os índios, as mulheres, os jovens, os velhos, os homossexuais, os alternativos, os portadores de necessidades especiais, enfim, uma relação quase interminável.

O debate do conceito de exclusão na educação ambiental é fundamental para a compreensão do mundo. A exclusão decorre das mesmas relações sociais alienadas que determinam a destruição ambiental. É no marco da modernidade burguesa eurocêntrica que se (Dussel, 2000, p. 65-66): a) constituiu a natureza como um *objeto explorável* com vistas ao lucro capitalista em termos econômicos; e, b) possibilitou a destruição da própria humanidade por intermédio do capitalismo. O desenvolvimento do capitalismo começa a configurar-se na fase de desenvolvimento mercantil. Nesse período, o capital conseguiu mercantilizar os minerais, os vegetais, os animais e o espaço natural.

Esse processo de saqueamento dos recursos naturais tornou-se uma guerra de extermínios:

animais mortos em numerosas zonas do planeta; ouro e prata pilhados da América, convertidos em moeda; destruição das florestas com a introdução da agricultura; e retirada de madeiras para a transformação em carvão. Pode-se dizer que essa pilhagem de recursos naturais é uma tendência exclusiva de comportamento em relação ao meio ambiente própria do modelo de produção capitalista (Pinto; Zacarias, 2010, p. 45).

Segundo Foster (2005), por meio do trabalho alienado e da propriedade privada dos meios de produção, a exploração da natureza no processo de acumulação do capital torna-se condição indispensável, estabelecendo o que Marx denominou de *falha metabólica*, ou seja, a relação sociedade-natureza historicamente determinada que se tornou insustentável, expressando sua estrutura expropriadora e sua face destruidora das condições naturais que permitem a vida humana. Assim, o "conceito de "falha metabólica" permite evidenciar como a agricultura e a indústria capitalista se conjugam para explorar tanto o trabalhador quanto a natureza, perturbando, assim, o metabolismo social" (Zacarias, 2012, p. 50).



O conceito foi mencionado por Marx no Livro XIII de *O capital*:

Com a preponderância sempre crescente da população urbana que amontoa em grandes centros, a produção capitalista acumula, por um lado, a força motriz histórica da sociedade, mas perturba, por outro lado, *o metabolismo entre homem e terra, isto é, o retorno dos componentes da terra consumidos pelo homem*, sob forma de alimentos e vestuário, à terra, portanto, a eterna condição natural de fertilidade permanente do solo. Com isso, ela destrói simultaneamente a saúde física dos trabalhadores urbanos e a vida espiritual dos trabalhadores rurais. Mas, ao destruir as condições desse metabolismo, desenvolvidas espontaneamente, obriga-o, simultaneamente, a restaurá-lo de maneira sistemática, como lei reguladora da produção social e numa forma adequada ao pleno desenvolvimento humano. [...] Assim como na indústria citadina, na agricultura moderna o aumento da força produtiva e a maior mobilização do trabalho são conseguidos mediante a devastação e o empestamento [comprometimento] da própria força de trabalho. E cada progresso da agricultura capitalista não é

só um progresso na arte de saquear o trabalhador, mas ao mesmo tempo na arte de saquear o solo, pois cada progresso no aumento da fertilidade por certo período é simultaneamente um progresso na ruína das fontes permanentes dessa fertilidade. [...] *Por isso, a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social ao minar simultaneamente as fontes de toda riqueza: a terra e o trabalhador* (Marx, 1996, p. 121-122).

Os argumentos acima expõem as raízes do tema da exclusão, que encontra no debate ambiental crítico pertinência. Com isso, chegamos ao exame da segunda categoria: a *interculturalidade*.

Conseqüentemente,

A interculturalidade em Paulo Freire tem como referência, não apenas a compreensão de que há diferenças entre as culturas e tensões entre elas, mas, sobretudo, a valorização das relações interculturais, que pressupõe a dialogicidade e a eticidade. Relações de respeito que se dimensionem como uma síntese cultural, viabilizando a dinâmica criadora do processo de produção cultural (Oliveira, 2012, p. 120).

Sendo assim, a questão da interculturalidade no pensamento educacional freireano é crítica, considerando que a mesma problematiza a estrutura social vigente evidenciando as relações de poder e possui como ponto de partida o processo histórico de submissão e subalternização. Freire preocupa-se com as práticas de desumanização e exclusão que privilegiam uns sobre outros, naturalizando as diferenças e ocultando a desigualdade social (Oliveira, 2012). Há, nessa questão, um tensionamento cultural por serem diferentes nas relações democráticas, inclusive por se acharem num permanente processo de construção (Freire, 1993). Ou seja, caracteriza-se por ser uma criação histórica e que implica a convivência num espaço de culturas diferentes. Nesse viés, compreendemos a tese da *unidade na diversidade*, a necessidade de reconhecer a diferença entre culturas, especificidades das opressões, mas também, de que a luta pela libertação tem de ser coletiva, congregando forças políticas (Oliveira, 2012).

Desse modo, a interculturalidade freireana aponta para a relevância das relações entre as

culturas, não se restringindo à questão de se compreender a cultura do outro. O importante é compreender a relação entre as culturas (Freire, 2004). Logo, “[...] o problema é de relação: a verdade não está nem na cultura de lá e nem na minha, a verdade do ponto de vista da minha compreensão dela, está na relação entre as duas” (Freire, 2004, p. 75). Podemos dizer que:

Paulo Freire, então, aponta nas relações interpessoais, a necessidade de não se impor ao outro a forma de ser de uma dada cultura, mas também de não se negar ao outro a curiosidade de saber mais do que a sua cultura propõe, existindo, nesta relação de respeito à cultura do outro, certa complexidade (Oliveira, 2012, p. 122).

À vista disso, reconhecer as diferenças pressupõe o *respeito ao outro* e à *identidade cultural do outro*, pois o respeito ao outro implica na recusa e oposição radical à discriminação de qualquer tipo: racial, de gênero, de classe, cultural etc. (Freire, 2001). Para Freire e Faundez (1985), é importante o descobrimento do Outro, das diferenças, para a descoberta do ser humano, e da

importância de partir do Outro, *como cultura, uma cultura diversa*, rumo à práxis transformadora da realidade.

Dussel colabora na discussão, reafirmando outros elementos:

O diálogo intercultural presente não é apenas, nem principalmente um diálogo entre os apologistas de suas próprias culturas, que intentariam mostrar aos outros as virtudes valores de sua própria cultura. É, antes de tudo, o diálogo entre os criadores críticos de sua própria cultura (intelectuais da “fronteira”, entre a própria cultura e a Modernidade). Não são dos que meramente defendem de seus inimigos, senão os que primeiramente recriam desde os supostos críticos que se encontram na sua própria tradição cultural e da mesma Modernidade que globaliza. A Modernidade pode servir como um catalizador crítico (se a usa a mão experta da crítica da própria cultura). Mas também, não é sequer o diálogo entre os críticos do “centro” metropolitano com os críticos da periferia cultural. É, antes de tudo, um diálogo entre os críticos da periferia, um diálogo intercultural Sul-Sul, antes de passar ao diálogo Norte-Sul (Dussel, 2004, p. 199).

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

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

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

Não advertir sobre assimetrias entre as culturas atuais e as assimetrias entre os atores

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

Finalizando a trilha de nossa reflexão, tratamos da *libertação*. A concepção política de Freire é o que dá sentido à utopia de construção da nova sociedade livre, solidária e humanista. Tal projeto impele uma pedagogia da luta política a ser elaborada no processo da luta libertadora que os oprimidos tratam historicamente. Por essa razão é que não deve existir receitas prontas e previsões de como



acontecerá o processo político libertador, porém, existe a exigência radical do cultivo da dialogicidade para que juntos, possam superar as práticas que reproduzem a opressão por uma nova cultura essencialmente humanizadora (Zitkoski, 2007). Além de uma política pedagógica dos oprimidos, a união dos diferentes (que formam o povo) é exigida na luta contra os antagonismos sociais (Freire, 1995). Essa estratégia precisa ser fundamental na luta política de libertação e superação da opressão e dominação existentes nas relações de gênero, vivências étnicas e, atualmente, na situação de desigualdade social reproduzida na questão ambiental, gerando injustiças diante do direito ao ambiente como bem comum (Loureiro, 2012a).

Segundo Zitkoski (2007, p. 242):

[...] a luta política dos oprimidos deve ser radicalmente solidária com todos os segmentos e, para que as diferentes lutas de cada setor da sociedade se converta em uma articulação comum a todos rumo à transformação da sociedade, faz-se necessária uma leitura dialética (crítica e problematizadora) dos diferentes

momentos do embate prático que incide contra as estruturas sociais opressoras.

Frente o jogo de forças do processo político, que produz o embate entre classes dominantes e classes populares, manutenção dos interesses das classes dominantes ou redemocratização do acesso aos direitos, surgirão novos contextos que exigirão novas lutas antagônicas da vida em sociedade. Ou seja, o que está em jogo é a permanente luta de classes historicamente determinada:

O que acontece é que luta é uma categoria histórica e social. Tem, portanto, historicidade. Muda de tempo-espço. A luta não nega a possibilidade de acordos, de acertos entre as partes antagônicas [...] Há momentos históricos em que a sobrevivência do todo social, que interessa às classes sociais, lhes coloca a necessidade de se entenderem, o que não significa estarmos vivendo um novo tempo, vazio de classes e conflitos (Freire, 1994, p. 43).

Na mesma direção da perspectiva freireana, o método de Dussel implica uma opção ética e uma práxis histórica concreta. Evidencia-se que deve

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

## **À Guisa de conclusão: aproximações para Pesquisa em Educação Ambiental Crítica**

À luz do que foi exposto, consideramos que a abordagem ambiental na América Latina não é algo recente, embora esse debate careça de sistematizações maiores, bem como de uma crítica mais consistente dos seus problemas. Uma

abordagem da questão ambiental a partir da América Latina não pode ignorar o contexto em que se dá a institucionalização dessa problemática no período que se abre desde os anos 1970. No entendimento de Porto-Gonçalves (2012, p. 26-27):

Muito embora correntes hegemônicas da esquerda marxista tivessem, de início, criticado o ecologismo, o fato é que diferentes movimentos sociais, sobretudo na América Latina, começaram a assimilar a questão ambiental à sua agenda política. Junto com esses movimentos se desenvolveram importantes correntes teórico-políticas no campo ambiental: a “ecologia popular”, o “ecologismo dos pobres” e o eco-socialismo - onde se destacaram intelectuais como o líder seringueiro Chico Mendes, assim como o epistemólogo mexicano Enrique Leff, o economista catalão Joan Martinez Alier que têm fortes ligações com movimentos sociais latino-americanos, o antropólogo colombiano Arturo Escobar, o biólogo e antropólogo mexicano Victor Toledo, o sociólogo marxista brasileiro Michel Löwy, entre tantos. Essa contribuição teórico-política é tão importante para compreender os complexos processos sócio-históricos que estão

curso como são, ainda hoje, as teses de José Carlos Mariátegui elaboradas nos anos vinte do século passado, a Teoria da Dependência, sobretudo em sua vertente marxista (Rui Mauro Marini e Theotonio dos Santos), a Pedagogia do Oprimido (Paulo Freire), a Teologia da Libertação (Frei Beto, Leonardo Boff, Enrique Dussel), assim como o Pensamento Descolonial (desde Franz Fanon e Aimé Cesaire, ambos caribenhos, até o mexicano Pablo González Casanova, a aymara-boliviana Silvia Rivera Cusicanqui e o peruano Aníbal Quijano).

Apontamos que o pensamento ambiental na AL vem se desenvolvendo contra os fundamentos de uma matriz eurocêntrica capitalista, cuja tradição tem na geopolítica atual do *desenvolvimento sustentável* sua nova forma de colonização/exploração. Do outro lado, temos

[...] respostas críticas com o novo protagonismo, a partir das lutas locais/regionais de camponeses, de povos indígenas e de afro-americanos que no contexto geopolítico que se abre pós anos 1960, passam a ter condições de se expressar à escala internacional, inclusive se apropriando dos vetores ecológico e tecnológico (Porto-Gonçalves,

2012, p. 16).

Por isso,

É nesse momento que a relevância da categoria conflito ambiental para os movimentos sociais se explicita. Esta qualifica e integra a ação organizada em defesa de justiça social e do direito à vida emancipada, saudável e sustentável, uma vez que trata das relações estabelecidas nos processos antagônicos de interesses entre agentes que disputam recursos naturais e buscam legitimar seus modos de vida (Loureiro, 2012, p. 51).

No que se refere à relevância dos movimentos sociais, para essa discussão, existem pelo menos *dois elementos* que julgamos essenciais de serem explicitados no conjunto de argumentos desenvolvidos no texto: a) as lutas dos movimentos sociais na AL se destacaram por terem enfrentado e exposto as incongruências do processo produtivo, dando materialidade ao debate ambiental e trazendo para a arena política tais questões; e b) o tema ecológico não é propriedade de nenhum agente social, nem mesmo dos que com eles buscam identificação

(Loureiro; Layrargues, 2013). Portanto, é uma dimensão da prática política e fator de identidade entre sujeitos e grupos.

Surge, então, um horizonte político que busca a afirmação da interculturalidade na EA, indicando o rompimento de uma lógica excludente e o desrespeito da cultura do diverso. Tal lógica não deve estar alicerçada nos direitos individuais e da propriedade privada, mas, sobretudo, na efetivação da *libertação* da natureza sob o jugo mercantil.

Paulo Freire problematiza a exclusão e a interculturalidade das classes na AL, onde a estrutura do projeto societário capitalista contribui para a manutenção da realidade apresentada, pois entendemos que:

Freire não somente destacou em seu pensamento educacional a cultura, como tratou em suas obras sobre a interculturalidade. O “diálogo”, o “debate epistemológico das relações entre os saberes” e “ético-político das relações entre as culturas” aproximam a educação popular de Paulo Freire da educação intercultural crítica e evidencia a importância de se aprofundar os estudos sobre a educação popular freireana, na busca de

compreenderem-se questões sobre a diversidade cultural. A educação popular freireana, ao problematizar a opressão social, aponta para segmentos sociais discriminados por fatores étnicos, de gênero, entre outros, além do de classe social, consolidando suas ideias pedagógicas, na construção de uma educação intercultural e libertadora (Oliveira, 2011, p. 123).

Em consequência disso, a contribuição freireana constitui uma referência na pesquisa em EA crítica, uma vez que seu pensamento é um marco constitutivo desta, cuja potencialidade está justamente na quebra de uma EA normativa, acrítica e instrumental que não compreende a natureza conflitiva da sociedade capitalista e nem respeita o saber e a educação popular. Ou seja, Freire traz a todos educadores uma possibilidade política e pedagógica de refletir e enfrentar de forma radical as formas injustas de opressão na AL, que impedem a sua libertação social, a partir do respeito e da tolerância às diferenças culturais, e sem perder de vista o horizonte da igualdade e da libertação. Então, acreditamos que Freire tenha inegável contribuição nesse debate, pois:



Para que o pensamento freireano possa contribuir de fato na construção de outro mundo, que seja socialmente justo, ecologicamente prudente, politicamente atuante, culturalmente diverso, economicamente suficiente, ele não pode ser compreendido de forma superficial, desatenta, ingênua, descompromissada. Se assim for, o projeto torna-se inócuo, estéril, e tudo não passará de palavras vazias de sentido, jogadas ao árido vento da ilusão de que estamos em curso na mudança por outro modelo societário (Layrargues, 2014, p. 12).

Reiteramos que a contribuição freireana postula que a práxis de libertação não é um ato final, mas constante, que relaciona os sujeitos entre si na realidade que produz o oprimido. Nisso reside a necessidade da conscientização e da transformação.

Na perspectiva de Silva (2012, p. 104), Dussel interpela a reflexão freireana, de modo que vê em Freire “um educador da “consciência ético-crítica” das vítimas, dos oprimidos, dos condenados da terra, em comunidade transformadora”. O filósofo argentino, em proximidade com a perspectiva de Freire, parte

em sua reflexão da pobreza e dependência da AL no sistema-mundo, buscando entender a atividade filosófica como análise e contextualização da realidade que se encontra o povo latino-americano, os pobres e as diversas culturas que têm seu direito de viver negado e balizado pelo modo de produção capitalista. Dussel e Freire, em resumo, querem efetivar uma *práxis libertadora* que tem concretudes sociais e políticas, frente a lógicas excludentes e desiguais para o ser humano e destrutivas da natureza.

Portanto, a *Ética Libertadora* de Dussel dialoga com Freire, pois pretende contribuir noutra realidade a ser construída pelos *povos e culturas* no contexto de supressão da dignidade humana, visto que se trata de uma rebeldia encarnada na história em favor dos expropriados e oprimidos. Tendo isso em conta, podemos assinalar que:

[...] a proposta da ética dusseliana é, antes de tudo, um esforço de decifrar o ser da realidade latino-americana. Trata-se de enfrentar um problema, um desafio, porém, também uma esperança, uma perspectiva, um compromisso. Nesse âmbito, a responsabilidade pelo outro constitui um dos pilares para a superação dos

grandes problemas humanos. Se formos responsáveis uns pelos outros, especificamente pelos excluídos e pelas vítimas, o projeto em todos os níveis (político, erótico, pedagógico, *ecológico*, econômico) a ser construído é lutar para que se efetivem a justiça e a libertação (Silva, 2012, p. 106).

Dussel, em sua tese central, busca mostrar o lugar da AL na história universal da qual a mesma foi *excluída* (Fornet-Betancourt, 2004) diante de todas as atrocidades cometidas que produziram uma série de vítimas que até hoje marcam o *ethos* latino-americano.

É por isso que a inversão hermenêutica se concretiza numa argumentação que quer tirar a *Ameríndia* do encobrimento eurocêntrico, mostrando seu lugar na história da humanidade a partir, precisamente, de seu lugar próprio, ou seja, desde sua visão. Esse passo representa o momento culminante na argumentação de Enrique Dussel. Nesse nível desmonta-se a construção histórica eurocêntrica em todas as suas figuras e se lhe opõe, desde a percepção ameríndia, a realidade da invasão e da resistência (Fornet-Betancourt, 2004, p. 57).

A conclusão a que chegamos, é que para o filósofo argentino, a AL deve ser afirmada como *povo uno*, buscando o desenvolvimento e a defesa de uma *cultura latino-americana* que expresse o projeto de libertação do seu povo.

É nesse contexto que Dussel enfatiza a necessidade de elaborar uma ética material da vida. Se a vida em sua materialidade, em sua corporalidade é negada (fome, miséria, violência, etc), urge questionar radicalmente o sistema vigente objetivando destruí-lo, pois ele é a causa da morte de milhões de seres humanos (Silva, 2012, p. 98).

Em termos de EA, a posição de Dussel coloca-se oposta àqueles que defendem a existência de culturas como mundos da vida incomunicáveis, já que o autor tem como objetivo desenvolver uma filosofia de diálogo e uma comunicação intercultural entre os vitimados pelo sistema-mundo moderno colonial. Sua *Filosofia da Libertação* demarca, assim, um diálogo com a EA crítica, mostrando as possibilidades de realização de um diálogo desde a afirmação da alteridade e respeito com os excluídos. O qual só é possível e

inicia-se com uma crítica radical ao modo de produção capitalista e à razão moderna, eurocêntrica e violenta, postulando como horizonte a afirmação e o reconhecimento do *Outro*, do excluído. Segundo Dussel (2004 apud Alonso, 2009), o *princípio material* de respeito à vida deve estar presente em todas as culturas permeando um diálogo intercultural a partir das próprias culturas e com o ambiente. Ainda como contribuição para a pesquisa em EA, em Dussel, a superação da colonialidade se faz pelo respeito à outridade do outro (povos, culturas, historicidade, modos de viver, ecologia etc). A interculturalidade e a libertação, pensadas à luz dos elementos de sua filosofia, querem contrapor uma EA que expressa, reproduz e fundamenta a colonização que marca nossos saberes, práticas e poderes. A rigor, a descolonização do saber exige uma consciência histórica das suas origens, caminhos e novos horizontes políticos possíveis.

Portanto, a contribuição *crítico-metodológica* do pensamento de Freire e Dussel para a pesquisa em EA consiste na crítica à sociedade capitalista ancorada em categorias libertadoras e emancipatórias, acompanhadas pelo respeito aos

povos originários e tradicionais, sua cultura, seus costumes e modos de produção, firmando o diálogo de saberes que vise o enfrentamento do projeto civilizatório eurocêntrico e possibilite a afirmação de identidades próprias.

## **Referências**

ALONSO, T. E. Dussel: filosofía de la liberación y diálogo intercultural. *Revista Internacional de Filosofía*, Murcia, v. 2, n. 47, p. 107-122. mai./ago. 2009.

CASALI, A. Paulo Freire e outras correntes do pensamento e ação. O Pensamento complexo, Teologia da Libertação, Justiça restaurativa, Teatro do Oprimido e Planejamento estratégico e situacional. In: SILVA, I. da (Org.). *O pensamento de Paulo Freire como matriz integradora de práticas educativas no meio popular*. ciclo de seminários. São Paulo: Instituto Pólis, 2008. p. 9-20.

COSTA, C.; LOUREIRO, C.F.B. Educação Ambiental Crítica: uma leitura ancorada em Enrique Dussel e Paulo Freire. *Revista Georaguaia*, Mato Grosso, v. 3, n. 2, p. 83-99, dez.

2014.

DIAS, A; OLIVEIRA, I. Um olhar Dusseliano sobre a Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire: contribuições para a epistemologia do sul. In: OLIVERIA, I.; ARAÚJO, M.; CAETANO, V. (Orgs.). *Epistemologia e educação: reflexões sobre temas educacionais*. Belém: PPGED-UEPA, 2012. p. 24-35.

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

DUSSEL, E. Transmodernidade e Interculturalidade (Interpretação desde a Filosofia da Libertação). In: FORNET-BETANCOURT, R. (Orgs.). *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004. p. 159-208.

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

FOSTER, Bellamy. *A ecologia de Marx*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, P. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993a.

FREIRE, P. *Pedagogia da esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 1994b.

FREIRE, P. *A educação na cidade*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995a.

FREIRE, P. *Pedagogia dos sonhos possíveis*. São Paulo: UNESP, 2001.

FREIRE, P. *Pedagogia da tolerância*. São Paulo: UNESP, 2004.

FREIRE, P. ; FAUNDEZ, A. *Por uma pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

JÚNIOR, Fernando Altemayer. Paulo Freire e a Teologia da Libertação. In: SILVA, Inácio da (Org.). *O pensamento de Paulo Freire como matriz integradora de práticas educativas no meio popular: ciclo de seminários*. São Paulo: Instituto Pólis, 2008. p. 13-15.

JÚNIOR, José Cavalcante. J. *A perspectiva filosófica de Enrique Dussel: de uma filosofia da libertação à um pensamento crítico à ideologia de exclusão*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala, 2012. p.



207-218. (Sophia: Colección de Filosofía de la Educación, n. 12).

LAYRARGUES, P. A Dimensão freireana na Educação Ambiental. In: LOUREIRO, C.F.B; TORRES, J. (Orgs). *Educação ambiental: dialogando com Paulo Freire*. São Paulo: Cortez, 2014. p. 7-12.

LOUREIRO, C. F. B. Educação ambiental transformadora. In: LAYRARGUES, P. (Coord.). *Identidades da educação ambiental brasileira*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2004. p. 65-84.

LOUREIRO, C. F. B. Crítica ao teoricismo e ao praticismo na educação ambiental. In: NETO, A. C.; MACEDO FILHO, F. D; BATISTA, M. S. da S. (Orgs.). *Educação ambiental: caminhos traçados, debates políticos e práticas escolares*. Brasília: Liber Livro, 2010.

LOUREIRO, C. F. B. *Sustentabilidade e educação: um olhar da ecologia política*. São Paulo: Cortez, 2012.

LOUREIRO, C.F.B; TORRES, J. *Educação ambiental: dialogando com Paulo Freire*. São Paulo: Cortez, 2014.

LOUREIRO, C.F.B; LAYRARGUES, P. Ecologia política, Justiça e educação ambiental crítica: perspectivas de aliança contra-hegemônica. *Trab. Educ. Saúde*, Rio de Janeiro, v. 11 n. 1, p. 53-71, jan./abr. 2013.

MARX, K. *O capital*: crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1996. Livro 1, Tomo 2. (Os Economistas).

OLIVEIRA, A. Sobre o alcance teórico do conceito "exclusão". *Revista Civitas*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 159-188, jan./jun. 2004.

OLIVEIRA, I. Cultura e interculturalidade na educação popular de Paulo Freire. São Paulo, *EccoS - Rev. Cient.*, São Paulo, v. 1, n. 25, p. 109-124, jan./jun. 2011.

OLIVEIRA, I.; ARAÚJO, Mônica; CAETANO, Viviane. (Orgs.). *Epistemologia e educação: reflexões sobre temas educacionais*. Belém: PPGED-UEPA, 2012.

OLIVEIRA, I.; DIAS, A. Ética da libertação de Enrique Dussel: caminho de superação do irracionalismo moderno e da exclusão social. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 17, n. 3, p. 90-106, set./dez. 2012.

PORTO-GONÇALVES, C. W. A ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. *Inter. Interdisc. INTERthesis*, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 16-50, jan./jul. 2012.

PINTO, Vicente; ZACARIAS, Rachel. Crise ambiental: adaptar ou transformar? As diferentes concepções de educação ambiental diante deste dilema. *Educ. foco*, Juiz de Fora, v. 14, n. 2, p. 39-54, set. 2009/fev. 2010.

SEVERINO, Antônio J. *A filosofia contemporânea no Brasil*. conhecimento, política e educação. Petrópolis, Vozes, 1999.

SILVA, José Vicente Medeiros da. Filosofia, responsabilidade e educação em Enrique Dussel. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 2, n. 38, p. 91-107, ago./dez. 2012.

STRECK, D; REDIN, E; ZITKOSKI, J. (Orgs.). Paulo Freire: uma breve cartografia intelectual. In: STRECK, D.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. (Orgs.). *Dicionário Paulo Freire*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 15-22.

TOZONI-REIS, M. Temas ambientais como “temas geradores”: contribuições para uma

metodologia ambiental, crítica, transformadora e emancipatória. *Educar*, Curitiba, v. 1, n. 27, p. 93-110, jun, 2006.

ZACARIAS, R. *A Lógica destrutiva do capital, crise ambiental, mudanças climáticas: os movimentos sociais e a educação ambiental*. 2012. 178f. Tese (Doutorado em Serviço Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

ZANOTELLI, J. Educação e descolonialidades dos saberes, das práticas e dos poderes. *Revista de Educação Pública*, Cuiabá, v. 13, n. 53/2, p. 491-500, 2014.

ZITKOSKI, J. A Pedagogia freireana e suas bases filosóficas. In: GHIGGI, G.; SILVEIRA, F.; PITANO, S. (Orgs.). *Leituras de Paulo Freire*. Pelotas: Seiva, 2007. p. 229-248.

# AS CONTRIBUIÇÕES DE ENRIQUE DUSSEL PARA UMA HISTORIOGRAFIA LATINO- AMERICANA

*Losandro Antonio Tedeschi*

Foi a partir dos anos 70 que o pensamento crítico latino-americano passou a sofrer uma grande metamorfose centrada na teorização sobre o “outro”, sobre o “não ser”. Foi neste conjunto de reflexões que há quase 40 anos, começou a se manifestar Enrique Dussel. Para o maior representante da “Filosofia da Libertação” nos dias atuais, a própria historiografia e os “modelos” que constroem/construíram nosso olhar sobre o “outro” é constitutiva/oriunda de uma matriz epistemológica eurocêntrica, que instaurou a hegemonia do “centro” europeu sobre a produção do saber.

Esta interpretação eurocêntrica da história estabeleceu as bases para a origem da

modernidade. Posteriormente se espalhou em todo o mundo e ganhou alicerces através de uma explicação histórica absolutamente hegemônica e europeizante. Pois estava fundamentada a partir de um sistema-mundo “universalista” em que a Europa – concebida como um centro – teria gerado uma grande periferia incorporada pela então racionalidade instrumental: a Ameríndia. Enrique Dussel (2005) passa desde o final dos anos 70 a afirmar que a nossa história não é lida simplesmente como uma “história”, mas sim, a partir de posições teóricas interpretativas de poder colonial e propõe ler a nossa história como uma contra-narrativa, como uma postura contra a tradição, “antitradicional”.

## **Uma historiografia a partir do “outro”**

O processo civilizador ocidental foi construído sob a ideia da superioridade axiomática das nações europeias, o qual está profundamente enraizado na autoimagem das nações que lideraram a conquista sobre a América. A partir disso se formulou e fortaleceu a ideia de que a preeminência do branco europeu era

manifestação da eterna missão concedida por Deus ou pelo destino histórico. Tratava-se de uma visão linear-evolucionista que advogou, com autoridade de ciência oficial, a causa da colonização europeia. Munidos do espírito de superioridade que justificava a subjugação de outros povos e que acomodava convenientemente a espoliação das riquezas, instaurando uma lógica hierárquica – que atribuiu a si própria o patamar mais alto do desenvolvimento civilizatório – e, conseqüentemente, um estágio de barbárie na maior parte do mundo. Portanto, caberia à Europa a tarefa de civilizar os povos, contar suas histórias e, se possível, desenvolvê-las. Foi através de diversas práticas de opressão cultural, que a colonialidade forçou as populações latino-americanas à marginalidade, obrigando-a a aceitar a cultura imperialista, como nos apontou décadas atrás Franz Fanon (2005).

A teoria da Libertação, na América Latina, emergiu como uma resposta crítica contra a dependência e os paradigmas desse modelo. Nesse sentido, rompe com as estruturas da totalidade que aliena e domina a partir do centro

e oferece uma possibilidade de participação livre e independente. A ética da libertação<sup>4</sup> revela a opressão em diferentes dimensões: no plano mundial, com países centrais dominando os periféricos; no plano nacional, com a exploração de uma classe sobre as outras; no plano erótico, na relação entre homem e mulher; no plano pedagógico, pela valorização da cultura central em detrimento da periférica e no plano religioso, por fetichismos. De acordo com Dussel (2000), a ética da libertação se fundamenta na crítica ao eurocentrismo, à identidade cultural dominante e na ruptura com o pensar hegemônico que nega e oprime outras culturas.

É a partir da realidade latino-americana que Dussel propôs uma reavaliação da história, da história da filosofia, da própria filosofia política, a fim de superar as matrizes tradicionais que incidiram sobre temas que versavam sobre a política, a cultura a sociedade, etc. Sua finalidade: superar o ocidentalismo, o eurocentrismo e a visão tradicional da modernidade, entre outros. É preciso dizer também que essas tentativas, iniciadas por Dussel, têm não só uma ordem epistemológica, mas também política, levando a



construir o que o próprio Dussel chama de uma “filosofia Bárbara”, de “pensamento Bárbaro”, do “pensar da Alteridade”.

As críticas direcionadas ao eurocentrismo nos discursos sobre o “1492” é um passo realmente importante em sua argumentação já que sua intenção é firmar a tese de que o “1492” é a data que nos deixa frente a frente com o fato histórico: a “origem do mito da Modernidade”. Sabe-se que um mito deve ser desmistificado em sua origem e este atuou fortemente na ideia de fazer da Europa o centro da história universal; onde historicamente só a Europa aparece, o resto do mundo – o “outro” – fica fora de tudo e é reduzido a um “não sujeito” na história.

A partir da perspectiva do olhar europeu do “1492”, Enrique Dussel aponta como a ideologia eurocêntrica se fixa em figuras históricas (invenção, descobrimento, conquista, colonização, conquista espiritual) que devem ser revisadas como alteração de uma dialética de dominação imperial que não deixa lugar próprio, nem físico, nem cultural para o “outro”. Desse modo, o discurso historiográfico do século XIX e parte do século XX atuou e se envolveu

profundamente com os preconceitos eurocêntricos e as doutrinas de progresso e do evolucionismo social, repercutindo no senso comum como tradições inventadas, como conceituou Eric Hobsbawm.<sup>2</sup> No século XIX, então compreendida como via linear e progressiva que articula passado, presente e futuro, a História foi um instrumento para dar forma à nacionalidade e à identidade das populações latino-americanas.

A história latino-americana, esmagada por uma historiografia dominante tradicionalmente alicerçada em um neocolonialismo europeu, rompe-se e abre caminho para uma história das minorias, uma história “vista de baixo”.<sup>3</sup>

A crítica à historiografia eurocêntrica tem sido no pensamento de Dussel essencial para a América Latina. Ao questionar o estatuto epistemológico do conhecimento na sociedade, ligado à origem do conhecimento moderno e às próprias ciências sociais, nasce o interesse em analisar o papel que a concepção eurocêntrica teve na formação desses conhecimentos na periferia e suas implicações em termos de construção de políticas e estratégias culturais

relacionadas com o projeto moderno colonizador. O contexto sociopolítico-cultural da América Latina na década de 1960 e o aparecimento da “Teoria da Dependência” criam um ambiente propício para o surgimento de uma reflexão filosófico-histórica libertadora. Essa reflexão é um movimento complexo que agrupou tendências diversas inseridas desde a teologia da libertação até as novas correntes ligadas ao pós-colonialismo e aos estudos culturais.<sup>4</sup>

Desde que inventada,<sup>5</sup> a América Latina assiste à constante reinterpretação dessa invenção, num esforço que é, ao mesmo tempo, interno e externo. A preocupação latino-americana com sua história e seu pensamento próprio permitiu ensaios como os de Octávio Paz, Franz Fanon, Eduardo Galeano, Sérgio Buarque, Gilberto Freire, dentre muitos outros. Essas reflexões frutificaram em interface à perspectiva historiográfica, que, apesar do esforço contínuo, não conquistou sozinha o apelo à identidade e ao protagonismo latino-americano. O desejo de encontrar/construir uma matriz epistemológica latino-americana incidiu também no ato de

elaboração das “histórias nacionais”, exigindo da sociedade outra leitura dessas narrativas homogeneizadoras, com vistas a compreender de que forma as memórias e as identidades latino-americanas compuseram a trama dessa história.

Ao refletir e reconhecer a diversidade e a peculiaridade latino americana, considerando a matriz cultural/epistemológica do colonizador, as identidades latino-americanas imbuídas na teoria dusseliana, passam a sentir-se incomodadas quanto a esse atrelamento. Assim emergiu a premência: reverter o paradigma colonial era o desafio, desfazer-se dos mecanismos de dependência econômica era imperativo, *reinventar ideias* e estabelecê-las num lugar (ao mesmo tempo, fértil e fertilizado por elas) era o desejo. A busca de identidade e de uma nova memória encontrava-se imbricadas, tecendo uma historiografia que não era nacionalista apenas por apego a um projeto político, mas se portava assim, porque no confronto entre atores históricos e intérpretes a historiografia descobria uma “vocação”: a de ser representante de uma identidade latino-americana, que lhe era negada externamente.

O corpus teórico do discurso histórico passa a refletir uma forma de conhecimento que coloca a necessidade de conhecer o “outro lado da história”, a “outra margem”, esse “outro saber” que nos reportaria a um conhecimento sobre nós mesmos<sup>6</sup>.

Essa nova historiografia latino-americana que tem prevalecido na atualidade está pautada desde a pluralidade de enfoques, métodos e esquemas interpretativos. E assim, reescreve a história desde a narrativa dos excluídos, colocando novas formas de interpretação, reformulando a análise histórica e revisando conceitos e métodos existentes.

Ainda que alguns historiadores sustentem que o século XX expressou a crise da história, Enrique Dussel assinala que esse século será reconhecido como o refundador da história. Entre outras razões, a de que os estudos históricos dos últimos anos têm demonstrado que o conhecimento histórico comporta elementos ideológicos e subjetivos. Estamos, pois, ante a uma história que já não se apresenta como uma narrativa do passado, senão como uma representação de si mesma e, por conseguinte, mutável e

condicionada ao presente.

Enrique Dussel construiu uma linha que abriu horizontes para uma nova interpretação (não eurocêntrica) da história universal, onde a América Latina não se situa como mera coadjuvante e sim como principal protagonista na constituição da chamada “modernidade” na história. Dussel busca mostrar o lugar da América Latina na história universal da qual tem sido excluída, afirmando:

Com razão se tem afirmado que a América Latina ficava excluída, como fora da história. A questão é propor uma “reconstrução” que seja histórica e arqueologicamente aceitável e que ao mesmo tempo, corrija o desafio eurocentrista (Dussel, 1993, p. 12).

A contribuição de Enrique Dussel vem da forma como ele “vê” e “lê” desde “o outro”, ou seja, como toma para si o “espírito” que anima a “visão do outro” e como faz uso disso na apresentação de sua argumentação, deixando claro uma fina sintonia com “a voz” dos excluídos.

A intensa mobilização social e política em

favor dos direitos civis, culturais, da justiça social, a autodeterminação dos povos e a independência econômica e política que se produziu na década de 60/70, possibilitou a mudança do discurso da historiografia tradicional. Tendo como base interrogações a respeito das matrizes teóricas que envolveram os aspectos do público e do privado, das relações de gênero, do cotidiano, da família, da cultura, da sexualidade, etc.

Trata-se de uma história que coloca no centro os interesses dos sujeitos simples, dos humildes, dos sem voz. O desafio que se coloca na perspectiva dusseliana é analisar e estudar uma nova valorização das experiências desses sujeitos mediante uma nova forma de abordar a história, a revisão de modelos interpretativos que tem através das representações sociais, definido quem somos e o que devemos ser. Por conseguinte, há a necessidade de recorrermos as mais variadas fontes para poder captar e reconstruir essa realidade heterogênea, desconstruindo a lógica tradicional praticada nas ciências sociais por uma nova maneira de abordar o pensamento crítico.

Porém, inquietudes e reflexões continuam nos desafiando a fazermos as perguntas em relação à história: se os rastros desses sujeitos foram apagados, como podemos conhecer suas formas de viver a cotidianidade e interpretar seus pensamentos, emoções e ações? O que saberemos desses sujeitos se temos apenas tênues rastros que proveem dos olhares, da construção e das narrativas da episteme dominante?

Essa desconstrução<sup>7</sup> do passado latino-americano supõe uma mudança de paradigma e de reformular as categorias da análise histórica. E, portanto, seria possível reescrever a história desde uma alternativa contestadora, com novos modelos interpretativos, com uma episteme das margens,<sup>8</sup> disposta ao provisório e ao incerto.

Assumir a história desde uma dimensão que considere que as relações historicamente construídas sobre a América Latina são construções históricas, sociais e discursivas — produto de mecanismos que expressam as contradições inerentes à formação social latino-americana — nos leva a reescrever uma história latino-americana plural que recolha ambas as experiências, onde as relações entre os sujeitos



sejam contempladas como entidades sociais, políticas e culturais e não de forma isolada para converter-se em um novo gueto historiográfico.

Uma nova historiografia terá que valer-se de todos os métodos e enfoques que dispõem os(as) historiadores(as) numa perspectiva dusseliana de pensar a partir do “outro”. Esse “outro”, segundo Dussel, é aquele que irrompe com o sistema, com o habitual, com o cotidiano, com as relações impostas, com o discurso da natureza. Desta forma, ele é o não habitual, o diferente, o extraordinário. Ele é exterioridade, mas exterior a todo o sistema – o sistema individual, isto é, o mundo rotineiro de cada pessoa – e o sistema da sociedade, das relações patriarcais, xenofóbicas, discriminadoras, sexistas, homofóbicas, etc. Por conseguinte, o outro se revela como “o pobre, o oprimido; aquele que à beira do caminho, fora do sistema, mostrar seu rosto sofredor” (Dussel, 1986, p. 48). Por isso, a filosofia da libertação se propõe ir atrás da razão do outro – outro enquanto excluído, aquele que está à margem do sistema.

É partir do “outro” que a exterioridade se faz, se constrói. A afirmação da identidade e a marcação

da diferença implicam sempre as operações de incluir e de excluir o outro. Dizer “o que somos” significa também dizer “o que não somos”. A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles”. Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e ao mesmo tempo afirmam e reafirmam relações de poder. “Nós” e “eles” não são neste caso simples distinções gramaticais. Os pronomes “nós” e “eles” não são aqui simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores de posições de sujeito fortemente marcados por relações de poder construídos sob uma racionalidade europeia.

## **Considerações finais**

O desafio da teoria dusseliana para uma historiografia latino-americana no século XXI,

portanto, vai ao encontro da construção de uma capacidade crítica que reflita sobre as práticas atuais de pesquisa e que reconstrua a história desde a perspectiva do “outro”, articulando o conhecimento a partir desses “outros” lugares, “outros” sujeitos através de um pensamento de fronteira, das margens, que transgrida pressupostos epistemológicos tradicionais. E que reconheça a multiplicidade de vozes e pensamentos na produção de conhecimento latino-americano.

Visto desta forma, podemos esperar que as iniciativas de investigação neste domínio, que priorizam o inquérito sobre a memória social construída, possam contribuir seriamente na dinâmica da descolonização dessa experiência histórica e humana do colonialismo. Construir esse diálogo corajoso a partir de muitas vozes e saberes para um pensar uma história latino-americana é buscar alternativas de conhecimento a partir desses “pontos” que permitam construir uma epistemologia aberta epistemologia aberta, nas palavras de Dussel (2015):

Pero en épocas de crisis como la que experimentamos en el presente (no sólo en los países centrales del capitalismo por el colapso del dogmatismo neoliberal y el estancamiento de la producción industrial, sino igualmente por la crisis de los partidos políticos y el sistema representativo en todo el mundo) es necesario repensar todo el andamiaje científico, tecnológico y político, lo que exige tener capacidad crítica y vislumbrar el conjunto del proceso civilizatorio para inventar nuevos supuestos y alternativas. Para ello no bastan las ciencias de mediaciones, de los instrumentos de un sistema, sino las disciplinas que permiten repensar la totalidad de los medios y los fines, de su sentido último, para descubrir las contradicciones que han llevado a la sociedad en su conjunto a callejones sin salida.

Enfim, o pensamento latino-americano iluminado pela teoria dusseliana possa permanecer fiel ao seu propósito, sem dupla lealdade, há de aferir – e não apenas pressupor – permanentemente assimetria de sua prática com o projeto de vida dos “outros” e “excluídos”, propondo sua própria racionalidade como alternativa. Partindo de nossa própria realidade, sobretudo do “outro” como aquele que está fora

das totalizações do sistema, ou seja, daquele que é considerado excluído, é possível pensar numa filosofia e historiografia com a identidade latino-americana, que permita ver nas trajetórias do povo latino-americano muitas memórias e muitos passados entrelaçados, na busca de um caminho comum e compartilhado.

## **Referências**

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

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

\_\_\_\_\_. *La crisis civilizatória*. Disponível em: <[www.ifil.org](http://www.ifil.org)>. Acesso em: 08 jun. 2015.

\_\_\_\_\_. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do*

- saber*. eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da Libertação*: crítica à ideologia da exclusão. Trad. Georges I. Maissiat. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005b.
- \_\_\_\_\_. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. Filosofia de la Liberación desde la praxis de los oprimidos. *Libertação Liberación*, Campo Grande, a. II, n. 1, p. 33-49, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da Libertação*: crítica à ideologia da exclusão. Trad. George I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Método para uma Filosofia da Libertação*. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault*. uma trajetória filosófica para além do

estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HOBSBAWM, Eric. Introdução. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LANDER, Edgardo (Comp.). *A colonialidade do conhecimento: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas da América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2000.

MARTÍ, José. Nossa América. In: *Nossa América*. Antologia. Trad. Maria Angélica de Almeida Trajber. São Paulo: Hucitec, 1891/1983.

MIGNOLO, Walter; CASTRO, James G. (Ed.). "Diferença colonial e razão pós-ocidental" na reestruturação das ciências sociais. Bogotá: Pensamento, 2000.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, o eurocentrismo e na América Latina. In: LANDER, Edgardo (Ed.). *A colonialidade do conhecimento: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas da América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2000.

1 A Ética da Libertação em Dussel, trata de uma ética do cotidiano, delineada a partir da contribuição do debate

travado com filósofos como Levinas, Apel, Hinkelammert, Kant, Marx, Habermas, entre outros e que tem como referência a vítima do sistema-mundo, isto é, o sujeito negado, excluído e desrespeitado em seu direito fundamental à vida.

2 A expressão “invenção das tradições” é utilizada em sentido amplo, mas bem definido, incluindo tanto as tradições propriamente inventadas e institucionalizadas, quanto àquelas que surgem repentinamente e da mesma forma se estabelecem, permanecendo tal como as outras, como se sua origem fosse remota, ainda que durem relativamente pouco. Esse conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica teriam por objetivo incorporar determinados valores e comportamentos definidos por meio da repetição em um processo de “continuidade em relação ao passado”, via de regra, um passado histórico apropriado (Hobsbawm, 1984).

3 A História antes contada apenas a partir da visão das elites, passa a voltar sua atenção para as pessoas “comuns”. Surge aí a chamada história vista de baixo, onde homens e mulheres que tinham suas histórias ignoradas e eram silenciados, começam a ser ouvidos. As pessoas “comuns” passam agora a ter suas experiências consideradas importantes e visibilizadas pela historiografia.

4 Uma importante obra que amplia essa reflexão iniciada por Dussel se encontra em *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (Lander, 2005).



5 Uso essa categoria a partir da ideia de Michel Foucault no texto: “O sujeito e o poder” (apud Dreyfus; Rabinow, 2013).

6 Essas ideias já se faziam presentes no pensamento de Jose Martí, refletindo-se como algo vivo, dinâmico, que rompia com os esquemas europeizantes pré-fabricados e os modelos teóricos acabados, tão comuns às versões esquemáticas do marxismo oficial e à ortodoxia stalinista, incapaz de compreender a realidade dos povos latino-americanos e, por isso, de fundar as lutas libertárias nas tradições populares e na diversidade étnica, racial e cultural destes mesmos povos.

7 Como disse Derrida, a “desconstrução consiste em enxergar a partição no coração dos conceitos, pois estes já são desde sempre partidos – e só conseguirá ver tal partição o filósofo que também tiver seu coração partido, ou seja, que carregar nele mesmo a marca da interdição e conseguir suportá-la”. Esse desejo de fazer justiça ao outro é o que faz com que Derrida afirme que a “desconstrução” é o que acontece, ela está no mundo e, nesse sentido, cabe então ao filósofo a tarefa de pensar tais acontecimentos, configurando um engajamento radical com a realidade, tal como entendida por Derrida (2002).

8 Tomo aqui esse conceito na perspectiva de Anibal Quijano, em seu texto *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*.

# FENOMENOLOGIA DA VIDA DE MICHEL HENRY: UM PROJETO FILOSÓFICO EM DEFESA DA VIDA

*Silvestre Grzibowski*

O filósofo escolhido para homenagear<sup>1</sup> o pensador latino-americano Enrique Dussel foi Michel Henry.<sup>2</sup> A primeira pergunta que surge é a seguinte: Existe alguma proximidade entre os dois? Sim, porém existem também querelas. Na resposta afirmativa nota-se que os dois leem os mesmos autores como, por exemplo, Marx entre outros. Ambos criticam a tradição ocidental por ter reduzido a vida do sujeito em objeto, além disso, apresentam uma filosofia crítica frente à ditadura da razão e da técnica. Enfim, encontramos muitas passagens em comum, no entanto, também localizamos aspectos que não são compatíveis, como por exemplo, a questão política, ética, enfim. Por sua vez, este estudo tem por finalidade apresentar a fenomenologia da

vida de Michel Henry, e não tem a pretensão de fazer um estudo comparativo com o pensamento de Dussel. Porém, penso que é muito pertinente e justo, a partir da fenomenologia da vida, homenagear a história deste grande pesquisador latino-americano Enrique Dussel. Afinal, esse pensador tem colocado a sua vida em defesa dos demais, principalmente, dos mais fragilizados. Isso prova de que Dussel defende incansavelmente a vida, ou melhor, a dignidade, a vida íntegra para todas as pessoas. E é justamente esse o ponto em comum entre ambos os pensadores, utilizam o pensamento para defender a vida. O estudo estará assim dividido: no primeiro momento do texto apresento a crítica que Michel Henry faz a filosofia e a ciência por terem reduzido a vida ao objeto e na sequência exponho a tese da fenomenologia da vida onde o filósofo defende que a vida, por si mesma tem poderes.

## **Crítica à fenomenologia da consciência e ao pensamento científico**

Michel Henry é um dos mais destacados

fenomenólogos do pensamento contemporâneo. Além de ser um seguidor da fenomenologia husserliana, destacou-se pela forte e dura crítica ao método fenomenológico, pois percebia que a fenomenologia do seu mestre apesar de ter um propósito claro de “ir às coisas mesmas”, na visão de Henry o método impossibilitava ir às coisas mesmas porque na verdade não chegava a elas, mas sim a doação, segundo a qual as coisas se oferecem, não os objetos, mas, “os objetos em seu Como” (Henry, 2012, p. 210). Diante disso, o pensador francês percebia um grande problema no método fenomenológico husserliano porque este chega e permanece no “como” dos objetos e não avança mais, ou seja, não chega à vida concreta que se manifesta nos membros da comunidade. Como Henry constrói o seu argumento? Primeiramente, ele se pergunta qual seria então o objeto da fenomenologia? “A fenomenologia é a essência dos fenômenos, isto é, da sua fenomenalidade pura. Em outras palavras, a fenomenologia não considera as coisas, mas a maneira como elas nos dão o seu modo de doação” (Henry, 2008, p. 2). Lendo o suplemento VIII, do parágrafo 39 da *consciência*

*interna sobre o tempo*, afirma que é preciso ser ainda mais radical “porque a fenomenologia não considera os objetos no “como” da sua doação: abandonando os “objetos” ela examina esse “como” como tal, a própria doação, o aparecer. Ora, esse aparecer deve surgir enquanto tal. Pois, se ele não aparecesse nada poderia surgir” (Henry, 2008, p. 2). De modo que Henry conclui dizendo que o objeto da fenomenologia, não é de modo algum analisar como as coisas se dão, “mas a maneira como se dá a própria doação, a maneira como se manifesta a manifestação pura, a maneira como se revela a revelação pura” (Henry, 2008, p. 2). Assim sendo, o objeto inédito da fenomenologia é o modo de fenomenalização, e assim a fenomenologia permanece mergulhada numa indeterminação.

Henry quanto mais investigava a fenomenologia husserliana percebia que o método abria novos horizontes, porém, notava também que existiam muitas lacunas e uma delas, talvez, a decisiva que o método não poderia falar da vida, ou seja, a vida tal como ela mesma se manifesta, a vida afetiva. Afinal a fenomenologia de Husserl “é incapaz de confiar o

cumprimento de sua revelação a algum outro poder mais que a intencionalidade” (Henry, 2010, p. 24). Esse ponto para Henry é decisivo<sup>3</sup>. Embora, Husserl faça menções e descrições sobre a corporeidade, afetividade e a sensibilidade, todavia a última palavra é sempre confiada e dada pela intencionalidade. Nesse sentido, a fenomenologia está orientada até o exame exclusivo dos problemas constitucionais, ou seja, “a constituição transcendental do ser: e este é sempre um correlato intencional, um *cogitatum*, de tal sorte que a filosofia de Husserl se volta a encontrar com os caminhos ou os impasses do idealismo e do realismo clássico” (Henry, 2010, p. 24). Assim o corpo, a subjetividade do ego é definida pela consciência de, enquanto intencionalidade. Por isso que, Henry vê a impossibilidade da fenomenologia falar sobre a vida.

O ex-tase do Ser no qual a intencionalidade, por sua vez, se desenvolve, não permite ainda o recolher em da sensação e, desse modo, sua vinda ao ser: em vez disso, a sensação, na eclosão do êxtase, é lançada fora de si, dis-posta e dis-persa como sensação representativa e com húnus

desse mundo que é o mundo da vida (Henry, 2012, p. 72).

Neste caso a sensação é representativa, e sendo representativa não poderá ser a sensação autêntica porque está representada na consciência.

Além da tradição filosófica Henry vê também limitações na tradição científica para falar sobre a vida. E para evidenciar a sua tese ilustra extraordinariamente com um belo exemplo:

Consideremos um estudante de biologia ocupado em ler um livro sobre o código genético. Sua leitura é a repetição, mediante um ato de sua consciência, dos complexos processos de conceptualização e teorização contidos nos livros, isto é, expressos pelos caracteres impressos. Porém, enquanto lê e para que a sua leitura seja possível, ele vira as páginas do livro com as mãos, move os seus olhos, a fim de percorrer com o olhar e recolher em si, uma após outra, as linhas do texto. Quando estiver fatigado por seu esforço, ele se erguerá, ele sairá da biblioteca, subirá as escadas para ir à lanchonete, onde descansará um pouco, e comerá e beberá algo (Henry, 2012, p. 34).

Esse exemplo, no meu modo de ver é um dos mais brilhantes e fundamentais para compreender o pensamento filosófico henriano porque o utiliza para ilustrar os diferentes tipos de saberes. Demonstra assim, as diferenças, exhibe ainda, que um não deve se sobrepor ao outro e por fim que todos são importantes. Claro que, os seguidores do pensamento positivista conclamarão o saber científico (biologia) porque necessita de certificação. Na verdade, o conhecimento científico não é o problema, no entanto, torna-se problemático, sobretudo quando menospreza os demais como a consciência (conhecimento filosófico-fenomenológico) e a vida (fenomenologia da vida).

Por isso, é essencial ressaltar que Henry não deprecia o saber científico, porém, coloca em primeiro lugar o saber da vida, porque “não é o saber científico que lhe permite adquirir o saber científico contido no livro”, ou seja, não é exatamente esse o saber que permite que ele mova as mãos, os olhos, os dedos, ou que lhe ajude na concentração. No entender do nosso autor, o saber científico é abstrato, já o “ato de



mover as mãos não é nada abstrato” (Henry, 2012, p. 34), mas é o saber da vida. Exatamente por isso que, o saber científico no entender de Henry torna-se problemático porque despreza a vida, o pathos originário. Sendo assim, contesta arduamente esse modo de pensar<sup>4</sup> e para contrapor propõe aquilo que foi abandonado e esquecido pelo pensamento moderno, à vida.

Por fim, reforço ainda a tese de que o nosso autor não despreza as tradições, ao contrário, entende a importância delas, porém, reivindica ainda outro conhecimento que foi totalmente esquecido pelo pensamento. Portanto, os conhecimentos devem estar interligados um com o outro, contemplando a interdisciplinaridade. Esse modo de pensar rejeita a concorrência e valoriza todos os saberes, onde nenhum é mais importante que o outro. Embora, Henry enfatize demasiadamente nos seus escritos que todos os conhecimentos devam partir da vida, isso porque a vida do indivíduo ela sempre foi excluída de todos os saberes.

## **Fenomenologia da vida**

Neste momento é crucial nos perguntarmos o seguinte: como Henry apresenta a fenomenologia da vida? Primeiramente é imprescindível dizer que esta é a tese principal do pensador porque apresenta uma nova proposição fenomenológica. Claro que a exemplo de outras teorias ela também pode ser questionada e contestada, mas isso não significa que deva ser deixada de lado, ou excluída, mas sim, precisa ser investigada porque além de oferecer uma originalidade que lhe é própria, proporciona uma nova leitura da fenomenologia. Ou seja, por um lado a fenomenologia da vida apresenta uma nova concepção fenomenológica por outro penetra em um campo difícil e esquecido pelo pensamento filosófico clássico grego, a questão da vida. Por isso que, o leitor precisará estar muito atento na sua obra para compreendê-la em seu conjunto.

Para Michel Henry a vida “se sente, se experimenta em si mesma” (2010, p. 27). Este é o assunto principal. O fenomenólogo sustenta a tese de que o sujeito e somente ele mesmo tem possibilidades para discorrer sobre ela, pois o indivíduo a vivencia e a experimenta *et nic et*

*nunc* “*aqui e agora*”. Evidentemente, a fenomenologia henryana convoca o leitor a intuir que a vida é mais simples do imaginamos, visto que todos a vivemos e surpreendentemente não precisamos de teorias para vivê-la, pois nenhum sujeito ou nenhuma pessoa vive a partir delas, mas podemos falar o que ela experimenta, neste caso, é a vida mesma que fala o que sente. Diferentemente, de quem a descreve teoricamente, pois, ao narrá-la o sujeito ou no caso o “vivente” se distancia para discorrê-la.

Assim sendo, a vida descrita, narrada já não é mais a vida originária, revelada, mas pensada racionalmente e definida a partir de um sujeito puramente lógico que a toma como um objeto e a descreve. Desse modo, não a conhecemos na sua manifestação originária, entretanto a conhecemos a partir da razão que neste caso não é mais a vida revelada, mas o ditado que se pensa sobre ela. Por isso, o nosso autor afirma densamente que quando a vida é proposta por um sujeito pensante, deixa de ser vida manifestada e experimentada pelo sujeito. “A vida é isto que todo mundo sabe [...]. Já que a vida se sente e se prova (*soi-même*) em si mesma (ela

mesma), de modo que não tem nada nela que ela não prove nem sinta” (Henry, 2004, p. 31). É exatamente o que a faz sentir-se em si mesma, o que faz com que ela seja vida, ou seja, a vida tem um poder que faz com que ela opere livremente. A vida se manifesta e se impõe porque Henry apresenta o soi-même como *Je Peux* (eu posso). A vida tem poderes, pulsões, forças e que vão se impondo na vivência. Ninguém tem mais poderes que ela, só a morte.<sup>5</sup>

A crítica que Henry faz a ciência é ampla e não vou entrar no mérito da discussão neste momento, uma porque o tema é vastíssimo e outra porque não é objetivo do nosso estudo, porém, é fundamental dizer que para Henry a ciência quando fala do indivíduo não tem a mínima ideia dele, e por isso os conceitos são vazios. “O importante é absorver que nem a biologia contemporânea, o pensamento tradicional não tem jamais provado a título de enigma que constitui a possibilidade interior do indivíduo” (Henry, 2004, p. 177). Assim, evidencia que cada indivíduo é um enigma, único, diferente dos outros e que ocupa um lugar privilegiado no espaço e no tempo, onde se

individualiza. Portanto, a concepção tradicional é incapaz de dar conta desta individualização do indivíduo, sobretudo, quando fala dos direitos e da liberdade do sujeito.

Individualidade e assim o indivíduo não é em realidade que na vida, na única (*seule*) vida que existe. A vida fenomenológica absoluta que vem em si se provando si mesma (*soi-même*), de tal modo que nesta prova de si se edifica uma *Ipséité* original cuja efetuação fenomenológica é um *Si* transcendental singular, que habita todo eu (*moi*) e todo ego concebível: todo indivíduo em tanto que indivíduo vivente: qualquer homem possível, como um homem é possível como este ou aquele, como um indivíduo (Henry, 2004, p. 178).

A manifestação da vida se revela em cada vivente, em cada vivido e experiência, justamente aí que a vida se prova, se mostra e se manifesta. Neste caso, o que significa manifestação da vida? Viver significa sentir-se e experimentar-se em si mesmo na imanência da auto-afecção. A vida não revela sua essência em um “afora” a algo ou alguém diferente de si. “Sua

essência é revelar-se em si mesma na experiência imanente de si” (Garrido, 2012, p. 50). Nesse sentido, não significa mais do que o sentir-se em si mesmo, revelar-se em si, o que Henry chama de auto-afecção. A vida é porque se experimenta em si mesma. A cada momento, a cada instante sou afetado por ela mesma, pelas coisas. A novidade é constante. “Este que tem a experiência de si, o que se revela como gozo de si não é outra coisa que este puro gozo de si mesmo, que esta pura experiência de si, é a vida” (Henry, 1963, p. 354). Sendo assim, a vida não é conceito teórico, mas onde se experimenta a auto-revelação de si mesmo. A vida flui em todo o vivente sem nenhuma intervenção teórica/técnica ou científica, simplesmente o vivente se experimenta em si mesmo.

Michel Henry descreve de uma forma extraordinária a beleza da vida, e como ela é dada gratuitamente a cada indivíduo, além disso, cada um possui o hiper-poder da vida no sentido que cada um a recebe, ou que é dado o poder a cada indivíduo para que possa fazer o que ele quer. “O Si (*Soi*) transcendental torna-se um eu posso (*Je Peux*). A liberdade concreta e efetiva é o poder

deste que pode poder tudo pode” (Henry, 2004, p. 178). A política, a ética, a religião e a sociedade em geral como se encontra organizada impõe regras e limites aos indivíduos no anseio de dominá-los totalmente, banindo o que é mais precioso na pessoa, a liberdade.

Por isso, é necessário ressaltar quando Michel Henry menciona o *Je Peux* (eu posso), isso significa que o poder do eu, ou mais precisamente o poder da vida não deve estar submetido à vontade racional. A racionalidade já operou excessivamente no ocidente, e, portanto, já o conhece. Para Henry a auto-doação da vida é mais antiga ainda, onde nenhum indivíduo escolheu nada, nem o próprio nascimento e muito menos a própria vida. Isso corresponde à passividade absoluta cuja referência fazíamos no início do nosso estudo. Nenhum indivíduo escolheu a si mesmo. “É, portanto, neste nascimento que o homem é livre: em relação interior é imprescritível vivenciar a vida que é dada a ele mesmo. *Em tanto que Je Peux (eu posso), livre em diante*) (Henry, 2004, p. 178-179, grifo do autor). Consiste no esforço do nosso pensador em mostrar que a vida política e toda a organização

como as leis e as regras estabelecidas pela comunidade, a organização e a autonomia derivam de uma auto-fundação que reenvia a um fundamento mais antigo. Por mais que teoria política insista em afirmar na autonomia própria, porém ela não seria possível sem um princípio mais antigo.

## **Considerações finais**

Para finalizar este estudo sobre a fenomenologia da vida de Michel Henry enfatizo o modo como o nosso pensador descreve e mostra como o sujeito, o *soi-même*, se constitui, na medida em que ele se prova em si mesmo, sente-se em si mesmo. Henry inverte o pensamento ocidental e afirma dizendo que não é o *ego* que constitui o ser, mas para ele todo o sujeito é constituído pela vida. Pois, todo ser é um si mesmo passivo (passividade). Logo o sujeito é passividade, a vida tem poderes sobre o sujeito pensante. Porque somos *Pathos*, paixão, e somos auto-afectados pela vida.

É importante frisar que a afetividade é essencial para compreender a fenomenologia da



vida. A vida como *pathos* primordial, é na afetividade de sua afecção que a vida é dada na relação consigo mesma. Assim sendo, a vida que Henry descreve é pura-afecção. É importante perceber quando o nosso autor fala de vida, destaca-se o seguinte: não faz distinção de classes nem de nações, nem de cores, gênero, etc., mas da vida de cada indivíduo na sua singularidade e na diferença, de cada Si, ou seja, cada indivíduo tem um *Pathos* que lhe é próprio, a vida de cada vivente tem impulso “pulsões”, força para viver. Todos querem vida, querem viver, desejam viver. Para concluir cito um texto do filósofo, especificamente um ensaio que ele escreveu para uma fenomenologia da comunidade, onde ele enfatiza a sua tese da vida de cada vivente.

Por que a força é um afeto? Em que sentido a questão primordial Força/Afeto é a nossa, é a da nossa comunidade? Nenhuma força é possível, nenhuma força pode atuar si previamente não está em posse de si, não se experimenta a si mesma nos imediatos que expulsa toda posta a distância – na vida –. A afetividade fenomenológica desta experiência, desta fenomenicidade não grega, é a afetividade no que

ela tem de indiscutível, de irredutível, de absoluta fenomenicidade que nunca está fechada ao passo, que subsiste quando todo se fecha [...]. Em este sentido, a vida é o absoluto: enquanto que é o afeto (Henry, 2009, p. 227).

## Referências

GARRIDO-MATURANO, A. (Ed.) *Dónde estás, Señor?* Buenos Aires: Biblios, 2012.

HENRY, Michel. *A Barbárie*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.

\_\_\_\_\_. *Filosofia e fenomenologia do corpo*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia material*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009.

\_\_\_\_\_. *La felicidad de Spinoza*. Trad. Axel Cherniavsky. Buenos Aires: La Cebra, 2004.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da psicanálise*. O começo perdido. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Curitiba: UFPR, 2009.

\_\_\_\_\_. *Fenomenología de la vida*. Trad. Mario Lipsitz. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

\_\_\_\_\_. *O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia*. Trad. Adelino Cardoso. Universidade da Beira do Interior, Covilhã: Lusosofia Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la vie*. Tome II De la subjectivité. Paris: PUF, 2003.

\_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la vie*. Tome III De l'art et du politique. Paris: PUF, 2004.

\_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la vie*. Tome IV Sur l'éthique et la religion. Paris: PUF, 2004.

\_\_\_\_\_. *Una filosofía de la realidad*. Trad. Nicolás Gómez. Buenos Aires: La Cebra, 2011. Vol. I.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Uma introdução à filosofia Fenomenológica. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 2003.

⌋ Este estudo tem por finalidade primeira prestar uma homenagem ao pensador latino-americano Enrique Dussel.

2 Michel Henry nasceu em 1922 em Häiphong (hoje Vietnã). Com a morte do seu pai, sua mãe e ele com sete anos de idade, se estabeleceram na França. Seu trabalho mais significativo é *L'essence de la manifestation*. Henry procura manter-se longe de modas filosóficas. Defendia a tese que é o assunto da filosofia henriana que é viver a subjetividade, a vida real, concreta das pessoas. Esse tema é encontrado no conjunto de sua obra. Foi professor de diversas Universidades do mundo. Morreu em 2002. Hoje ele é estudado no mundo todo em diversas áreas do saber.

3 Decisivo porque Michel Henry trabalha com a tese da não-intencionalidade, ou seja, não exclui nem ignora a intencionalidade, porém ela não abarca tudo, por mais que ela tenha esta pretensão. Outros pensadores como Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty também perceberam e fizeram notar que a não-intencionalidade ela dá substratos para a intencionalidade, por isso não pode ser ignorada.

4 Um excelente estudo que Henry apresenta sobre este tema: *Ce que la Science ne sait pás* (Henry, 2004, p. 41-42).

5 O pensamento ou a técnica quando se tornam opressores acabam matando vidas. Henry defende a vida se constitui antes, anteriormente ao pensamento e da técnica. Dussel ao falar da vida das pessoas "excluídas" pelo sistema afirma que elas têm os mesmos direitos. Aqui eu diria que o método da fenomenologia da vida ajuda a compreender o pensamento Dussel porque a vida dos excluídos se encontra antes do sistema formado pela

razão, anterior a categorias racionais. Essa vida é puro pathos, revelação, manifestação. Essa vida que tem poderes. Tema que mereceria mais atenção.

# NEGATIVIDADE E EXTERIORIDADE: TEORIA CRÍTICA E FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

*Oneide Perius*

*A partir das vítimas abre-se um campo de exterioridade que situa a totalidade do mundo como não-verdade (Dussel, 2002, p. 330).*

*O todo é o não-verdadeiro (Adorno, 1980b, p. 55).*

Propomo-nos, neste texto breve, escrever sobre resistência. Resistência concreta daquelas pessoas e daqueles povos que vivem sob a égide de sistemas que os dominam e retiram-lhes a voz, os direitos e a dignidade. Dominação, neste contexto, antes de se tornar uma categoria carregada de sutilezas teóricas, é sentida fisicamente. Quando em pleno século XXI os povos indígenas são sistematicamente ameaçados e assassinados por representantes de um sistema violento legitimado pela ideia de

crescimento econômico, temos um exemplo disso. Para além de qualquer discussão teórica e conceitual há, neste como em tantos outros casos, algo absolutamente primeiro: o rosto daquele que sofre. Ainda que os sistemas de dominação retirem de alguém sua voz, sua liberdade, sua dignidade, uma coisa lhes será impossível: apagar do rosto do outro o sofrimento infligido. Estes rostos são os rastros de verdade que os sutis discursos legitimantes não conseguem esconder. São índices da resistência e, portanto, em última análise, uma exterioridade que os sistemas nunca conseguirão cooptar e integrar totalmente. É deste rosto sofrido do pobre, do índio, do que tem fome, que parte o impulso filosófico de Enrique Dussel. Assim como estes rostos resistem e expõe a violência, a filosofia da libertação quer pensar esta resistência em um sentido filosófico. Será preciso contar uma outra história da razão.

Neste percurso ousado o filósofo de Mendoza se propõe desconstruir a autoridade dos contemporâneos sistemas de dominação. O eurocentrismo é, no contexto filosófico, o mais proeminente. Mas a libertação não é pensada

apenas no plano da filosofia. Há, de forma complementar, um duplo movimento libertador em sua obra: uma libertação e emancipação política e também uma libertação filosófica. Os sistemas eurocêntricos de pensamento onde as dualidades hierárquicas são naturalizadas impedem-nos o acesso, bloqueiam a visão de nossa própria condição de latino-americanos oprimidos. Desconstruí-los é, portanto, condição de possibilidade para avançar no campo da libertação ético-política.

Todo este caminho, porém, Enrique Dussel não o realiza sozinho. Além dos vários pensadores latino-americanos que o acompanham neste percurso, o filósofo argentino dialoga constantemente com os dissidentes desta tradição filosófica eurocêntrica que pretende criticar. Como bem destacou Stefan Zweig: "Toda sombra é, em última análise, filha da luz" (1953. p. 397). Nesse sentido, no interior da referida tradição muitos autores ou mesmo escolas filosóficas preferiram habitar as penumbras e sombras dos gigantescos sistemas e, desde este lugar inóspito, ousavam criticar e, com isso, corroer as bases da compreensão e auto-



compreensão da filosofia moderna. Com estes autores e escolas Henrique Dussel dialoga. Entre outros, destacam-se Marx, Gramsci e outros pensadores da tradição marxista, os filósofos da primeira geração da Escola de Frankfurt (Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Max Horkheimer) e, de maneira absolutamente marcante, E. Levinas. O que propomos neste breve estudo é uma análise bastante pontual: uma aproximação entre as categorias negatividade e exterioridade. Acreditamos que a negatividade, categoria central para os filósofos da primeira geração da Escola de Frankfurt, pode ser analisada como fonte importante para constituição e desenvolvimento de uma filosofia da libertação latino-americana. Pretendemos, aqui, tecer algumas considerações em torno disso.

## **Negatividade**

O próprio Enrique Dussel, em seu livro *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, reconhece a filiação do projeto de uma Filosofia da Libertação para com a tradição da teoria

crítica. Ele escreve: “Na ampla tradição que poderíamos chamar de ‘marxismo ocidental’ – inaugurada por Lukács e Korsch – a Escola de Frankfurt é um movimento crítico que funciona como antecedente direto da Filosofia da Libertação” (2002, p. 330). Nesta afirmação, bem o percebemos, está expressa a profunda estima e importância atribuída por Dussel aos filósofos da Escola de Frankfurt. No entanto, é importante observar que esta proximidade não está expressa apenas em algumas formulações comuns. Além disso, parece-nos importante destacar que se trata de uma proximidade estrutural. Parte-se de uma compreensão da totalidade como falsa. E a totalidade é falsa pois aparenta uma reconciliação que a realidade desmente. Nesse sentido, o grande problema é exatamente o fato de esta ideia de totalidade funcionar como uma legitimação filosófica – e a consequente naturalização – de uma sociedade injusta. É neste nível que se deve compreender a negatividade e a exterioridade. São rastros da verdadeira realidade – que não nos é transparente exatamente por estar sempre dissimulada – que resistem ao processo de integração. Em sentido

geral poderíamos dizer que ambos conceitos remetem a uma crítica das sociedades capitalistas contemporâneas – e, conseqüentemente, aos sistemas culturais e filosóficos que lhes fazem apologia – desde suas vítimas. Nesse sentido, vejamos como se constitui a categoria da negatividade na tradição da Teoria Crítica, tomando como referência a obra de Theodor Adorno.

A obra de Theodor W. Adorno está marcada por uma obstinada lucidez. Sua vocação teórica, afirmada sem concessões, em um contexto de “liquidação da teoria” (Adorno, 1980, p. 12) e sua obsessiva persistência no cultivo de seu elemento crítico, em um contexto em que este tende cada vez mais a ser anulado e posto “a serviço da ordem existente como um mero instrumento” (Adorno, 1980, p. 12), são marcas inconfundíveis que, muitas vezes, lhe renderam epítetos bastante depreciativos como o de “pessimista”, “aquele que cultiva a liturgia da crítica”, entre tantos outros. Quando a realidade desmente a razão e suas promessas de reconciliação, o que passa a ser tarefa do filósofo não é continuar simplesmente acusando o irracionalismo da

ordem sócio-cultural mas, antes disso, rever o próprio conceito de razão. Talvez a impotência da razão não seja somente o resultado de um abismo intransponível em relação à realidade. Talvez, e este é o coração do ousado projeto de inaugurar uma *dialética do esclarecimento*, possamos encontrar, sob esta aparente impotência, uma cumplicidade da razão para com esta realidade. Talvez a ordem sócio-cultural não seja simplesmente irracional, mas seja fruto legítimo de determinado modelo de razão. Continuar, simplesmente, acusando a barbárie anômala desde a imaculada razão só pode ser, desde então, ingenuidade filosófica.

Quando acompanhamos a maturação do pensamento de Theodor Adorno em meio a uma situação cultural, política e filosófica extremamente conturbada, percebemos como é central para o filósofo a preocupação de pensar a filosofia como negatividade. O regime nazista, que já apontava no horizonte no final dos anos vinte e início da terceira década é, na época em que escreve suas principais obras, uma dura realidade. Além do nazismo, outra experiência decisiva no processo de gestação de seu

pensamento já está se impondo: o fracasso do socialismo soviético. Aquilo que era a esperança real de muitos movimentos e intelectuais de esquerda começa se revelar como mais um totalitarismo. Neste contexto, obrigado a se exilar nos Estados Unidos, faria uma terceira experiência decisiva: o empobrecimento da cultura, sua transformação em mercadoria, a indústria cultural. É a partir deste cenário que sua obstinada persistência na teoria enquanto negatividade necessária fará nascer algumas de suas obras mais conhecidas. O perigoso círculo de uma totalidade falsa, ornada e encoberta por uma rede de produtos culturais que lhe fazem apologia, precisa ser desfeito. No entanto, partir de onde para fazê-lo?

Desde o seu *Kierkegaard: construção do estético*, escrito nos anos de 1929 e 1930 e publicado no mesmo dia em que Hitler chega ao poder, Adorno já está consciente de que recorrer ao sujeito enquanto indivíduo já não é uma alternativa filosoficamente válida. O grande mérito de Kierkegaard foi ter localizado o momento da não-verdade que representa o indivíduo nos sistemas que pretendem identificá-lo imediatamente com

o coletivo, com o universal. Essa é a razão pela qual Kierkegaard se torna tão sedutor para os críticos do idealismo que sempre novamente movem a força do indivíduo, do existente, contra o todo, o universal. No entanto, rapidamente, Adorno percebe a insuficiência desta crítica. O indivíduo de Kierkegaard, ou então, a pretendida “interioridade não-coisificada” (Adorno, 1979, p. 70) resulta de uma “tosca interpretação do conceito hegeliano de mediação” (Adorno, 1979, p. 247). “Seu indivíduo sai da dialética e recai na pura imediatez” (Adorno, 1979, p. 248). Neste sentido, torna-se patente que, mesmo que Kierkegaard se apresente como dialético “e proceda de maneira aparentemente dialética, falha para com o método com o qual se comprometeu, por aplicá-lo sem mediação” (Adorno, 1979, p. 248). Uma crítica à totalidade falsa a partir de um ponto (o indivíduo) que se fecha a qualquer relação com esta totalidade e, portanto, é tomado como algo imediato, torna-se uma crítica impotente. “Kierkegaard não vê que o indivíduo não é por si, como não o é qualquer outra categoria, um absoluto, senão que encerra em si mesmo, como momento necessário, seu

contrário: aquele todo cujo emprego sistemático censura em Hegel. Porém, realmente, este todo é a sociedade” (Adorno, 1979, p. 248). Ou seja, para escapar do círculo fechado da totalidade falsa não basta mobilizar as forças do sujeito enquanto indivíduo pois este sempre já está constituído intimamente por esta mesma totalidade falsa. O sujeito é deformado no interior desta totalidade falsa e perde qualquer referência sobre o que possa ser verdadeiro. Ele, sujeito, passa a viver no interior desta totalidade mimetizando-a: repetindo-a e adaptando-se.

Um exemplo excelente desta situação em que o sujeito mimetiza uma totalidade falsa (ao qual, aliás, Adorno recorre constantemente) é a obra de Franz Kafka. Em *A Metamorfose* podemos acompanhar de forma exemplar essa lógica kafkiana. Quando Gregor Samsa, depois de uma noite de sono intranquilo, vê-se transformado num monstruoso inseto, qual é sua primeira reação? Gregor não se espanta com a sua absoluta desumanização; antes disso, preocupa-se, entre outras coisas, com o avançado da hora, o que pode fazer com que possa se atrasar para o trabalho. “Oh, Deus, pensou ele, que profissão

extenuante que fui escolher. Entra dia, sai dia, e eu sempre de viagem” (Kafka, 2008, p. 15). Certamente, em uma sociedade onde o humano é relegado completamente a segundo plano, algo está doente. No entanto, em suas obras, ao mesmo tempo em que se descreve uma lógica absolutamente absurda e desumana, Kafka faz os seus “heróis” agirem naturalmente. Não há espanto, não existem grandes dúvidas. Desse modo, na expressão da lógica perversa da realidade, descreve também o indivíduo como mero ornamento, como mero “fantoche”, totalmente adaptado à totalidade falsa.

Desse modo, poderíamos afirmar, sem medo de exagerar, que a categoria da negatividade é o coração da teoria crítica de Adorno e o lugar onde isso se expressa de forma mais emblemática é no livro *Minima Moralia*. Já no início deste texto Adorno é incisivo: “quem quiser saber a verdade acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito dela [...] O olhar lançado à vida tornou-se ideologia, que tenta nos iludir escondendo o fato de que não há mais



vida” (Adorno, 1980b, p. 13). Adorno está convencido de que não há como cobrar retidão dos sujeitos num mundo alienado. Neste sentido, o autor é taxativo: “Não há vida verdadeira no interior do falso” (Adorno, 1980b, p. 43). Neste sentido, em material publicado postumamente sob o título *Probleme der Moralphilosophie*, Adorno expressa de forma absolutamente clara sua posição diante da questão acima apontada: “Podemos dizer: a pergunta pela vida verdadeira (*richtigen Leben*) é a pergunta pela verdadeira política (*richtigen Politik*)” (Adorno, 1996, p. 262). Ou seja, não se trata de exigir do indivíduo uma postura autêntica e correta, mantendo intacta a estrutura social falsa que o deforma. Neste sentido se desenvolve toda a crítica de Adorno àquilo que ele denomina *jargão da autenticidade*. A pergunta pela vida verdadeira é uma pergunta que remete para a necessidade de uma transformação da estrutura social que reifica os indivíduos. A filosofia, entendida como persistência da teoria em tempos de sua liquidação, pretende permanecer no trabalho de apontar para os rastros destas contradições encobertas pela apologética da indústria cultural.

Por fim, percebe-se que a filosofia, entendida por Adorno como exercício da negatividade do pensamento, remete para algo absolutamente fundamental: não haverá a afirmação de uma vida verdadeira e de uma filosofia reconciliada com a realidade se não houver uma mudança estrutural desta realidade. Enquanto isso não ocorre a filosofia deve permanecer negatividade que aponta as contradições de uma falsa reconciliação. Em especial a contradição da vida deformada ou danificada encoberta por ideologias legitimadoras.

## **Exterioridade**

Assim como a categoria de negatividade é extremamente importante para a tradição da Teoria Crítica, exatamente por apontar para um rastro de verdade no interior de uma totalidade falsa, também o conceito de exterioridade é estruturalmente importante para a proposta de uma filosofia da libertação latino-americana. É importante, antes de mais nada, por apontar para algo que excede e que não se deixa integrar pela totalidade, pelo sistema. No entanto, que

totalidade é essa? Para responder essa questão será, seguramente, muito importante resgatar algo da dívida do filósofo argentino Enrique Dussel para com o filósofo E. Levinas. Em seu livro *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade* o filósofo lituano discute justamente conceitos como o de totalidade, ontologia e exterioridade. Este livro, bem como todo o pensamento de E. Levinas, passa a ser muito importante para o nascimento de uma Filosofia da Libertação na América Latina. Podemos ler logo no início de *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*. “A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental” (2008, p. 8). E. Levinas aponta, dessa maneira, logo no início de seu livro, para o entrelaçamento dos conceitos de guerra e de totalidade. Vejamos como essa relação se constitui.

A filosofia ocidental, pensada privilegiadamente como ontologia, é profundamente marcada pela ideia de totalidade. Essa ontologia entendida como totalidade deixa-se traduzir como uma violência permanente em relação àquilo e àqueles que não se integram nos

modelos de totalidade que se impõem. A lógica da totalidade é uma lógica da guerra. Pode ser uma lógica da guerra no sentido simbólico de uma lógica identitária que pretende reduzir a multiplicidade e alteridade do outro ao modelo de identidade do mesmo. Isso podemos observar, por exemplo, na imposição de uma pseudo-cultura capitalista do consumo e o conseqüente extermínio das culturas locais em nossos dias. Mas, além disso, essa lógica da guerra mostra-se também no sentido literal. Guerra contra aqueles que supostamente não se encaixam neste projeto de totalidade identitária. As mortes causadas pelo racismo, xenofobia, homofobia, pela violência contra mulheres, pela violência contra os povos indígenas, são exemplos de como esta lógica da guerra opera literalmente. A filosofia ocidental, desse modo, pensada como projeto de totalidade, revela-se cúmplice desta lógica de violência que ela, apenas superficialmente, parecia combater a partir da razão.

O sujeito concreto do qual parte o impulso filosófico de Enrique Dussel está, a partir deste contexto, exatamente na condição de exterioridade: é o pobre, aquele que tem fome. É

desta situação da vítima de um sistema que exclui e joga para as margens que se abre o campo da exterioridade. É este rosto sofrido que interpela e revela, em suas cicatrizes, a violência sofrida. E isto se torna importante na medida em que qualquer ponto de vista crítico da totalidade e do sistema depende desta exterioridade. Inclusive em suas leituras sobre Marx, Dussel recupera a centralidade desta noção de exterioridade na construção da filosofia do autor d'*O Capital*: "Nuestra pretensión consiste, contra toda la tradición de los intérpretes de Marx, en afirmar que la categoría por excelencia de Marx no es la de 'totalidad' sino la de 'exterioridad' [...]. La 'exterioridad' es la condición práctica de la crítica a la 'totalidad' del capital" (Dussel, 1988, p. 365-366). Mesmo seguindo a exigência hegeliana de que uma crítica filosófica deve ser uma crítica imanente, esta crítica só é possível a partir do que resta de não integrado, do que é exterior. Esta exterioridade revela as fronteiras da totalidade e quando as fronteiras se tornam visíveis a totalidade revelou-se não-total.

Além disso, exterioridade é exterioridade do *Outro*. É a alteridade fundamental que não se

deixa cooptar por sistemas e nem mesmo por conceitos. É a abertura que impede que o círculo da totalidade se feche completamente. É, neste sentido, o impulso ético para além da lógica da totalidade. É, aliás, este impulso ético, absolutamente originário, que move o projeto de uma Filosofia da Libertação. Apenas consegue escapar do discurso sedutor da totalização aquele cuja sensibilidade ética deixa-se interpelar pelo *Outro*. Dussel escreve: “o fato de que o rosto do miserável possa ‘interpelarm-me’ é possível por que sou ‘sensibilidade’, corporalidade vulnerável *a priori*” (2002, p. 367). É essa sensibilidade ética que consegue deixar-se interpelar pela exterioridade real das vítimas do sistema e da totalidade. A tarefa da filosofia da libertação, em todos os sentidos que o termo libertação pode aqui assumir, pressupõe exatamente isso: essa sensibilidade ética e o deixar-se interpelar.

## **Considerações finais**

A força crítica das categorias de negatividade e de exterioridade parece estar justamente na capacidade de retirar a legitimação e

naturalização de uma totalidade violenta. Nesse sentido, podemos lembrar de Walter Benjamin. Este escreveu, certa vez, que enquanto houver um mendigo seguirá existindo mito. Ou seja, enquanto a violência estiver naturalizada e enquanto esta lógica da totalidade não for questionada por aqueles e a partir daqueles que são excluídos, a verdadeira libertação será sempre bloqueada. Concluimos, por isso, este breve texto, citando Dussel: "A ética da libertação não pretende ser uma filosofia crítica para minorias, nem para épocas excepcionais de conflito ou revolução. Trata-se de uma ética cotidiana, desde e em favor das *imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização*, na presente 'normalidade' histórica vigente" (2002, p. 15).

## **Referências**

ADORNO, Theodor W. Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. [Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno]. Frankfurt am

Main: Suhrkamp, 1979. Band 2.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max.  
Dialektik der Aufklärung. Philosophische  
Fragmente. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte  
Schriften in 20 Bänden*. [Herausgegeben von Rolf  
Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel  
Adorno]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.  
Band 3.

\_\_\_\_\_. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem  
beschädigten Leben. In: ADORNO, Theodor W.  
*Gesammelte Schriften in 20 Bänden*.  
[Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter  
Mitwirkung von Gretel Adorno]. Frankfurt am  
Main: Suhrkamp, 1980b. Band 4.

\_\_\_\_\_. *Probleme der Moralphilosophie (1963)*.  
[Herausgegeben von Thomas Schröder In:  
Nachgelassene Schriften, herausgegeben vom  
Theodor W. Adorno Archiv, Abtlg. IV, Band 10].  
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da  
globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim  
Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth.  
2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Hacia un Marx desconocido*. Un



comentario de los Manuscritos del 61-63. México: Siglo XXI, 1988.

KAFKA, Franz. *A metamorfose / O veredicto*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

PERIUS, Oneide. *Esclarecimento e Dialética Negativa: Sobre a negatividade do conceito em Theodor W. Adorno*. Passo Fundo: IFIBE, 2008.

\_\_\_\_\_. *Walter Benjamin: a filosofia como exercício*. Passo Fundo: IFIBE, 2013.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2010.

\_\_\_\_\_. *Razões Plurais. Itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

ZWEIG, Stefan, O Mundo que eu vi. In: *Obras Completas de Stefan Zweig*. Trad. Odilon Gallotti. Rio de Janeiro: Delta, 1953. Tomo XV.

# A FILOSOFIA DA INTERCULTURALIDADE E O DIÁLOGO ENTRE AS CULTURAS

*Neusa Vaz e Silva*

Diante da heterogeneidade dos povos de nossa América, lugar de mundos e de vidas plurais, há uma necessidade de transformar, interculturalmente, nossas relações. Afora nosso grupo familiar, a academia é o espaço no qual temos a responsabilidade de promover ações interdisciplinares transformadoras; ações concretas e responsáveis pela emancipação do pensamento com vistas a colaborar para uma sociedade mais justa onde todos e todas tenham o reconhecimento de suas identidades e, como sujeitos autônomos possam, livremente, manifestarem suas formas de ser e de agir, observando os valores éticos universais do ser humano. A filosofia intercultural veio nos dar suporte epistêmico e metodológico nessa tarefa,

uma vez que não se vincula a um modelo paradigmático, pois que se pauta por uma postura hermenêutica ciente de que se faz necessário deixar-se de operar com o modelo teórico-conceitual que, através dos tempos, vem servindo como paradigma interpretativo no filosofar.

Com o objetivo de justificar o porquê praticar a filosofia na perspectiva intercultural, dividi meu texto em cinco itens: conceituação de cultura, interculturalidade, filosofia intercultural e diálogo.

## **1. Conceituação de cultura**

Face ao tema de nossa comunicação centrar-se na questão cultural, creio ser oportuno aclarar o sentido que darei a este termo uma vez que ele assume, ao longo da história, várias interpretações, o que nos mostra a mutação e a flutuação de seu conteúdo e demonstra que sua conceituação é passível de equívocos, o que ocasiona debates de caráter terminológico.<sup>1</sup> Pensar a Cultura dentro do atual contexto em que vivemos nos exige, fundamentalmente,

compreender a complexidade das relações entre as diversas culturas; complexidade que também atravessa a própria análise teórica quando percebemos os inúmeros significados que o conceito de Cultura assume.

Tomamos a concepção de cultura na perspectiva do filósofo Raúl Fornet-Betancourt.<sup>2</sup> Em sua perspectiva, cultura é o processo concreto pelo qual uma comunidade humana determinada, organiza sua materialidade com base nos fins e valores que quer realizar. Fornet nos diz que não há cultura sem materialidade interpretada ou organizada por fins e valores representativos e específicos de uma sociedade ou etnia humana (Vaz e Silva, 2009, p. 48).

É importante perceber que as culturas não são avaliadas pela altura dos seus valores espirituais ou pelo grau de formação intelectual de seus participantes. O que importa é questionar se nossas culturas estão em condições de oferecer a todas nossas relações e situações históricas, uma qualidade distinta e mais humana que a que nos dão as redes do mundo globalizado.

Tomamos o sentido étnico-antropológico no qual cultura é tomada em seu sentido amplo que

inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, direito, costumes e quaisquer outras atitudes e hábitos que o homem adquire como integrante de grupos sociais; formas de comportamento adquiridos ou transmitidos e que constituem o patrimônio singularizador dos grupos humanos, ou seja, tudo o que o homem há produzido para adaptar-se a seu entorno em suas relações com os demais.

Considerando que não há culturas superiores nem inferiores, diferenciação produzida pela lógica da conquista e da dominação, felizmente sendo superada, senão culturas diferentes que representam visões diferentes de mundo, porque manifestas em espaços e tempos distintos, conclui-se que um determinado tipo de racionalidade não parece ser o único meio, nem o mais idôneo para uma relação com vistas a uma convivência solidária. Face à dominância da cultura ocidental, introjetada aos povos pelos processos civilizatórios, assimilamos uma forma de conceber a racionalidade como fator organizador da vida humana; Fernet-Betancourt nos desafia a superarmos essa concepção acerca da razão. Propõe-nos a historização do processo

de constituição das formas de racionalidade vigentes. Orienta-nos acerca da *“necessidade de revisá-las desde um diálogo intercultural, aberto e sem pré-julgamentos de forma a trazer à tona o conteúdo monocultural das práticas do que fazer filosófico nas distintas culturas”* (Fornet-Betancourt, 2001). Ou seja, o primeiro passo para um filosofar com base em uma contextualidade, é superar o marco referencial da razão sistemática e sistematizada. Para tanto, mister se faz considerar os modos de saber e de fazer dos grupos humanos, o que só se consegue em uma realidade de vida vivida e da historicidade. Exigência que pressupõe o modelo dialógico nas relações o qual considera a realidade e a existência humana inseparáveis do exercício do pensamento uma vez que são lugares de encontro, de relacionamento.<sup>3</sup>

Atentemos para o fato de que cada cultura tem vida própria e, portanto, qualquer aproximação cultural utilizando categorias de outra, pode resultar em uma violação. No entanto, as culturas não possuem outro instrumento de aproximação que não os seus próprios. “Não podemos saltar por cima de nossa sombra” nos

diz Panikkar (2002, p. 13). Nessa compreensão, qualquer ação que envolva relações entre grupos humanos necessita ter como pressuposto fundamental a consciência e a informação de precisar os limites de interferência para que seja mantida a autonomia cultural e a correspondente organização social de seus povos, a fim de que a identidade étnica dos diferentes grupos humanos não seja ferida.

A cultura não é algo artificial no homem como alguns querem crer, mas faz parte de sua própria natureza. Embora as culturas possam ser comunicáveis entre si, cada grupo humano possui a sua própria cultura. Dimensão tão natural, como algo inerente ao próprio ser humano. Daí que ferir a cultura de um povo é de certa forma feri-lo na carne, no mais íntimo de sua dignidade pessoal.

Entretanto um aspecto importante a ser referido é que nenhuma cultura é totalmente homogenia. Constituem-se a partir de um patrimônio cultural herdado mas dentro do processo histórico natural vão se modificando incessantemente, restringindo-se ou ampliando-se, transformando-se pela incorporação de novos

elementos. Mesmo em um mesmo grupo nem todos os seus integrantes pensam da mesma forma e atuam no mesmo sentido em todas as circunstâncias. Dito de outra forma, toda cultura está sujeita às condições de evolução em um dinamismo permanente, o que ensejou, ao longo dos tempos, transformações tanto econômicas, como sociais e políticas. Esse processo desencadeado dentro dos grupos sociais, faz com que a história das culturas não seja estática, uma vez que os grupos culturais são constituídos da soma das histórias de seus membros. Histórias que pressupõe uma matriz cultural específica, porém, abertas às influências no processo do exercício de vida de seus integrantes.

## **2. A interculturalidade**

A interculturalidade é um paradigma que nos apresenta uma nova maneira de interpretar nossa realidade histórica, sócio-cultural e inclusive vivencial, capaz de interferir no debate pedagógico, colaborando para uma convivência mais solidária entre os distintos seres humanos das distintas procedências. Vivemos um tempo



no qual embora juntos, aproximados pela tecnologia, nem sempre em verdadeira comunicação. A interculturalidade supõe uma atitude frente ao outro desafiando-nos ao estabelecimento de uma convivência solidária. Razão porque colocamos a filosofia da interculturalidade como uma atitude hermenêutica que está relacionada com nossa própria identidade uma vez que se apoia na diversidade humana – cultural. Atitude que possibilita o estabelecimento de um diálogo aberto para reorganizar nossa vida social a partir da preservação e valorização da heterogeneidade de nossos povos. A interculturalidade é o marco teórico-prático que possibilita a integração da pluralidade. A interculturalidade objetiva a promoção da interação entre as diferenças por meio de encontros motivados por uma ação real e responsável com a valorização das diferentes culturas, das diferentes línguas e o reconhecimento do quão fecunda é a interação entre elas. A perspectiva intercultural nas relações supõe uma valorização mútua de parte das culturas que interatuam. Portanto, é exigência a cada uma delas a consciência de seus

limites e a disposição de aprender da outra sem dissolver sua própria originalidade, enriquecendo-a e enriquecendo-se incessantemente. A interculturalidade se dá em um duplo movimento, querer entender e querer ser entendido. É acompanhada da disposição de retomar continuamente e em atitude de diálogo a própria visão e percepção do mundo.

Outro aspecto ainda que deve ser referido é que a interculturalidade não significa somente a presença consentida de muitas culturas em uma sociedade nem tampouco o reconhecimento jurídico por parte do Estado, introduzindo a educação bilíngue, por exemplo, em todos os níveis escolares ou concedendo cotas nas escolas superiores para as minorias. Significa sim, a valorização das diferentes culturas e das línguas e, logicamente, o reconhecimento da fecunda interação entre elas.

Citando Josef Estermann, afirmamos “até agora a filosofia dominante só se interpretou como filosofia dos dominadores, porém chega o momento em que lhe toca a urgência de colocar-se a serviço dos dominados e a mudar o mundo desde baixo” (2008, p. 19)

### **3. Filosofia Intercultural**

Tem que ficar claro quando falamos de filosofia intercultural que não se deve confundir com a filosofia da cultura (Ernst Cassirer). A filosofia intercultural, ainda que também faça uma análise das culturas, não tem seu eixo de desenvolvimento nem sua preocupação central na análise das culturas em si ou no intuito de facilitar uma compreensão filosófica das culturas. Sua função está intimamente ligada, a uma concepção de ser humano, tanto na sua perspectiva ontológica como ao seu mundo relacional, uma vez que a ênfase de sua abordagem incide sobre os aspectos relacionados às relações entre as culturas, e, pelo fato de o ser humano ser um todo indissociável, a interferência sobre qualquer uma de suas dimensões vai atingir a totalidade de seu ser.

Todos os povos e etnias têm o seu modo de viver e de conhecer o mundo. A filosofia intercultural orienta-se a partir da singularidade do processo histórico concreto, que dá a forma à identidade humana, mas embora partindo das singularidades, não se fecha em suas

particularidades tradicionais, mas busca comunicar-se e entrar em relação com os outros. É uma proposta que nos convida a transformar o nosso filosofar em um saber que, mediado pela teoria e prática, aproxima os seres humanos e suas culturas ao mundo de hoje, para que esse mundo seja realmente nosso. Uma forma de fazer *filosofia que não reduz sua tarefa ao estudo exegetico do mundo textual que ela mesma há produzido, mas que transpassa o mundo dos textos para ocupar-se com os contextos do mundo histórico dos humanos de hoje*, nos ensina Fernet-Betancourt. É uma maneira de fazer e praticar a filosofia que brota do inédito. Trata-se de criar desde as potencialidades filosóficas que se vão historicizando em um ponto de vista comum, ou seja, não dominado, nem colonizado culturalmente por nenhuma tradição cultural. Uma filosofia que, superando os esquemas da filosofia comparada, aponta para a realização da filosofia no sentido de um processo aberto, no qual vão se convocando e aprendendo a conviver as experiências filosóficas de toda a humanidade. Ou seja, um processo polifônico onde se consegue a sintonia e a harmonia das diversas vozes no

contínuo aprender a partir de suas opiniões e experiências.

A filosofia intercultural caracteriza-se por renunciar a qualquer operação que se embase em uma hermenêutica reducionista, apoiada em um só modelo teórico-conceitual que sirva de paradigma interpretativo. Ou seja, prefere entrar no processo de busca criadora que se estabelece na medida em que tem lugar a interpretação do próprio e do outro; vai brotando como resultado da interpelação comum, mútua, onde a voz de cada um é percebida ao mesmo tempo. Exige a descentralização da reflexão de todo possível centro predominante. Não é apenas anti-eurocêntrica, mas visa criticar a vinculação dependente exclusiva da filosofia com qualquer centro cultural. Assim ela critica qualquer força quer seja latino americana centrista, ou afrocentrista. Sua visão é centrar a reflexão filosófica no momento da interconexão da intercomunicação; é abrir-se a uma razão interdiscursiva. O anti-centrismo da filosofia intercultural, em síntese, busca salientar a dimensão crítica frente ao próprio, não sacralizar a nenhuma cultura, cedendo às tendências

etnocêntricas. Parte-se da própria tradição cultural, mas sabendo-a e vivendo-a não como instalação absoluta, mas como trânsito e ponte para a intercomunicação.

#### **4. O diálogo**

A condição básica para a instauração da filosofia intercultural é a cultura do diálogo e do intercâmbio. O contexto que nos acolhe, designado de inúmeras formas,<sup>4</sup> marcado por uma multiplicidade de narrativas, uma sinfonia de vozes, uma diversidade de rostos e de expressões, por si só já se apresenta como espaço privilegiado para as relações interculturais pois estas supõem a diversidade e as diferenças, uma vez que o contraste é o que suscita processos de abertura, de indefinição, de contradição, exigências fundamentais para o diálogo. Onde impera a evidência e a certeza não há necessidade de discurso e de argumentação.

O diálogo intercultural parte da situação contextual e se caracteriza pelo intercâmbio e interação entre os mundos contextuais situados. O diálogo é um exercício que versa sobre e entre

situações de vida humana e não um mero intercâmbio de ideias abstratas. As contextualidades, ou seja, as situações justas e também as injustas oferecem a riqueza para o diálogo intercultural pois além de falarem desde um lugar, narram a própria experiência vivida. O filósofo Fernet-Betancourt afirma que "*as contextualidades são topologia do humano*", ou seja, referem-se a sua forma e constituição e por isso sua recuperação é indispensável para refazer o mapa antropológico da humanidade em toda a sua diversidade.

O diálogo intercultural supõe o rompimento da tendência de falar-se do humano em geral, da condição humana a partir do recurso de um sujeito transcendental mas desenhar a fragilidade dos seres humanos vivos e concretos em sua corporalidade, na diversidade de situações em que vive, nas condições sociais, culturais, econômicas, desenvolvendo antropologias contextuais. Essa antropologia supõe uma revisão da questão da subjetividade humana, na medida em que deverá mostrar que o sujeito humano enquanto um ser corporal, vivo "de carne e osso", jogado no mundo social, se faz

pessoa (se personifica) dentro e a partir de sua respectiva contextualidade.

O diálogo intercultural oferece pistas para que se superem as velhas dicotomias e antagonismos; não fomenta a derrubada da civilização ocidental, somente a coloca em seu lugar, ou seja, considera-a como um paradigma valioso e rico mas de nenhum modo o único nem como superior. Propõe que estendamos pontes pois não se pode mais nortear a vida por um único modelo. Ou seja, um questionamento mútuo para um enriquecimento mútuo pois a universalidade e a verdade não são características de um só paradigma cultural e civilizatório senão o resultado de um esforço intelectual, de uma busca em e através do diálogo entre tradições e modos de vida.

O que se quer alcançar com a prática da interculturalidade é a articulação do diálogo intercultural a partir de práticas culturais concretas. Mais do que um diálogo entre culturas deve ser um diálogo de situações humanas. A interculturalidade, pois, deve promover a relação entre a diversidade de sujeitos humanos concretos, dentro da diversidade de mundos



situados nos quais os seres humanos vivem e organizam à sua maneira situacional, suas necessidades e aspirações, promovendo a consciência dessa ação. O assunto do diálogo intercultural é dessa forma aproveitar o momento das relações entre sujeitos contextuais em situação, para elaborar pistas que permitam um melhor discernimento do que chamamos de subjetividade humana, dos processos de constituição da subjetividade e das formas de expressão ou de sua realização.

Cito Fernet-Betancourt, em artigo na *Diálogo Filosófico*, diz: “O diálogo intercultural deve ser projetado como o espaço onde se discerne a bondade das necessidades e dos desejos, as memórias e os imaginários pelos quais se definem os sujeitos em e desde seus contextos de vida” (2001, p. 428).

Em síntese, o diálogo intercultural é um diálogo de situações dado entre sujeitos concretos que falam de suas memórias e de seus planos, de suas necessidades e de seus desejos, de seus fracassos e de seus sonhos, ou seja, do estado real de sua condição humana em uma situação contextual específica.

Segundo Fernet-Betancourt, “somente anulando a cultura de submissão a um tipo de razão legisladora, será possível uma cultura orientada racionalmente de muitas formas o que vai permitir o surgimento de vozes liberadas para expressar as razões situadas permitindo um pensar e atuar intercultural” (2001, p. 426). Ou seja, somente será possível um movimento em favor das diferenças se uma crítica dentro de todos os movimentos sociais, políticos, culturais, lutarem juntos pelo reconhecimento das diferenças.

A filosofia intercultural tem como uma de suas metas a de promover uma crítica das críticas da razão filosófica dominante com a intenção de ultrapassar o horizonte crítico mediante a proposta de alternativas por meio de um processo aberto de consulta e de comunicação entre as distintas maneiras pelas quais a humanidade se articula, considerando suas preocupações, seus desejos, o que sabe e o que deseja saber, etc.

A instauração, na nossa América, da promoção de uma cultura das razões em diálogo não é uma tarefa fácil. De acordo com Fernet-Betancourt, a

ideia de uma razão filosófica trans-cultural, continuará tendo, em relação à cultura filosófica ocidental, um peso que desequilibra o diálogo. Com isso, as dúvidas sobre a validade racional dos modos com que as demais culturas se dão conta de sua condição humana e suas situações<sup>5</sup> persistirá de certa forma.

Raúl Fornet-Betancourt nos aponta alguns caminhos para atingir-se a proposta intercultural nas relações, que resumo em três exigências:

- **Primeiro:** busca do discernimento das memórias e dos projetos dos outros sujeitos com quem nos relacionamos.
- **Segundo:** fazer um contraste com nossas tradições e aspirações para decidir se nesse encontro fazemos ou não o caminho comum, ou seja, como traçamos um projeto humano capaz de engendrar encontros cada vez mais comunitários.
- **Terceiro:** alargar as possibilidades de criar comunidade como base para uma inter-subjetividade que é a manifestação da prática de convivência. Em síntese, tomar

processos reais de solidariedade como lugar para refazer a subjetividade humana e suas expressões identitárias situacionais.

Esse processo deve estar acompanhado de grupos interculturais de ação, com a meta de redescobrir, de redimensionar a categoria de grupo como um espaço de reunião de subjetividades que se recriam reciprocamente pela aliança que fundam e praticam, a partir do momento em que se reconhecem como grupo. Este processo de inter-subjetividade dado a partir da constituição da convivência e do comprometimento, é fundamental para a configuração de nossas referências culturais de origem, bem como para a atualização de nossas identidades por meio das quais identificamos nossas diferenças. Na medida em que se alteram as relações dentro do exercício da inter-subjetividade se substituem do mesmo modo nossa atuação como sujeitos e as nossas relações com nossas culturas e identidades de origem. Essa dinâmica pode resultar no início de uma re-configuração e

transformação de referenciais identitárias tradicionais, ou seja, o surgimento de uma convivência sem fronteiras (comutarização).

Considerando que a cultura dominante em qualquer campo da atividade humana veicula normalmente o poder, a opressão, a injustiça, uma vez que se apresenta como a cultura que está dada “sem mais”, é mister da interculturalidade, dada a sua orientação, ser fonte de inspiração e também veículo para a articulação de críticas contextuais à cultura dominante abrangendo duas dimensões:

- **Primeiro**, criticar ao que domina ou se impõe com a cultura dominante, como o pensamento único, o individualismo, a mercantilização das relações humanas, o consumismo, a desmemorização, bem como aos meios e instrumentos por meio dos quais o dominante se expande, como a mídia, a publicidade, a moda, etc. Nesta compreensão, a interculturalidade se apresenta como teoria e prática de alternativas capazes de romperem com o

monólogo da cultura dominante, recuperando espaços para os seres humanos que são silenciados ou inviabilizados.

- **Segundo**, é a de que se mantenha a crítica intercultural das instituições internacionais controladas pela cultura dominante ocupando-se com as estratégias da globalização neoliberal considerando suas consequências especialmente para a diversidade cultural e a convivência plural. Trabalho interdisciplinar, pois supõe uma crítica desde a pluralidade das cosmologias e das antropologias da humanidade acerca do tipo de ser humano que propõe a globalização do neoliberalismo.

- **Terceiro**, ter presente que as instituições de ensino superior são responsáveis, em grande medida, para a manutenção e o fortalecimento da cultura dominante, na medida em que os sistemas de investigação, de transmissão e de aplicação de conhecimentos está mais das vezes, a serviço de um modelo de desenvolvimento pautado pelo paradigma civilizatório homogeneizante que supõe a desarticulação

das alternativas cognitivas e tecnológicas dos patrimônios culturais da humanidade. Basta lembrar o controle e a manipulação dos programas de financiamento dentro do sistema vigente sobre os projetos de investigação. Necessitamos, a partir da interculturalidade, fazer críticas contextuais da universidade para reformular seu sentido e sua função. Em um mundo intercultural, no qual humanidades partilham diversidades cognitivas e culturais, necessita-se de universidades contextuais vinculadas a suas regiões e aos saberes de suas comunidades.

A diversidade cultural enfrenta reveses nos tempos em que estamos vivendo. Contexto que favorece ao risco de que a interculturalidade se converta apenas em um exercício acadêmico vazio. Faz-se necessário melhorar as condições de interculturalidade com projetos teóricos e práticos, ou seja, um comprometimento que encaminhe à ação.

## **5. Como e porque praticar a filosofia**

## na perspectiva da interculturalidade?

Inicialmente se teria que colocar as definições de filosofia em comunicação, tentando aprender a ver o assunto da filosofia de fora de todas as conceituações, pois em nosso tempo, em que a história e a intelectualidade exigem uma transformação, o importante não é o conhecer muitas definições, mas aprender a ver os processos práticos.

Destaco 4 passos fundamentais:

- **Primeiro**, acompanhar e deixar-se acompanhar, ou seja, participar dos processos que geram a sabedoria do mundo e da vida, elementos que dão sustentação ao cotidiano, pois somente pelo caminho do compartilhamento e do intercâmbio dos processos práticos pode-se dar a comunicação entre as filosofias. O que temos que aprender não são ideias, mas conteúdos que nos auxiliem a movimentarmo-nos nos contextos, capacitando-nos a lê-los e interpretá-los corretamente, numa perspectiva não-



hegemônica.

- **Segundo**, não nos limitarmos a ler livros, mas também a compartilhar vidas, memória histórica e projetos de aspirações.
- **Terceiro**, considerar que quem está construindo o mundo hoje, dando-lhe uma configuração mundial, influenciando as culturas, é um sistema econômico capitalista, sistema que vem substituindo as dimensões sustentadoras de cultura por dimensões de consumo, de privatizações.
- Expressaríamos ainda, como uma **quarta** exigência a de que o trabalho pedagógico, em uma linha intercultural, tem uma dimensão política, na medida em que colabora na garantia de que, na convivência dos povos, a diversidade cultural seja considerada.

É importante registrar que, como latino-americanos não podemos olvidar que quando falamos de filosofias estamos também nos referindo à sabedoria dos povos originários. Teoricamente, não seria necessário se fazer referência às filosofias dos povos originários, já que estamos nos

referindo ao pensamento de todos os povos. No entanto, ante a concepção diríamos, “quase” inconsciente que carregamos, acerca da ausência de capacidade perceptiva desses povos, salientamos que, fazer filosofia em uma perspectiva intercultural, no Brasil e na América Latina, inclui uma relação comunicativa com o pensamento dos nossos povos autóctones o que no meu país nada ou muito pouco está sendo feito nesse sentido.

Cabe, ainda, mencionar que fazer filosofia intercultural, atentando para sua ação pedagógica, supõe levar em conta os saberes orais, pois a oralidade carrega consigo uma leitura interpretativa do mundo, pautada em um marco de valores. A oralidade, como instrumento para organizar a vida, tem uma importância significativa no processo pedagógico, uma vez que, enquanto na escola e na universidade se veiculam, predominantemente, os saberes que estão dentro do sistema, à conversação sanciona saberes, decide processos de juízo, ampliando o conhecimento e a capacidade

da leitura do mundo da vida. O saber oral foi colocado em um plano secundário em nossas instituições de ensino, na medida em que as liberdades foram restringidas, pois, quando a sociedade se estrutura em formas definidas, o texto é fundamental para a expansão da linha política sobre a qual se fundamentam as instâncias do poder, ou seja, o texto vai garantir o ensino daquilo que se supõe deva ser aprendido.

A partir de minha experiência como educadora por longos anos no Brasil, constato que nossos sistemas educacionais se fundamentam em saberes estabelecidos,<sup>6</sup> e não em processos de pensamento, de discernimento da realidade. Com isso, não se quer condenar ao olvido o saber acumulado, mas lembrar que necessitamos considerar que a tradição também é dinâmica e que se forma no confronto com diferentes saberes. O ato pedagógico, dentro de uma proposta intercultural, deve, pois, proporcionar um diálogo com os diferentes tipos de saberes, procurando ver como os povos decidiram o que queriam saber, com

o objetivo de redescobrir novas ideias de conhecimento.

Darcy Ribeiro (1922-1997) antropólogo, sociólogo e pensador brasileiro nos ensina que as culturas, como resultado da ação intencional do homem, na sua busca permanente de sua forma humana de ser, não são estáticas. Os saberes, na verdade, não são saberes puros desenvolvidos em completo isolamento cultural. Não têm uma singularidade, mas são resultantes de um contexto que se constitui em comunicação com os membros de diferentes grupos humanos. Há todo um intercâmbio, um processo de comunicação anterior à fixação dos saberes. A interculturalidade, embora como nomenclatura seja recente no nosso contexto como processo, acompanha a história dos povos. No entanto, como proposta pedagógica, é recente.

Encaminhando-nos para uma conclusão, reafirmamos o sentido que nesta orientação passa a adquirir a filosofia como um quê fazer potencialmente humano e, portanto,

feito e cultivado em todas as culturas da humanidade através de uma pluralidade de formas de pensar e de expressar. Uma atividade que, de acordo com Raúl Fornet-Betancourt, "nasce em muitos lugares, se faz e se expressa em muitas línguas e é contextual"; atividade que se fundamenta no horizonte da alteridade, uma vez que se constrói, admitindo as distinções, articulando-se nos limites impostos pela dignidade do outro, em uma experiência fundada na disposição de um buscar contínuo e partilhado, mediante o diálogo, a visão e percepção do mundo.

## **6. Diálogo de culturas em nosso contexto**

Concluindo, ressalto que falar em tipos de cultura é um tema delicado pois supõe classificação e dentro de uma perspectiva intercultural identificar culturas tendo como critério a comparação entre tipos de saber ou de formas de vida, pode encobrir uma ideologia que admite distinções

valorativas entre os seres humanos, de acordo com o tipo de vida que lhes é permitido ou possível ser vivido, bem como uma classificação de saberes. Feita essa observação, podemos afirmar que o diálogo intercultural ainda é uma meta a ser implementada no Brasil. A partir de 1989 e 1990 iniciam-se publicações com vistas a um diálogo intercultural, no entanto tais textos são refletidos por grupos restritos de pensadores. Em 1995 começam a se organizar Congressos de filosofia Intercultural, embora a época não se tivesse um suporte teórico suficientemente elaborado que desse sustentação, especialmente, as questões hermenêuticas e metodológicas. É um desafio pioneiro de quem abre caminhos nunca antes percorridos e Fornet-Betancourt assume essa tarefa como um serviço a prestar aos que hoje buscam uma nova perspectiva para o que fazer filosófico.

Tem-se que considerar que o encontro com a cultura do outro é um processo denso que deve nos levar a repensar a nossa

própria cultura e a redescobrirmo-nos. A questão da revisão crítica do pensamento latino americano e do redescobrimento da América como lugar de mundos de vida e de pensamentos plurais continua em nosso país aspecto fundamental para a instauração de uma perspectiva intercultural. Nos últimos anos temos avançado em tentativas concretas com vistas a estimular e promover o diálogo intercultural. Somos um país constituído por povos que apresentam uma diversidade cultural imensa. Embora o povo brasileiro tenha se formado da fusão, predominantemente, da matriz indígena, da africana e da portuguesa a diversidade do contexto geográfico, com climas vegetação, topografias contrastantes, somadas à natureza das atividades desenvolvidas para a sobrevivência, bem como a dominância de um ou outro fator étnico, resultou em um país constituído por uma população diferente não só nos traços físicos, mas também nos hábitos, na forma de vida, na entonação linguística, desenvolvendo em

cada região identidades culturais distintas. Porém, apesar da diversidade verificamos um diálogo rico expresso, fundamentalmente nas artes, como na música, na pintura, na escultura, nos ritmos, espaços em que a solidariedade se faz presente unindo e convivendo as diferenças.

A atual legislação educacional inseriu, recentemente, nos programas, o estudo da história dos povos afros; o Estado mantém escolas bilíngues para os descendentes de nossos povos originários. São atitudes louváveis, mas apenas um primeiro passo para que a partir do conhecimento, quiçá venha a se estabelecer uma mudança de consciência com relação à convivência e valorização cultural para que seja preservada a heterogeneidade de nossos povos. Entretanto, o que se percebe é que o nosso modo de pensar manifesta duas faces. Ao mesmo tempo em que enfatiza a pluralidade cultural e a diversidade étnica, como fontes para um renascimento de uma sociedade mais justa, não se consegue



superar facilmente as dificuldades da exclusão social que historicamente marcou nossa sociedade. Ainda não se redescobriram nas culturas regionais suas sabedorias como fonte de universalidades. Toda a riqueza da perspectiva de que o ser humano, antes de ser um ente racional é um ente natural, um elemento que está relacionado aos fenômenos naturais em comunicação permanente com a natureza. Valores que, se estimulada à relação intercultural com essas culturas podem proporcionar uma vida mais humana e digna de ser vivida.

## **Referências**

ESTERMANN, Josef. *Si el Sur fuera el Norte. chakanas intrculturales entre Andes y Occidente*. La Paz Bolivia: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), 2008.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

\_\_\_\_\_. Supuestos, límites y alcances de la Filosofía Intercultural. *Revista Diálogo Filosófico*, n. 51, p. 411-426, sep./dic. 2001.

PANIKKAR, Raimon. *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta, 2002.

VALESCAR, Diana. *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad: hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: Covarrubias, 2000.

VAZ E SILVA, Neusa. *Teoria da cultura de Darcy Ribeiro e a filosofia intercultural*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

1 Diana de Valescar Palanca, em sua obra *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad: hacia una racionalidad intercultural*, (2000) comenta que entre os anos 1906 a 1916 encontramos cerca de seis significados de Cultura. Este número cresce de uma forma espantosa entre os anos de 1920 e 1950 em que é possível encontrar 150 novos significados de Cultura. A pensadora destaca que a pluralidade de sentidos nos põe diante da dificuldade de falarmos sobre Cultura, incorrendo muitas vezes, em uma superficialidade teórica. Para tanto, Diana destaca alguns paradigmas que nortearam a preocupação teórica pela construção de uma concepção “forte” de cultura. Muitas vezes, Cultura

aparece como sinônimo de tradição, isto é, como um traço que impõe unidade, define as fronteiras, visando perdurar e manter-se independente da heterogeneidade das experiências. Esta perspectiva coloca o desafio de pensarmos as inúmeras culturas que foram (e ainda são) violentadas, sofrendo o risco de desaparecerem completamente da história. A vida de muitas pessoas, parece justamente depender do resgate dos traços culturais, daquilo que as identifica. Outro paradigma é o denominado *linguístico fundante*. Este paradigma leva em consideração os aspectos semânticos do conceito de Cultura. Inicialmente, a palavra cultura esteve associada à agricultura, do latim, *colere*, que significa cultivar. Com o passar do tempo, o cultivo da terra tornou-se metáfora para pensar o cultivo da alma. “Se observa que, tanto no caso latino como grego, a cultura é principalmente uma *propriedade interior* característica da personalidade, fazendo referência a um *crescimento progressivo* – cultivo ou humanização” (Palanca, 2000, p. 18-35).

2 Para nos aproximarmos da concepção de cultura em Raúl, necessitamos romper com a perspectiva da monoculturalidade própria da tradição ocidental-cristã.

3 Para um aprofundamento deste tema recomenda-se Vaz e Silva (2009).

4 América Latina, Ibero América, Nuestra América, Aby Ayala, Pindorama, Pátria Grande...

5 Fornet-Betancourt nos remete para as obras de Josef Estermann, de Carlos Lenkersdorf [México, 2002], Hugo Moreno *Introdução a Filosofia Indígena* [Riobamba, 1993]

e Carlos Boerlegui.

6 O atual sistema de educação a distância é uma comprovação disso.

# BREVE APRESENTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL

*Paulo César Carbonari*

Nasceu em La Paz, Mendoza, Argentina, e reside desde 1975, em razão do exílio, no México.

Filósofo atuante, iniciou sua carreira no interior da Argentina e no México se consolidou como referência acadêmica. Foi professor no Departamento de Filosofia da Universidad Autónoma Metropolitana (UAM, Iztapalapa), no Colégio de Filosofia da Facultad de Filosofía y Letras da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), foi reitor interino e atualmente é professor da Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

Uma rápida apresentação da trajetória da produção filosófica do autor pode ser apresentada da seguinte forma e com os seguintes momentos [segundo Eduardo Mendieta].<sup>1</sup>

O primeiro momento inclui a trajetória que vai da “ontologia à metafísica” (2001, p. 18ss) e compreende os primeiros anos de produção filosófica, de modo particular as décadas de 1960 e de 1970, tendo como obra referencial *Para uma Ética da Libertação Latino-americana* (em 5 volumes, 1973 a 1977).<sup>2</sup> Este é um período fortemente marcado pela influência da hermenêutica e da fenomenologia, particularmente do pensamento de Ricoeur e de Heidegger. O encontro com Levinas o levou à sua formulação mais criativa: chamou este encontro de “desorientação subversiva”. Neste período desenvolveu as bases da filosofia que também será título de uma de suas obras mais conhecidas, *Filosofia da Libertação* (1977), uma espécie de resumo de suas principais teses, publicada no México logo que ali chega (1975) em razão do exílio e onde se radicará e desenvolverá a maior parte de sua vida acadêmica.

O segundo período é o dos anos 1980. Mendieta diz que nele teria havido a trajetória da “metafísica ao marxismo” (2001, p. 21ss).<sup>3</sup> Dussel vai à fonte e estuda os manuscritos de Marx,<sup>4</sup> sendo que o fruto de sua intensa pesquisa será

uma trilogia<sup>5</sup> na qual redescobre um Marx ainda desconhecido, especialmente a alteridade do trabalho vivo do trabalhador. Ou seja, Dussel revela um Marx ético, e chega a afirmar que o *Capital* é uma *prima philosophia*, ética.<sup>6</sup> Acumula elementos para fazer uma crítica à economia política como parte da ética e da política, como partes da filosofia, de modo a denunciar criticamente as teorias políticas e econômicas encarregadas de ocultar a injustiça e a exclusão – a “exterioridade” – que caracterizam o sistema hegemônico.

O terceiro momento se dá nos anos 1990 e se caracteriza pela retomada da ética, de modo a produzir uma sistematização do acumulado. Mendieta diz que este momento da trajetória vai do “marxismo ao diálogo” (2001, p. 25ss). Esta caracterização ocorre em razão do fato de que é neste período que são realizados os *Diálogos Norte-Sul*,<sup>7</sup> cujos principais interlocutores são Dussel e Karl-Otto Apel, referência da chamada ética do discurso. A principal obra do período será *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*.<sup>8</sup> Ela sistematiza de forma ampla sua proposta de ética, revisando e atualizando a obra

produzida nos anos 1970, perpassada pelas aprendizagens acumuladas pelo estudo de Marx e também pelos diálogos com Apel. Aliás, é uma obra que dialoga com boa parte das vertentes éticas contemporâneas, com as quais se estabelecem interlocuções significativas, críticas e reconstrutivas.<sup>9</sup> Numa clara tentativa de posicionar a ética de forma a responder aos desafios do momento histórico, particularmente de fazer frente a um momento que se chamou a si mesmo de globalização, Dussel mostra que este momento é também de exclusão e que, por isso, a exigência ética é mais do que de uma nova ética válida universalmente em termos formais (como pretenderia a ética do discurso), mas também uma ética capaz de resposta material e na perspectiva de ser efetivável, factível.

Uma nova fase de sua filosofia, a atual, agora não seguindo as distinções de Mendieta, poderia ser indicada nos primeiros anos do novo século, nos quais Dussel têm se dedicado a sistematizar a dimensão política e, mais recentemente, a dimensão econômica de sua filosofia da libertação. No que diz respeito à dimensão política, são duas as obras de referência, ambas



com título *Filosofia Política da Libertação*, o primeiro volume publicado em 2007 e o segundo em 2009. A crítica à economia está na recentíssima publicação: *16 Teses de Economia Política* (2014). A política [e em certo sentido a economia] é um complemento “lógico e conceitual” da ética, dado que a “política se converte no horizonte para realização do ético” (Mendieta, 2001, p. 29).

Mais informações: <[www.enriquedussel.com](http://www.enriquedussel.com)>.

1 Ver Eduardo Mendieta. *Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel [Introducción]*. In: DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée, 2001, p. 15-39.

2 Na autobiografia intitulada *Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)* publicada pela Revista *Anthropos* [n. 180, p. 13-36, 1998], Dussel informa que sua primeira obra filosófica é *El humanismo helénico* (de 1961, mas publicada em 1976), a segunda é *El humanismo semita* (escrita em 1964 e publicada em 1969) e a terceira é *El dualismo de la antropología de la cristiandad* (escrita em 1968 e publicada em 1974). Seu Curriculum Vitae também pode ser consultado em <[www.enriquedussel.com](http://www.enriquedussel.com)>.

3 Luis Manuel Sánchez Martínez, no texto *Enrique Dussel em México*, publicado na Revista *Anthropos* [n. 180, p. 87-89, sep./oct. 1998], chega a dizer que este momento será

divisor na produção filosófica de Dussel, de modo que se poderia falar de “duas fases distintas da filosofia da libertação: uma primeira fase ‘*pré-marxista*’ (e até certo ponto *anti-marxista*) e uma segunda fase ‘*marxista*’” (1998, p. 88, tradução nossa).

4 Sobre esta fase ele diz de si mesmo: “En la tarea de reconstrucción radical del pensamiento de Marx, era necesario, en lugar de estudiar a los comentaradores europeos de nuestro autor, imponerse la paciente tarea de releer íntegramente, desde la situación de ‘dependencia’ latinoamericana, y em seminario, toda la parte teórica de la producción del mismo Marx” (1998a, p. 24).

5 A trilogia é composta pelos seguintes títulos: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63* (1988) e *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990), todos publicados pela Siglo XXI.

6 É exatamente na terceira obra da trilogia que define moral e ética – diferenciando-se radicalmente de outro teórico marxista latino-americano neste tema, Adolfo Sánchez Vazquez. Entendemos necessário transcrever seu posicionamento por ele mesmo: “Definimos como ‘moral’ las prácticas concretas (prácticas empíricas), las relaciones entre los agentes en la producción, las normas, la ideología legitimante y hasta la ciencia y la filosofía que se encuentre dentro del ‘horizonte’ de un mundo dado, histórico, bajo el dominio de un grupo, clase. etc. Es la *totalidad* de ‘prácticas’ vigentes [...]”

Entendemos por 'ética' la crítica trascendental de las 'morales' (o de la 'moral'), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto de un determinado 'juicio') de la dignidad absoluta, trascendental, 'metafísica', de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu – como expressamente enseña Marx –, *ante festum* (como a priori ético absoluto o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo – sea el que fuere – de *relación de producción* históricamente situada" (1990, p. 432).

7 Coordinado por Raúl Fornet-Betancourt. Ele organizou os textos dos dois principais interlocutores do *Diálogo em Ética del Discurso y Ética de la Liberación* (Trotta, 2005).

8 Escrita entre 1993 e 1997, publicada em 1998, traduzida para o português pela Editora Vozes, em 2000, e para o inglês pela Duke University Press, em 2013.

9 No dizer do próprio Dussel: "Se trata de el término de un largo proceso reflexivo, desde e 1979, pero confrontado a las éticas contemporáneas, reformulando las tesis centrales de la filosofía y de la Ética de la Liberación" (1998a, p. 31).

## PÓS-FACIO

Completar oitenta anos é da natureza, mas completá-los com a trajetória de Enrique Dussel merece muito mais do que uma simples referência biográfica. Por isso, escrever mais algo sobre o octogésimo aniversário deste insigne amigo, após contribuições tão notáveis de tantos companheiros e colegas, brilhantes algumas, não é tarefa muito fácil. Entretanto, pela relação pessoal que tive com Dussel, não poderia deixar de dizer algumas palavras, ainda que de caráter quase estritamente pessoal.

Estávamos nos inícios dos anos oitenta. Anos certamente nada fáceis para a América Latina. E foi neste contexto que a Província Sul Brasileira dos Missionários da Sagrada Família, então com um grupo notável de estudantes de filosofia, mas descontente com tudo o que se ministrava como filosofia em diversas instituições do gênero, resolveu criar um Instituto próprio. Sabíamos claramente o que não queríamos: cursos de

filosofia tradicional, escolástica, iluminista, da linguagem, das ciências, ou outras, mas não tínhamos clareza sobre o que queríamos. No decorrer de muitos debates e reuniões começou a aparecer um certo norte. Queríamos algo como uma filosofia da práxis gramsciana, sobre a qual tínhamos algumas noções, mas exigíamos algo mais engajado, comprometedor e inserido em nossa realidade, que visse o homem a partir do excluído, do oprimido, do sem vez e sem voz de nosso país e continente, para nem falarmos dos dois terços dos habitantes do planeta. Após muitas buscas, eis que nos chega às mãos o livro *Filosofia da Libertação* de Enrique Dussel. A partir deste, eis que surgem diversas outras obras, como a *Ética da Libertação* (5 volumes), o *Humanismo Helênico* e o *Humanismo Semita*, já com características próprias do que viria a ser depois a trajetória filosófica de Dussel, com críticas profundas e bem fundamentadas da filosofia impartida em todo Ocidente. Agora, já com a sugestão de um novo marco crítico-teórico pusemo-nos à obra da criação de um novo e diferente – acentuo este conceito de *diferente* – curso de filosofia, que não visava

apenas instrumentalizar os educandos com os elementos tradicionais da filosofia ocidental, mas que se propunha a formar sujeitos críticos, engajados e comprometidos com a realidade sofrida dos povos oprimidos da América Latina e do mundo. Assim, Dussel tornou-se um personagem marcante e sempre presente em nosso Instituto de Filosofia Berthier (IFIBE). Ele nos indicava um caminho novo e diferente na construção de um curso filosófico comprometido com a atual realidade brasileira, ainda marcada pela ditadura jurídico-civil-militar, não só no Brasil, mas numa série de países latino americanos. A par de ditaduras sanguinolentas, brutais e desumanas, vivíamos ainda sob uma imensa desigualdade social, onde a injustiça e a violência de toda sorte eram companheiros cotidianos da maior parte dos povos deste continente sofrido.

Mais do que isso, porém, Dussel nos levava a buscar as causas histórico-sociais, econômicas e políticas, ideológicas e religiosas, desta nossa realidade, acordando-nos de uma letargia que tudo aceitava como a “moira” dos gregos, destino inevitável que, qual vontade de Deus, a todos

mantinha inertes na passividade e conformismo. O certo é que elaboramos um projeto e um programa, amplamente debatido, mas também muito contestado e, por isso mesmo, não consensual, mas que finalmente se impôs, trazendo uma nova dinâmica e orientação, formando verdadeiros intelectuais orgânicos, bem mais competentes teoricamente do que jamais havíamos alcançado antes, mas principalmente engajados nas causas sociais, assumindo a luta com o pobre, o negro, o índio, o diferente e não o substituindo em seu processo de libertação.

É certo, além de Dussel, um sem número de pensadores e autores, tais como Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Marquinez Argote, Jaime Ângulo, Arturo Roig e tantos outros, de diversos países, enriqueceram nossa experiência e aguçaram nossa criticidade.

Após alguns anos de ensaios, com acertos e erros, ficou óbvio que deveríamos nos preparar melhor e nos aprofundar mais se quiséssemos ter êxito a longo prazo. Coube-me enfrentar, já aos quarenta e cinco anos, mais uma vez, os bancos escolares. Fui à São Paulo, onde fiz o mestrado em

apenas um ano, com todas as lacunas óbvias de tempo tão exíguo. Resultou deste ano, porém, uma publicação, elementar é verdade, sobre Dussel e a Filosofia da Libertação, sob o título *América Latina o não ser*. Editada pela Vozes, surpreendeu-me o êxito da brochura, alcançando em pouco tempo três edições e espalhando-se por todo o Brasil. Apesar de todo o seu caráter primário e introdutório, contribuiu, com certeza, para que Dussel e sua obra se tornassem conhecidos no Brasil.

Não satisfeito com este ano, porém, consegui ser aceito por Dussel para quase um ano de estudos no México, onde, finalmente, além de beber diretamente na fonte, acompanhei Dussel, tanto na Universidade Autônoma Metropolitana do México (UAM), quanto na Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM), assistindo suas aulas sobre Hegel, Marx e Filosofia da Libertação.

O que então me chamou a atenção foi a capacidade de trabalho de Dussel, sua aplicação e seu método, além de sua seriedade intelectual, jamais deixando de buscar quaisquer tipos de fontes, não importando em que língua se



encontrassem. A par disso, sua relação com os alunos nas duas Universidades foi sempre um exemplo para mim e para todos: sua simplicidade, seriedade e capacidade de diálogo eram manifestos a todos. Sempre cultivou excelente amizade com seus alunos, mas nem por isso era menos exigente com todos eles. Em suas aulas, em geral, corredores, alpendres, escadarias, qualquer espaço estava ocupado. Lembrava-me muito de uma semana de aulas que tive com Paulo Freire. Com ele acontecia o mesmo. Mas não era só isso: em qualquer feriado um pouco mais prolongado, suas viagens o levavam a inúmeros países do mundo, ou então ainda a grupos populares de indígenas, autóctones ou membros de grupos organizados da periferia. Retornando destes trabalhos externos, distantes e desgastantes em geral, lá estava ele, no dia seguinte, na sala de aula, bem-humorado e dialogante, e isto após ter enfrentado mais uma vez com seu fusquinha velho o trânsito caótico e quase impraticável da capital mexicana.

Foi este um ano que sedimentou em mim a percepção do conhecimento profundo que Dussel tinha de inúmeros autores da filosofia, assim

como sua tenacidade em transmitir a gerações jovens uma nova e engajada visão de uma filosofia diferente. Em diversos congressos de filosofia, quer no México, nos Estados Unidos ou na Argentina pude ver sua coragem, sua profundidade e capacidade de diálogo. Criticado e contestado muitas vezes, jamais destruía seus adversários com ironias ou sarcasmos, mas a todos respeitava e aceitava como interlocutores válidos. Foi este também um ano em que me convenci de que tínhamos acertado em nossa escolha sobre os rumos do nosso Instituto de Filosofia em Passo Fundo. Para surpresa minha, ao voltar, após três anos ao mesmo Instituto, pude perceber que o projeto inicial não só se consolidara, mas crescera com novos e melhores professores, muitos deles saídos das próprias fileiras dos estudantes anteriores. Qual também não foi minha surpresa quando soube que em diversos lugares, como em Curitiba e alhures, a Filosofia da Libertação e o nome de Enrique Dussel haviam se tornado uma referência em diversos círculos acadêmicos. Creio que sobre o núcleo de Curitiba e seu principal mentor, o professor Euclides Mance, é necessário dizer uma

palavra especial. Trata-se, com efeito, de um dos mais entusiásticos e fecundos discípulos que Dussel conseguiu no Brasil. Autor de inúmeras obras de filosofia e de uma presença constante nos âmbitos de cursos e discussão, Mance certamente terá sua página especial nas obras filosóficas do futuro.

Para concluir, rapidamente uma pincelada a mais sobre o IFIBE. Concebido como algo novo e diferente já está há mais de trinta anos cumprindo sua tarefa de formar intelectuais orgânicos, consciências críticas e cidadãos engajados na luta, tanto pela seriedade acadêmica quanto pelo compromisso da transformação das estruturas de escravidão e morte a pesarem sobre as camadas excluídas de nossa população, objetivo maior, enfim, da própria Filosofia da Libertação e dos mais de oitenta anos de Enrique Dussel.

Ponta Grossa, PR, setembro de 2015.

Roque Zimmermann

*Missionário da Sagrada Família*

*Professor no IFIBE*

## AUTORES E AUTORAS

### **Jandir João Zanotelli**

Livre-docente e doutor em Filosofia, professor na Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e na Universidade Católica de Pelotas (UCPel), formado em Ciências Sociais e Jurídicas (UFPel), em Teologia (Fafimc) e Filosofia (Fafimc), traduziu *Método para uma Filosofia da Libertação* (Loyola) para o Brasil, ex-reitor da UCPel, autor de inúmeros textos com atuação nas áreas de filosofia da educação, epistemologia, filosofia política e história da filosofia

### **Eduardo Oliveira**

Doutor em Educação (UFC), mestre em Antropologia e graduado em Filosofia. Sócio fundador do Instituto Filosofia da Libertação (IFIL), de Curitiba, PR. Atual coordenador do Doutorado em Difusão do Conhecimento, UFBA, Salvador, BA.

### **Antônio Sidekum**

Doutor em filosofia (Universidade de Bremen), pós-doutor em ética pela Universidade de Leipzig, professor Emérito da Unisinos, pesquisador e professor visitante na Universidade Federal Fluminense, UFF/Volta Redonda, RJ, professor visitante na Universidad Centroamericana de San Salvador, El Salvador, participante no Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

### **Euclides André Mance**

Mestre em Antropologia (UFPR), presidente do Instituto Filosofia da Libertação (IFIL, <[www.ifil.org.br](http://www.ifil.org.br)>), assessor de movimentos populares e autor de vários livros sobre economia popular solidária e de vários artigos sobre filosofia latino-americana.

### **Deodato Ferreira da Costa**

Doutor pelo Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia UFPB-UFPE-UFRN, mestre pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

## **Yamandú Acosta**

Doutor em filosofia, professor en la Universidad de la República (UDELAR), Montevideo, Uruguay, investigador del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay.

## **Sandro Cozza Sayão**

Doutor em filosofia (PUCDR), professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e dos Programas de Pós-graduação em Filosofia e Direitos Humanos da UFPE.

## **Cecília Pires**

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pós-doutora na área de Filosofia Política em Paris I – *Sorbonne*, atuou como professora e pesquisadora na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). É membro do Grupo de Trabalho Ética e Cidadania/ANPOF. Professora de Teorias da Democracia, no Programa de Pós-Graduação em Direito na IMED,

Passo Fundo.

### **Paulo César Carbonari**

Doutor em filosofia (Unisinós), professor no curso de graduação em filosofia no Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE, Passo Fundo, RS), coordenador do curso de especialização em direitos humanos, militante de direitos humanos (CDHPF/MNDH).

### **Marcelo L. Pelizzoli**

Doutor em filosofia (PUCRS), professor na UFPE no Mestrado em Direitos Humanos e em Saúde Coletiva, coordenador do Espaço de Diálogo e Reparação da UFPE, pós-doutor em Filosofia (<[www.curadores.com.br](http://www.curadores.com.br)>).

### **Sírio López Velasco**

Doutor em filosofia (Université Catholique de Louvain), pós-doutor pelo Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Espanha, professor no Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental da Universidade do Rio Grande (FURG), Rio Grande, RS.

### **Julio Cabrera**

Doutor em Filosofia (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), pós-doutor pelo Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Espanha, professor da Universidade de Brasília (UnB).

<<http://filosofojuliocabrera.blogspot.com.br/>>.

### **Pablo Guadarrama González**

Doctor en Ciencias (Cuba) y doctor en Filosofía (Leipzig), académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba, profesor titular de la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Central de las Cillas, Santa Clara, Cuba.

### **Hugo Allan Matos**

Mestre em educação (UMESP), professor do curso de graduação em filosofia da Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação (FAPCOM) e da licenciatura em Filosofia da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), coordenador do Núcleo de Estudos de Filosofia Latino-Americana (NEFILAM).

### **Antonio Rufino Vieira**

Doutor em filosofia (UFRJ), pós-doutor Université Paris-Ouest, professor no Programa de



Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

### **Arivaldo José Sezyshta**

Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

### **Daniel Pansarelli**

Doutor em filosofia da educação (USP), professor adjunto da Universidade Federal do ABC (UFABC) na qual também é pró-reitor de extensão e docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

### **Claudecir dos Santos**

Doutor em Filosofia (Unisinos), professor na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), campus Chapecó.

### **Alejandro Rosillo Martínez**

Doctor en derecho (Universidad Carlos III, Madrid), investigador y docente de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

### **Antonio Carlos Wolkmer**

Doutor em direito (UFSC), professor titular aposentado no Programa de Pós-graduação em Direito da UFSC, professor do Mestrado em Direito e Sociedade da Unilasalle, pesquisador nível 1-A do CNPq, e consultor Ad Hoc da CAPES, coordenador do NEPE/UFSC (Núcleo de Estudos e Práticas Emancipatórias), professor visitante de cursos de pós-graduação em várias universidades do Brasil e do exterior (Espanha, Itália, México, Venezuela, Colômbia, Chile, Argentina).

### **Lucas Machado Fagundes**

Doutor e Mestre em Direito (UFSC), membro do Núcleo de Estudo e Práticas Emancipatórias (NEPE/UFSC) e do Grupo de Crítica Jurídica CEIICH/UNAM, professor e pesquisador na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), professor do Mestrado em Direitos Humanos da Universidade Autônoma de San Luís de Potosí (UASLP), México.

### **José Pedro Boufleuer**

Doutor em Educação (UFRGS), professor no Programa de Pós-Graduação em Educação nas Ciências da Unijuí, Ijuí, RS.

### **Alécio Donizete**

Mestre em filosofia (UFPR), professor de filosofia na Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT).

### **Rodrigo Marcos de Jesus**

Mestre em Filosofia da Religião pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE), professor de filosofia na Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT).

### **Magali Mendes de Menezes**

Doutora em Filosofia (PUCRS), professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), pesquisadora do CNPq.

### **César Augusto Costa**

Doutor em Educação (FURG), professor no curso de Especialização em Sociologia (FURG). Coordenador do Laboratório de Investigações em Educação, Ambiente e Sociedade (LIEAS/UFRJ).

### **Carlos Frederico Loureiro**

Doutor em Serviço Social (UFRJ), professor no Programa de Pós-Graduação em Educação e Ecologia Social (UFRJ), professor colaborador no

Programa de Educação Ambiental (FURG), pesquisador de Produtividade do CNPq.

### **Losandro Antonio Tedeschi**

Doutor em História Latino Americana (Unisinos), professor na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD/MS), pesquisador em história das mulheres, memória, gênero e interculturalidade, coordenador da Cátedra UNESCO “Diversidade Cultural, Gênero e Fronteiras”.

### **Silvestre Grzibowski**

Doutor em filosofia (Universidad Pontificia de Salamanca), professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

### **Oneide Perius**

Doutor em Ética e Filosofia Política (PUCRS), professor de Filosofia na Universidade Federal do Tocantins (UFT).

### **Neusa Vaz e Silva**

Doutora em Filosofia Ibero americana (Universidad Centroamericana “Jose Simeón

Cañas" de San Salvador/UCA), integrante da Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais (SAFTI). <[www.asafti.org](http://www.asafti.org)>.

### **José André da Costa**

Doutor em filosofia (PUCRS), professor de filosofia e diretor geral do IFIBE, membro do Cebel e do GT Levinas da ANPOF.

### **Roque Zimmermann**

Mestre em ciências sociais (PUC-SP), professor de filosofia no IFIBE, um dos fundadores do IFIBE, foi deputado federal por dois mandatos (1995-2003) pelo PT-PR.