

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

HUDSON MANDOTTI DE OLIVEIRA

**Dussel no caleidoscópio da Filosofia Contemporânea: origem,
originalidade e problemas da Filosofia da Libertação**

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2012

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

HUDSON MANDOTTI DE OLIVEIRA

**Dussel no caleidoscópio da Filosofia Contemporânea: origem,
originalidade e problemas da Filosofia da Libertação**

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia, sob a orientação do Prof. Doutor Antônio José Romera Valverde

SÃO PAULO
2012

ERRATA.

1. Onde se lê na página 12. O objetivo principal desta dissertação possui uma única precisão, do início ao fim do estudo dissertativo, permitindo a explicitação do escopo da relação dos núcleos fulcrais acima evidenciados.

Leia-se. O objetivo principal desta dissertação possui uma única precisão, do início ao fim deste estudo dissertativo, permitir a explicitação do escopo da relação dos núcleos fulcrais acima evidenciados.

2. Onde se lê na página 13. A esta unidade escora-se uma tetrâmera justaposta, que supõe uma articulação da base crítico-analítica — o problema da libertação que permeia todo estudo e se traduz nos elementos estruturais do pensar libertador; a questão da liberdade à libertação em conexão sintônica com contexto e a realidade concreta da América latina, universo no qual germinam a arquitetônica ética e política da libertação.

Leia-se. Esta unidade escora-se uma tetrâmera justaposta, que supõe uma articulação da base crítico-analítica: o problema da libertação quanto à origem e originalidade presente nos elementos estruturais do pensar de Dussel; a complexidade da passagem da liberdade à libertação, a arquitetônica da ética anti-hegemônica e da política da libertação em conexão sintônica com contexto e a realidade concreta da América latina.

3. Onde se lê na página 15. O que nos permitira distinguir graus de liberdade em função do seu modo de transformação da realidade.

Leia-se. O que permite distinguir os graus de liberdade em função do seu modo de transformação da realidade.

5. Onde se lê na página 20. O termo *domus* dos dominadores sobra às coisas (...).

(...) são âmbitos onde não há moral; (...).

Leia-se: O termo *domus* dos dominadores sobre as coisas (...) são âmbitos em que não há moral; (...).

6. Onde se lê na página 22. Ainda no eixo da relação dominador e dominado entende-se que o pensamento aristotélico (...).

Leia-se. Ainda no eixo da relação dominador e dominado o filósofo argentino entende que o pensamento aristotélico (...).

7. Onde se lê na página 25. A colonização (...).

Leia-se. Para Dussel a colonização (...).

8. Onde se lê na página 26. O “coberto” foi “descoberto” (...).

Na citação 24 RODRIGUES, (...).

Leia-se: Segundo Zimmerman, Dussel entende que o “coberto” foi “descoberto” (...)

Na citação 24 RODRIGUES, (...).

9. Onde se lê na página 40. Esse critério (...). É nesta perspectiva, é que Dussel dispôs na sua arquitetura a genialidade de um espírito revoltante da situação de miséria (...).

Leia-se. Este critério (...). É nesta perspectiva que Dussel dispôs na sua arquitetura a genialidade de um espírito revoltante com a situação de miséria (...).

10. Onde se lê na página 42. A utopia de um Reino de Liberdade (...).

Leia-se. Segundo Rufino a utopia de um Reino de Liberdade (...).

11. Onde se lê na página 58. (...) entender as revisitações e qual aspecto novo deste projeto de um pensar político da libertação. Este processo prático-libertador (...).

Leia-se. (...) entender as revisitações e quais são os aspectos deste projeto do pensar político da libertação. Segundo Borda o processo prático-libertador (...).

12. Onde se lê na página 61. A cada momento, deve fazer de um modo (...).

(...) coração vagabundo e “quer guardar o mundo em mim” (...).

Leia-se. Para Machado a cada momento, deve-se fazer de um modo (...). (...) coração vagabundo “quer guardar o mundo em mim” (...).

15. Onde se lê na página 63. (...) uma proposta de libertação. A emergente consciência (...).

Leia-se. (...) uma proposta de libertação, a emergente consciência (...).

Banca Examinadora

“(...) partindo do critério de verdade vida-morte, talvez possa nos ajudar a sair com dignidade do tortuoso caminho sempre fronteiro, como quem caminha qual equilibrista sobre a corda bamba, entre os abismos da cínica insensibilidade ética irresponsável para com as vítimas ou a paranoia fundamentalista necrofílica que leva a humanidade a um suicídio coletivo.”

Enrique Dussel

“(...) A liberdade é a ausência de entraves. O homem é livre somente quando ninguém o proíbe, sob a ameaça da violência, de executar certos atos.”

Liev Tolstói

“(...) Toda emancipação conduz o mundo humano e suas relações de volta ao próprio homem.”

Karl Marx

*Aos meus queridos, Simone e Rafael, por suas graciosas
manifestações de solicitude, que encheram este outro de
doçura e harmonia.*

*Ao carpinteiro de Nazaré, por revelar quão incógnito é o ser
humano.*

*Aos amigos de caminhada, que testemunharam cada momento
deste sonho, em especial, Jorge Schütz Dias, Vera Suzart
Barbosa, Sofonias Coelho, Davi do Carmo Ailton Alves de
Oliveira e Diego Moreira.*

AGRADECIMENTOS

Desenvolver um estudo dissertativo é talhar em pedra bruta, é contemplar dia após dia alguns resultados, é adentrar em um universo de presença e solidão. Na solidão, agradeço a presença destes outros, que me proporcionaram múltiplas percepções e experiências. Sendo assim, a cada um destes outros:

Aos Professores presentes no Exame de Qualificação: Professor Doutor Daniel Pansarelli, cuja leitura minuciosa e precisas observações fizeram-me enxergar um novo traçado para este trabalho; Professor Doutor Marcelo Perine, que com paciência e perspicaz colocação, refinou esta pesquisa, permitindo assim, melhor análise do pensar dusseliano.

Ao Coordenador, Professor Edelcio Gonçalves de Souza, que com sua generosa atenção me recebera sempre.

Ao meu orientador, Professor Doutor Antonio José Romera Valverde, por sua imensurável atenção orientadora que decifrou os caminhos que viriam a ser percorridos neste projeto desde o princípio, proporcionando-me grande alegria em poder conviver com o generoso ser humano e amigo Antonio.

Aos Professores Regina Kondo, Ricardo Dib Nader e Valéria Monteiro pelo carinho e prontidão, na ajuda oportuna.

A CAPES, por contemplar-me com a bolsa de estudos, permitindo-me concretizar este sonho.

Aos meus pais, Heleno e Elza, pela graça de ensinar-me a vida.

Ao Deus do universo, que sabe quem eu sou e o que não sou.

RESUMO

O presente estudo dissertativo propõe analisar os problemas presentes na Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, a partir de questões essenciais: as variações constitutivas da estrutura do pensar dusseliano, quanto à origem e originalidade; o problema da passagem da liberdade à libertação, cujas definições em Dussel permanecem num processo em aberto e elaborativo; a pretensão argumentativa de uma ética anti-hegemônica que se traduz como o utopismo de uma macro-ética e seus problemas hermenêuticos; e o amadurecimento do pensar dusseliano a partir da arquitetônica da política da libertação. Estes diferentes ângulos implicam na relação sujeito-outrem, remetendo-se assim, ao aspecto da responsabilidade essencialmente ética. Para o entendimento deste estudo, faz-se necessário decifrar as diferentes perspectivas que o próprio filósofo percorreria, demonstrando assim, uma *constructa* formada por quatro eixos distintivos, a saber – o problema do ser que se dá no *Dasein* heideggeriano e o intuito do desvelamento da experiência existencial; a questão histórica e a hermenêutica de si, em Ricoeur; o problema da subjetividade e a transcendência em Lévinas; e as questões político-econômicas na leitura do materialismo histórico dialético em Marx – cuja única pretensão é a libertação do vitimado.

PALAVRAS-CHAVE: Dussel, filosofia, liberdade, libertação, o Outro, ética, política.

ABSTRACT

The present dissertational study proposes to analyze the present problems in the Philosophy of Liberation by Enrique Dussel, from essential questions: variations of the constitutive dusselian structure of thinking as to the origin and originality; the problem of passage from liberty to liberation, which Dussel's definitions remain in an open process and elaborative; the pretension of an ethical argumentative counter-hegemonic which translates as the utopianism of a macro-ethical and their hermeneutical issues, and the maturation of dusselian thinking from the architectonic of politics of liberation. These different angles imply the relationship between subject-other, thus referring to the aspect of responsibility essentially ethical. To understand this study, it is necessary to decipher the different perspectives that the philosopher himself will travel, thus demonstrating a *constructa* formed by four distinctive axis, namely - the problem of being that occurs in Heidegger's *Dasein* and the purpose of the unveiling of the existential experience; the historical question and the hermeneutics of itself in Ricoeur; the problem of subjectivity and the transcendence in Levinas; and the political-economic questions in the reading of historical and dialectical materialism of Marx - whose only intention is the liberation of the victim.

KEYWORDS: Dussel, philosophy, freedom, liberation, the Other, ethics, politics.

SUMÁRIO

Introdução	12
1. A latinidade do pensar dusseliano: a origem e a possível originalidade da filosofia da libertação	17
1.1 A forma latina de ser	17
1.2 A questão ontológica no pensar libertador dusseliano	19
1.3 A desmitologização da Modernidade no pensamento de Dussel	23
a) A Proximidade	31
b) A Totalização	32
c) A Exterioridade	34
1.4 A forma caleidoscópica: os arranjos rearranjos no pensar de Dussel	34
1.5 A originalidade do pensar dusseliano	43
1.6 Os problemas do pensar dusseliano	56
1.6.1 A inoperabilidade de uma tentativa de ruptura	56
1.6.2 A normatividade	57
1.6.3 A libertação como processo prático-histórico	58
1.6.4 O argumento fundacional e fundamental da libertação	59
1.7 Alternativas para Filosofia da Libertação	60
2. Da liberdade à libertação dos vitimados: uma análise interna do termo libertação na filosofia de Dussel	61
2.1 A Liberdade: um olhar sobre o problema dos extremos	64
2.1.1 As inferências constitutivas da Totalidade plenificada	68
2.1.2 A possível alter-gratuidade em Dussel	73
2.1.3 A liberdade entre o factual e o transcendente	78
2.1.4 A liberdade como possível “o deixar ser”	79
2.1.5 A liberdade do outro: o problema da nadificação humana	87
2.2 A Libertação como passagem agônica	96
2.2.1 Alienação e Libertação no processo ontológico da Totalidade	98
2.2.2 A alienação como processo degradador	99
2.2.3 A libertação alienadora	100

2.2.4 A univocidade Totalizadora	103
2.2.5 Alienação e Libertação na Metafísica da alteridade	106
2.2.5.1 Alienação como distanciamento	106
2.2.5.2 A libertação alterativa	107
2.2.5.3. O projeto de libertação	110
2.3 O projeto ideológico de Libertação	117
2.3.1 A superação e questionamentos sobre o problema do mal	120
2.3.2 A inevitabilidade da violência	121
2.3.3 O perdão como viabilização da libertação	122
2.4 A reflexão de Paul Ricoeur sobre Filosofia e Libertação e os equívocos do termo	124
2.4.1 O significado do espaço em Dussel e Ricoeur	125
2.4.2 O Outro: história, memória e libertação	127
3. Uma ética anti-hegemônica: os problemas constitutivos de uma ética crítica e válida	130
3.1 O desenvolvimento da ética da vida	135
3.2 A ética da vida como realidade fática: produção, reprodução e desenvolvimento	145
3.3 A comunidade participativa como sujeito de libertação	147
3.4. A libertação das Vítimas	152
3.5 A relação entre universalidade, particularidade e singularidade na ética da libertação	154
3.6 Os limites da Ética da Libertação	161
4. Uma política crítica possível: arquitetando uma mediação de libertação	167
4.1 A vontade: o elemento constitutivo da <i>potentia</i> e <i>potestas</i>	173
4.2 A práxis de abertura e fechamento	180
4.3 O poder fetichizado	181
4.4 A libertação como destruição fecunda	185
4.5 A <i>hiperpotentia</i> em Estado de rebelião	188
4.6 O possível encantamento: <i>a fraternidade</i>	193
Conclusão	198
Bibliografia específica	203

Introdução

O artifício, conjecturado como ponto inicial, recorre à situação problematizadora subjacente à temática deste estudo dissertativo: Dussel no caleidoscópio contemporâneo da filosofia: origem, originalidade e problemas da Filosofia da Libertação. Esta asserção é composta por dois núcleos distintos, porém de estreita correlação, cujas funcionalidades fulcrais são: a forma caleidoscópica de analisar, que permite perceber as transformações ocorridas na particularidade do pensar que se põe no caleidoscópio, demonstrando que há uma independência entre cada estruturação produzida no arranjo, e que as fundamentações das partes se remetem mutuamente, pela linguagem da filosofia, de modo que é possível passar de uma a outra, havendo rupturas e continuidades que não se anulam. Quanto ao termo Filosofia da Libertação cabe entender quanto à origem, como constitui-se epistemologicamente este pensar libertador situado, circunstanciado e determinado em um espaço e momento histórico. Em relação a sua originalidade deve-se entender como este processo argumentativo, que em sua particularidade do pensar, se faz exterioridade, explícita e verossímil, afirmando-se como tal em sua real situação, significando assim, um recriar e reajustar-se em si, de forma constante, capaz de formular algo distinto que gradativamente possua seu espaço de legitimidade e legalidade. E por fim, uma análise que permita perceber e explicitar os problemas que se inferem ao longo do desenvolvimento do pensar libertador de Dussel, entendendo-se que é imprescindível o estudo crítico-analítico do eixo delimitado, o que permite analisar a Filosofia da Libertação a partir de seu caráter lacunar. Sendo assim, a tarefa deste estudo é inserir Dussel no caleidoscópio da filosofia contemporânea, cujo olhar permite perceber a diversidade de elementos que formulam e reformulam a Filosofia da Libertação e suas dificuldades elaborativas, cuja ausência disto seria inútil tal pesquisa.

O objetivo principal desta dissertação possui uma única precisão, do início ao fim do estudo dissertativo, permitindo a explicitação do escopo da relação dos núcleos fulcrais acima evidenciados. Cada termo inerente ao campo e sua significação fora colocado em caráter contíguo, ou seja, a formação de uma temática em que cada

termo precisa do Outro imprescindivelmente, caracterizando-o como indivisível. A unidade escora-se uma tetrâmera justaposta, que supõe uma articulação da base crítico-analítica — o problema da libertação que permeia todo estudo e se traduz nos elementos estruturais do pensar libertador; a questão da liberdade à libertação em conexão sintônica com contexto e a realidade concreta da América latina, universo no qual germinam a arquitetônica ética e política da libertação. Tal desdobramento dissertativo percorre as possíveis vias que permitem demonstrar os significados referenciais, evidenciando sua plausibilidade expressa na razão temática e argumentativa do presente estudo.

Estes construtos tetra-conceituais tangencialmente relacionados demonstram a estrita relação entre Filosofia da Libertação e a situação real do povo latino americano, o que sintetiza a proposição argumentativa. Um horizonte que postula a partir de uma determinação preliminar a realidade do vitimado, inserindo-o na busca das causas reais, as quais necessariamente serão essenciais para o surgimento do pensamento libertador dusseliano. A proposição e a linha argumentativa optam pelo tortuoso e agônico caminho do problema da libertação calcada em elementos cuja própria história da humanidade não explicitou por completo, isto pensando em um homem que tende voluntariamente a servidão, sendo assim, como afirmar tal libertação? Há um longo caminho a percorrer e as perguntas relativas não referem àquilo que não se quer, e sim, de fato, qual o significado do querer humano. O homem é livre pela vontade ou pela posse de sua potência de agir? A invenção da liberdade é algo que permanece oculta, cabe ao mesmo desocultar seu invento ou perecer conformado em seu labirinto. Dussel optou por desocultar, cuja tarefa será do filósofo.

A liberdade pode determinar-se em conformidade ou uma anterioridade do querer? Cada uma das formulações procura elucidar quais são os fatores plausíveis e como se constituem os problemas ao longo do desenvolvimento particular do filosofar libertador que tratam necessariamente de problemas teóricos – a saber, a questão como: como ser livre? E respectivamente: como obter meios que permitam a todos fazerem o que desejam? Como libertar-se das questões importunas do desejo? Como subtrair-se à necessidade? E sobre a questão transcendental, seria possível tal concei-

to? Como entender os fatores que inferem em torno da transcendentalidade? A percepção que se tem é que a liberdade não se limita ao voluntário, mas fazer o que é de incumbência de cada um, independentemente de todo impulso ou desejo irrefletido. Cada ser humano não é apenas causa de um ato, mas também responsável por ele, o ato refletido e deliberado. Permitindo assim, a sistematização do conjunto orgânico dissertativo que opta por dividir-se em quatro capítulos.

O primeiro capítulo trata da composição do pensar dusseliano, visa traçar os aspectos essenciais para o entendimento do contexto histórico filosófico do qual a Filosofia da Libertação de Dussel é proveniente. Principia-se em perceber a origem e originalidade em Dussel e quais são elementos que norteiam a vida e o pensamento do autor. Retroceder a um passado não muito distante cuja testemunha principal é viva, o próprio pensador, tanto do ponto de vista histórico como teórico não ausenta este estudo de um problema bastante complexo a recorrência ao passado, no qual o caminho é tortuoso e cheio armadilhas.

A possibilidade do rearranjo, de uma nova ordem, cujo mundo não há lugar para os sonhos. Assume a barbárie de seu povo enfrenta a pseudonormalidade posta pelos “realistas” empenhados em manter a sociedade como está, sem o atrevimento do questionar as formas de vida e valores. A inspiração por Paul Ricoeur, a uma linha fenomenológica e personalista resgata o mundo simbólico popular latino-americano na história do pensar mundial. O que faz deste pensar epistemologicamente complexo, dadas suas características distintas. Evolutivamente a periodização da filosofia libertadora dusseliana divide-se em fases que assim se distinguem: A fase denominada de ontológica que se inicia de 1961 a 1969 (Estudos sobre o ser em Husserl e Heidegger) A fase metafísica, de 1968 a 1976 (Estudos sobre a História e Hermenêutica em Ricoeur e as questões sobre exterioridade e alteridade em Levinas); e a fase mais concreta de 1976 até o atual momento, (As controvérsias da arquitetura ética da libertação e a ética do discurso, cuja interlocução entre Norte e Sul - Paul Ricoeur, Karl Otto Apel e Enrique Dussel, vêm se desenvolvendo através de debates e projetos respectivos como uma perspectiva de renovação da filosofia primeira. Subsequentemente a arquitetura ética possui contribuições do pensamento levinasiano

quanto à exterioridade e a incognoscibilidade do Outro em relação ao “Eu;” e o conceito de fetichização, alienação e as questões em torno do ser genérico em Karl Marx. Na condução experiencial dusseliana chega-se fase da política da libertação que constitui uma interlocução entre o germe histórico em Walter Benjamin; o pensamento político paulino em Badiou; e o *homo sacer* e o estado de excessão em Giorgio Agamben). A estrutura divisiva explicita como este pensamento sofrera variações e como demonstra maturidade e progressão em tal pensamento da libertação.

O segundo capítulo, pensar a situação dos vitimados, é necessário analisar o processo de efetivação da libertação, entendendo que o mesmo efetiva-se no buscar pela liberdade. O termo liberdade é eixo problematizador no corpo dissertativo, o que direciona pensar nas imitações referentes ao período ontológico em que Dussel está estudando Heidegger a constituição do *ek-da-ek-sistência* que opera a liberdade. Uma liberdade que libera o homem da escravidão aos usos das coisas e abusos das pessoas. Na fase metafísica a liberdade não é um fim último, e jamais uma realização plenificada, segundo a particularidade do pensamento da libertação é a exteriorização deste Outro enquanto centro de seu próprio mundo, uma ipseidade, intotalizadora que é negatividade radical em relação aos mecanismos de dominação. A libertação é aquela que reconstitui a exterioridade do vitimado, negada pela Totalidade. Um fator meta-histórico que possibilita a abertura da história e a realização possível de uma novidade. A liberdade não é uma natureza adquirida definitivamente, mas uma modalidade do fazer. O que nos permitira distinguir graus de liberdade em função do seu modo de transformação da realidade. A liberdade implica em romper e a libertação é a práxis que auxilia o processo de passagem conduzindo a sair de uma mera necessidade, para o poder que se enraíza na consciência.

No terceiro capítulo o núcleo da ética da libertação dusseliana vai residir na corporeidade e na vida. A discussão trata como a libertação sendo algo concreto, poderá pensar um projeto universal a partir de particularidades regionalistas, constituindo-se de categorias fragmentadas de particularidades. Outro aspecto construído do estudo dissertativo é o problema da reciprocidade levinasiana. A utopia de uma ética anti-hegemônica aponta claramente para uma responsabilidade ética sem reci-

procidade. A posição levinasiana apresenta uma amplitude consensual, de equidade e o princípio de justiça. Com efeito, como esperar uma reciprocidade de gerações advenientes ou até mesmo das populações sem poder de voz precisamente os implicados-excluídos? Isto porque a responsabilidade em Lévinas que influência Dussel não é um encurtamento das distâncias, e sim a supressão das distâncias e não exige a reciprocidade. Estruturalmente a eticidade é uma a dialética das diferenças e semelhanças. Uma constatação de elementos comuns a todo sistema ético. Reconhecendo uma universalidade abstrata como um momento especial da abstração e da universalidade de toda ética. Porém, a dificuldade de tal afirmação apresentada no estudo é a concretude o que torna a filosofia da práxis de libertação legítima e válida. O critério aqui é entender como a condição de uma ação ética, e de sua validade é necessariamente à aceitação dos membros da comunidade, e que esta ação válida com princípios racionalizáveis, poderá ser plenamente justificável e simetricamente decidida em iguais condições de direitos. O que configura uma decisão não tomada por terceiros, ou seja, não se trata de alguém decidir por outrem, e sim uma decisão de dimensão comunal.

No quarto capítulo, arquitetônica de uma política crítica e jamais acrítica, situando a pesquisa dissertativa no plano do sujeito histórico concreto, o próprio sentido de rosto tão utilizado pelo filósofo argentino, a revelação presente em sua carnalidade, materializado em sua corporeidade, compreendendo-se o rosto político. O sujeito interpelante auto revelado como rosto é prioritariamente ético. Diante da exposição inocultável e provocante da realidade situada latino-americana, percebendo-se que a realidade esta política, social, cultural e econômica só pode ser vista e revelada a partir do humano, ser originalmente comunitário e possuidor de vontade de vida. É nesta abertura de um campo próprio, que se desenvolve analiticamente uma ontologia do político. Sob o espírito inquieto arquiteta-se o possível encantamento o estado de rebelião a *hiperpotentia* e o sonho de uma fraternidade, possibilitando pensar na concretude destes fatores ou que pelo menos direcione a uma esperança, idéia reguladora das consciências utópicas, na qual a mente dusseliana faz parte.

O processo investigativo caleidoscópico permite entender no que consiste o pensamento filosófico libertador de Dussel, e quais as variações que integram as perspectivas deste mosaico pluriforme em movimento, que devido à complexidade, justifica-se pensar metaforicamente como uma urdidura estruturalmente composta de um significante “fixo” unido a um significado “móvel”.

1. A latinidade do pensar dusseliano: a origem e a possível originalidade da Filosofia da libertação

Ao acompanhar a trajetória dusseliana- chega-se a este momento principesco que consiste entender como o pensamento filosófico libertador de Dussel fora elaborado e quais suas variações, desde a sua constituição até o atual contexto. Justifica-se, assim, pensar em um metafórico, cuja urdidura do pensamento do filósofo, a ideia de significante “fixo” esta unido a um significado “móvel”. A urdidura dusseliana é estruturalmente ético-política, na qual vicejam múltiplas tramas que seriam as categorias utilizadas por ele: proximidade, exterioridade, totalidade, alienação e libertação. Deve-se atentar não só ao conteúdo, mas, sobretudo, sua harmonização interna, sendo a ética e a política, presente de forma tácita em todo processo elaborativo. Esta tentativa é um dialogar com escritos e pensamentos que se realizam e acoplam-se, em vibrações desarmônicas e harmônicas que culminam na possibilidade do novo.

1.1 A forma latina de ser

Sem perde de vista a significação do pensamento da libertação, não se pode dissociá-lo do humano e seu contexto. A miséria e a militância marcam a infância de Dussel, denominada de “década infame,” iniciada em 1930, caracterizada por liderança militar e opressão. A injustiça cometida pela ditadura deixou nele uma impressão que perdura até hoje.¹

Em 1942, Dussel retorna ao vilarejo natal engajando-se no movimento da Ação Católica, ligação que manteve por quinze anos. Tal engajamento fora constituí-

¹GOIZUETA, Roberto S. Metodologia para refletir a partir do povo: Enrique Dussel e o discurso teológico norte-americano. São Paulo: Paulinas, 1993, p.18.

do por influência de sua mãe, que lhe ensinara amar a Jesus e a Igreja, sendo necessário entregar-se ao trabalho de difundir seu nome e evangelizar. Mas diria sua mãe: “não se evangeliza na solidão.”²

Aos vinte três anos, ocupa vários cargos de liderança tornando-se posteriormente presidente da Federação de Estudantes da Universidade de Mendoza e de toda diocese sob o contexto histórico da forte influência do krausismo de Krause³ e o pensamento historicista e raciovitalício de Ortega Gasset.⁴ Entre 1954 e 1956 fez parte da luta contra o Peronismo populista, em nome do reformismo democrata cristão.⁵

²LONDOÑO, Fernando Torres. Enrique Dussel: perfil de um intelectual católico latino-americano na procura da libertação. In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1995, p.45.

³Para tratar sobre krausismo é preciso primeiro esclarecer o que significa tal pensamento filosófico e, em um segundo momento, a peculiaridade do krausismo argentino. A filosofia de Krause é conhecida como racionalismo harmônico, que desenvolve um método da ciência, constatada em dois pontos claramente determinados: o analítico subjetivo e o sintético objetivo. Para Krause haveria três tipos de conhecimentos possíveis: o do mundo exterior, o de outros espíritos e o nosso próprio conhecimento. Este último constitui-se para Krause o único conhecimento que se apresenta de forma imediata, portanto, o verdadeiro conhecimento da ciência. No segundo pensemos na singularidade do krausismo argentino que 1900-1930 desenvolveu uma filosofia política e pedagógica, estreitamente influenciado pelo positivismo, originando-se, assim, o krauso-positivismo. Com uma posição racionalista moderada proporcionou diálogos entre católicos e racionalistas. (LIZÁRRAGA, katya Colmenares. El Krausismo. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRGUEZ, Carmen. (Editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino” – Historia, Corrientes, Temas, Filósofos*. 1ª Ed. México: Siglo XXI, 2009, pp. 204, 208,209.).

⁴Na Argentina a geração de pensadores influenciados por Ortega Gasset é representada por Francisco Romero. Na ocasião da primeira viagem de Ortega à Argentina não foi tão grande o impacto de seu conteúdo, mas a fonte de inspiração para o estudo da Filosofia européia. É a partir de 1923, que sua obra adquire maturidade, com *Ni vitalismo, ni racionalismo* representa a obra que define o perspectivismo raciovitalista em sua etapa mais elaborada, e *Que son los valores?* Influenciou as reflexões sobre a ética e axiologia. Dentre as contribuições, destacam-se também: a apresentação do “Seminário para o Estudo do Pensamento nos países de língua espanhola”, promovido na Casa de Espanha; orientações de teses doutorais; tradução de vários clássicos ocidentais; incentivo à publicação de obras sobre a história do pensamento mexicano. Pode-se afirmar que com suas atividades dispôs as bases para a geração posterior, que inaugurou a Filosofia da Libertação. (GONÇALVES JR, Arlindo Ferreira. A História da Filosofia na América Latina e o legado de Ortega y Gasset. Anais Eletrônicos do VII Encontro Internacional da ANPHLAC, Campinas, 2006, pp. 10-11.).

⁵Perón definitivamente se apoia na direita. A esquerda se sente decepcionada e perseguida. A Filosofia da Libertação expressa às contradições da práxis política populista, pois se encontra dividida no modo de conceber o conteúdo, as modalidades e as mediações da libertação. Diante dessas circunstâncias, o grupo que se formou a partir de 1971, por ocasião do Congresso de Filosofia de Córdoba, termina por desmantelar-se. A intensificação da repressão por parte do regime militar argentino constrange ao exílio alguns dos seus protagonistas. Nas Jornadas de 1975, a euforia e a unidade de um filosofar, nascido de seu enfrentamento com a realidade latino-americana, estava em crise. Os seguidores da Filosofia da Libertação estavam sendo colocados em interdição pelo oficialismo filosófico peronista empenhado em justificar o líder recém morto e seus herdeiros. Antagonicamente o peronismo e Perón se rompem, instaura-se o terror a toda e qualquer linha contrária. Muitos dos seguidores da Filosofia

Seus estudos sobre as artes abriram possíveis formulações de uma filosofia de produção e teologia da arte de 1953 a 1957; a filosofia estudada era essencialmente tomista. Durante este período fora sensibilizado pelo problema da analogia, em que conduziu posteriormente ao desenvolvimento do método anadialético.⁶

Doutorou-se em Filosofia na Espanha, defendendo os direitos do humano e desenvolvendo a concepção do *bem comum* na obra de *Jacques Maritain*. Durante peregrinação pela Terra Santa conheceu o Padre Paul Gauthier, um operário francês que exerceu forte influência sobre Dussel. Entre os diálogos de Dussel e Gauthier levanta-se a questão do outro interpelante, mas ainda não o pobre, uma vez que estão conjugados ao problema analético.⁷ Posteriormente Dussel classificará este pobre como o índio em seu processo elaborativo categórico.

1.2 A questão ontológica no pensar libertador dusseliano

O conceito de ontologia se faz necessário problematizar pelas seguintes razões: primeiro pensar no âmbito do possível é o que projeta tal libertação como conceito e práxis, e no segundo momento elucidar os critérios críticos que validem tal argumentação referente a divinização ontológica, conquistadora, imperial, guerreira, o pensar solitário que pensa só seu pensar, uma filosofia fundada ontologicamente. Busca-se em primeiro lugar o fundamento platônico que abandona a caverna do aparente para refugiar-se na contemplação das essências, isto é, a vida contemplativa (*bios theoretikós*), dialética das ideias, é uma primazia e um estatuto metafísico. Somente os homens livres podem viver – como filósofos ou políticos – no ócio, entregues à contemplação ou à ação política, o princípio pelo qual *o ego cogito*, se transforma no *ego conquiro*, o não respeito pelo Outro. No movimento linear do “Eu penso”, “Eu triunfo” “Eu conquisto”, discursos vêm e esvaem-se do centro para o pró-

da Libertação acatam as colocações do peronismo, deformando o espírito de luta que alimentou tal filosofia. Outros preferiram a perseguição e o desterro e Dussel fora um deles. (MULLER, A.G. *Idea di una filosofia*, pp.14-15; ARGOTE, G.M. *Enrique Dussel*, pp.26-28.)

⁶GOIZUETA, Roberto S. *Metodologia para refletir a partir do povo: Enrique Dussel e o discurso teológico norte-americano*. São Paulo: Paulinas, 1993, p.18.

⁷Segundo Goizueta o fruto intelectual desses anos está refletido no primeiro livro de Dussel, *El humanismo semita*, escrito em 1969. (GOIZUETA, Roberto S. *Metodologia para refletir a partir do povo: Enrique Dussel e o discurso teológico norte-americano*. São Paulo: Paulinas, 1993, p.20.).

prio centro além de toda a cidade ou comunidade, na situação incondicionada de uma pretendida trans-política que de fato, paradoxalmente, vem apoiar a política do *status quo* da Totalidade. A posição contemplativa, para além da moral ôntica, é o fundamento prático da ontologia. Porém, a atitude filosófica de Aristóteles, igualmente à de Platão, comprometeu-se demasiadamente com a razão lógica, circunscrita a uma visão matemática e calculativa, distanciada do ser.⁸ O termo *domus* dos dominadores sobra às coisas por atribuição dos deuses, como na Grécia de Heráclito, constitui-se a partir do fundamento concebido em forma de substância (*ousía*), de Ideia, como *fysis*, estático, dinâmico; surgindo o paradigma a partir do qual é possível amoldar ou explicar a variedade ôntica e compreendê-la na sua singularidade, e, também como parte de uma única totalidade, unidade produzida em razão do paradigma. A identidade assim produzida entre os entes desde o horizonte do ser, na relação múltiplo e o uno, constitui-se na relação fundamental. Em relação a este aspecto, diz Dussel, uns se adiantam como deuses e outros como homens, uns livres e outros escravos naturalmente.⁹ O acúmulo ininteligível é uma ação divinizada em concordância, ou seja, é o próprio deus quer assim, portanto, não há culpa na dominação e violação do corpo do Outro, este visto como exterioridade, um não ser. É atribuída a Parmênides de Eléa (530 - 460 AC) a expressão “o ser é, e o não ser não é”, portanto, todo aquele que não se enquadra na categoria de “ser” é percebido como a negação do ser. Esta é a ontologia parmênidica em que “o ser é, o não ser igual a bárbarie. o não ser”, e que vem fundar a conquista de novos reinos nascidos “além da ética”: são âmbitos onde não há moral; ou seja, são imorais por seu fundamento. Nesta periferia, nascida na imoralidade, dá-se a conquista da América Latina. Tal dominação conquista e explora de modo que devem ser pensados por uma ação transmoderna; uma eticidade da libertação, pela qual tal filosofia declare como imoral e assassino ao pretense *homo contemplativus*, aquele em sua aparente sublimidade fundamentava o ontológico à imolação de outros homens, à incorporação do índio, do africano e do asiático, como mediações coisificadas, intratotalizadas pelo “sistema”

⁸DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação na América Latina*. 2ª Ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977, p.31.

⁹ *Ibidem*, 1977, p.56.

moderno europeu. Trata-se da negação da ordem estabelecida pelo sistema, a própria desordem desordenada, pois se coloca como contestação do estabelecido.

Assim a violência contra o “Outro”, mais fraco, despossuído de tudo, se faz pelo “*domus*”, aquele que domina, pois é possuidor. A dominação, portanto, encontra sua origem no domínio, isto é, na posse. Da posse do espaço geográfico, o domínio se estende à posse das coisas, bichos e gentes. Este sentido de posse perpetua de geração em geração, constituindo uma elite possuidora, dominadora, a exercer uma violência explícita ou simbólica sobre o Outro. A própria Idade Média é um demonstrativo da aceitação de uma divisão aristotélica da ética doméstica “*quae vocatur oeconomica*” e a “*quae vocatur política*”, acrescentando-lhe em um primeiro momento, a ética que ordena e designa as operações realizadas por um homem só, ‘*quae vocatur monástica*’. Leva-se em conta que cada uma destas três partes das representações um homem, da família ou da multidão de cidadãos, mas tal discernimento não deixa de ser entendida como uma abstrata redução. Na medida em que se deixa de considerar a abstração, destrói-se novamente o sentido da vida ética em sua ubiquidade histórica indivisível.¹⁰

Desta maneira, a importância dada à propriedade, ao “*ter*”, transforma-se em um projeto de vida, que por vezes, a única razão de viver que anima os sujeitos em sociedade, podendo institucionalizar-se em sistema. Ao tornar-se “*sistema*”, passa a se impor a todos, constituindo uma totalidade que aliena o Outro, destituindo-o de história, de cultura, incorporando o seu corpo como instrumento ou o relegando à margem da sociedade, ou mesmo aniquilando-o enquanto corpo vivente. Nas sociedades periféricas, dominadas desde sempre pelo exterior, o “*ego conquiro*” fora sempre mais forte do que o “*ego liberto*”, impedindo qualquer desenvolvimento de corpos autônomos, refletindo e mantendo o sentido da negação do Outro como corpo-sujeito e fortalecendo a afirmação do corpo do Outro como sujeitado. Enrique Dussel, diz:

[...] o *ethos* é o conjunto estruturado de atitudes que predeterminam a ação, e assim, o *ethos* do dominador, seja imperial individual, ou nacional depen-

¹⁰DUSSEL, Enrique D. Para uma ética da Libertação Latino Americana, *Erótica e Pedagógica* - Parte III. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977, pp. 7-8.

dente, gira em torno da mistificação, como costumes ou virtudes imperantes, daquilo que foram vícios nos tempos de sua opressão. ¹¹

Isto determina que toda conduta não possa ser uma postura individual e sim coletiva. Toda conduta de caráter coletivo é descrito pela ação de um grupo ou nação. Em relação a ética monástica é uma abstração, não parte da existência de uma ética individual, ou seja, na realidade é inexistente. Existe de fato é verdade, uma consideração abstrata que vale para todo homem fundamentada na ideia verticalizadora e universal de dominação natural de um homem sobre Outro homem. Ao contrário deste processo apresentado, a ideia imanente e relacional da ética familiar é dividida em quatro momentos: relação homem - mulher denominada de erótica, relação pai - filho de pedagógico, relação irmão-irmão chamada de política e o quarto momento a relação Totalidade-infinito. ¹²

Ainda no eixo da relação dominador e dominado, o pensamento aristotélico propõe parte desta divisão, porém quem governa e decide sobre todas as coisas é o varão livre; neste caso, é este que, de maneira imperativa, obtém as decisões de ordem política de dominação - (o senhor subjuga o escravo); na erótica - (o homem governa a mulher a hermenêutica dominadora é composta da ótica masculina); a relação pais e filhos - (a pedagógica parte da relação mestre castrador como detentor do conhecimento e o aluno aquele que é desprovido do conhecimento); negação da construção mútua do conhecimento pela perpetuação de dominação predatória, depravada, alienante e fetichizadora em todos os sentidos das relações propostas. A exemplificação demonstra que a existência da mudança etimológica dos termos, e as relações no período grego entre homem livre-escravo, e no período medieval, entre o senhor feudal-servo, podem ser lidas como senhor-servo (*iustum dominaivum*), tanto a ética grega como a medieval latina, universalizaram e instituíram como natural toda relação de dominação do homem sobre o homem: do marido sobre a mulher; do pai sobre o filho. Afirmando-se assim, que não é uma ética, e sim, antes de tudo, uma

¹¹DUSSEL, Enrique D. Filosofia da Libertação na América Latina. 2ª Ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977, p.61.

¹²DUSSEL, Enrique D. Para uma ética da Libertação Latino Americana, *Erótica e Pedagógica* - Parte III. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977.p.8.

justificação da imoralidade legitimada pelo '*ius dominativum*' é o direito vigente a cometer uma injustiça.¹³ Posteriormente o conquistador, além de ser *ego violento* é também *ego fálico*, demonstra como a colonização do mundo da vida (*Lebenswelt*), a domesticação, estruturação, colonização do *modus vivendi*.¹⁴

A leitura dusseliana afirma que a ética deve ser pensada metafisicamente; e mesmo que se apresente de forma abstrata, pode-se evidenciar a possibilidade de concreções: a erótica (o varão diante do rosto da mulher), a pedagógica (o rosto do pai diante do filho), a política (o rosto do irmão diante do irmão), a arqueológica (rostos humanos diante do rosto infinito). Esta demonstração analógica tem a função de apresentar os diferentes níveis da eticidade e moralidade na América Latina, sendo elas o Outro negado, alienado, oprimido, dominado, o pobre e empobrecido do mundo. A questão metafísica receberá uma clareza em seu nível radical. A Totalidade ou o sistema imperial veio declarar-se "natural", "sagrado", "insuperável". Um curso lido de forma natural o Centro domina e aliena a Periferia, ação justificada pelo pensamento da filosofia moderna. A filosofia moderna ocultou suas atrocidades cometidas contra o ser periférico, pelo fato de serem categoricamente pobres, subdesenvolvidos, seres sobrantes.¹⁵

1.3 A desmitologização da Modernidade no pensamento de Dussel

Prossegue-se no problema da "Modernidade", na qual suas operações possíveis, é um edifício construído de forma delonga, que antecede a era das revoluções, abrindo-se como "centralidade" na História Mundial, e constituindo todas as outras culturas como sua "periferia". Pensar no âmbito periférico cultural é segundo Yates, o sonho expansionista que conduziu a Europa a vivenciar um período de encantamento, exatamente dentro de um universo mágico, de estudos exatos sobre as formas naturais, e a fascinação pela mecânica, o mundo da vida é todo gerado e tornado

¹³DUSSEL, Enrique D. Para uma ética da Libertação Latino Americana, *Erótica e Pedagógica* - Parte III. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977.p.9

¹⁴DUSSEL, Enrique. 1492, O Encobrimento do Outro - A origem do Mito da Modernidade. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime. A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 51.

¹⁵ DUSSEL, Enrique D. Para uma ética da Libertação Latino Americana, *Erótica e Pedagógica* - Parte III. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977.p10.

possível pelo aparato técnico. ¹⁶ Poder-se-á compreender que, ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pretende identificar-se como a “universalidade-mundial”. O “eurocentrismo” da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemonizada pela Europa como “centro.” ¹⁷ Tal mito acompanha a "invenção" do "ser asiático" da América por Colombo que só existia na imaginação dos europeus renascentistas e sua mudança para a figura da "descoberta" de um Novo Mundo por Américo Vespúcio.

Para colón los índios encontrados no eran perezosos ni rudos, sino de un grande y perspicaz ingenio: eran amables y benignos, y no encontró entre ellos, como se presumía, monstruo alguno, sino gentes de mucho obsequio y bondade. ¹⁸

É importante dizer, tanto o pensamento lascasiano como de Alonso de La Vera Cruz¹⁹, vivenciam uma encruzilhada agonizante entre a Idade Média e o mundo moderno, a autoridade soberana sacralizada com a aprovação do processo de colonização, que representam tanto o poder dos reis como o do papa constituem uma posição política e ideológica, em que ambas confirmam a aplicação do sistema escravagista de despojamento dos povos da América, bem como da devastação inconsiderada de suas terras. ²⁰

¹⁶YATES, Frances A. *Ideas e Ideales del renascimento en el norte da Europa, Ensayos reunidos, III*. Traducción de Tomás Segovia. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p.324.

¹⁷DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. No livro: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur, CLACSO, Buenos Aires/ Argentina, pp.55-70, setembro 2005.

¹⁸ZEA, Leopoldo. *El Descubrimiento de América y su impacto em la historia*. 1ª Ed. México: Fondo de Cultura Económica & Tierra Firme, 1991, p.24.

¹⁹(Alonso de La Vera Cruz considerado de los más destacados representantes de la filosofía escolástica novohispana del siglo XVI, nació en Caspueñas, pueblo situado en la provincia de Toledo, en 1504 o 1507. DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. *El pensamiento Filosófico latinoamericano, del Caribe Y “Latino” [1300-200] – Historia, Corrientes, Temas y filósofos*. México: Siglo XXI, 2009, p. 712.).

²⁰LAS CASAS, Frei Bartolomeu. Liberdade e Justiça para os povos da América – Oito Tratados impressos em Sevilha em 1552, Obras Completas. Trad. Hélio Eduardo Lucas; Maria Josefa Rodrigues Mozú Freire; Maria Teodora Rodrigues Mozú Freire; Sueli Romaniw. São Paulo: Paulus, 2010, p.24.



(Gravura retirada do livro. TODOROV, Tzyetan. A conquista da América - A questão do Outro. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1996.).²¹

A colonização (*Kolonisierung*) do mundo da vida (*Lebenswelt*) não possui nenhum aspecto metafórico. A América Latina é periférica antes mesmo da África ou Ásia. Subsumindo o Outro como si-mesmo, a modernização civilizatória não só utilizou-se da força como também de burocratizações. O negado em si mesmo, o índio imediatamente é encoberto como Outro e negado, apresentado como "bárbaro", desprovido de toda identidade e direito face ao "civilizado". Este ato legitima a conquista como práxis de dominação de pessoas e povos negados. "O conquistador é o primeiro homem moderno ativo, prático, que impõe sua individualidade violenta a outras pessoas, ao Outro".²² Estabelece, assim, uma relação nova, violenta, militar, do "ego" europeu com o estrangeiro absoluto, a relação desdobra-se em colonização, em "conquista espiritual" e, finalmente, apresentada pelas elites coloniais como "encon-

²¹ TODOROV, Tzyetan. A conquista da América - A questão do Outro. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p.36.

²²DUSSEL, Enrique. 1492, O Encobrimento do Outro - A origem do Mito da Modernidade. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime. A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, p.17.

tro" de dois mundos, ocultando o choque devastador, o genocídio de um dos mundos e seu seguimento como dominação.²³

Para Rodrigues, existe ambivalências na revelação do discurso colonial, pois o nativo é progressivamente reformável e contraditório, carece de capacidade de se autogovernar; alguém sempre perigoso, desconhecido,²⁴ obediente, mentiroso, servil e potencialmente canibal, o mito fica sempre subentendido, que no caso de Sepúlveda, a verdade é uma postura erudita e cuidadosamente adornado de razão.²⁵ Segundo Forbes esta psicose *uética* (ou canibal), constitui a maior doença contagiosa conhecida entre os seres humanos.

Da violação da mulher à violação de um país e do mundo, tudo são actos de agressão, de ódio, de conquista, de edificação imperial. Haréns de mulheres e haréns de povos; casas de prostituição e casas de chulos.²⁶

A colonização é um projeto totalizante, cujas forças motrizes buscam ocupar novas terras, explorar seus bens, submeter os seus naturais. Aquilo que Badiou afirma como o Eu sendo Outro, o exemplo essencial e íntimo de uma interrupção, ou seja, a continuidade do Eu é interrompida pela estranheza do Outro.²⁷ O "coberto" foi "descoberto" e imediatamente encoberto como Outro, a massa rústica deve ser civilizada onto-eurocêntrico, porém, encoberta em sua alteridade.²⁸ Uma política brutal e eviscerada possessão que se estende até as entranhas da terra, massacrando a descendência desde o ventre materno, uma temporalidade macabra diz Galeano:

De fato, enquanto nas minas de os índios ardiem em febre, "porque ali se passava frio como fosse um imposto", na Espanha, as maravilhas da arte mexicana e inca, de ouro e prata, ainda chegadas intatas à metrópole, ardiem nas bocas de forno para serem transformadas em lingotes e assim custear a guerra contra a heresia que, por sua vez, fazia com que os corpos torturados dos infelizes hereges ardessem nas fogueiras das praças públicas em mais de meia Europa. Perfeito ciclo de uma época monstruosa. "Tudo, porém, em

²³ *Ibidem*, 1993, p.20.

²⁴ RODIGUES, Juan Pablo Martín. Juan Ginés de Sepúlveda – Gênese do pensamento imperial. 2010. 229f. Tese (Doutorado em Literatura) – Centro de Artes e Comunicação, Curso de Pós Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, p.16.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ FORBES, Jack D. Colombo e outros canibais – A patologia uética da exploração do imperialismo e do terrorismo. Trad. Kerstin Thomas; Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 1998, p.16.

²⁷ BADIOU, Alain. *Conditions*. Paris: SEUIL, 1992, pp. 133-134.

²⁸ ZIMMERMAN, Roque. América Latina o Não-Ser – Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1987, pp. 87-88.

consonância perfeita com a consciência cristã, pois tudo era feito em nome de sua majestade o para o bem maior, a salvação das almas.”²⁹

A figura 8 sobre a crueldade dos espanhóis³⁰:



Considera Dussel que a compatibilidade e incomunicabilidade são nítidas entre os mundos. Enquanto para os indígenas a vida em comunidade é algo sagrado, para os espanhóis a vida gira em torno da mercadoria com valor de câmbio e valor de uso como se observa:

Lo que era objeto de la codicia de los españoles, que buscaban sólo riqueza; es decir, tesoros, para los indígenas eram objetos sagrados, simbologia mítica de forma de vida de la comunidad. De perderse, se negaría la realidad misma de la comunidad, el presente y el pasado de una tradición común. Para el indígena no eran mercancías con valor de cambio en le mercado, sino que tenía valor de uso, de uso religioso y cultural. La diferencia era infranqueable, incomunicable. Por ello, identificándose con los suyos, de los que era parte, escribía: Llamaban a los nuestros vagamundos, sin más ocupación que la de robar haciendas ajenas y darse a la sensualidade, y en esto de la lascivia decíanles tantas injurias [... Los indígenas acerca de los españoles] añadían que eran hombres perdidos, no hijos del sol ni de la luna. En la vida anterior a la conquista el orden del mundo tenía sentido para los ahora dominados, era una estructura de justicia elevada al nivel de una utopía ante festum, mientras que después de la conquista, cuando se ha instalado la colonidad del poder en la periferia de la modernidade “no hay riqueza estable”, y em cambio la “pobreza es heredad”.³¹

²⁹ GALEANO, Eduardo. As veias abertas da América Latina. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007, p. 33.

³⁰A crueldade dos espanhóis. TODOROV, Tzvetan. A conquista da América - A questão do Outro. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 135.

³¹DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. *El pensamiento Filosófico latinoamericano, del Caribe Y “Latino” [1300-200] - Historia, Corrientes, Temas y filósofos*. México: Siglo XXI, 2009, p.73.

Contrariamente para Sepúlveda a não humanidade dos indígenas consiste em um debate político remete a um conflito semântico-simbólico, cuja disputa de poder centralizou-se na verdade sobre a humanidade do indígena, motivos pelos quais se arguia pela questão de cometer pecado contra a natureza tais como: os sacrifícios humanos; a antropofagia; o culto aos demônios e que conflito seria necessário salvar da morte milhares vítimas inocentes que anualmente eram sacrificados. Na junção dos argumentos, Sepúlveda concluiu que a guerra era justa contra os índios, pois sua legitimidade consiste em submetê-los ao direito pela força: *“Optimo iure isti barbari a christianis in ditionem redignuntur”*. *“Quando os bárbaros ou primitivos resistem ao processo civilizatório, a práxis da modernidade, deve, em última instância, recorrer à violência necessária para remover os obstáculos à modernização”*.³²

*Uma de ellas (causas justificativas de la guerra), la más aplicable a esos bárbaros vulgarmente llamados indios (...) es la siguiente: que aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su gobierno y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según opinión de los eminentes filósofo.*³³

Aqueles, cujo caricato eurocêntrico, confirma-se nas palavras do filósofo Francis Bacon que diz: este é “ocioso”, a depreciação da humanidade, que impede o progresso, o ócio é um pecado, deve-se trabalhar e produzir obras úteis à sociedade humana e, assim, controlar a natureza. Segundo Zaterka este poder sobre a natureza não pode ser desprovido, no interior do *ethos* protestante, de valores morais.³⁴ O poder baconiano e seu *Novum organum* não propõem o poder pelo poder, e sim poder guiado pela verdade da religião, uma leitura oposta à razão filosófica, cuja tarefa é conhecer os princípios para recuperar a natureza perdida com o pecado original.³⁵ Esta verdade sustenta-se diante de um quadro de repúdio, o desvelamento do Outro diante das contradições utilitaristas é percebida ontologicamente como o não ser. O discurso falacioso, na sua concretude é desprovido de humanidade, quando se refere

³²SEPÚLVEDA, Ginés. *Apología pro libro de iustis belli causis*. Madri, S/E, 1870, p.182.

³³SEPÚLVEDA, Ginés. *Apología em favor del libro sobre las justas causas de la guerra*. Introducción y edición crítica de A. Moreno Hernández, Traducción y notas de A. Losada (revisión de A. Moreno). Pozoblanco, 1997, p.53.

³⁴ZATERKA, Luciana. *A Filosofia experimental na Inglaterra dos séc. XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. Coleção Estudos Seiscentistas. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2004, p. 98.

³⁵ *Ibidem*, 2004, p.100.

à leitura “universalizada” e romântica de sociedade humana e como Bacon disse: “Os homens são assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasias.”³⁶

O *leitmotiv* baconiano, uma espécie de sapiência cuja força, o domínio é algo ígneo, não permite espaço a outra elemento diferente, reduzindo-a a vestígio cinéreo, em que o “conhecer nada mais é que artifício de dominação, destinado a dominar a natureza pelo “saber.”³⁷ Se a mitologização da Modernidade tem um núcleo racional (*ad intra, forte*), como “saída” da humanidade para uma vivência de um estado de imaturidade regional, provinciana, não planetária”. A mesma, por outro ângulo é *ad extra*, realiza um processo irracional confiando na sua chave hermenêutica de uma filosofia hermética, neoplatônica e neopitagórica, aplicando-se a química e a alquimia como o estandarte messiânico, uma primazia excessiva na qual tem a resolução de todos os problemas do universo e da teologia, “a experiência como domínio das coisas”, mas que se oculta aos seus próprios olhos.³⁸ Ou seja, por seu conteúdo secundário e negativo *mítico*, que para Dussel a “Modernidade” é a justificativa de uma práxis irracional de violência. O *mito* que poderia ser assim descrito³⁹:

- O inconsciente eurocêntrico de civilização “moderna” que se autodescreve como superior;
- A superioridade é uma exigência moral;
- O desenvolvimento unilinear como determinante, do inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”;
- A justificação da Modernidade sua colonização ainda que por meio de *barbárie*;
- O sentido ritualístico no qual o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador, onde para o moderno o bárbaro é um obstáculo ao processo civilizatório (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etc.). Emancipa-se das culpas de suas vítimas;

³⁶ *Ibidem*, 2004, p.108.

³⁷ *Ibidem*, 2004, p.109.

³⁸ *Ibidem*, 2004, p.117.

³⁹ DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. No livro: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur, CLACSO, Buenos Aires/ Argentina, pp.55-70, setembro 2005.

- A interpretação “civilizatória” da “Modernidade” analisa de forma inevitável o processo escravagista, pois os outros são inferiores desprovidos de conhecimento, as outras raças são estética e culturalmente atrasadas, e o outro sexo por ser frágil, etc.

Constitutivamente, o argumento dusseliano conjuga as heranças e os legados recebidos, transcorrendo-se entre totalidade e tentativa de exterioridade, sua Filosofia Libertadora é a tentativa do possível desvelamento, inserindo-se na consciência da totalidade da ontologia europeia que declara sub-homens por natureza, declaração sacralizada como “ocidental e cristã”, a ordem que os condena a subumanidade. Ser ateu de um deus e subversivo de tal ordem, posicionar-se ao Outro infinito (*habodáh*, שרות *serviço*) ao contrário da bestialidade (*Bestialität*) imposta o (*habdût* - הרגעה , *servidão*).⁴⁰

Este espírito errante, quixotesca mente nômade, contrapõe-se ao “conformismo intelectual”, que provocara asfixia disciplinária moderna,⁴¹ constituindo uma inversão gigantesca que transforma os vitimados em culpados, escória, que segundo Sepúlveda não pode participar do grande banquete do império cristão⁴², porém de forma interpelante os outros são como os cães que comem as sobras e perguntam até quando isto perdurará? Assim a libertação é uma convocatória ao interesse pela vida cotidiana emaranhando-se no labirinto no qual representa o saber enraizado na existência comum, partindo da premissa relacional e sistêmica dividida em níveis de reflexíveis (proximidade, totalidade, exterioridade.). Epistemologicamente, o pensar libertador dusseliano é um desenvolvimento a partir das interpelações categóricas que representarem rupturas e desencadeamentos processuais de assimilação de outras culturas, obrigando, assim a um questionamento de si mesmo.

Para Dussel não é possível pensar uma Filosofia- Latino Americana se o homem latino-americano continua a ser pensado como uma exterioridade metafísica,

⁴⁰DUSSEL, Enrique D. Para uma ética da Libertação Latino Americana, *Erótica e Pedagógica* - Parte III. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977, p.11.

⁴¹OLIVEIRA, Hudson Mandotti. A Filosofia da Libertação como desmitologização da modernidade. *Kínesis* - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia da UNESP, v. 1, p. 90-104, 2009, p. 97.

⁴²DUSSEL, Enrique. 1492, O Encobrimento do Outro - A origem do Mito da Modernidade. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime. A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 79.

ou seja, como “Outro Encoberto”, “uma mesmidade”, “uma *nullidade*,” aquilo que denomina como inculto bárbaro,⁴³ conotado pela própria Totalidade, que ao ser desvelado, utiliza-se do mesmo como sua autorreflexão subjetiva, isto significa: capacidade intersubjetiva e transcendental na relação sujeito objeto, embora sendo transcendente, continua ser reificante⁴⁴. É desta forma que as categorizações, na Filosofia da Libertação serão o demonstrativo do processo de desmitologização da Modernidade, premissa que esconde o paradoxo epistemológico constitutivo de toda neutralidade, característica construída pela própria ciência hegemônica. Seguindo trajeto do pensamento dusseliano, aponta-se a chamada de tríade no pensar libertador, tendo como objetivo a problematização, a ontologia da mesmidade, vista como realização teórica da opressão prática periférica:

a) A Proximidade

Focando-se no ideal semita de uma valorização das relações homem-homem, ou seja, de uma unidade antropológica e ética de um monismo indivisível, o pensamento dusseliano propõe diferenciar-se da proposta homem-natureza colocada de forma dualística e empírica pelos gregos, indo-europeus e pela modernidade europeia, cuja compreensão estabelece o ser como luz ou cógito. Sendo assim, a experiência grega, indo europeu e moderno europeia entendem-se como o âmbito do mundo e a realidade política, definindo-se o restante, como aqueles que vivem sob domínio (*Herrschaft*), o subjugado (*gedämpft*), o controlado (*gesteuert - die gesteuerte*), o visto como aquele que não pode escapar do olhar daquele que se apropria. O aproximar-se do aspecto que define-se como: pegar, comprar, ver, usar, dominar, ou seja, a aproximação de algo ou de alguma coisa ou de alguém é proxemia, resultando em proximidade.

Para o pensador argentino radicado mexicano, este elemento categórico significa a aproximação do homem pelo homem, significando uma relação fraterna en-

⁴³SILVA, Márcio Bolda da. *A Filosofia da Libertação – A partir do contexto histórico-social da América Latina*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana. 1998, p.149.

⁴⁴DUSSEL, Enrique D. *Para uma ética da Libertação Latino Americana, Erótica e Pedagógica - Parte II*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977, p.10.

tre os pares, indicando que a proximidade é a relação que possui um exercício de encurtar as distâncias para alguém que pode esperar-nos ou rejeitar-nos, dar-nos a mão ou ferir-nos, beijar-nos ou assassinar-nos.⁴⁵ Tal ato é celebração da vitória decorrente da luta comum, que é o gozo da celebração pela liberdade adquirida, momento exemplificado no estar face a face o filho e mãe no mamar, sexo a sexo o homem e a mulher no amor, ombro a ombro os irmãos na assembleia onde se decidem o destino da pátria, palavra e ouvido do mestre discípulo na aprendizagem do viver.⁴⁶

b) A Totalização

A experiência em um mundo delimitado por entes, de múltiplos de objetos organizados, que se apresenta de forma sistêmica de uma totalidade que os compreende em uma única estrutura orgânica denominado de *proxemia*. Esta totalidade instrumental é indicadora de que o mundo não é pura soma exterior de entes, mas uma somatória de entes com sentido. Entendendo-se que não há como abarcar pelo contato todas as coisas, a não ser as que cercam cada indivíduo, tem um sentido peculiar de forma que se diferenciam umas das outros. Como totalidade espacial situa o eu, o homem como centro no qual se organizam os entes, desde os mais próximos com maior sentido aos mais distantes. Diferentemente do Cosmos, a totalidade de coisas conhecidas ou não pelo homem, é o mundo constituído por uma totalidade de entes que são por relação ao homem e não somente reais por si. Cabe afirmar que os aspectos que diferem são de suma importância para o conhecimento, mas também pelas possíveis conjunções. Segundo Dussel no mito semita, Caim é representativamente a totalidade, ou seja, se totaliza, e ao totalizar-se este elimina a diferença, com o Outro seu irmão Abel (a alteridade), esta totalização segundo o autor é o mal.⁴⁷ No

⁴⁵DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação na América Latina*. Vol. 1. 2ª Ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977, p.22.

⁴⁶ *Ibidem*, 1977, p.23.

⁴⁷DUSSEL, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. 2ª Ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1983, p. 120.

que consiste dizer que o problema não está na determinação e sim negação do Outro.⁴⁸

Obtendo um caráter individual – o mundo da particularidade de cada um, como o mundo de outrem – identifica-se nos entes, cada um com seu significado, ora diferente, ora igual, ora semelhante ao dos outros, o mundo de cada homem. Cada mundo é uma *totalidade* instrumental de sentido, uma totalidade dentro de outra totalidade que é o mundo-cosmos. O mundo estabelecedor de valores seja a espacialidade ou a temporalidade, e que ao fazer isto privilegia o lugar de origem (passado), o que predetermina todo o restante. Entende-se que a gênese de algo determina-se pela espacialidade, tornando-a peculiar diferindo-se de tudo, aquilo que se denomina a de seu mundo. Portanto, o sujeito é centro ou periferia de acordo com lugar onde nasce.⁴⁹

A ideia de uma América Latina como *não-ser* é objetivação da *nulidade*, cujo conteúdo se formula radicado em situação geopolítica de periferia.⁵⁰ Assim, falar sobre mundo é enunciar um projeto temporalmente futuro; enunciando igualmente um passado dentro de uma espacialidade que por ser humana significa entender-se como centro do mundo; entretanto, tal mundo pode ser periférico de outros mundos. Por isto, o pensamento do filósofo argentino fixa-se na hipótese do passado histórico e em sua espacialidade, para detectar a origem, a arqueologia de nossa dependência, a debilidade e o aparente atraso causado pela pseudo incapacidade. Este afloramento reflexivo conduz a um impacto frente à situação de dependência de miséria, de exploração, com a tarefa de revelar a originariedade e concretude histórica indisfarçável (o mito irracional que a modernidade insiste em esconder). O desvelamento constituído pela exaustiva interpretação conduz tal pensar a uma conversão de uma via justa para a descoberta da América Latina.

⁴⁸*Ibidem*.

⁴⁹DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação na América Latina*. Vol. 1. 2ª Ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977, p.31.

⁵⁰SILVA, Márcio Bolda da. *A Filosofia da Libertação – A partir do contexto histórico-social da América Latina*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana. 1998, p.151.

c) A Exterioridade

Por último e não menos importante, a exterioridade – a alter interpelação negada na “Ontologia da Totalidade”, a veracidade que se contrapõe à Totalidade, afirmando-se como resistência que se configura como “não-ente”, negação da instrumentalização e de sua suposta funcionalidade. A exterioridade possui uma preservação ôntica de caráter provocativo, pois é o elemento alheio ao sistema, o “não-ente” do capital, “não-produtivo”, “não-consumidor”, o pobre, o excluído, o oprimido que irrompe na Totalidade, como algo distinto, extraordinário. Este fazer-se livre, é o processo transontológico da Totalidade, que se sente pelo poder audível do clamor, que explicita suas necessidades vitais, privadas pelo sistema que desrespeitou na sua alteridade metafísica.⁵¹

Este fundamento último à categoria das categorias pode ser essencialmente abstrata, porém, seu aspecto concreto a anterioridade histórica possui um caráter de enfrentamento que se exclui do sistema de perversidade ética, tornando o possível, um novo lugar, a exterioridade como alteridade (o além do horizonte como utopia futura). Mesmo sendo uma categoria geral; possui múltiplas determinações como assevera Dussel:

*Em la ‘Exterioridad – considerada por Levinas, por Marx y por la Filosofía de la Liberación – está el ‘pobre’, como individuo, como marginal urbano, como etnias indígenas, como pueblos o naciones periféricas destinadas a la muerte.*⁵²

1.4 A forma caleidoscópica: os arranjos rearranjos no pensar de Dussel

Sob o trânsito complexo de relações, estabelece-se a qualquer momento novos processos do pensar. Cada passagem processual possui ruptura e continuidade e uma não anula a outra, permitindo a leitura uma infinidade de outros possíveis. Quixotesicamente engenhoso este pensar é de um fervor que encara as situações adversas, impulsionando-se a rearranjos de um mundo em que não há lugar para sonhos, percebendo-se que o cenário de desencontros, é longo e tortuoso, labirinto de

⁵¹REGINA, Jesus Eurico Miranda. *Filosofia Latino-Americana e Filosofia da Libertação*. Campo Grande: CEFIL, 1992, p.84.

⁵²DUSSEL, Enrique. *Transformación de la filosofía de K. O. Apel y la filosofía de la liberación*. In: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo Veintiuno, 1992, p. 96.

irresolutos problemas que habitam como fantasmas históricos. Em delírio ou não, o quixotismo dusseliano nega aceitar os absurdos de sua sociedade, enfrenta a pseudonormalidade posta por seus pares: “realistas” empenhados em manter a sociedade como está sem atrever-se a questionar suas formas de vida e seus valores.

Metaforicamente o pensar quixotesco, é aquele que cavalga na tentativa de liberar a retina histórica da prisão eurocêntrica, desfazendo as injúrias da colonialidade soldadesca atamancada, percebendo o descompasso com a concretude do mundo, cujo fosso existente na tentativa de cindir o eu com a totalidade das coisas, se tornou a ironia estrutural que acompanha todos os passos do enredamento histórico. Embebido por tal utopismo, o quixotismo dusseliano nega a fatalidade futura, lança-se no advento, como caminho ininterrupto, traçando tentativas para alcançar o tempo perdido, entretanto, o advento é obscuro, e está fadado ao caos. Buscar novas formas de convivência e sociedade seria na escolha dusseliana, jamais eternizar o tempo presentificado que nega a possibilidade do bem estar humano. Neste contexto em que o utopismo é engolido pelas forças do agora, é que a *Filosofia da Libertação* de Enrique Dussel amplia-se, negando a possibilidade de um passado como continuidade prévia do presente, observando quais seriam as questões implicadas no termo libertação e como pretende desenvolver tal estrutura do pensar latino americano. Segundo Londoño, o pensamento dusseliano jamais poderia ser algo improvisado, destituído de parâmetros, descreve em síntese o percurso constitutivo do pensamento de Dussel:

[...] seguro percurso intelectual que vai de Aristóteles a Ricoeur, incluindo longas considerações à obra de Hegel e Marx. Da mão de Ricoeur, que foi seu mestre na França, Dussel descobre na cultura a chave para ler a história e aplica sua hermenêutica nos seus primeiros trabalhos de 1966 para construir uma visão dos primeiros Padres do Século I ao XV. Assim 63 Anos depois virá a hora de trabalhar com a reconstituição dos núcleos mítico-éticos na cultura judaica e nas culturas indígenas. A partir disso teve as bases para considerar o choque das culturas e o conseqüente encobrimento e exclusão, por parte da cultura vencedora, das culturas vencidas, visão esta que desenvolvera a partir da *História da Igreja na América Latina*.⁵³

⁵³LONDOÑO, Fernando Torres. Enrique Dussel: perfil de um intelectual católico latino-americano na procura da libertação. In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação - festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 51,53.

O pensar libertador dusseliano assume a questão da barbárie do seu povo, conceituando-a como uma aberração, uma doença *uética*, legitimada pela exploração prospera: o acúmulo desenfreado; a exploração de crianças; a miséria que se encontram os idosos nos asilos; o sadismo e o ódio contra as mulheres, e isto a inclui como objeto sexual; uma juventude explorada e viciada; o silenciamento da cultura popular e nacional e a todos que se encontram em estado de miséria, como o próprio Dussel denomina de “*a todos los condenados de la tierra*,”⁵⁴ e como expressa Franz Fanon, os que esperam e lutam por sua libertação.⁵⁵ Dussel descobrirá não só o conceito emancipador, mas igualmente o mito vitimário e destruidor, de um europeísmo fundamentado na falácia euro-epistêmica desenvolvimentista que o pensador argentino denomina por irracionalidade pós moderna; afirmando a razão do Outro rumo a uma mundialidade transmoderna.⁵⁶

Esta característica considerada caleidoscópica por suas múltiplas expressões e sua origem deve-se a tradição fenomenológica, hermenêutica e dialética. Segundo Cerutti é possível identificar algumas dicotomias axiológicas, tais como: Dependência e Libertação; Classe e Povo; O mesmo e o Outro; Ideologia e Filosofia; Política e Ética etc.⁵⁷ Para Zimmermann tanto a fenomenologia de Husserl o *Lebenswelt* (mundo da vida cotidiana), influenciam a última fase da formação europeia, demarcam epistemologicamente o pensar filosófico libertador dusseliano, todavia é a influência de Heidegger, o último representante da subjetividade moderna, considerando a ética na parte mais viva e ativa da filosofia, presente em todas as dimensões da vida, da ciência, da política e da biologia, em síntese tudo dimensiona ética.⁵⁸ Para Heidegger somos um ser aberto (*Da-sein*) aos Outros e ao mundo, ao devir da história e à finitude. A configuração de um Eu em que no seu *Dasein*, manifesta-se o Outro. O Outro é

⁵⁴DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la Liberación: Desde la Praxis de los oprimidos*. Revista Reflexão, PUCAMP, Campinas, N° 49, p.48-71, jan./abr., 1991, p.49.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶DUSSEL, Enrique. 1492, O Encobrimento do Outro – A origem do Mito da Modernidade. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime. A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 24.

⁵⁷CERUTTI, Horácio, G. *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México. F.C.E., 1983, p.20.

⁵⁸ZIMMERMANN, Roque. América Latina o Não-Ser – Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p.31.

uma mesmidade, ou seja, não é Outro eu, diferente do Eu.⁵⁹ Em síntese, a existência humana é relacional. O fator ontológico latino-americano subtilmente oculto, oprimido pela colonização, instituída pelo agente norteador que irriga e vitaliza a idéia desenvolvimentista dos possíveis.⁶⁰ Esta “fase ontológica” “o proto-Dussel”, é a tentativa analítica de des-truir todo o pensamento ontológico da filosofia ocidental desde os gregos até Heidegger. Aquilo que Zimmermann denomina de “o tempo heideggeriano” e “fenomenológico dusseliano”.⁶¹

A fase seguinte denominada de metafísica, cuja afirmação de Argote elucida a significância estrutural do filosofar a partir da libertação – afirmando o reconhecimento de Dussel, a importância da forma aporética do pensamento de Ricoeur, o auxílio em sua linha fenomenológica e personalista, um resgate da mítica, na racionalidade da filosofia, que permite recuperar o mundo simbólico popular latino-americano na história do pensar mundial.⁶² O próprio Zimmermann compreende que o período chamado de metafísico, refere-se à categoria exterioridade o fator verificante do pensar o mundo, que se fundamenta em última análise “ôntica”.⁶³ Este processo relacional face a face é o instaurar ético, permitindo transcender toda contemplação veritativa, revelando o imprevisível, o rosto levinasiano que adentra no mundo, inscrevendo-se de forma reveladora como origem da significação, sendo exterior a toda ordem. A categoria de exterioridade assimilada da filosofia levinasiana é uma oportunidade de pensar a filosofia da América Latina:

Quando em 1970 começa-se a recorrer a Lévinas uma ética da libertação latino-americana, foi-nos possível, a superação do Heidegger de Ser e Tempo. Sem abandonar essa perspectiva, vamos continuar agora nosso argumento partindo do horizonte pulsional. A primeira perspectiva de Lévinas, crítico a partir da fenomenologia, foi um situar-se sistematicamente a partir de fora da mera ordem gnosiológica. O judeu lituano (...) viveu a “experiência” traumática de cinco anos de seu corpo vulnerável concreto, no campo de

⁵⁹CABRAL, Alexandre Marques. Heidegger e a destruição da ética. Rio de Janeiro: UFRJ & Mauad, 2009, p. 80.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶²ARGOTE, Germán Marquinez. *Filosofia de la Liberación Latinoamericana de Enrique Dussel*. Bogotá: Nueva América, 1979, p. 12.

⁶³ZIMMERMANN, Roque. América Latina o Não-Ser – Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p.31.

concentração nazista (*Stammlager*). Foi uma vítima do holocausto judeu no coração da modernidade.⁶⁴

Para Dussel o pensamento de Lévinas é aquele que destina-se ao Outro como o “absolutamente Outro”, com uma tendência para o equívoco. Por outro lado, não se pensou que o Outro pudesse ser um índio, um africano ou um asiático. O Outro é a América Latina em relação à totalidade européia; é o povo pobre e oprimido desta região em relação às oligarquias dominadoras e, conteúdo, dependentes.⁶⁵

As contribuições de Ricoeur e Levinas são notórias no pensamento dusse-
liano, este processo de recuperar o pensamento latino-americano, exigiu de Dussel não descartar o fenômeno religioso e novamente a importância de Ricoeur que o auxiliou neste intento, como exemplo de intelectual orgânico para os movimentos estudantis franceses até que declinasse do decanato de *Nanterre*, em 1968.⁶⁶ A necessidade de entender o passado exige que o mesmo não seja presentificado, ou melhor, o passado não pode ser transformado em algo cognitivo do presente, mera instrumentalidade, que possibilita sua autonomia.

A última fase chamada de concreta, aproxima-se da análise crítica de Marx, a economia política burguesa e sua evidência ideológica ocultadora de toda realidade desigual e da igualdade (*Gleichheit*)⁶⁷, dos quais interlocam-se, sob a universalidade dos interesses egoístas, o ocultamento ideológico permitirá a uns serem proprietários do capital e outros vendedores de seu trabalho.⁶⁸

[...] aparece como processo superficial, a aparente igualdade e liberdade dos indivíduos. [...] o sistema monetário é de fato o sistema da igualdade e liberdade, [...] justamente a efetivação da liberdade e igualdade, que se patenteiam como desigualdade e ausência da liberdade⁶⁹

⁶⁴DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, p.300.

⁶⁵DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da Libertação. Superação analética da dialética hegeliana*. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: 1986, p.196.

⁶⁶*Ibidem*. 1979, p.13.

⁶⁷DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx - Un comentario a los Grundrisse*. 1ª Ed. México: Siglo XXI, 1985, p.113,

⁶⁸*Ibidem*.

⁶⁹MARX, Karl. *Grundrisse - Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica econômica política, [171-172]*. 1ª Ed. Trad. Mario Duayer; Nélio Schneider. São Paulo/Rio de Janeiro: Boitempo/UFRJ, 2011, pp. 190-191.

Assim, como tantos outros espíritos rebelados, a latinidade de Dussel enxerga nos escritos de Marx, o humano diminuído, subjugado, abandonado, desprezível. Testificando com “Os pobres tecelões de Henri Heine” que descreve poeticamente que o sentido revolucionário nunca adormece, pois em prontidão é uma resposta a toda insolência reacionária.

“Maldito seja o falso deus a quem rogamos
No frio do inverno e na aflição da fome.
Em vão esperamos, nele tivemos fé!
E fomos enganados, humilhados, ridicularizados ...
Nós tecemos, nós tecemos!

Maldito seja o rei, o rei dos ricos,
Que nossa miséria não conseguiu enternecer,
Que nos extorquiou até o último centavo
E nos mandou fuzilar como cães...
Nós tecemos, nós tecemos!”⁷⁰

O tema da nadificação do ser é desenvolvido por Dussel, e no artigo sobre a economia Inglesa de 1844, no segundo manuscrito, Marx escreve algo de suma importância para Dussel cuja contribuição refere-se a economia política:

*La economía política ignora al trabajador que no trabaja, al trabaja-dor como hombre situado fuera (ausser) de la relación de trabajo. El pícaro, el bribón, el trabajador que no trabaja, hambriento, mise-rable y criminal son figuras que no existen para ella, sino solamente para otros ojos, los del médico, del juez, del sepulturero, del fiscal de pobres, etc., fantasmas que vagan fuera del reino de la economía política.*⁷¹

Na recorrência inspiradora do pensamento de Marx, Dussel adquiri uma compreensão, em que a vida humana é o critério material universal, não é um fim, nem um mero horizonte mundano-ontológico, é o modo do sujeito ético.⁷² Sobrenada, em sua precisa vulnerabilidade, a vida impõe limites normativos, tendo exigências próprias. O homem vive (*Lebt*) na natureza, isto quer dizer que a natureza corporalidade (*Leib*), mantem-se em atividade produtiva como meio para satisfação de suas necessidades em um processo contínuo para não colocar sua capacidade vital em

⁷⁰REUNAUULT, Emmanuel; DUMÉNIL, Gérard; LÖWY, Michael. *Ler Marx*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2010, p. 31.

⁷¹DUSSEL, Enrique. *Hacia um Marx desconocido – Un cometario de los Manuscritos del 61-63*. 1ª Ed. México: Siglo XXI, 1988, p.367.

⁷²DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, p.131.

risco.⁷³ “A vida produtiva é, não obstante, vida genérica- o ser genérico, aquela que gera vida”.⁷⁴

O Outro desventurado, ocultado, vê-se lançado para fora, uma forma ectoderma, que Marx trata de recuperar o real (*Wirckliche*), o corporal (*Leibliche*), como natural vivo (*lebendiges*) dotado de forças vitais (*Lebenskräften*), com impulsos (*Triebe*), como ser vulnerável (*Leibedens*), transido de necessidades (*needs*). Esse critério material sobre a qual se fundamenta o elemento ético da filosofia libertadora dusseliana, embasando-se na produção, reprodução e o desenvolvimento da vida humana, como critério universal, e jamais sendo solipsista, mas comunitário. A comunidade de vida (*Lebensgemeinschaft*), só assim existe para o ser humano como vínculo para o Outro, como existência sua para o Outro (*für den andren*), e do Outro para ele (*des andren für ihn*).⁷⁵ Como diria Marx, “A natureza humana é a verdadeira comunidade dos homens.”⁷⁶

Segundo Ludwig é na categoria exterioridade *post festum – pauper*, que a importância de Marx para Dussel mais uma vez é notória. O capitalismo burguês é totalidade e o trabalho aparece como ente (fundado), determinação do capital.

Por isso quando o trabalhador vende sua capacidade de trabalho deixa de ser Outro do capital (a exterioridade) e submerge nele, fundando-se no mesmo como uma de suas mediações o que caracteriza sua alienação, (o mesmo que não ser). Nisso consiste o mal originário, perversidade ética intrínseca por excelência, da realidade capitalista. A reflexão de Marx revelou a essência (perversa) da moral burguesa, fundando uma ética da libertação do assalariado.⁷⁷

É nesta perspectiva, é que Dussel dispôs na sua arquitetônica a genialidade de um espírito revoltante da situação de miséria, que coloca seu tempo em suspeita, e de uma idoneidade humanitária como a de Marx para realizar a crítica à totalidade

⁷³ *Ibidem*, 2002, 132.

⁷⁴ *Ibidem*, 2002, 133.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ p.195.

⁷⁷ LUDWIG, Celso Luiz. Para uma filosofia jurídica da libertação – Paradigmas da Filosofia, Filosofia da Libertação e Direito Alternativo. 2ª Ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011, p. 134.

do capital com base na exterioridade: “Marx es así, filosóficamente hablando, el ético más significativo en la crítica a la esencia perversa del capital.”⁷⁸

Ainda referindo-se a fase concreta, o pensamento do frankfurtiano Marcuse, obtém aquilo que permite pensar a politização ontológica, pois contra o fundamento da ontologia clássica e sua centralidade hegeliana, elabora uma filosofia da libertação de caráter essencialmente periférico, dos oprimidos, da sombra que a luz do ser não pode iluminar. Sendo assim, o não ser, o nadificado, o Outro, a exterioridade, são elementos importantes para o pensamento dusseliano. Conforme Marcuse, o imperativo ético da razão em sua substancialidade julga ser possível um modo de existir mais adequado para humanidade. Existindo certa unicidade entre os termos razão e liberdade, pois se a razão é a condição para liberdade, a liberdade pressupõe a razão.⁷⁹

Na crença da possível capacidade elaborativa de criar uma sociedade liberta, o ato revolucionário qualitativo difere-se de tudo que já havia ocorrido, analisando a integração da classe trabalhadora ao sistema capitalista, e emergencialmente agrupando todo espírito rebelde, emergindo como manifesto da profanação, sinais de uma mudança interpelante e profunda nas forças revolucionárias, surgindo como uma “nova sensibilidade” a ruptura total com o princípio real de dominação e repressão. Os levantes revoltosos explicitam as limitações de uma sociedade estabelecida e de suas capacidades de conter as rebeliões, indicando a forma de planejamento capitalista das necessidades e da consciência seja passível de mudanças.⁸⁰ Por conseguinte a ação política é um modo insistir em uma novidade moral e sensível, pré-condição dos resultados da mudança social, ocorrendo quando o poder racional repressivo conduz a cabo as realizações da sociedade industrial tornando-se substancialmente regressivo: racional somente em sua eficácia para ‘conter’ a libertação.⁸¹

⁷⁸DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Espanha/Madrid: Trotta, 1998, p. 355.

⁷⁹BARROS, Joy Nunes da Silva. “Hebert Marcuse: Utopia e Dialética da Libertação”. 2009. 175 f, Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, p. 34.

⁸⁰LIPSHIRES, S. *Herbert Marcuse: from Marx to Freud and beyond*. Cambridge: Schenkman, 1974, p. 76.

⁸¹MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon Press, 1969, p. 30.

Sob o sonho desejante da supressão das ações injustas, o quixotismo dusseliano tem a necessidade de libertar o homem de todo enclausuramento. A utopia de um Reino da Liberdade constituiu uma interlocução válida e sugestiva entre Bloch e Dussel, isto porque o estudo sobre a questão da utopia e da esperança concreta é de caráter universal ao filosofar libertador.⁸² Assim tanto, Dussel e Bloch identificam-se na utopia concreta, e na plena realização do indivíduo na responsável comunitarização de toda atividade humana.⁸³ Este utopismo para práxis libertadora diria Bloch é uma “antecipação realista”⁸⁴, “uma militância como advento, aquela que se lança no futuro”⁸⁵. Outro aspecto é o valor *humanum* identificado por Bloch como o sentido à luta dos movimentos de libertação e aos anseios de mudanças radicais.⁸⁶

Estes elementos conjuntivos estão em todo pensamento de Dussel, no qual constitui a gênese da Filosofia da Libertação, um processo analítico permanente ao conceito ontológico de domínio e ao próprio mito da modernidade, cujo objeto de sua reflexão não se deixa acomodar, em inconformidade com as concepções impostas pela Totalidade. Seu caráter radical, não se contenta com a superficialidade dos dados do sistema vigente, buscando uma dinâmica inarredável do processo filosófico: aquilo órbita entre a ideia de primitivo e a intencionalidade do projetado, a partir da latinidade. Estando o refletido criterizado e radicalizado, é possível considerá-lo sob a premissa do total, a abrangência que possibilita a visão do todo, da totalidade; uma dialética a ser usada que impescinde da totalidade, a qual se caracteriza pela concretude.

Esta gênese da libertação tem como ponto de partida contextual o seu próprio discurso libertador, a reflexão sócio analítica e a teoria da dependentista, evidenciam a situação histórica de dependência e dominação, em que se encontram os povos do Terceiro Mundo. Significando assim, que para entender a categoria da Filo-

⁸²VIEIRA, Antonio Rufino. *Marxismo e Libertação: Estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel*. São Leopoldo/RS: Nova Harmonia, 2010, pp.66-67.

⁸³DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx – Un comentario a los Grundrisse*. 1ª Ed. México: Siglo XXI, 1985, p. 357.

⁸⁴ *Ibidem*, 2010, p.72-73.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

sofia da Libertação é preciso a priori, que haja resgate da identidade cultural latino-americana, pelo fato de ter sido negada e automaticamente invisibilizada pelos colonizadores europeus. A leitura de Dussel parte de uma elaboração na qual a negação é constatada e determinada por categorias, que demonstram como a relação fora estabelecida entre colonizador e o colonizado, como afirma Frantz Fanon:

Todo povo colonizado, isto é, todo povo no seio do qual nasce um complexo de inferioridade, de colocar no túmulo a originalidade cultural local - se situa frente a frente à linguagem da nação 'civilizadora', isto é, da cultura metropolitana. O colonizado se fará tanto mais evadido de sua terra quanto mais ele terá feito seus os valores culturais da metrópole. Ele será tanto mais branco quanto mais tiver rejeitado sua negrura.⁸⁷

1.5 A originalidade do pensar dusseliano

A Filosofia da Libertação é uma estruturação formal, processada e retroalimentada em todo seu curso, possuindo uma dinâmica de inserção de novos elementos, cuja heurística e o embate argumentativo notavelmente influenciam este processo.⁸⁸ Para Zimmermann esta estrutura subjacente, surpreendi pela quantidade de elementos não conscientes que serão apreendidos pelo crítico.⁸⁹ Argote citado por Zimmermann, foi o primeiro a fazer tentativa de estruturação do discurso dusseliano, constituindo uma esquematização conjuntiva que proporciona uma visualização da contribuição do pensamento de Dussel.⁹⁰ Abaixo a apresentação de seis representações esquemáticas cuja primeira compõe o livro de Zimmermann "*América Latina - o não ser*"⁹¹, extraída da obra *Filosofía de la liberación*, 1976, de Germán Marquínez Argote.⁹² As esquematizações restantes são adaptações de sínteses da arquitetura Ética e Política, artigos e obras que propuseram debruçar sob o pensamento libertador, demonstrando como este pensamento tem se desenvolvido até o atual momento.

⁸⁷FANON, Frantz. Os Condenados da Terra. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p.12.

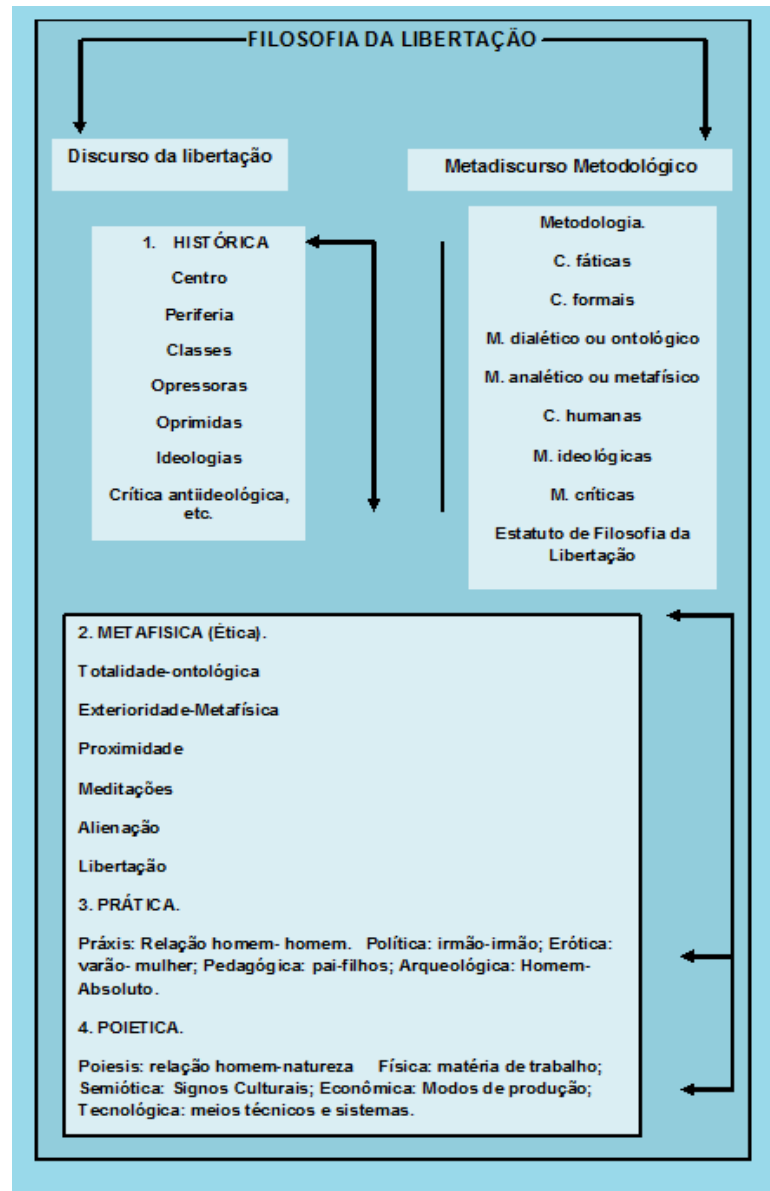
⁸⁸ZIMMERMAN, Roque. América Latina o Não-Ser - Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p.175.

⁸⁹ *Ibidem*, 1987, p.177.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.



(Esquema extraído do Livro: *América Latina- o não ser*, que corresponde a primeira fase da ontologia).⁹³

Sequencialmente a esquematização do pensamento dusseliano passa pela visão da “Modernidade”, denominado pelo mesmo de esquema quatro, num sentido mundial, consiste em definir a determinação fundamental do mundo *moderno* pelo fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.), cujo denomino é “centralidade” da História Mundial.

Ou seja, empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início operacional do “Sistema-mundo”) Segundo o pensamento dusseli-

⁹³*Ibidem*, 1987, p.176.

ano, antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o “lugar” de “uma só” *História Mundial*, (Magalhães-Elcano realiza a circunavegação da Terra em 1521). [...] A Espanha, como primeira nação “moderna” (com um Estado que unifica a península, com a Inquisição que cria de cima para baixo o consenso nacional, com um poder militar nacional ao conquistar Granada, com a edição da *Gramática* castelhana de Nebrija em 1492, com a Igreja dominada pelo Estado graças ao Cardeal Cisneros, etc.) abre a primeira etapa “Moderna”: o mercantilismo mundial. As minas de prata de Potosi e Zacatecas (descobertas em 1545-1546) permitem o acúmulo de riqueza monetária suficiente para vencer os turcos em Lepanto vinte e cinco anos depois de tal descoberta (1571). O Atlântico suplanta o Mediterrâneo. Para nós, a “centralidade” da Europa Latina na *História Mundial* é o *determinante fundamental da Modernidade*. Os demais determinantes vão correndo em torno dele (a subjetividade constituinte, a propriedade privada, a liberdade contratual, etc.) são o resultado de um século e meio de “Modernidade”: são efeito, e não ponto de partida. A Holanda (que se emancipa da Espanha em 1610), a Inglaterra e a França continuarão pelo caminho já aberto. A segunda etapa da “Modernidade”, a da Revolução Industrial do século XVIII e da Ilustração, aprofunda e amplia o horizonte cujo início está no século XV. A Inglaterra substitui a Espanha como potência hegemônica até 1945, e tem o comando da Europa Moderna e da *História Mundial* (em especial desde o surgimento do Imperialismo, por volta de 1870). Esta *Europa Moderna*, desde 1492, “centro” da *História Mundial*, constitui, pela primeira vez na história, a todas as outras culturas como sua “periferia”⁹⁴.

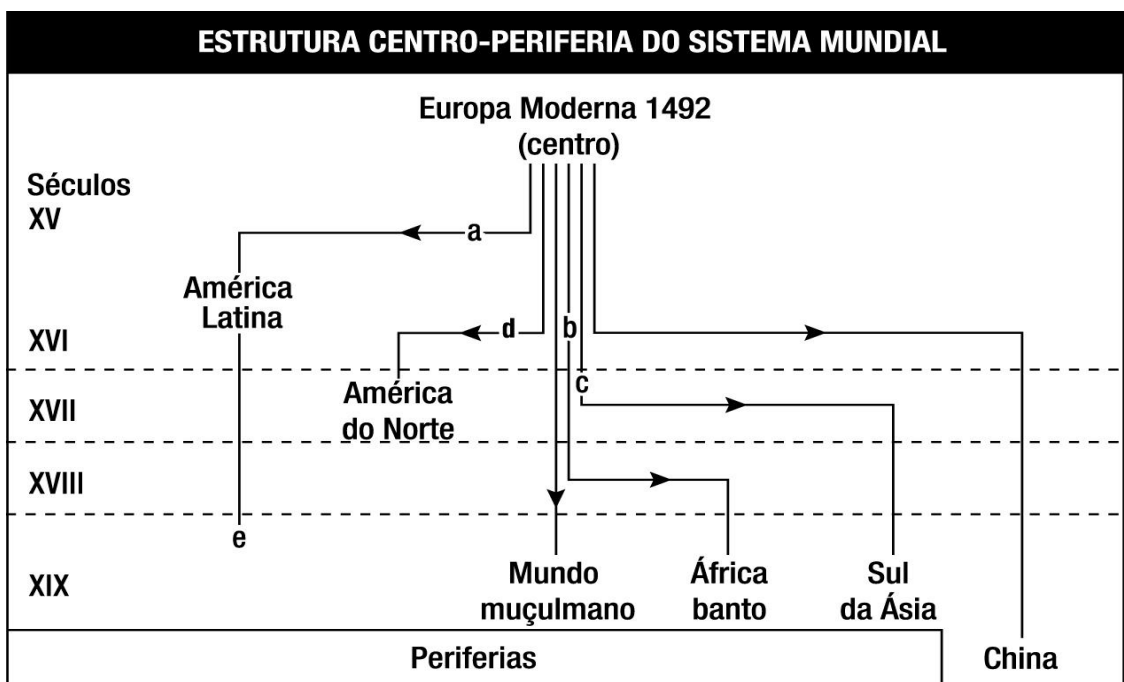
Pode-se afirmar que este momento é importante para a revelação alterativa, e o percurso anadialético se constrói concretamente à medida que está atento a escutar. (A representação inicia-se com os esclarecimentos da seguinte forma: a) a primeira periferia; b) o escravismo em suas costas ocidentais; c) algumas colônias (como Goa, etc.), mas sem ocupação continental; d) emancipação dos Estados Unidos; e: emancipação hispano-americana.⁹⁵ Na interpretação habitual da Modernidade, deixa-se de lado tanto Portugal quanto a Espanha, e com isto o século XVI hispano-americano, que na opinião unânime dos especialistas nada tem a ver com a “Modernidade” e sim, talvez, com o fim da Idade Média.⁹⁶ Pois bem, Dussel se opõe aquilo que denomina de falsas unanimidades e propõe uma completa e distinta conceitualização da

⁹⁴ DUSSEL, Enrique. *Europa, Modernidade e Eurocentrismo*. En libro: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005, p.58.

⁹⁵DUSSEL, Enrique. *Europa, Modernidade e Eurocentrismo*. En libro: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. p. 58.

⁹⁶ *Ibidem*, 2005, p.59.

“Modernidade”, com um sentido mundial, conduzindo a uma interpretação da racionalidade moderna distinta dos que imaginam “realizá-la” (como Habermas) como dos que se opõem a ela (como os “pós-modernos” - (Esquema retirado do artigo de Dussel “Modernidade e Eurocentrismo”).)⁹⁷



(A representação inicia-se os esclarecimentos da seguinte forma: **a**: a primeira periferia; **b**: o escravismo em suas costas ocidentais; **c**: algumas colônias (como Goa, etc.), mas sem ocupação continental; **d**: emancipação dos Estados Unidos; **e**: emancipação hispano-americana. Na interpretação habitual da Modernidade, deixa-se de lado tanto Portugal quanto a Espanha, e com isso o século XVI hispano-americano, que na opinião unânime dos especialistas nada tem a ver com a “Modernidade” e sim, talvez, com o fim da Idade Média. Pois bem, Dussel se opõe aquilo que denomina de falsas unanimidades e propõe uma completa e distinta conceitualização da “Modernidade”, com um sentido mundial, o que conduz a uma interpretação da racionalidade moderna distinta dos que imaginam “realizá-la” (como Habermas) como dos que se opõem a ela (como os “pós-modernos” - (Esquema retirado do artigo de Dussel “Modernidade e Eurocentrismo”)⁹⁸.

Este demonstrativo explicita que a “Modernidade” da Europa será a operação das possibilidades que se abrem por sua “centralidade” na História Mundial, e a constituição de todas as outras culturas como “periféricas”, compreendendo-se que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*, 2005, p.61.

pode pretender identificar-se com a “universalidade-mundialidade”.⁹⁹ O “eurocentrismo” da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemonzada pela Europa como “centro”.¹⁰⁰

Assim é possível entender a argumentação de Agamben, em que todos os homens são passíveis de tornar-se *homines sacri*, ou seja, indivíduos que descartam ou até mesmo matam sem sentimento de culpa. Todos os homens são potencialmente *homines sacri e homo sacer* aquele em relação a qual todos os homens agem como soberanos.¹⁰¹ O cenário de uma sociedade em conflito, definiu-se como processo emancipatório, e diz respeito ao determinadamente “nós”, mas não obteve a percepção segundo o caráter mítico-sacrificial com relação aos “outros”.¹⁰² Segundo Dussel, a ideia de uma interpretação hegemônica referindo-se à interpretação da Europa moderna (à “Modernidade”), não pode ser um tema alheio à cultura latino-americana, mas sim, uma problematização fundamental na definição da “Identidade latino-americana”¹⁰³. A representação abaixo explicita tal colocação demonstrativa de Dussel.

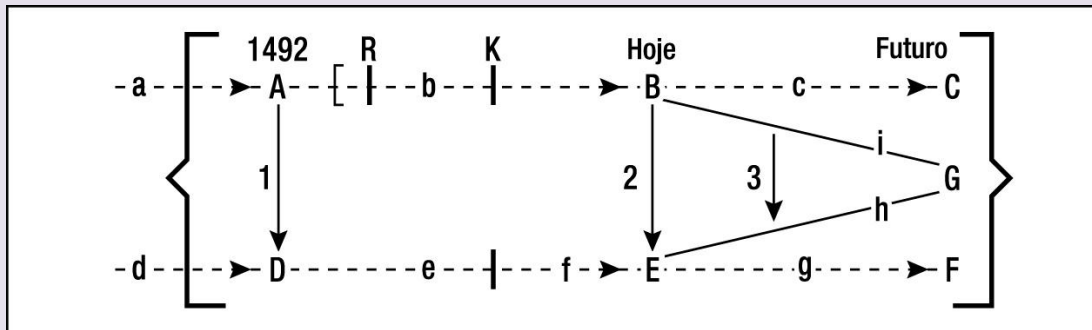
⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer – o poder do soberano e a vida nua*. Editora UFMG, 2004, p.91, 92.

¹⁰² DUSSEL, Enrique. *Europa, Modernidade e Eurocentrismo*. En libro: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. p. 60.

¹⁰³ *Ibidem*. 2005, p.58.



Dois paradigmas de modernidade

(Simplificação esquemática de alguns momentos que co-determinam a compreensão de ambos os paradigmas)

Leia-se diacronicamente de A até G e de a até i.

I) Determinações mais relevantes

A: Europa no momento do “descobrimento” (1492)

B: O presente europeu moderno

C: Projeto de “realização” (habermasiana) da “Modernidade”

D: A “invasão” do continente (e mais tarde da África e da Ásia)

E: O presente “periférico”

F: Projeto dentro da “Nova Ordem Mundial” *dependente*

G: Projeto mundial de libertação (“Trans-Modernidade”)

R: Mercantilismo hispânico (Renascimento e Reforma)

K: Capitalismo industrial (A “Aufklärung”)

II) Relação com uma certa direção ou setas

a: História européia medieval (o pré-moderno europeu)

b: História “moderna”-européia

c: Práxis da realização de C

d: Histórias anteriores à conquista européia (América Latina, África e Ásia)

e: História colonial e dependente-mercantilista

f: História do mundo periférico ao capitalismo industrial

g: Práxis da realização de F (desenvolvimentismo)

h: Práxis de libertação ou de realização de G

i: Práxis de solidariedade do Centro com a Periferia

1,2,3, n: Tipos históricos de dominação (de A → D, etc.)

III) Os dois paradigmas de Modernidade

[]: Paradigma eurocêntrico de “Modernidade”: [R->K->B->C]

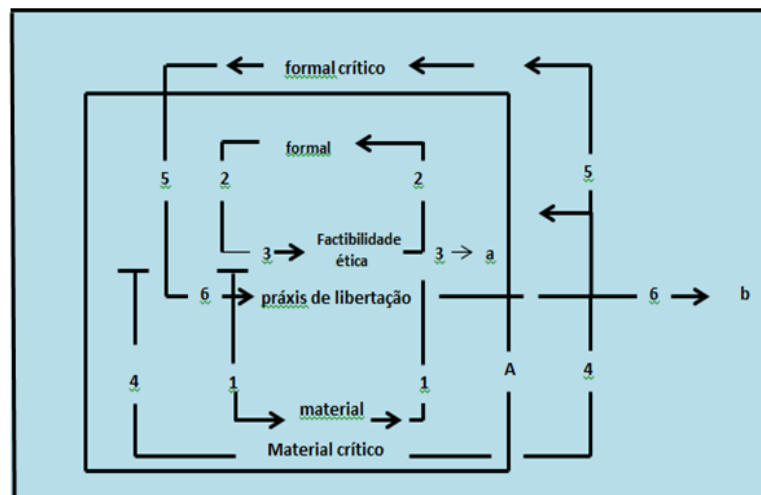
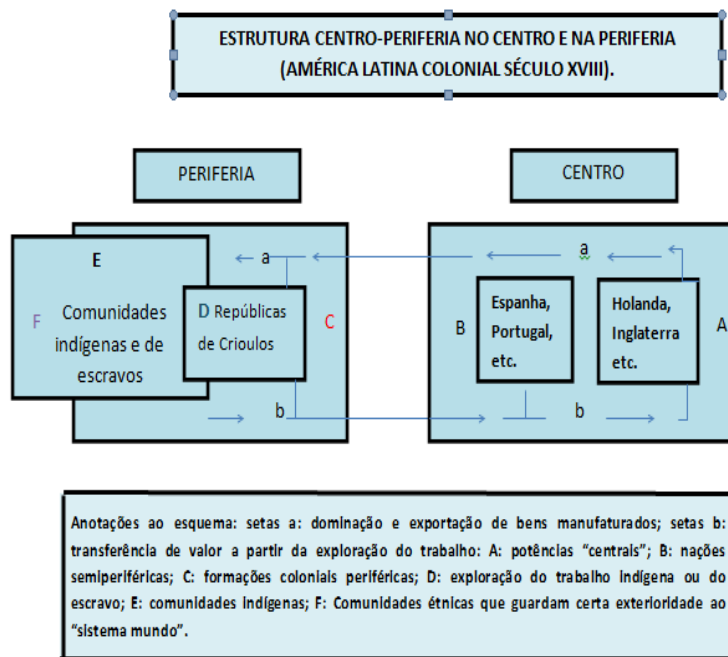
{ }: Paradigma mundial de “Modernidade/Alteridade” (em direção a uma “Trans-Modernidade”): {A/D->B/E->G}

(Os dois momentos o sistema mundo e sua gestão e fundamentos da ética e sua arquitetônica, retirado do artigo DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas).¹⁰⁴

A esquematização a seguir é resultado de uma adaptação da arquitetônica ética da libertação de Dussel, essencialmente denominada, de “ética da vida”, aquela que assiste a situação de negação do vitimado na atualidade, cujas explicações do esquema demonstram de forma estrutural a ação hegemônica e a tentativa de superação da Ética da Libertação.¹⁰⁵

¹⁰⁴ *Ibidem*, 2005, pp.61-62.

¹⁰⁵DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002. p. 59.



(Primeira parte: os fundamentos: 1 Aspecto ético-material; 2. Aspectos moral formal; 3. Factibilidade ético-procedimental; a. projeto ético vigente: "o bem " Segunda parte: Crítica ética, validade anti-hegemônica e práxis de libertação: 4. Aspecto ético-material crítico; A. o sistema ético vigente (mesmo pós convencional) aparece agora adiante da crítica como a totalidade; 5. Aspecto moral-formal crítico

anti-hegemônico; 6. Factibilidade ético-crítica ou práxis de libertação (construção de uma nova eticidade); b. projeto de libertação; B. novo sistema ético futuro).¹⁰⁶

Este pensar a latinidade chega a uma fase cuja analogia é do equilibrista sobre uma corda finíssima. O termo liberdade tão estudado e discutido pelo filósofo argentino é um signo logrador, uma complementariedade solenes da violência que se recusou a defender a causa homens livres, mas sim em favor do processo das abstrações ideológicas. A liberdade traz em si a contradição, significando assim, a instauração da servidão, tanto no âmbito social como individual. Expressão de tamanho poder, que acumula ações emotivas, comportando em si o risco ilusório.

Tal pensar da utopia libertadora, mantém-se na articulação dialética dos opostos para alcançar uma rica diversidade, colocando sob juízo, as operações dos falsos dilemas reducionistas¹⁰⁷. Tal atitude é como lançar uma fagulha, que põe em brasas tão grande selva, uma luta intensa (**ηλικος** - *helikos*). Um âmbito complexo de determinações necessárias, mínimas e suficientes para uma política desde a periferia mundial.¹⁰⁸ Isto significa situar no problema do bem comum e na vontade geral (**kratos**- **κρατος** *força, poder e domínio*), ou seja, o ponto de tensão que se constitui entre a vontade unânime e o problema da cobiça humana, aquilo que engoda as almas inconstantes (**δელεαζω** - *deleazo*)¹⁰⁹. Segundo Dussel, este horizonte e só torna-se cooperação (**κοινωνεω** - *κοινωνεω*), a partir da consciência comum (**Κοινά - Κοινά**), uma vivência que exercita a prática de unicidade, que cumplicia tudo em comum (**κοινωνος** - *κοινωνος*), exigindo uma vontade consensual e prudência (**φρονησις**- *φρονησις*), esta estrutura prática se forma de maneira conjuntural na pauta da arquitetônica política dusseliana. Abaixo a esquematização do nível estratégico das ações políticas¹¹⁰. Esta é a pretensão de uma política crítica e justa, não no sentido das justiças estruturais dirigentes ou do sistema do direito vigente, mas sim, de uma

¹⁰⁶ *Ibidem*, 2002, p. 91.

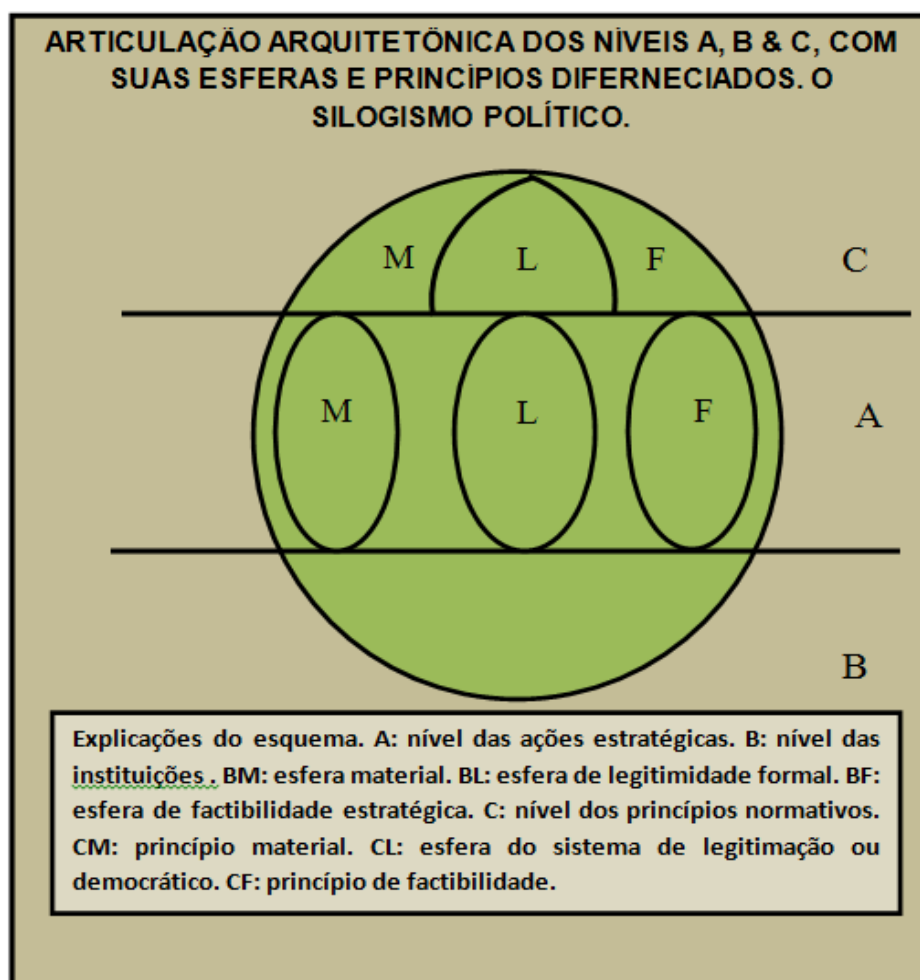
¹⁰⁷DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación - volumen II, arquitetônica*. Espanha/Madrid: TROTTA, 2009, pp. 43-44.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 2009, p.44.

¹⁰⁹DUSSEL, Enrique. *Ética Comunitária - Liberta o Pobre*. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis/RJ: Vozes, 1986, pp. 17, 93, 94,99.

¹¹⁰DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación - volumen II, arquitetônica*. Espanha/Madrid: TROTTA, 2009, p. 43.

aplicabilidade da justiça popular que legitimamente assista desde os desfavorecidos, respeitando a ordem adveniente, mantendo-se solidaria como uma verdadeira fraternidade¹¹¹. Uma legitimidade política que exerce o poder constituída de uma tríade fundamental: participação, simetria e razão.



(Esquema retirado e adaptado do Livro: Política da Libertação - Arquitetônica, Vol. II. A reflexões sobre a ordem política: sua legitimidade, veracidade e governabilidade)¹¹².

Como já se havia dito é vital para pensá-lo, Dussel se movimenta dentro do eixo Libertação, esta entre o fixo e o mutável, rigor e flexibilidade. O novo configura essencialmente ser, uma filosofia da escuta, obtendo a percepção daquele que interpela, como um conjunto de anônimos que tornam algo impossível como possível,

¹¹¹ *Ibidem*, 2009, p.45.

¹¹² *Ibidem*, 2009, p.42.

cuja palavra é o irrompimento na totalidade.¹¹³ O Outro como um conjunto de possíveis, singularidade que se desconstrói e repropõe-se.¹¹⁴ O desejo de ultrapassar, transcender, fala de liberdade, prisão, sonho e denúncia. Para Machado, aquilo que desconstrói é um exercício analógico podendo assim, levar a um movimento integral de rearranjo, porque ele integra dimensões outras da realidade, trabalhando a razão como linguagem.¹¹⁵ A intuição analógica seria o rearranjo do caleidoscópio, o aparecimento de uma nova possibilidade, de um novo jeito de ver, de um novo lugar, de outra posição relacional. Neste aspecto, a razão não se apresenta como algo rígido e nem tampouco estável, mas maleável e facultativo “a forma caleidoscópica do sujeito, sua capacidade simbólica”.¹¹⁶

Em toda estruturação da filosofia da libertação possui a tentativa de explicitar a significação da realidade Latino Americana, caracterizando como um modo de pensar situado; com personalidade; dinâmico e pluriforme¹¹⁷. Como fonte de embasamento analítico fora utilizado trabalho de Marcio Bolda, que analisa o circunscrito do pensamento de Dussel, percebendo como tal movimento do pensar libertador apresenta suas particularidades. Para isto, fora feita uma representação adaptada em tais colocações estruturais de Bolda que sintetizam tal dinâmica que designam para uma prática libertadora, demonstrando em forma de espiral, este movimento caleidoscópico do pensar do filósofo argentino direciona-se para libertação do outro.¹¹⁸

¹¹³DUSSEL, Enrique. Método para uma Filosofia da Libertação- Superação analética da dialética hegeliana. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986, p. 200.

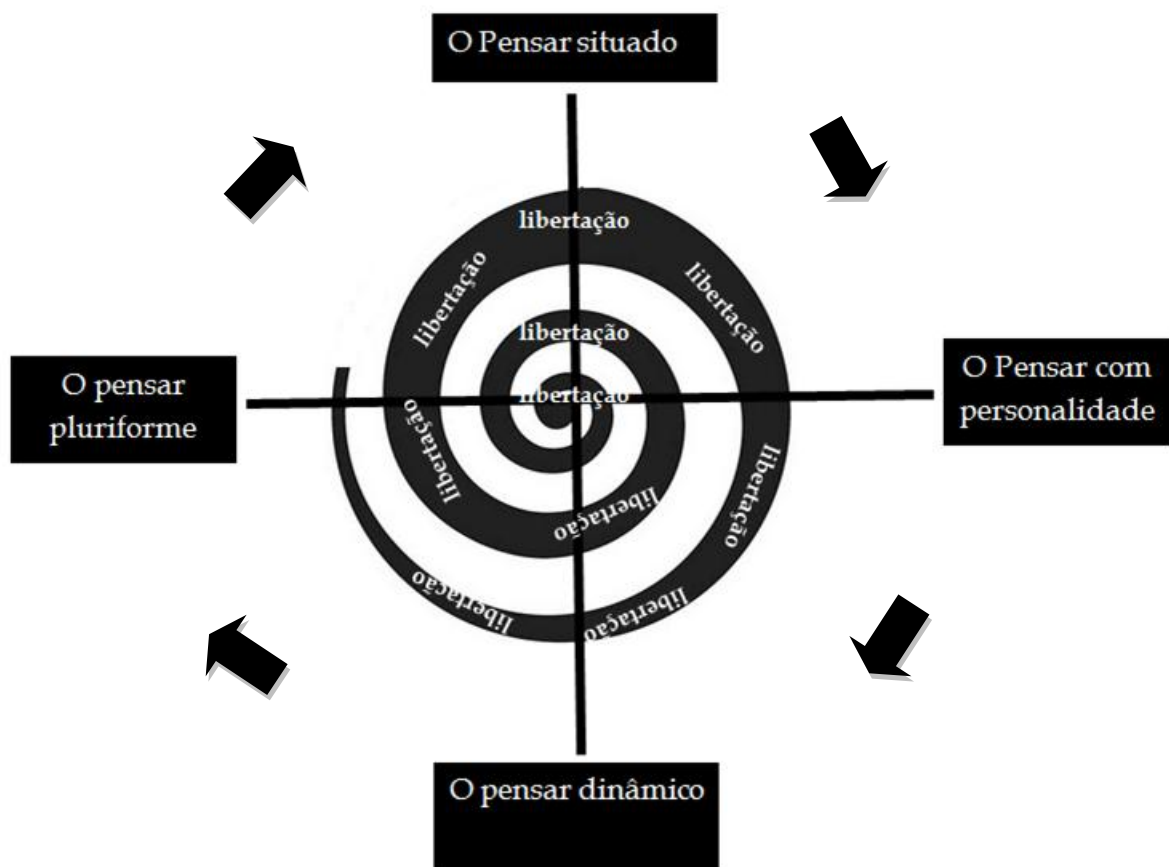
¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ MACHADO, Beatriz. A trama e a urdidura- Um ensaio sobre educação a partir do Encantamento. 2010. 261f. Tese de Doutorado em Filosofia - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Departamento de Filosofia- Programa de Pós Graduação. São Paulo, p.160.

¹¹⁶ *Ibidem*, 2010, p.161.

¹¹⁷ SILVA, Márcio Bolda da. *A Filosofia da Libertação – A partir do contexto histórico-social da América Latina*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana. 1998, pp. 119-126.

¹¹⁸ *Ibidem*, 1998, pp.166, 216, 265, 273.



(A esquematização obtém seu embasamento na segunda parte do Livro de Marcio Bolda da Sila “A Filosofia da Libertação- A partir do contexto-social da América Latina”, - O desenvolvimento de um modo peculiar de fazer filosofia).¹¹⁹

Este movimento do pensar libertador conjuga a libertação com a realidade latina americana, que é essencialmente permeado pelo significado utópico encontra nas mediações históricas objetivas seu lugar concreto, traduzindo-se da seguinte forma:

- a) **O pensar situado é um filosofar que focaliza a realidade em primeiro plano como suporte material e espiritual do pensar, exigindo-se uma contextualização e inferindo-se como des-coberta e con-versão.**
- A realidade como suporte material e espiritual para compreensão situacional;
 - A contextualização sua função situa a realidade dentro de seu horizonte histórico-sócio-cultural;

¹¹⁹ *Ibidem.*

- A des-coberta como inferência desveladora de tudo aquilo que se encobre como realidade distorcida;
 - A con-versão como adentramento até o fundo da realidade para detectá-la como própria.
- b) O pensar com personalidade é de um caráter significativamente des-velador o que proporciona uma des-coberta conceitual, fontanal e metódica.**
- A crítica como modo procedimental, reflexivo contínuo que condiciona a possibilidade de um verdadeiro discurso libertador e o ato revolucionário;
 - A criatividade como novidade que impõe, irrompendo-se historicamente como elemento corpóreo e intotalizante que para libertação é essencial, pois situa no âmbito concreto;
 - Um pensar desde o povo, em que o filósofo se fez povo e as massas exsudaram a filosofia, permitindo aceder à realidade Latino Americana.
- c) O pensar dinâmico que atua como movimento ininterrupto, misturando utopismo com realismo prático, uma integralidade amalgamada.**
- O horizonte plasmado como espaço fértil de articulação;
 - Uma utopia libertadora que se projeta em via de ser atualizada e realizada no horizonte estrutural das relações;
 - Uma dialeticidade criativa e radicalmente adveniente.
 - Uma abertura concreta transcendental que no conjunto dos condicionamentos ônticos temporais carrega a necessidade urgencial de transformações que passam pela mediação prática.
- d) O pensar pluriforme é marcado pela evocação da libertação como utópico possível, uma referência fundante, e identitariamente impar que decide marchar democraticamente com a massa.**
- Um horizonte que germina possibilidades harmônicas de modo uníssono apregoadado por reiteraões incisivas, focando as questões reais, e a possibilidade criativa do novo, cujo denomino é a libertação concreta;
 - Uma diversidade de ações de resistência que logo revocam a raiz identitária de um povo.

1.6 Os problemas do pensar dusseliano

O pensar a realidade latino americana de Dussel representa uma proposta e uma tentativa. Como proposta, os elementos considerados indissociáveis o pensar e a realidade, formam uma conversão que conjuga o termo libertação situada e encarnada à realidade latino-americana como modo peculiar de filosofar. Estes elementos categóricos hermenêuticos que servem de suporte para fundamentação e argumentação da proposta, apresentando algumas limitações referentes à primeira fase de Dussel e que serão descritos abaixo:

1.6.1 A inoperabilidade de uma tentativa de ruptura

Dentro da esfera bipolar centro-periferia, compactua-se a modalidade discursiva do logos encobridor, uma justificação onto-política-colonialista. Busca-se assim, o horizonte situacional um intento de ruptura que apresente um discurso original, enquanto instrumento teórico formal. Esta linguagem consonante a situação do contexto prossegui, como tentativa de uma ruptura linguístico-conceitual, que de forma gradativa provoca mudanças, que necessariamente não acontecem de forma tão radical, confirmando a existência de uma peculiaridade do pensar libertador, mas não lhe retira a assimilação e incorporação que depuram desde o ponto de vista filosófico do oprimido. Como afirma Villacampa, isto faz da Filosofia da Libertação um pensamento que possui em si a herança direta da tradição filosófica ocidental.¹²⁰ Em concordância esta questão, Betancourt afirma:

[...] uma teoria que se afirma como tal, segue aberta e sujeita a inúmeras transformações dentro do universo de enfrentamento em relação a outras teorias, cuja perspectiva é eminentemente heurística. Isto consiste, em esclarecer seu aporte e o das outras na tarefa de encarregar-se tanto teórica como praticamente da realidade histórica.¹²¹

Desde a primeira fase e até no início da segunda, o pensamento dusseliano pode ser caracterizado como verdadeiro malabares léxico, no sentido de propor uma

¹²⁰VILLACAMPA, Gilberto Pérez. *Horacio Cerutti y el problema del fin de la filosofía clásica de la liberación. El humanismo em la Filosofía Latinoamericana de la Liberación*, in GUADARRAMA, P.G., ed., *Humanismo y Filosofía de la Liberación en América Latina*, Bogotá, 1993, pp. 168-178; pp. 179-185.

¹²¹FORNET-BETENCOURT, Raúl. *Modos de pensar la realidad de América y el ser americano*, separata de *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 10 (1983), Salamanca, p.257-261.

nova forma de filosofar situada em torno do oprimido. Segundo Bolda pelo crisol do ponto de vista do oprimido, o assimilável se reveste de uma argumentação tautológica, ou como mesmo coloca a vulga expressão escamoteada e forçosa linguagem assimilável-adaptável.¹²² Desde as primeiras tentativas de análise da Filosofia da Libertação, percebe-se que não se pode reduzir tal pensamento a mera e confusa elaboração de um malabares da língua, isto porque sua peculiaridade de análise fez de seu pensamento algo que prossegui em torno do problema da libertação e principalmente em relação ao vitimado, isto faz de sua linguagem hoje muito mais amadurecida e experienciada em torno dos objetos problematizantes.

1.6.2 A normatividade

Quanto à normatização, é preciso pensar, na criação de uma forma própria de legitimação, como um fazer não normativo, percebe-se que na particularidade do pensamento libertador se deixar normar pelas exigências do contexto a qual discursa, caracterizando-o como dogmático. O caráter eticista de Dussel possui uma tendência focal da realidade, algo notório segundo Bolda¹²³ entender a pertinência de uma dogmatização, sustentada por uma razão normativa, tornando o fundamento proposto como definitivo. A busca pelo “sentido verdadeiro” incorre na velha dúvida sobre o resultado que deveria ser extraído o procedimento interpretativo. Tal intenção da formulação de um pensar pode abster-se completamente de paradigmas dogmáticos? E na medida em que desvela tal raciocínio, como mantê-lo em conformidade com princípios básicos de suas afirmações iniciantes tais como a justiça e a própria libertação deste outro? As respostas para estas questões formulam-se na concepção ético-transcendental formal. Primeiro postula-se uma espécie de fatalismo histórico, o vitimado torna-se o suporte necessário para processo cíclico da história, como também o sustentáculo ético. O interpelante comporta em si, não só a fundamentação como também a interpretação sócio-política empírica, significando a for-

¹²²SILVA, Márcio Bolda da. *A Filosofia da Libertação – A partir do contexto histórico-social da América Latina*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana. 1998, pp. 282-283.

¹²³*Ibidem*, 1998, pp.285-286.

mulação de uma compreensão e visão de uma realidade sustentada a partir da polarização antagônica conflitiva.¹²⁴ Pode-se pensar que a amplitude desta crítica refere-se ao Dussel da primeira fase, que necessariamente vai se corrigindo ao longo de seu desenvolvimento exaustivo, de caráter desconstrutivo, pois amplia seu estudo sobre a libertação e tudo aquilo que infere em torno do vitimado o exemplo disto a “*arquitônica política*, o marco de um trabalho muito amadurecido constituindo-se em seis volumes”.¹²⁵ Requerendo-se assim, um giro linguístico e hermenêutico apurado em torno da *potentia e potestas*. Este estudo não exime o Dussel da fase concreta de apurações mais aprofundadas, norteando assim, entender as revisitações e qual aspecto novo deste projeto de um pensar político da libertação. A expressão - "os novos direitos vêm da luta e da consciência dos oprimidos". Entretanto, parece-nos que Dussel já esclareceu sobre aquilo que o vitimado não quer, em contrapartida, o vitimado constantemente revisitado pelo mesmo, tem consciência daquilo que quer?

1.6.3 A libertação como processo práxico-histórico

Este processo práxico-libertador exige um caráter situado à ductilidade da adaptação à realidade político-social, implica num processo de transformação ininterrupta que sob a impregnação do binômio conotativo dependentista insere uma problemática. As aludições que inscrevem dentro de um quadro conjuntural político social que se limitam ao momento histórico situado.¹²⁶ Isto demonstra a necessidade uma dinâmica ajustada à realidade mutacional, fundamento aberto e incondicional a novas formulações teóricas. O quixotesco Dussel imerge num circunlóquio que causa a impressão de fechar-se em si mesmo, porém, numa consecução mantem a análise da inabarcável libertação. O imaginário labirinto da libertação promove aproximações e distanciamentos, uma trama cambiante entre o micro e macro esfera das signi-

¹²⁴*Ibidem*, 1998, pp. 287-288.

¹²⁵ Entrevista feita em 18/08/2010, cujo tema da palestra fora "Transmodernidade, Interculturalidade e Direitos Humanos". "Os novos direitos vêm da luta e da consciência dos oprimidos".

¹²⁶SILVA, Márcio Bolda da. *A Filosofia da Libertação – A partir do contexto histórico-social da América Latina*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana. 1998, pp.291-292

ficações da América Latina.¹²⁷ A clara raiz ideológica dusseliana vinculada a atrelamentos diversos sobre a miserabilidade humana e sua possível libertação é como a cena emblemática da luta do utopista quixotesco em relação ao moinho de vento, uma vitória que não se pode alcançar o sentimento de solidão em meio à luta. O próprio Zimmermann citado por Bolda, afirma que muitos que aventuraram pela formulação libertadora desistiram, cogitando a causa para

[...] interpretação desse fenômeno não se explica pelo esgotamento de um discurso que se contaminou com a repetição tautológica do mesmo esquema formalístico de racionalização da realidade com a qual se propôs discursar? Será que este esquema não ficou absortamente centrado na produção de discursos tautológicos, por isso, reincidentes na denúncia da dependência e opressão e no vislumbre idealístico da libertação? Poderá o povo ter participação na elaboração de algo que lhe propicie melhor instrumentação na luta pela libertação? Seria este sujeito mera instrumentalidade diante da avalanche de escritos e publicações? [...] Poderá a filosofia ser uma instrumentalidade acessível a este sujeito de nosso eixo filosófico libertador?¹²⁸

1.6.4 O argumento fundacional e fundamental da libertação

É notório a problema fundacional do pensar a libertação, e sua formação lacunar, explícita à ausência de elementos que forneçam a robustez ao fundamento. O cambiante momento fundante, sob a pressão de reajustes em decorrência da contextualização, causado pelo frenesi contínuo das mudanças da realidade determina o ritmo da des-coberta que conjectura como base aberta, e necessariamente uma re-perspectiva, ou seja, um retorno ao ponto de partida fundante. No labirinto imaginário da libertação, as reposições de inúmeras revisões teorizadas norteiam um processo de construção e reconstrução crítica de si como discurso teórico. É necessário alertar-se a um detalhe importante, que a compreensão do termo libertação nem mesmo Dussel em vida, poderá dar conta de tal exaustiva e complexa e tarefa, porém suas contribuições são instrumentos de desafio a serem visitados, apreciados, analisados com rigor e principalmente ser compreendida como uma perspectiva contínua. Sobre

¹²⁷ *Ibidem*, 1998, p.293.

¹²⁸SILVA, Márcio Bolda da. *A Filosofia da Libertação – A partir do contexto histórico-social da América Latina*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana. 1998, p. 294; in: ZIMMERMAN, Roque. *América Latina o Não-Ser – Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 211.

a questão tautológica, apresenta várias faces de um mesmo assunto e Lefebvre ao pensar o cotidiano disse: “a verdade e a inverdade”, a “coerência e a incoerência”, “não há repetição do velho sem certa criação do novo”.¹²⁹ É incontestável tão substancial contribuição tanto de Dussel como Lefebvre, perfis que submergem numa legitimidade subterrânea de excluídos por vários motivos, não serão nem os primeiros e últimos a fazerem releitura sobre a miséria. Diante deste objetivo de análise sobre a pobreza na reinterpretação de Lefebvre, ganha uma significação diversificada diferentemente da concepção de pobreza material da época de Marx. “A pobreza é pobreza da realização das possibilidades criadas pelo próprio homem para sua libertação das carências que o colocam aquém do possível”.¹³⁰

Em decorrência das carências humanas e sua própria libertação, Heller afirma que as necessidades radicais podem querer e fazer a transformação da vida. Pois, é no instante que esgotam as possibilidades reprodução, surgem à instauração da invenção, da ousadia, do atrevimento, da transgressão.¹³¹ A desordem é uma espécie de criação, e o pensamento dusseliano parece causar tal impressão. Na primeira instância o pensador argentino pode ser confundido com o remendador, mas como afirma José Souza Martins não se trata de remendar fraturas do mundo da vida, para recriá-lo. Mas dar voz ao silêncio, de dar vida à História.¹³²

1.7 As alternativas para Filosofia da Libertação

A aproximação da particularidade do pensar a libertação, ante seus encantos e desencantos, percebe-se como e estrutura é recorrente da tradição filosófica moderna. Contudo, é possível fazer revisitações, reperspectivas, e retornar a fundação, e pensar a história simbólica, cuja diversificação provoca encantamento, conectividade que se faz e desfaz. “Esta peculiaridade encantada corresponde a uma crença de universalidade que experiência cada grupo humano”, como diria *Tolstoi* “[...] a vida cir-

¹²⁹ LEFEBVRE, Henri. *A Re-produção das relações de Produção*. Publicações Escorpião, 1973, p.103.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ HELLER, Agnes. *La théorie des besoins chez Marx*. Paris: Union Générale d’Editions. 1978, pp. 107-135.

¹³²MARTINS, José de Souza. O senso comum e a vida cotidiana. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, São Paulo, 10(1): 1-8, maio de1998, p. 6.

cula em centenas de formas distintas, se queres o universal, começa por pintar a tua aldeia.”¹³³ A cada momento, deve fazer de um modo único e singular, porque o encantar-se consiste no exercício da singularidade. Cada grupo de homens e cada homem em sua particularidade tem a possibilidade de tomar para si o patrimônio de conhecimento herdado de outros tempos e fazer algo de inteiramente novo e único.¹³⁴

Reafirmar-se a posição do pensar a libertação – é relevante, como todas as demais são relevantes, uma vez que o ato de pensar em si é uma das melhores atividades da condição humana. Esta orientação permite o reconhecimento de sabedorias e culturas, permitindo diálogos uma vez que absorvidos ampliam-se provocativamente, direcionado não só a uma única racionalidade, mas a uma pluriracionalidade constituída de uma sabedoria popular tão recorrida por nossa literatura e pela música popular brasileira Como afirmará Caetano Veloso em sua emblemática canção: “o coração vagabundo e “quer guardar o mundo em mim”, indica a subjetividade indomável que nenhum exílio haveria de sufocar.”¹³⁵ Segundo Marilena Chauí citada por Machado, do mesmo modo, no pensamento contemporâneo, a diversidade das interpretações e das visões não só é um problema, como também é uma abertura:

Esperamos também que a multiplicidade de filosofias e interpretações deixe de ser encarada como limitação e dispersão e como impossibilidade do verdadeiro para ser concebida como riqueza inesgotável do pensamento para pensar o que não foi pensado e para dar a pensar, generosidade e relação com o verdadeiro como horizonte.¹³⁶

2. Da Liberdade à Libertação dos vitimados: uma análise interna do termo Libertação na Filosofia de Dussel

O esclarecimento deste parágrafo inicial servira como o artifício para pensar a filosofia libertadora dusseliana desde sua composição no universo da liberdade.

¹³³TOLSTÓI, Liev. A insubmissão e outros escritos. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Imaginário, 2010, pp.07,08.

¹³⁴MACHADO, Beatriz. A trama e a urdidura- Um ensaio sobre educação a partir do Encantamento. 2010. 261f. Tese de Doutorado em Filosofia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Departamento de Filosofia- Programa de Pós Graduação. São Paulo: p.25.

¹³⁵LUCCHESI, Ivo. Caetano, o pensamento e a espiral. In. SCHAEFERS, Sergio; SILVEIRA, Ronie. A. T. Caetano e a Filosofia. Santa Cruz do Sul/ Salvador: EDUNIS & EDUFBA, 2010, p. 12.

¹³⁶ *Ibidem*, 2010, p.35.

Aludindo o ato de libertar como a supressão das restrições do vitimado, inserindo historicamente na realidade humana.¹³⁷ Embora isto não faça desta afirmação filosófica mais libertadora, pelo fato de que o princípio de toda filosofia deva ser a realidade do humano e necessariamente sua libertação. Então o que difere a elaboração filosófica de Dussel das demais constituídas na história?

A teoria filosófica da libertação explicita-se de forma situada e dependentista, enfatizando as relações de dependência para um desenvolvimento autônomo, e uma possível emancipação, identificando o problema e triando seu objetivo. Sobre o critério rácio-prático-material, conjectura-se a transformação do dever-ser em dever-viver, processo pelo qual os questionamentos e revisitações dos métodos de análises, valores e compreensão se fazem contínuos. Suas preocupações quanto às questões implicadas ao homem, referem-se às relações do *logos* (λόγος), a justiça com as práticas humanas, tencionando entre o ser e o direito de ser, constituindo elementos críticos que aludem à ação concreta do ser humano, conduzindo-o a interrogar e preocupar-se com sua própria ação. Portanto, a tarefa filosófica não pode identificar-se meramente como uma teorização, e sim uma práxis que inter-relaciona com todas as atividades humanas.

Por isto, denomina-se este momento de passagem da liberdade à libertação, aquele cujos questionamentos em torno do termo liberdade (gr. *ἐλευθερία*; Lat. *Libertas*, al. *Freiheit*),¹³⁸ demonstram que ao longo da história as concepções sobrepuseram tais como: autocausalidade, autodeterminação, como também a possibilidade de escolha condicionada e limitada, sua importância é ao mesmo tempo um problema, caracterizando a dificuldade de estudar esta ambígua terminação. A cognitividade alude caleidoscopicamente, as variações que se arquitetam no pensamento dusseliano, referenciando a fase ontológica, recorrente ao pensamento heideggeriano.

¹³⁷Enrique Dussel entende que a vida humana em comunidade é o *modo de realidade* do ser humano e, por isso mesmo, ela é ao mesmo tempo o critério de *verdade prático* e teórico. (DUSSEL, Enrique *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p.23).

¹³⁸ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia – Edição revista e ampliada. Trad. 1ª Ed. Alfredo Bosi; Trad. dos novos escritos Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.699.

Em face da particularidade utópica de libertação lança-se, sobretudo na relação entre o consenso e o dissenso, devendo reconhecer o Outro não apenas como mesmidade em termos comunicativos, mas precisamente aquele que se difere. Esta utopia segundo Dussel é a projeção adveniente, não pode caracterizar uma sociedade perfeita, mas ao menos mais atenuada e habitualmente mais justa, cujas relações são tratadas com dignidade. Segundo a posição da tipologia de Lewis Mumford, a utopia de Dussel é de *reconstrução*, uma vez que pretende criar condições para a nossa libertação futura na “visão de um ambiente reconstruído mais adaptado à natureza e objetivos dos seres humanos.”¹³⁹

Há um fio condutor na repetição compulsiva sobre a capacidade transformadora da libertação, exige a criação de novas estruturas, que outrora não haviam sido pensadas pela própria história da filosofia, que Dussel caracteriza como misto de dúvida e insatisfação. Entretanto, a terminalidade, põe um mal-estar metafísico, na medida em que diz e rediz. Esta particularidade de filosofar situacional-histórico é uma espécie de reelaboração ética, cuja pretensão é decifrar cada momento particular da história¹⁴⁰, sendo que este ato de filosofar está ordenado eticamente à tarefa histórica de humanização, buscando fundamentar-se na atuação correspondente aos fatores da vida: o sujeito só pode atuar sendo sujeito vivo. É buscando, encontrando, cansando-se achado, e saindo ao encontro do inusitado, que a liberdade trafega, ora próxima, ora distante, uma implicação no esforço de existir, e insistentemente manter-se na vida, uma atitude frente à realidade, uma nova, e nova garimpagem.¹⁴¹

No afã de querer apresentar uma proposta de libertação. A emergente consciência apresenta-se como a superação do mecanismo de dominação, momento crucial para que se constitua diferentemente o projeto histórico da libertação, algo que dimensione as necessidades do oprimido, e que essencialmente o torne livre. Assim,

¹³⁹O outro tipo de utopias, de *escape*, não se enquadra na perspectiva de Dussel, porque deixa o mundo exterior tal como ele é sem a pretensão de transformá-lo. Porém, como veremos, a idéia de transformação é, para Dussel, decisiva. (MUMFORD, Lewis. *Historia das Utopias*. Lisboa: Antígona, 2007, p. 28).

¹⁴⁰DUSSEL, E. *Método para uma filosofia da Libertação. Superação analética da dialética hegeliana*. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: 1986, p. 197.

¹⁴¹ *Ibidem*, 1986, p. 197

a práxis faz-se prioridade na essência filosófica da libertação. Sua enunciação parcialmente óbvia e inevitável, alimentada por uma esperança libertadora, tem a pretensão de explicitar as distinções dos conceitos de Liberdade e Libertação em Dussel, que podem ser aplicadas a certo princípio de normatividade. Todavia, seria possível arquitetar uma filosofia a partir de um termo tão controverso? Não estaria Dussel, inferindo mais um aspecto a liberdade, sem obter o devido esclarecimento do que significa de fato o termo? Existe a pretensão de esclarecer convocando os princípios de Libertação e Liberdade desenvolvidos por Dussel, os quais ele designa como *utopia possível*¹⁴², galvanizada na luta pelo vitimado, cujas palavras retiradas das vísceras, conferem-lhe um corpo ácido que vagueia entre sínopes, não deixando, porém, de apontar algumas aporias que este projeto de libertação suscita.

2.1 A Liberdade: um olhar sobre o problema dos extremos

Na busca de elucidação da trama do termo liberdade,¹⁴³ a significação exige a participação dos atingidos e sua realização procedimental coletiva. Este princípio, não consiste simplesmente em transpor de um nível individual para o coletivo, e sim, algo muito mais complexo, na qual a ordem sócio-simbólica, externa-impessoal de práticas institucionalizadas e crenças de ordem posta deve ser superada, por uma novidade representativa, que seja capaz de incluir o pobre, o assalariado e a mulher, põe a nu o silêncio que encobre a opressão - objetivando a ruptura com o modelo obtuso do olhar da *ratio*, conhecido como eurocêntrico. Devido à incapacidade de enxergar a constituição arcaico-originária do homem, se faz necessária à implantação substitutiva da noção de totalidade, algo novo e abrangente de ordem que inclua o terceiro mundo em suas diversas expressões, comprometendo-se de fato com as suas necessidades de justiça e respeito à diferença. A reflexão nasce do mundo e das práticas (concretas e simbólicas), com o propósito de contribuir com um projeto emanci-

¹⁴²Utopia possível em Dussel é o resgate da vida que é negada às vítimas dos sistemas de opressão e o seu reconhecimento em condições dignas de paridade.

¹⁴³Para Dussel assim se compreende liberdade: Enquanto no homem o não ser é dado no poder-ser, a liberdade se funda na própria finitude. A liberdade não é senão uma manifestação da finitude que se encontra diante da multidão diferenciada de possibilidades ou mediações que nunca totalizam o poder-ser. (DUSSEL, Enrique D. Filosofia da Libertação na América Latina. 2ª Ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977, p 74).

pador de sociedade. É no percurso procedimental, que situa o problema do estudo dissertativo, pois a liberdade depende exclusivamente da compreensão do poder-ser adveniente,¹⁴⁴ esta compreensão é atemática e cotidiana, todavia a liberdade proposta pode resolver este problema em que a vida se exaure nos dados da razão, o mundo raiocêntrico?

O critério intrasistêmico é conceitualmente o horizonte possível dusseliano da possibilidade do ente emergir da totalidade, porém, esta diante do problema da superação da Totalidade. O homem crê cegamente que o real são conceitos da *ratio*, uma vez que estes dizem o que isto é. Esta idéia do que é ser bom e mau passa pelo crivo da Totalidade, tendo o *logos* demonstrativo o único meio válido para interpretação do real, é o elemento norteador da vida *fáctica* do homem ocidental. O prisma descaracterizador do homem, cuja visão do real esta sob custódia da razão. Imerso no seu próprio o homem aproxima-se do outro que não é ele mesmo, uma proximidade situada – geograficamente e ontologicamente, difere de Heidegger quando referiu-se a aproximação como algo não geográfico.

Mas estratagemas fundantes de superação da Totalidade pode conduzir a um emaranhando multirreferencial cujas explicitações ainda são insuficientes para tal salto, evidencia a preocupação com a necessidade ético-política de libertação do oprimido. No entanto, é preciso negar as reduções aplicadas ao vitimado, àquele que não possui identidade, instrumentalidade funcional de uma Totalidade dada, e afirmá-lo como rosto e pessoa livre. A colocação de Ames referencia as limitações destes intentos, de caracterização lacunar no pensamento filosófico da libertação, que poste-

¹⁴⁴O poder ser não é uma faculdade humana que pode ser captada pela inteligência teórica ou imediata, com evidencia ou certeza. Pelo contrário, deve situar-se como ultimo horizonte existencial: a compreensão cotidiana e fundamental tem que se haver com o ser, em cada caso o meu, que inclui em sua estrutura essencial o poder-ser. Cada um tem a possibilidade de ser de maneira diferente e nunca será igual a cada ser. O poder-ser é tentado pelo movimento de totalização que é uma passagem nunca acabada de mediações. Usa-se esse termo mediação, não por acaso, mas por ser o meio pelo qual o homem pode chegar a ser, a mediação é o contrário do imediato. O horizonte do poder-ser é a luz que ilumina todas as possibilidades que a partir dele se abrem. Assim 'a grandeza do homem é que não é um fim e sim uma ponte'. (DUSSEL, Enrique D. Filosofia da Libertação na América Latina. 2ª Ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977, p.50).

riormente submetidas a interrogações internas com alusão a estrutura e aos objetivos da libertação.¹⁴⁵

O sistema hegemônico exorciza os dizeres e sentires, a latinidade de Dussel segue tangendo a revolta dos oprimidos – lugar da expulsão da hospedagem do opressor, lugar da libertação que denuncia homogeneidade, uma vez que a mesma reduzira o ser a isto, a binaridade burra e inalterável. Contudo, processo interrogativo consiste em alguns problemas: Primeiro, existe de fato no pensamento dusseliano uma clareza da paralaxe da Liberdade para Libertação? Que espécie de verdade está contida “na utopia dusseliana de liberdade”? Existe uma resolução para a lacuna paraláctica entre liberdade e libertação?¹⁴⁶

A elucidação destes questionamentos consiste em entender que não existem mecanismos de controle que dominem o humano diante de seu excesso inumano, ou seja, algo que se reinscreve no próprio indivíduo.¹⁴⁷ O gozo de uma liberdade natural corrompeu-se pelas contradições em que o homem se enredara no seu processo de civilizar-se, não representado mais aquilo que universalmente significaria como também essencialmente empobrecido no sentido originário.¹⁴⁸ Como escapar deste inumano? A realidade que se enxerga nunca é inteira, esta possui uma obscuridade que inclui todos os seres humanos. A liberdade é algo escapável à compreensão simbólica e, portanto, causa múltiplos pontos de vista simbólicos com diferenças imperceptíveis¹⁴⁹. Se o pensamento dusseliano pretende ser uma crítica em busca de um estado mais puro, como o fará se nossas plenas faculdades não nos permitem sondar o que seria insondável, permitindo afirmar que a liberdade é inabarcável?

Mesmo sendo inconclusas, as limitações aplicáveis ao humano e sua manifestação de liberdade, dirigem-se ao problema da negação e seu caráter artificioso, algébrico e falacioso, postada em uma arquitetura que intenta esconder as vísceras do

¹⁴⁵AMES, José Luis. Da libertação à Liberdade crítica interna de alguns pontos da ética de Dussel. Revista Reflexão, PUCCAMP, Campinas, nº 49, p.72-108, Jan/Abr., 1991, p. 79.

¹⁴⁶*Ibidem.*

¹⁴⁷ZIZEK, Slavoj. A visão em paralaxe. 1ª Edição. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008, p.17.

¹⁴⁸*Ibidem.*

¹⁴⁹*Ibidem.*

monstro tornado invisível, óbvio e natural. A plenificação espectral totalizadora submete o homem às injunções e necessidades dos fatos, reduzindo o ser humano a uma facticidade, negando qualquer possibilidade de transcendência em relação ao mundo. O segundo é referente à gratuidade da Alteridade, ato afirmativo de abertura ao distintivo, o diferente, o Outro, ação que transpõe e implode à Totalidade a qual vela pelo todo fechado em si mesmo, atribuindo ao homem à liberdade tão sonhada. Por conta da percepção obtida, a liberdade humana presente entre o factício e a transcendência, explicita sua finitude, demonstrando um aparente avanço, que mascara a pretensão do novo, e não se irrompe. Poderia o homem de essência duvidosa (ακαταστis- inconstante) liberta-se? Pensando no problema heideggeriano o ente que somos é *Dasein* (comunhão entre um advérbio de lugar - *da* -, cujo significado é, em português, "ai" e o verbo ser - *sein*.), que se oculta de toda consideração lógica sobre ele, aquilo que vem a ser o que os outros dele fazem.¹⁵⁰ Em relação a este fato pode-se pensar até mesmo em uma condição trágica, em que jamais se irrompa tal liberdade.

As questões fundamentais da constructa vida estão em aberto, isto é, em todas as dimensões de sua particularidade, remontando assim a perspectiva hegeliana, em sua colocação acerca da história, revelando o ensinamento de que jamais aprendemos com ela, aquilo que o homem tem de essencial a sua própria vida. Talvez isto tenha duas verdades aparentemente paradoxais. A primeira refere-se à nossa alienação permanente diante dos fatos ocorridos com a realidade, pois os fatos históricos se repetem, uma vez que somos incapazes de alterá-los ao longo do caminhar temporal. A segunda esta relacionada a não ocorrência da repetição, as relocalizações no centro do caminhar temporal, as mesmas questões feitas há milhares de anos com novos postulados categóricos, novos dados histórico-científicos, podem possibilitar responder finalmente à grande questão kantiana: o que é o ser humano?

Para que as possibilidades atuem ou desdobrem-se na existência humana, é preciso fazer a pergunta sobre este ser paradoxal: se existe uma responsabilidade in-

¹⁵⁰ CABRAL, Alexandre Marques. Heidegger e a destruição da ética. Rio de Janeiro: UFRJ & Mauad, 2009, pp. 61-63.

tramundana, como garantir uma contínua relação ser-com? Diante disto, é preciso pensar na tentativa da Filosofia da Libertação como possível verdade constitutiva destes levantamentos, cabendo olhar no caleidoscópio e perceber certezas mutantes, identidades peregrinas que faz o tudo.

2.1.1 As inferências constitutivas da Totalidade plenificada

Dentre os vários matizes da afinidade eletiva acha-se a abordagem hermenêutica, como também da apreciação crítica que conduz a recorrente problematização do pensamento *feuerbachiano*¹⁵¹, algo revisitado constantemente pelo filósofo argentino, a questão da divinização da razão como algo plenificado e fechado em si mesmo. “A Totalidade, declarar-se *natural, sagrada, insuperável*, assemelha-se a um curso lido de forma natural, o centro que domina e aliena a periferia, uma ação justificada pelo pensamento da filosofia moderna”. Esta causalidade oculta suas atrocidades cometidas contra o ser periférico, pelo fato de serem categoricamente pobres, subdesenvolvidos, seres sobrantes.¹⁵² No tocante a violência cometida ao vitimado, à práxis dominadora reduz o Outro a um ente possível de ser compreendido, abarcado, sendo algo dado. A redução do homem à pura facticidade nega sua liberdade, uma vez que acentua ao extremo o ser já dado do homem, impossibilitando transcendê-lo, de acordo com o ser do *Dasein*, segundo este modo de ser.

Cabe destacar também, em consonância com a proposição temática é a constatação de questões levantadas da Totalidade. Sendo a mesma, cercada de entes diferentes e múltiplos, organizados de forma a apresentar sistematicamente uma única estrutura orgânica denominada *proxemia*¹⁵³. A Totalidade é a estrutura dos entes, os

¹⁵¹Para *Feuerbach* a Filosofia moderna realizou e suprimiu o ser divino separado e distinto da sensibilidade, do mundo e do homem – mas só no pensamento, na razão e, claro está, numa razão igualmente separada e distinta da sensibilidade, do mundo e do homem. Isto é, a filosofia moderna demonstrou unicamente a *divindade do entendimento* – aceitou apenas o entendimento como o ser divino e absoluto. (FEUERBACH, Ludwig. *Escritos em torno a La Esencia del Cristianismo*. Tradução de Luis Miguel Arroyo Arrayás. Madrid: Fernández Ciudad, 2001, p.31.).

¹⁵²DUSSEL, Enrique D. Para uma ética da Libertação Latino Americana, *Erótica e Pedagógica* - Parte III. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977, p.10.

¹⁵³Aproximar-se do outro como alguém que surge do além da origem do meu mundo como condição desse originar; como alguém que permanece novidade exterior àquilo que está feito (o *factum*, em latim). Diferente do aproximar-se que se põe na proximidade do outro é o dirigir-se às coisas, aos obje-

sui generis que se irrompe diante de nós, o horizonte indicador do limite de limites. (...) “Efetivamente, é o limite dentro do qual todo ente (que pode ser objeto ou fato) encontra seu sentido.”¹⁵⁴. A Totalidade é inacabada, imperfeita, mas costuma ser autorreferente. A Totalidade também se configura como uma repetição, ou seja, uma mesmidade, o retorno ao “Mesmo”. Como Totalidade¹⁵⁵, este fechamento num círculo eterno, gira sem novidade, um “Eu” fechado em si mesmo. A aparente novidade dialética é acidental, porque tudo é um, e a verdade é tudo, sem possibilidade de transcender. ‘O Mesmo’ devora a temporalidade histórica, e termina por ser ‘O Neutro’ desde sempre.¹⁵⁶ Portanto, o eu constituinte potencializa em si a vontade de totalidade fechada. Nela, as práticas de poder constituídas historicamente resultaram em relações humanas de total domínio. Tal dominação de pessoas, grupos sociais e sociedades concretiza-se na forma de fetichização, expressão esta que significa “feitos pela mão do homem”, idolatria suprema. Esta idolatria suprema, do “Eu” que se fecha em si mesmo, se realiza no mundo em que a totalidade de partes estruturadas, fazendo parte do próprio homem, interagindo e compreendendo. Este ó horizonte diário, em que se vive e desenvolve-se, é o mundo diário dos seres vivos, uma totalidade no tempo e no espaço. Como Totalidade espacial, este mundo situa-se no “Eu”, o homem como centro no qual se organizam os entes, desde os mais próximos com maior sentido, aos mais distantes.

A afirmação que todas as coisas têm um sentido particular, tornando-as parte do mundo, um mundo que não é simplesmente soma exterior de entes, mas a totalidade dos entes possui funções e significados específicos. Um mundo possuído de caráter individual: o meu mundo, o seu mundo, identificando-se neles os entes, cada um com seu significado próprio, ora diferente, ora igual, ora semelhante ao dos outros, como um mundo de cada homem. Cada mundo é uma *Totalidade* instrumental

tos diferentes do ser humano e isto se chama *proxemia*. (DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação na América Latina*. 2ª Ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977, p. 30).

¹⁵⁴*Ibidem*, 1977, p.29.

¹⁵⁵Para Dussel a totalidade é o sistema, tendência a totalizar-se, autocentralizador com pretensão temporal de eternizar sua estrutura presente e espacial, incluindo intrasistematicamente toda exterioridade possível (*Ibidem*, 1977, p.55).

¹⁵⁶DUSSEL, E. D. *Para uma ética da libertação latino-americana: acesso ao ponto de partida ético*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 1, 1977, p. 93-94.

de sentido, uma totalidade dentro de outra totalidade, ou seja, o *mundo-cosmos*, estabelecendo valores tanto a espacialidade como a temporalidade, privilegiando o lugar onde se nasce (passado). Este lugar predeterminará o todo, o mundo deste ser, sua totalidade, afirmando-se como centro ou periferia.

Contrariamente do pensamento heideggeriano, em que o outro não está presente para o *Dasein* pelo simples fato de estar geograficamente próximo deste. A atenção pelo passado do mundo (Totalidades de Totalidades) concentra-se em identificar as raízes da dominação que se estende sobre toda a América Latina. Isto, porque a instauração desta relação com o outro vige desde a indiferença e estranheza - a não plenificação do *ser-com* e sua essência deficiente.

A decifração de um mundo como um projeto temporalmente adveniente, é o indicio da recorrente questão hermenêutica; pensar o passado que pode ser explicitado a uma pré-compreensão dentro de uma espacialidade, que por apresentar características humanas, entende-se por centro ou periferia do mundo, no entanto, tal mundo pode ser centro e periférico de outros mundos.¹⁵⁷ Por isto, a Filosofia da Libertação fixará a atenção ao passado do mundo e à espacialidade, com a intenção de detectar a origem de sua colonização, uma arqueologia da dependência, a debilidade de um povo, a aparente incapacidade e o atraso da América Latina.

Sobre este fundamento, elucida-se a categoria de Totalidade dentro do universo do oprimido, e descobre-se a ausência de um lugar, sempre sem mundo, sem transcendência, sem singularização dentro da *Totalidade vigente* para o Outro. Diante desta exclusão, o pensar dusseliano propõe a formação de uma nova *Totalidade análoga*, à afirmação do Outro como vítima, originando o movimento de negação da negação, de forma a empreender como auxílio na passagem da *antiga Totalidade* para *nova totalidade* de forma *a priori*.¹⁵⁸ Para Dussel, a *Totalidade ontológica* tem o caráter de oprimir o Outro, um fator que o reduz a mera exterioridade, um ente do próprio mundo. Tal procedimento revela como supressão do pobre, ausenta sua participação

¹⁵⁷ *Ibidem*, 1977, p.31.

¹⁵⁸ DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação, Crítica à ideologia da exclusão*. Trad. George I. Massiat. São Paulo: Paulus, 2005, p.117-138.

na estrutura (*ontologia da Totalidade*), não havendo espaço para este por ser uma negatividade, o *não-ser* às margens da Totalidade.¹⁵⁹

A propósito do que vem sendo desenvolvido, é oportuno registrar que a análise da cultura ibero-americana como Totalidade arquetípica num contexto hermenêutico, sustentada numa atitude crítica face à abordagem totalizante é de suma importância para pensar América Latina. O mundo ibero-americano é apreendido, nesta perspectiva, como realidade proto-histórica conferindo sentido ao presente. Dussel aproxima-se do pensamento de Ortega y Gasset, na qual a compreensão entende que "a substância da história, cujo miolo, não são as idéias, mas por debaixo delas: aquilo que chamamos de crenças. Um homem define-se mais por sua crença, do que por aquilo que pensa". História é vida e vida é experiência concreta destes homens.¹⁶⁰

Por conta da exigência de um sentido que supere a Totalidade, irrompe-se o possível no interior do pensar filosófico da libertação, uma trajetória de análise consciente dos problemas e riscos que uma proposta contém. O processo supõe aproximações sucessivas, progressivamente complexas entendendo a Totalidade como algo inacabado ou que possua perfeição, porém, costuma ser autorreferente, pois só existe a diferenciação interna, (a mesmidade e o Outramente). O Outro é uma mera redução, cognoscível, algo já dado, pura facticidade que nega a possível liberdade, aquele que e acentua ao extremo o ser já-dado, à impossibilidade de transcender,¹⁶¹ desde extremo negador da liberdade, que se faz correlata à "ciência da conduta behaviorista metafísico watsoniano". "A particularidade deste pensamento watsoniano entende o comportamento humano como algo que depende de fatores comuns a todas as formas da ação humana."¹⁶² Por isto, as reações humanas são semelhantes diante de excitações idênticas. Se existe a possibilidade que ausente o elemento surpresa como o espanto, a imprevisibilidade de cada ação, isto compromete o espaço da liberdade,

¹⁵⁹DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação, Crítica à ideologia da exclusão*. Trad. George I. Massiat. São Paulo: Paulus, 2005, p.117-138.

¹⁶⁰DÍAZ NOVOA, Gildardo. *Enrique Dussel en la Filosofía latinoamericana y frente la Filosofía eurocéntrica*. 2001. Tese de Doctorado en Filosofía. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2001, p. 29.

¹⁶¹DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 50.

¹⁶²*Ibidem*, 1973, p.76.

o que significa exercer de forma plena todas as faculdades humanas, importância primordial da vida.¹⁶³

Portanto, se o homem é unicamente o já-dado, o intramundano, sua liberdade parece impossível, isto porque, tal implicador torna o homem prisioneiro do já-dado. Esta implicação reduz o homem a um estado animalesco, negando sua estrutura ontológica e essencialmente aberta e transcendente. A necessidade metafísica de transcender apontada por Dussel é o que se pode afirmar como inerente e essencial ao ser-humano que sai de si, por sua alteridade, não é tornar-se livre para ser ele mesmo, mas sim, a afirmação de ser outro, diferente de tudo e todos, negando assim, como pretende a ação totalizadora, ser transformado em objeto, pois é outro ser, ou seja, distinto de seus pares e de qualquer outra forma de vida aquilo que denomina-se como único.¹⁶⁴

Este conceito de que o homem é perfeito, e plenamente realizado em seu poder-ser, é a medição de todo o projeto humano ontológico e será aquele que por sua plenitude antropológica e por sua bondade abrir-se-a ao “Outro”, como o outro, em decorrência de um amor que ama primeiro alternativamente: o amor-de-justiça, e, não por motivos fundados em seu próprio projeto de Totalidade. Algo que não é meramente um imperativo ético, mas essencialmente da própria estrutura humana, princípio que Heidegger já havia conotado, em relação ao *Dasein* de que existe a necessidade preservar a dignidade do outro, de si e dos demais entes, sem isto, o mesmo não vem a ser ele mesmo.¹⁶⁵ O vir a ser contínuo, e jamais um já-sido imediatamente possuído, é, portanto, o julgamento, que a incognoscibilidade deste outro na proximidade “face a face”, perfila-se em uma multiplicidade que atordoia o sujeito, e desarticula sua inteligência, levando a um estado de perplexidade e rendição, àquilo que Dussel denomina de objeto de esperança que é “o Outro”, um

¹⁶³*Ibidem*.

¹⁶⁴ DUSSEL, E. D. Para uma ética da libertação latino-americana: acesso ao ponto de partida ético. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 1, 1977, p.77.

¹⁶⁵CABRAL, Alexandre Marques. Heidegger e a destruição da ética. Rio de Janeiro: UFRJ & Mauad, 2009, p.87.

prius, anterioridade sua, algo que não pode ser pensado ou imaginado a partir das experiências que já se teve da realidade dada, mas a promessa de algo “novo.”¹⁶⁶

O inderterminante, que transcende as possibilidades intramundanas que apreendem, subjetivam e fusionam, marcado pelo próprio não ser do ente que é sempre vir a ser, não pode ser fundamentado na razão.¹⁶⁷ Este Outro, que não posso abarcar “o nada” indeterminado, é a negação positiva das negações. O âmbito da exterioridade é a pessoa como “nada” perante a Totalidade, o sistema, o Todo. Permitindo o pensar a liberdade como abertura (*Erschlossenheit*), vislumbrando como alter gratuidade.

2.1.2 A possível alter-gratuidade em Dussel

A questão sobre a liberdade ou determinação da vontade constitui um problema filosófico espinhoso, tanto para o campo da metafísica e da ética. O problema em questão é saber, afinal de contas, em que medida determina-se o fazer? Em que medida pode-se, afirmar tais agentes livres? E ainda, se tudo que fazem é de fato necessário. Cabe também perguntar se a causalidade natural permeia todos os nossos atos? Ou, se a existência do espaço para a liberdade é algo concreto, escolhendo livremente entre vários cursos de ação possíveis?

A concepção de liberdade aplicada desde a antiguidade e em particular pelos gregos, que ao diferenciar o cidadão - membro da polis - do escravo, e suas diferentes naturezas, a liberdade oposta a escravidão e, portanto, não possuía ainda o ônus metafísico que viria incorporar a noção posteriormente. De acordo com o senso comum, afirma-se que uma ação é realizada livremente quando o agente que a realiza não está sendo coagido ou forçado a realizá-la, ou seja, quando pode escolher entre vários cursos de ação possíveis, sem ser constrangido a tomar nenhum deles em particular. Mas o que significa escolher livremente um curso de ação? Sempre é possível afirmar que a escolha ou o ato do agente, parece livre ao observador mais atento, na verdade

¹⁶⁶DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana*, Tomo II: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 92.

¹⁶⁷DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana*, Tomo I: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 77.

é determinado por motivações, inclinações e desejos que compelem a agir assim, significando dizer que não tem controle sobre aquilo faz seu ser (os desejos e motivações), logo, não pode dizer que se age livremente, pois seriam estes escravos de seus próprios impulsos. Em relação à determinação interna, existe também o caso em que estes são forçados a agir em desacordo com sua vontade, ou seja, por coação externa. Toda ação, para ser considerada efetivamente livre, deve envolver os seguintes elementos: controle do agente sobre a ação, algum grau de consciência, ausência de coação interna e externa, possibilidade de escolha. Mas, por outro ângulo, se o ato livre pressupõe ausência total de causalidade ou determinação (interna ou externa), para ser considerado livre, não seria esta uma determinação para o ato livre, recaindo tal esforço no vazio –conotando que tal formulação não consiga afastar o ato livre do fantasma do determinismo. É difícil imaginar tal ato livre, sem uma causalidade, confusa seria a ação humana sem que a mesma, fosse produto ou efeito de um desejo, motivação ou inclinação do sujeito que a realiza. Mesmo um ato totalmente desprovido de significado, de emoção ou planejamento é determinado por causas anteriores. Assim, estaria o homem fadado à prisão dos fatores condicionantes da natureza?

Subsequentemente a elaboração temática da alteridade, é um conceito em que se explicita a liberdade como uma característica constitutiva do ser humano, visto que, é na ação que ele concretiza o seu projeto, ou seja, o homem está “condenado” ontologicamente a ser livre e responsável. Contudo, para não sofrer tais implicações, ele busca fugir desta armadilha ontologicamente existencial e angustiante. Ao negar que seja livre, abstendo-se de responsabilidade pelo seu existir. Entretanto, ao agir desta forma, este nega sua própria *essência*.¹⁶⁸ Segundo Póvoas, a manifestação de *negação interna* é o mascaramento do nada de ser e da angústia, definida por Sartre como atitude de *má-fé*.¹⁶⁹ A *má-fé*¹⁷⁰ revela-se como possibilidade de ser da *existência*

¹⁶⁸DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 75.

¹⁶⁹PÓVOAS, Jorge Freire. *A má fé na analítica existencial sartriana*. 2005. 117f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, p.2.

¹⁷⁰Sartre chamará essa atitude de má-fé, pois é pela má-fé que o homem pode acreditar na possibilidade da fuga da angústia e da responsabilidade pela sua existência. Sartre conceitua dessa forma a má-fé: "Aceitemos que má-fé seja mentir a si mesmo, desde que imediatamente se faça distinção entre

humana, fundamentada no postulado básico do existencialismo sartriano que sentencia: “a *existência* humana precede e condiciona sua *essência*”. O ponto de partida do existencialismo evidencia-se justamente nesta sentença ontológica.¹⁷¹

Portanto, a “*existência* precede a *essência* humana”, significando dizer, que primeiro o homem existe para depois escolher “o que vai ser”. Em primeira instância, o homem surge no mundo e só posteriormente se define. Isto acontece, já que é constitutivo do *para-si* ser livre para fazer escolhas. Por conseguinte, o ser humano está condenado a ser responsável por suas opções. É a partir de sua *existência* que sua *essência* poderá ser definida. Por não ter uma *essência pronta*, o homem escolhe a partir do seu livre agir, surgindo justamente da questão sobre a liberdade e suas implicações, a importância do pensamento de Jean-Paul Sartre para a Filosofia.

Diante destas implicações, a existência humana passa a ser angustiante, ao investigar os aspectos da consciência humana, tais como sua individualidade, seu engajamento e sua responsabilidade ontológica, torna-se evidente que o homem está condenado a buscar no absurdo da *existência* um sentido para seu agir.¹⁷² O pensamento dusseliano, puramente chega à alteridade gratuita, entendendo-se que a mesma só constitui-se como tal, a partir de uma obliteração da Totalidade, é que se alcança a liberdade total¹⁷³; que de forma correlata o pensamento sartriano descreve:

mentir a si mesmo e simplesmente mentir”. A despeito disso, o ser humano deve se haver com seu cotidiano, ou seja, indiferente aos acontecimentos do mundo, o homem deve fazer seus projetos rumo ao ser e se haver com sua existência, enfim. Isso fica claro nas palavras de Sartre: Fugir da angústia e ser angústia, todavia, não podem ser exatamente a mesma coisa: se sou minha angústia para dela fugir, isso pressupõe que sou capaz de me desconcentrar com relação ao que sou, posso ser angústia sob a forma de ‘não sê-la’, posso dispor de um poder nadificador no bojo da própria angústia. Esse poder nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto *sou angústia para dela fugir*. É o que se chama de *má-fé*. (SARTRE, Jean Paul. O ser e o nada. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 93,89.).

¹⁷¹*Ibidem*.

¹⁷²DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana*, Tomo I: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.75.

¹⁷³AMES, José Luiz. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p. 51.

[...] é por uma escolha fundamental ou originariamente livre que o homem põe diante de si o fim ou o projeto ontológico (...). A alteridade é simplesmente fático, escolha fundamental, primeira e incondicional. ¹⁷⁴

A escolha é absurda diz Sartre, não porque embasadamente esteja em alguma razão, mas sim por impossibilitar o contrário, ou seja, não há como não escolher. Dussel denomina isto de esgotamento metafísico subjetivo sartriano,¹⁷⁵ devido ao fato de ter fundamentado no próprio sujeito individual, o que contrariamente diz: “Se o fundamento é o ser na qual se abre pela compreensão o homem (que não é sujeito), tal ser já não é livremente eleito, nem sequer por uma eleição fundamental ou original.”¹⁷⁶

O ser não é conceituável uma vez que sua adveniência futurística é essencialmente poder-ser. Para Dussel a escolha constitui-se como algo absurdo no pensamento sartriano, não porque esteja embasada na razão, mas por não possibilitar o contrário – a não escolha. A tese sartriana de que “a existência precede a essência” é contraditório, o homem não produz o ser do homem. Ao contrário, “o ser se impõe ao homem, o ser do homem é *a priori*”.¹⁷⁷ O homem poderá ser mais do que aquilo que ao nascer recebeu como seu ser, mas nunca poderá deixar de ser o que é como também não poderá ser radicalmente outro. Mesmo ocorrendo variações o homem será o mesmo ente. O homem é um ser relacional, estabelece, modifica e acresce algo ao seu ser.

Nesta atmosfera o homem jamais poderá produzir seu ser, nem tampouco deixar de ser o que é ao nascer.¹⁷⁸ Não se pode enquadrar o homem a tais determinações, o que significa dizer aquele que não se determina totalmente, como sugere Watson, Freud, nem se pode afirmar o incondicionamento pleno como pretende o pensamento Sartriano. A liberdade desloca-se entre duas extremidades, sem ser uma e

¹⁷⁴DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.75.

¹⁷⁵DUSSEL, Enrique. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Buenos Aires: Ser Y Tiempo. 1973, p. 159.

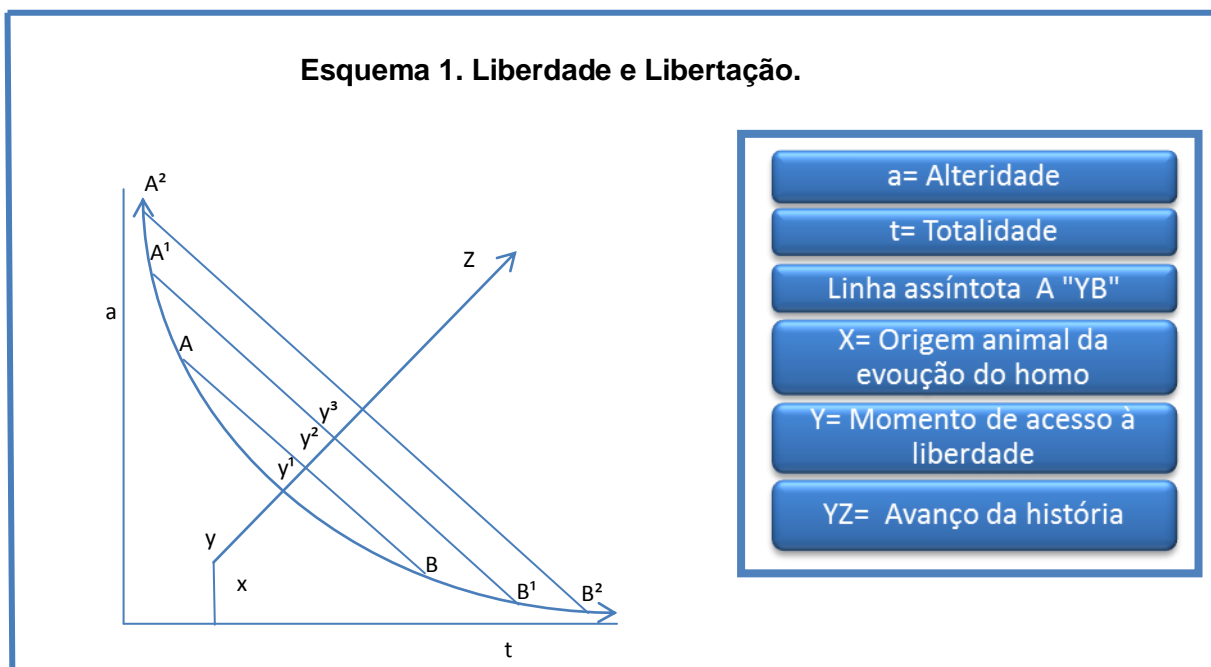
¹⁷⁶DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 76.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

outra; aproxima-se ora mais da Totalidade e sua determinação, e em outro momento mais da alteridade incondicional. Na esquematização sobre o processo de passagem explicita-se da seguinte forma:

Quando o homem acede à liberdade (Y), abrem-se possibilidades de realizar a liberdade do Outro (A, A¹, A²) para ser livre, ou fechar-se na Totalidade, negando o Outro (B, B¹, B²). O progresso histórico da humanidade (passagem de Y a Y³) não nega a liberdade e sim amplia sua margem (AB é menor que A¹B¹). Mas ao mesmo tempo o homem pode ser mais livre ou alterativo, (já que A² se aproxima mais de a do que de A) ou mais bestial e totalitário (porque B² se aproxima mais de t do que B). A totalização (t) e a naturalização do homem (e paradoxalmente sua autodivinização); a Alteridade ou o "serviço" (a) é a libertação do homem e sua plena humanização. Na história, contudo, jamais A² Y B² tocará em t (é um infinitésimo), e quem pretendesse ter tocado ou cumprido ao divinizar-se se totalizaria e tocaria na verdade t.¹⁷⁹



Fonte: DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.95

O conceito de progresso histórico em Dussel diferencia-se da noção iluminista, pois, não se trata de progresso indefinido e necessariamente perfectível. Ao contrário, permanecer sempre real a possibilidade de fechamento, da totalização, como

¹⁷⁹ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 116-117.

no esquema 1, denominado por Dussel, permitindo verificar que o “progresso histórico” é, pois, o avanço da história aberta a uma dupla possibilidade: a realização da liberdade do Outro ou fechamento na Totalidade negando o Outro.

2.1.3 A liberdade entre o factual e o transcendente

Não se pode perder de vista que para Dussel, o homem é *prius factual físico*, e sua realidade é o “*omnitudo realitatis*”.¹⁸⁰ É por este manifesto da filosofia como uma exterioridade que o ser que se impõe. O humano insere-se como aquele que alcança sua identidade do pensar e de ser. Trata-se, portanto, de uma mediação *factual* a reprodução da vida, atos humanos enquanto realização efetiva, aquilo que denomina de sistemas performativos de maior ou menor complexidade.¹⁸¹ A partir daí o filósofo utiliza-se do par conceitual totalidade-exterioridade, a existência de dois tipos de vertentes teóricas anti-hegemônica que, apesar de passarem por temáticas afins, circunscreve-se, como uma mais restrita que a outra. Assim sendo, a realidade físico-biológica-real é uma dialética real, estando além, em um processo contínuo, mesmo que haja tentativas de abarcá-la, sua atual condição é in-compreendida. A essência é uma totalidade incognoscível, ou seja, o conhecimento sobre algo jamais se esgota.¹⁸² Desse ponto de vista, a libertação propicia ir além, significando a emancipação do Outro, permitindo assim, que se amenize a violência estrutural sem transcender o sistema da totalidade, para isto, a formulação funda-se em um transpor, o momento ético crítico da filosofia da libertação para uma nova factibilidade.

É interessante assinalar que o mundo é de sentidos, porém, existem casos que os entes ou próprio rosto ao irromperem, permanecem ocultos, não despertando qualquer sentido; sua presença é uma insignificância. A revelação do mesmo resiste

¹⁸⁰ O homem irremediavelmente é, desde o ventre, um homem (é o *prius factual físico*). A ele se abre na ordem de transcendência (existência) onde habita, mas condicionado, primeiramente, por seu próprio ser: é somente um homem. Daí que sua liberdade, sendo uma nota física de sua essência, terá igualmente em sua facticidade física sua própria regra, seu condicionamento. (DUSSEL, Enrique D. *Para una de-struccion de la historia de la ética*. Buenos Aires: Ser Y Tiempo. 1973, p. 64).

¹⁸¹ DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, p.237.

¹⁸² DUSSEL, Enrique D. *Para una de-struccion de la historia de la ética*. Buenos Aires: Ser Y Tiempo. 1973, p.65.

em não ser algo, todavia o desocultamento se afirma como “alguém”, “indivíduo”, uma interpelação desejante de ser reconhecido. Este humano transcende as “determinações normais” da realidade, seu querer é ser livre, o que implica em uma realidade prática: assumir (estar consciente de sua situação) e lutar pela mudança. Para isto é necessário libertar-se primeiro de tudo aquilo que o aliena, e gritar contra o sistema injusto que oprime e exclui o vitimado.

Dussel desconstrói, à medida que desobstrui daquilo que não permite ver, possibilitando a experiência de uma “lógica da exterioridade”, que segundo o pensador, organiza o discurso a partir da liberdade do outro. A origem deste discurso (desta lógica) está no outro como pobre, oprimido, ignorado e no seu reconhecimento como ser. Esta lógica é o “fato real humano pelo qual todo homem, todo grupo no povo se situa “além” do horizonte da totalidade”. O Outro é a alteridade quando irrompe como estranhamento, o diferente, o distinto, o pobre, o oprimido, aquele que está à beira do caminho, fora do sistema, manifestação do rosto sofredor que interpela por justiça. O seu direito funda-se na constituição da dignidade humana; o clamor, a provação, o grito e a sua própria condição de oprimido. Como já se tem observado a lógica deste pensamento desdobra-se em duas formulações: O primeiro momento amparado no pensamento heideggeriano analisa a liberdade como possível “O deixar ser”. O segundo sob a influência levinasiana analisa a liberdade como “negatividade primeira”.

2.1.4 A liberdade como possível “o deixar ser”

Não se pode dizer que o pensador da floresta negra tenha permanecido equivo à questão do outro. A alteridade também ocupa importante papel no âmbito de suas reflexões. André Duarte, em seu texto *Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e Tempo*, expressa a proposta de um resgate da compreensão de alteridade em *Ser e Tempo*. Para Duarte, Heidegger, “parte da análise do encontro do outro na cotidianidade mediana, chega até o problema do reconhecimento da alteridade que

todo *Dasein* já traz em si mesmo.”¹⁸³ Esta constituição investigação, aponta as similaridades entre o pensamento dusseliano que se apoia nas contribuições do pensamento heideggeriano no que tange à elaboração de uma filosofia da comunidade. Na *Vorlesungen* de 1919-1920, Heidegger manifesta claramente sua posição: a pergunta pelo ser e dever ser respondida em nível da “vida fáctica” e não em nível da subjetividade, o que significa que se deve partir da cotidianidade e permanecer nela. A direção se inverte, diz Dussel, porque se passou agora à tematização da própria experiência natural para cotidianidade em que já esta dada a totalidade do ser do homem: “não há in-volução e sim reflexão sobre a própria transcendência.”¹⁸⁴

As distinções fundamentais estão entre a compreensão primeira que conceitua a abertura do mundo como tal, e a compreensão interpretadora derivada e fundamentada nos úteis entes intramundanos que sempre apresentam com sentido.¹⁸⁵ Inseridos em um mundo que atemáticamente se constitui de forma ingênua, ausente de qualquer. Para Ames, o pensar dusseliano entende que este *homo* se abre para compreensão do ser, mas sem tematizá-lo. É portando-se da atitude prática e não teórica que se compreende a raiz fundante de tal formulação.¹⁸⁶ Com isto não se dicotomizam as duas atitudes, pois a compreensão existencial possui “uma compreensão de tudo o que se apresenta dentro do mundo, mas sua atitude não é teórica e sim cotidiana, existencial.”¹⁸⁷

Tal argumentação salienta-se que existe a possibilidade de fazerem-se as distinções entre *sujeito* e *homem*. O ser sujeito é uma possibilidade de ser homem.¹⁸⁸ No termo, a liberdade existencial faculta à pessoa alcançar um comportamento cada vez

¹⁸³DUARTE, André. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo. In: *Natureza Humana* 4 (1): 157-185, jan-jun. Curitiba: Editora UFPR, 2002, p.157

¹⁸⁴DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación – Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme, 1974, pp. 157-158.

¹⁸⁵DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 66.

¹⁸⁶AMES, José Luis. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p.55.

¹⁸⁷ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.42.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

mais satisfatório para as situações de que existem, descobre-se em si “formas alternativas, variadas e autênticas de ser”. Por outro, lado a relação homem-mundo é, pois mais que a relação sujeito-objeto. É uma interação direta com exigências sociais e culturais, abrindo-se perspectivamente a todos os dados situacionais. Enquanto sujeito, defronta-se com o intramundano objetual. O homem abre-se à compreensão existencial, ao ser adveniente. Não apenas conceitualiza-se um objeto, mas compreende-se o próprio ser pré-conceitualmente. Aquilo que pode reduzir o homem a sujeito e fechá-lo em uma de suas possibilidades. O risco da “metafísica da subjetividade moderna” inicia com pensamento cartesiano de Descartes e culmina em Sartre.¹⁸⁹

Para Ames, a liberdade na argumentação da libertação, está no fato da escolha possível. Ressaltando que esta existência é ingênua, cotidiana, uma possível compreensão profunda do poder-se, aquilo que se entende como princípio básico, para que haja de fato tal liberdade, sem uma deliberação explícita¹⁹⁰ Neste compasso, o individuo caminha ao encontro da liberdade ou será que ela deve desenvolver-se dentro dele? Nesta perspectiva, a liberdade é a posição do sujeito no mundo para escolha de um pro-jeto.

O pro-jeto é o que não pode ser tematizado; o pro-jeto é o que é compreendido cotidianamente, mas não pode ser tematizado; mas o que digo pode ser tematizado. A liberdade depende da compreensão do poder-ser adveniente e esta compreensão do mundo é atemática, mas o que falo é tematizado. O que não posso tematizar é como compreendo poder-ser. Por exemplo, se pergunto: ‘O que você quer ser?’ ‘Eu quero ser filósofo’. Por que você quer ser Filósofo? Porque eu quero a vida vivida dessa maneira (...). Isso é atemático, o pro-jeto, por que eu sou assim, me compreendo assim, quis ser filósofo. Atemática é a compreensão e não a eleição¹⁹¹.

Dussel, conclui dizendo que “atemática” é a compreensão e não a eleição. Quando se examina a noção dusseliana de liberdade como um deixar ser às possibilidades, afirma-se não apenas a compreensão, como também a eleição, serão atemáticas. Tal afirmação encontra-se a partir da passagem em que se formula a escolha:

¹⁸⁹DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.68.

¹⁹⁰AMES, José Luis. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p.64.

¹⁹¹*Ibidem*.

O homem nunca tem uma mediação que se imponha como necessária. Ao contrário, apresenta-se lhe intramundaneamente uma multiplicidade que se assume *na escolha existencial e não temática*, determina a impossibilidade das outras possibilidades.¹⁹²

A evidência do argumento apresenta desencontros e riscos, não correspondendo às suas posições de produção textual de Dussel que segundo Ames tais movimentações do pensamento dusseliano demonstram-se inconclusivas. Isto porque ao analisar a sua primeira fase, em que tudo se apresenta em formulação, a impressão que se dá é que pensamento de Dussel vai a dar um próximo salto, porém, sem elucidar o problema anterior. A suspeita de Ames é válida, pois parte do princípio em que é possível uma escolha livre na escolha existencial, pois o mesmo afirma: esta é “atemática (existencial) resume-se a uma compreensão e não a “eleição” (escolha).”¹⁹³

Esta liberdade de escolha é um querer que segue sempre o juízo prático mesmo que haja alguma oposição do juízo teórico. Uma vontade que só é capaz de livre escolha ou decisão em matérias suscetíveis de livre arbítrio ou juízo prático discutível e contrastável por juízos práticos opostos. Com isto, é válido dizer que a liberdade humana constituir-se-ia indeterminada e determina por uma vontade que deseja certas coisas, precisamente porque necessariamente quer outras.

As particularidades da filosofia libertadora tangem a necessária distinção entre “o ente abstrato e objetual, ente conceitualizado (*τα οντα*), do útil que temos diária e existencialmente à mão (*τα πραγματα*). ”¹⁹⁴ Na cotidianidade, o homem depara-se com fatores que são úteis, coisas que possuem utilidade para algo. Apenas, a partir da compreensão do que pode ser considerado como algo, é que atribui-se o caráter utilitário, compreendo as coisas intramundanas como mediações que têm sentido dentro do marco total de referência.¹⁹⁵ É a partir da compreensão de algo, que inter-

¹⁹² DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.70.

¹⁹³ AMES, José Luis. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p. 65.

¹⁹⁴DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.68.

¹⁹⁵DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.69.

preto o mesmo. Este compreender é apenas um aspecto temático do já compreendido de modo atemático. A atematização existencial é compreendida quando o homem descobre as possibilidades de abertura do poder-ser proveniente. Os pressupostos intuitivos evidenciam que o compreendido não se mostra totalmente à visão do homem. Portanto, para ser compreendido se retira como um horizonte. Por isto é importante dizer:

“O homem nunca tem uma mediação, que se imponha como necessária. Ao contrário, apresenta-se intramundamente uma multiplicidade de possibilidades [...]. A possibilidade que se assume na escolha existencial e não temática determina a impossibilidade das outras possibilidades.”¹⁹⁶

Sob a ótica do poder-ser o motivo pelo qual a possibilidade tem sentido (ou valor), deve-se entender que sem o homem não há sentido; nem valor.

Porém, existe um problema diz Ames, o que determina o “valor” de algo possível?¹⁹⁷ Por que necessariamente prefere-se uma coisa a outra? ¹⁹⁸ O valor é definido por Dussel - aquilo que se apresenta como possibilidade. ¹⁹⁹ Assim valor é definido como condição de possibilidade de agir.

A constatação de Ames sobre o pensamento dusseliano é que algo “vale” enquanto possibilita a ação, reforçando a ideia de uma filosofia da práxis. ²⁰⁰ Abrindo-se um parêntese na questão dos valores. Dussel rejeita desde o mero utilitarismo pragmatista até a concepção da metafísica da subjetividade moderna, para quem a consciência individual põe os valores, passando a ser uma simples criação, invenção da vontade do sujeito. Contudo inspirado pela linguagem de trações típicos vitalícios de Heidegger, entende que os valores são mediações, não é um fim em si mesmo,

¹⁹⁶*Ibidem*, 1973, p.70.

¹⁹⁷AMES, José Luiz. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p. 56.

¹⁹⁸*Ibidem*.

¹⁹⁹DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.71.

²⁰⁰AMES, José Luiz. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p.58.

porque se descobrem e não inventam desde o poder-ser adveniente ou desde o projeto histórico de libertação.²⁰¹

Na esfera da ação percebe-se a existência, dois horizontes fundamentais: o primeiro é o do poder-ser, o adveniente que está sempre diante de nós como projeto do qual temos uma compreensão pro-jetiva, existencial e atemática. O segundo é o do ser já-dado, a facticidade, uma compreensão temática e explícita. A interposição destes dois horizontes fender-se-á um novo âmbito: o dos possíveis. Os possíveis abrem-se desde o poder-ser adveniente, descobrindo-se pela deliberação existencial, buscando a realização. Retomando já que o poder-ser como ser-dado é impossível.

Não obstante a estas questões e suas nuances é preciso compreender estas funções dentro de cada campo da teoria dusseliana de liberdade, e é essencial fazer a pergunta o que vem a ser liberdade? Conceitualmente Dussel diz: é indeterminação diante das mediações intotalizantes, nenhuma possibilidade de imediatez.²⁰² O poder-ser e nunca poderá ser um já-sido, o imediatamente possuído. Qualquer possibilidade que venha abrir desde o ser adveniente, não impõe de modo necessário. Por isto, o homem pode ter uma atitude existencial, e não temática, acerca da possibilidade de eleger e realizar.²⁰³

Apesar da aparente solidez argumentativa, a ilusão de pensar o homem como ser mais livre, configura-se na capacidade de ampliar sua liberdade através de deliberações, recaindo-se a indecisão escrupulosa, que no âmbito econômico, quanto mais possível seja a amplitude numérica lhe presente, maior é seu enriquecimento ilícito. A liberdade contraria tal lógica, não depende de tais fatores apresentados. Segundo o ângulo dusseliano sobre a liberdade demonstra que ser livre, é devido à compreensão aprofundada e ampla e elucidada de seu próprio ser como projeto histórico concreto.²⁰⁴

²⁰¹ *Ibidem.*

²⁰² *Ibidem.*

²⁰³ *Ibidem.*

²⁰⁴ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.78.

Arbitrariamente o pro-jeto histórico, pode tender a um fechamento, significando assim, a totalização negadora do outro, o que cabe perguntar como pode des-cerrar-se como afirmação do outro? Assim, afirma Dussel acerca desta questão:

A possibilidade que julgada como a que concorda com o pro-jeto, fica ligada com respeito ao ser, e por isso essa é a possibilidade que ontologicamente pode constituir meu ser, enquanto que, se cumpro outra possibilidade, me destituo, me aniquilo nesta possibilidade; o possível ser ad-veniente – o autêntico poder-ser, não advém, fica reduzido a uma possibilidade. O poder-ser obriga a possibilidade existencial que lhe permite ser.²⁰⁵

Acrescendo-se algo ao ser é que se entende conceitualmente a idéia de liberdade em Enrique Dussel, o homem já é ao nascer. Um ser projetivamente que compreende o poder-ser. Tal compreensão pode estar obscurecida, caso a possibilidade eleita e realizada não acresça algo ao ser, destituindo-o e aniquilando. É preciso considerar que este rigor não depende do número de possibilidades que se apresentem, nem tão pouco de amplitude deliberada. A falta de clarividência torna inadequada toda e qualquer decisão do poder-ser, enquanto escolha destitui e aniquila o ser. É importante considerar a colocação de Ames, sobre as deliberações que permitem entender o porquê Dussel diz que a liberdade é um deixar ser às possibilidades, indicando que são muitas, e não exigem que estejam necessariamente dentro do horizonte absoluto do ser adveniente.²⁰⁶

Quanto menor a imediatez da apresentação do poder-ser do homem, maior a contingencia de possibilidades de deliberativas da existência, e conseqüentemente maior será sua liberdade para empunhá-las ou não. As deliberações acerca das possibilidades descobertas impõe-se a eleição. Deve-se dizer que a eleição de possibilidades é idêntico ao da liberdade. Quanto mais liberdade obter-se no deixar ser, mais são as possibilidades para que se manifestem poder-ser, e maiores serão as possibilidades de escolha.²⁰⁷ Porém, na finitude humana tem a trágica necessidade de levantar possibilidades, por isto, “a forma eletiva de estabelecer uma possibilidade é um

²⁰⁵ DUSSEL, Enrique. *Para una de-structión de la historia de la ética*. Buenos Aires: Ser Y Tiempo. 1973, p.66.

²⁰⁶ *Ibidem*, 1973, p.61.

²⁰⁷ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.81.

fechar o caminho de todas as demais”.²⁰⁸ Toda possibilidade, uma vez eleita e realizada, é já um ser-dado e parte do ser no qual sou inteiramente responsável. Isto, em virtude das possibilidades empunhadas que comprometem o destino, a história, o futuro e o próprio ser humano.²⁰⁹

Porém, tal consideração não afasta o problema apenas o retarda, pois como se pode decidir uma realidade qualitativamente melhor? Esta liberdade como um deixar-ser às possibilidades não lançaria o homem a um arcabouço no qual não pode escapar? Entendendo-se que toda decisão envolve valores que a condicionam.

Para Ames é preciso lançar luzes sobre seguintes pontos do pensar dusseliano sobre a liberdade.²¹⁰

- a) A liberdade como indeterminação, não é uma escolha determinada, em que decide na escolha: por sua finitude deve-se empunhar uma possibilidade. Assim contingente ou indeterminado baseando-se no que se refere ao necessário ou determinado. O homem naturalmente quer a felicidade e livremente escolhe e procura meios para obtê-la.
- b) A liberdade não depende do número de responsabilidades que se apresentam, e sim da profundidade da compreensão como intotalizantes.
- c) A liberdade como possibilidade a escolher aquilo que convém quando possibilita adequadamente o poder-ser.
- d) A deliberação ou atitude existencial é o que permite escolher melhor.
- e) A deliberação existencial é atemática, cotidiana e não um pensar as coisas conceitualmente.
- f) A deliberação explícita é a segunda e se apoia na determinação como hermenêutica existencial.

A liberdade está no fato da escolha, da possibilidade que melhor convém à realização do poder-ser. Seria possível perceber esta possibilidade sem uma delibera-

²⁰⁸ DUSSEL, Enrique. *Para una de-structión de la historia de la ética*. Buenos Aires: Ser Y Tiempo. 1973, p.59.

²⁰⁹ AMES, José Luiz. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p.59.

²¹⁰ *Ibidem*.

ção explícita, crítica? A deliberação existencial, cotidiana, não estaria eivada de determinações não conscientes?²¹¹

Quando se afirma que cada indivíduo livremente escolhe o que melhor lhe convém para poder-ser; a eleição pode ser cotidiana ou crítica. O fato de uma eleição ser crítica deve-se a introdução de um projeto que faça mediação e explique a e fale a respeito da mesma. O homem pode escolher livremente, e não criticamente. E posiciona-se até mesmo em não escolher. Então, pergunta-se pode este perceber tal possibilidade sem uma deliberação explícita crítica? Certamente é possível, mas não cotidianamente, porque a deliberação existencial não é crítica. Portanto, não possui uma consciência explícita. No âmbito do possível, adquire-se, mas necessariamente crítica.²¹²

A análise de Ames penetra por uma lacuna do pensamento de Dussel, aquilo que sustenta tanto a deliberação existencial quanto a crítica, embora sejam dois modos distintos de existir, permitem escolher a possibilidade que melhor convém à realização do poder-ser. Sendo assim, deliberar não é por definição um ato de pensar? Permitindo escolher a melhor possibilidade em virtude dos condicionamentos, das determinações que ela sofre? ²¹³ O próprio admite que a escolha da possibilidade possa resultar também de uma deliberação crítica, enquanto em alguns de seus registros o pensamento dusseliano diz textualmente que não se deve achar que a deliberação prévia, a escolha em si, seja um ato de pensar. ²¹⁴

2.1.5 A liberdade do outro: o problema da nadificação humana

A fase fenomenológica conduz Dussel a uma nova formulação em que as variações permitem fazer a seguinte pergunta: como pode haver proximidade, face-a-face, encontro (diálogo) se o Outro é originariamente distinto sem unidade, nem

²¹¹*Ibidem*, 1987, p. 65.

²¹²*Ibidem*, 1987, p. 66.

²¹³*Ibidem*.

²¹⁴DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.81.

identidade prévia? ²¹⁵ A primeira alusão não gira em torno da questão da liberdade no qual Dussel denomina de espontaneidade, mas sim na liberdade do outro. ²¹⁶ O Outro é uma nadificação (negatividade), em relação ao mundo (Totalidade). A noção de negatividade é equívoca: “há uma negatividade que se joga na Totalidade (...) é aquela que, ultrapassando o horizonte do mundo, afirma o Outro ‘como outro’.” ²¹⁷ A liberdade é como incondicionalidade do outro, uma afirmação da exterioridade radical do outro. ²¹⁸

Surge o momento que segundo Dussel, entende como “a negatividade indicando a falta de potencial para chegar ao ato que se dá na Totalidade”.²¹⁹ É por esta razão, que todas as tentativas de exercer a liberdade apresentam-se em grau de negatividade ausência de potencial ao ente, para tornar-se ato. ²²⁰ Esta densidade impede que consiga ultrapassar o horizonte da Totalidade, o homem só pode ter livre arbítrio na finitude, uma forma combinatória singular de desejo de transcendência e sentimento de insuficiência, uma mescla de nossa própria existência. Significando que a compreensão de liberdade é a realização do poder-ser. Quando o ser é identificado com a Totalidade, a liberdade será mera autodeterminação, levando progressivamente o potencial ao ato.

Todavia, é na alteridade, que se trata da negatividade primeira. O Outro que se exterioriza, ou melhor, a exterioridade da Totalidade. Com isto, a afirmação a partir de si mesmo como outro é uma negatividade metafísica. Para Dussel isto

[...] não é simplesmente o ‘poder-não-ser’ do projeto (possibilidade do fracasso), mas a impossibilidade de – ser o Outro como outro desde a Totalidade, a impossibilidade de compreendê-lo, abarcá-lo, conhecê-lo desde o fundamento”. ²²¹

²¹⁵*Ibidem*, 1973, p. 117.

²¹⁶DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.112.

²¹⁷ *Ibidem*, 1973, p.108.

²¹⁸ AMES, José Luiz. Da libertação à liberdade crítica interna de alguns pontos da ética de Dussel. *Revista Reflexão*, PUCCAMP, Campinas, n° 49, p.72-108, jan/abr., 1991, p.74.

²¹⁹ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 109.

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.112.

Comparativamente não há como negar a influência do pensamento levinasiano ²²² presente em Dussel. O 'outro' que não é o 'eu' é sim o 'outro diferente', desconhecido, não familiar. Entretanto, não se trata de outro em posição simétrica ao 'eu', mas a intersubjetividade referente e originariamente assimétrica. ²²³ Assim é percebido-se que em Lévinas, a relação *face-a-face* é uma atitude moral impedida de totalização. Sacrifica-se ao outro, mas não se exige o sacrifício de outrem, não se decide por outrem. "A responsabilidade é a nova eventualidade histórica que cabe ao 'eu'; uma singularidade do que é ser justo, fazer reinar a ordem da justiça nas relações concretas humanas." ²²⁴ Pois a relação irrecíproca, em relação ao Outro, é o ideal, e a relação é sempre uma orientação ao Outro, um risco contínuo, uma incerteza, um despojamento e uma doação contínua, visto não saber nunca previamente o Outro termo da relação. Não se podem ter garantias, não se sabe o que o Outro vai pedir exigir ou até mesmo revelar, não se espera reciprocidade. A alteridade só é possível a partir de mim. Porém, como legiferar sentimentos? O que representam as muitas e tão distintas identidades? O diálogo é o fio tênue segundo o pensamento levinasiano, isto explica que:

"A transcendência do outro em relação a mim, a sua 'orientação a mim' não tem o mesmo sentido da minha transcendência em relação a ele: 'Jamais minha relação a respeito do próximo é recíproca da relação que vem dele a mim, pois jamais estou quite em relação ao outro. A relação é irreversível'. Assim, não apenas estou impossibilitado de falar 'sobre' o outro a partir de generalizações, mas também não posso sequer falar rigorosamente 'a partir do outro'. Só posso falar a partir de mim e do meu mundo ao outro. Como sou apenas um dos termos da linguagem face-a-face, sou um ponto de vista não abrangente e uma vista que não pode se desfazer do seu ponto de vista."²²⁵

Para Edward Said, tal ideia implica em entender que a palavra:

²²² "(...) a *Filosofia da Libertação* inspirou-se no pensamento de Emmanuel Lévinas, porque ele nos permitia definir claramente a posição de "exterioridade" (como filosofia, cultura popular e economia latino-americana em relação aos Estados Unidos e à Europa), considerando enquanto "pobres" (quer dizer desde uma economicidade antropológica e ética), e em referência à "totalidade" hegemônica (político-autoritária, econômico-capitalista, erótico-machista, pedagógico-ilustrada, cultural-imperial-publicitária, religião fetichista etc.)." (DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 2005. pp. 46-47.).

²²³ COSTA, M. L. Levinas: uma introdução. Petrópolis, Vozes, 2000, p. 19.

²²⁴ PIVATTO, P. S. A Ética de Levinas e o sentido do humano: crítica à Ética Ocidental e seus pressupostos. *Veritas* v. 37, nº 147, p. 344.

²²⁵ SUSIN, L. C. Levinas e a reconstrução da subjetividade. *Véritas* v. 37, n. 147, 1992, p. 219.

[...] a alteridade, diferença, são palavras que se tornaram talismãs, com qualidades mágicas, em representações não apenas estéticas, como antropológicas, filosóficas e políticas. “Palavras transformadas em conceitos, prenes de juízos de valor, orientadas pelos discursos que reivindicam direitos e deveres, tolerância, ou o seu contrário a hostilidade e intolerância.”²²⁶

Este outro perfila em uma multiplicidade de sentidos que atordoa o sujeito, conduzindo-o a impossibilidade de conceitualizar o horizonte ontológico de seu mundo. O sujeito incognoscível, como também incompreensível, tanto no aspecto aтемático como também temático.²²⁷ O outro por ser exterioridade ao mundo da particularidade do “Eu”, é impossível de ser intramundano, sendo assim possível a liberdade. Esta indeterminação em relação à Totalidade é negatividade primeira. Em relação ao mundo deste outro, a tentativa de intramundano-lo, resulta na alienação e coisificação, sua destituição como sujeita.²²⁸

Apesar deste outro ser incognoscível e incompreensível, pode revelar-se desde sua liberdade (...) é irrupção analógica de sua palavra na Totalidade.²²⁹

Isto significa que temos uma compreensão analógica, ou seja, este entendimento dos entes se constitui de forma abstrata e conceitual. Este outro distintivo, centro de seu mundo, exterioridade ao do “Eu”, inacessível pela racionalidade só pode ser reconhecido na confiança, liberdade do Outro é anterioridade, exterioridade e distinta.²³⁰

Sob o enfoque do outro incognoscível, entende-se que seria inútil se o homem possuísse um discernimento completo do mundo das ideias, ou até mesmo por uma possível capacidade de adaptar seu mundo e, em especial seu mundo social, dualismo presente entre o mundo e o outro, é resultante da imperfeição do homem. A premissa parte do possível reconhecimento na confiança deste outro, sem fazer quaisquer distinções entre bem e mal, justo e injusto, simplesmente confiar neste Outro. Para Dussel o visto dá lugar ao ouvido, fundamento constituído na tradição tal-

²²⁶SAID, Edward. A representação do colonizado. In: _____. Reflexões sobre o exílio e outros ensaios. Trad. Pedro Maiaq Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. P.123.

²²⁷ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.112.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *Ibidem*, 1973, p. 113.

²³⁰ *Ibidem*, 1973, p.114.

múdica. O outro jamais poderá ser abarcado pela razão, ou seja, transborda, escapando dos limites de toda compreensão, contrário a isto deixaria de ser pessoa- liberdade, para tornar-se ente, isto sustenta o impedimento de uma formação de totalidade, aquilo que se denomina de absorção do Outro pelo mesmo, o que é, em qualquer dos significados existenciais de ser. Inquirindo-se ao interpelante apelo deste outro, que se lança desde a exterioridade de seu mundo. Esta apresentação ostensiva deste outro, é pura revelação em meu mundo.²³¹

A situação estabelece o *face-a-face* (*paním-el-paním* - פנים אל פנים), ou expressões ainda mais significativas da intimidade imediata dessa relação: 'Eu lhe falei boca-a-boca' (*peh-el-peh* - מפה לאוזן) que significa a proximidade, o imediato, o que não tem mediação, o rosto frente ao rosto na abertura ou exposição numa relação em que o Outro é irreduzível ao mesmo, mantendo-se absolutamente separado, desse modo, o que se pretende, é que uma alteridade seja respeitada e, sobretudo, estabeleça uma relação ética e justa entre os homens.²³²

Como não posso (compreender) o que verbaliza, devo acreditar no que fala. Parafrazeando Emanuel Levinas, poder-se-ia dizer que o rosto do *Outro* seria, afinal de contas, a revelação do *Outro* como vítima?

Paradoxalmente como o crédito de algo preferido, resolve os problemas referentes ao distanciamento e proximidade? Segundo Ginzburg:

A distância ou a aproximação são, portanto, a fonte de nossos sentimentos em relação aos outros, então, nesse mundo, cujas distancias diminuem cada dia, poderemos projetar uma utopia baseada na tolerância ao outro, movidas por uma justiça universal capaz de aproximar valores reconhecidos por varias culturas distintas. No entanto, a aproximação excessiva poderá promover, cada vez mais, ódio entre povos e culturas assim como o distanciamento levado ao extremo podem gerar falta de compaixão.²³³

Entre os termos proximidade e distanciamento, acentua-se as problemáticas, presentes no pensamento de Dussel em relação ao outro, permitindo pensar sobre a incognoscibilidade do outro remetendo-se ao termo latino composta de *dis* (partícula com a significação de divisão ou negação) e o verbo *ferre* (levar à força, arrastar).

²³¹ DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación – Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme, 1974, p. 119.

²³² *Ibidem*, 1974, pp. 120-121.

²³³GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira*, Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 212.

O diferente é o arrastado da identidade, indiferença originária ou unidade, até a dualidade. A diferença supõe a unidade: o mesmo. Enquanto dis-tinto (*dis-*, e o verbo *tingere*: pintar, tingir) indica melhor a diversidade e não supõe unidade prévia: é o separado, não necessariamente procedente da identidade que como Totalidade os compreende, revelação distinta em relação ao meu mundo²³⁴.

O Outro como outrem, outra pessoa humana, tal como se revela no “*face a face*” (*paním-el-paním* - פנים אל פנים), permanece exterior a toda tentativa de compreendê-lo ou dominá-lo, a não ser que por qualquer forma de violência se queira reduzir a “pluralidade” a “unidimensional da totalidade.”²³⁵ Seria possível um Outro, (radicalmente distinto), sem totalidade que os englobe originariamente e até mesmo violentamente, incógnito a revelar-se ao Eu? A “alteridade meta-física” (ou ética) é justamente a resposta para os problemas da proximidade e distanciamento?

Para Enrique Dussel esta questão parece esclarecida, a aproximação do homem pelo homem é fraterna, indicando que a proximidade se dá nesta incompreensibilidade, um mistério que se constitui na relação fraterna, pela qual necessariamente é incognoscível, encurtando distâncias para alguém que pode esperar-nos ou rejeitar-nos, dar-nos a mão ou ferir-nos, beijar-nos ou assassinar-nos.²³⁶ Tal ato é celebração da vitória decorrente a luta comum, que é o gozo da celebração pela liberdade adquirida. Significativamente este é o momento de estar face a face; o filho e mãe na amamentação; sexo a sexo o homem e a mulher no amor; ombro a ombro os irmãos na assembleia onde se decide o destino da pátria; palavra e ouvido do mestre e discípulo na aprendizagem do viver.²³⁷ Identificando o sentido do outro com amor nos aproxima da obra introdutória à fenomenologia existencial de Luijpen que diz:

²³⁴DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.102.

²³⁵A totalidade fechada em si mesma, ou a filosofia da dominação, tende a totalizar-se, a autocentrar-se, a pretender uma ontologia onde o dominador aliena o outro, exercendo uma dominação que o aniquila que o considera como o não-ser. A alienação não aceita a articulação com o distinto, impondo que o distinto seja o mesmo, aniquilando o outro que se revela como sempre outro. O outro é distinto, e não apenas diferente. Como a distinção é alteridade que nega a unidimensionalidade do sistema, seu bem está, segundo Dussel, na incorporação do ser um entre os outros (DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.48.).

²³⁶DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação na América Latina*. 2ª Ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977, p.23.

²³⁷*Ibidem*, 1977, p.25.

O encontro de amor pressupõe sempre o apelo do outro na minha subjetividade (...) chamamento encarnado numa palavra, num gesto, num olhar, num pedido... (que) representam num convite dirigido a mim... a sair de mim mesmo, a abandonar a preocupação comigo fascinado interesse pelo que é meu (...) Mas sob que condições é possível 'ver' isso? A presente força com que me encontro em mim e nas minhas coisas torna concebível minha grande dificuldade de entender a verdadeira significação do apelo do outro a mim. Com efeito, para ver determinada realidade, preciso de mais coisas que de olhos! Para compreender o significado do apelo do outro, necessito de certa atitude, para o que é indispensável que eu já abandone, de certo modo, a preocupação comigo mesmo(...) Se estou totalmente preocupado comigo mesmo, absorto em meus afazeres e obsediado por meus pensamentos e desejos, não ouvirei o apelo do outro. Inteiramente imerso em mim mesmo, sei que a priori estou desculpado em relação a qualquer pedido(...). (...) Mas, por outro lado, é precisamente o apelo do outro que me capacita a livrar-me de mim mesmo. O apelo do outro revela-me uma dimensão inteiramente nova, e talvez insuspeitada, de minha existência. Quem sou? (...) Sou mais que a minha facticidade, pois que a trago como sujeito e, logo, como liberdade. Como liberdade 'nihilizo' e transcendo toda forma faticidade; como liberdade, progrido sempre mais rumo a um futuro jamais acabado, no intuito de estabelecer-me sempre mais seguramente em meu mundo(...) A compreensão do apelo do outro põe em causa minha liberdade e minha segurança, visto que o aparecimento de sua subjetividade como apelo me manifesta a mim mesmo numa dimensão totalmente nova, a dimensão de meu estar destinado ao outro. ²³⁸

Também é importante ressaltar a colocação de Jesus Eurico Miranda Regina, cuja compreensão sobre a Exterioridade é: a exterioridade e a interpelação do outro porque é negatividade na "Ontologia da Totalidade", verdadeiro contraponto da Totalidade.²³⁹ Como "não-ente" da Totalidade ele resiste a qualquer instrumentalização, a sua funcionalização (como o empregado se confunde com a própria máquina) e preserva o seu rosto que é sempre provocante, pois estando fora do sistema é um "não-ente" do capital, "não-produtivo", "não-consumidor", o pobre, o excluído, o oprimido. O Outro irrompe na Totalidade como algo distinto, extraordinário.²⁴⁰

O Outro é Exterioridade porque é livre, está no horizonte transontológico da Totalidade e se faz sentir sua presença pela sua voz, pelo seu clamor que subverte o

²³⁸LUIJIPEN, Wilhelmus. Introdução à Fenomenologia Existencial. Trad. Carlos Lopes de Mattos, São Paulo: EPU & EDUSP, 1973, p.309-311.

²³⁹REGINA, Jesus Eurico Miranda. Filosofia Latino-Americana e Filosofia da Libertação. Campo Grande: CEFIL, 1992, p.83.

²⁴⁰*Ibidem*, 1992, p.81.

sistema: “tenho fome”. Sua voz é a crítica severa ao sistema que o privou da dignidade e o desrespeitou na sua alteridade metafísica. ²⁴¹

A impossibilidade de reduzir ou recolher o rosto ôntico do outro ao ser – mesmo, permite entender o desesperado deste Outro por justiça: é com o outro que a pertinente preocupação na filosofia da libertação se faz presente, ou poder-se-ia continuar ontologicamente isolados. Para enxergar um rosto e reconhecê-lo como sendo de outro e não do mesmo, é preciso ouvir um grito ou uma palavra provocante e respondê-la como se responde a Outro e não a si - mesmo, deve-se ser fundamentalmente ético. Ser ético como quem opta por sair do seu mundo intrínseco para aventurar-se num mundo *comum*, (do intrínseco para o extrínseco), e assim experimentar a não opressão. Isto possibilita que o sujeito, com os outros, possa desfrutar da liberdade de não ser isolado, de permitir ao outro que conheça o seu intra-horizonte e conhecer também sem opressão este intra-horizonte do Outro. Para o aperfeiçoamento dessa ruptura, o “Outro” ou *alter* desempenha papel de relevância, pois a necessidade do estabelecimento desta ‘libertação’ somente ocorrerá com a atribuição e reconhecimento do Outro considerado enquanto “pessoa”, aquilo que não se prende aos mecanismos de domínio, transcendendo a Totalidade, a própria Exterioridade. ²⁴²

É por esta razão, que a tomada de consciência, e a efetividade do direito, e a verdadeira realização da justiça, segue antes, pelo caminho da consciência do “outro”, considerado em sua individualidade como pessoa humana, com dignidade e não apenas valor, entretanto, há necessidade de um encontro entre o Outro e ele mesmo, ocupando assim, paradoxalmente a posição na “totalidade” como “excluído”, para proceder à libertação, considerada como ato ou procedimento prático no qual o não-livre passa a ser um sujeito atuante da liberdade. ²⁴³

Percebe-se o equivoco na tentativa de uma distinção não absoluta que nega a possibilidade de quaisquer aspectos de semelhança ou de analogia, tencionando a

²⁴¹*Ibidem*, 1992, p.84.

²⁴²*Ibidem*.

²⁴³DUSSEL, Enrique. Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão. 3ªed., Trad. Georges. I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 2005, p.111.

impossibilidade dialógica em relação a este Outro²⁴⁴. Ames diz que no campo da semelhança isto se apresenta sem resposta. Se Dussel diz, que existe um campo de semelhança, com “Outro” pode ser incognoscível, mas também incompreensível, tanto tematicamente como atematicamente?²⁴⁵.

Para Ames, argumentação dusseliana não elucida a questão, ao salvar a qualquer preço a liberdade com afirmação: o Outro, como negatividade distintiva, incognoscível, incondicionável e indeterminável, o mesmo não menciona com mesma intensidade em relação ao diálogo, o encontro, a convergência.²⁴⁶ A problemática tenciona-se: como garantir o diálogo, o encontro, ou ainda, como sustentar um “campo de analogia”, “quando se insiste apenas na diversidade” (A nadificação deste outro em relação ao meu mundo,²⁴⁷ o Outro é originariamente distinto sem unidade, nem identidade prévia²⁴⁸), negando-se praticamente a “unidade”. Contra a ideia dusseliana, Ames afirma que é impossível falar em “analogia” sem supor ambos aspectos.²⁴⁹

As suposições do pensamento dusseliano de uma compreensão através da revelação da palavra (*dabar* – דבר).²⁵⁰ Ainda que pareça ser essencialmente válida, a fé seria um termo aceito no âmbito analítico filosófico e possível como argumentação diante do problema da revelação deste outro? Ou estaria como diz Ames diante do “supremamente racional da manifestação plena do espírito humano”?²⁵¹

²⁴⁴AMES, José Luiz. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p.68.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ *Ibidem*, 1987, p.69.

²⁴⁷DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana*, Tomo II: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.114.

²⁴⁸DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana*, Tomo I: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.114.

²⁴⁹AMES, José Luiz. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p.69.

²⁵⁰DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana*, Tomo I: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.115.

²⁵¹AMES, José Luiz. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p.70.

2.2 A Libertação como passagem agônica

O começo de toda ordem nova floresce como corrupção e destruição da ordem antiga de caráter física, biológica e natural. Nenhum sistema organizacional seja de clãs ou tribal, aldeão, nômade ou urbano; nenhuma cultura seja antiga ou moderna; nenhum sistema econômico seja feudal, capitalista ou socialista pode dar lugar a outro superior sem morrer em seu próprio processo. O fato de que algo morre condiciona o possível novo. Aquilo que caracteriza como momento paralítico que é necessariamente agônico, e por isto a libertação é igualmente a agonia do antigo para o fecundo nascimento do novo, o da justiça.²⁵² A libertação é este momento essencial metafísico, aquilo que situa além do ser, que transcende as determinações e condicionamentos da totalidade, revelando-se como extremamente oposto. O homem nasce separado, distinto desde sempre, uma totalidade auto-substantiva²⁵³, além de seu mundo e do ser. Este manifesto, não é uma revelação e nem tão pouco uma exposição. Assim Dussel explica o que seria a libertação:

“A libertação não é uma ação fenomênica, intra-sistêmica, a libertação é a práxis que subverte a ordem fenomenológica e a transpassa numa transcendência metafísica que é a crítica total ao estabelecido, fixo, normalizado, cristalizado, morto.”²⁵⁴

A pulsão de alteridade é a nova ordem na qual a vítima pode habitar em justiça, uma legítima aplicabilidade de ateísmo ao sistema que coloca a vida em risco que se transforma, mesmo contra sua vontade, princípio ativo de destruição da ordem antiga. O oprimido,²⁵⁵ como tal, tem alguma consciência da positividade de sua exterioridade, esta manifestação, enquanto anelo a uma nova ordem, têm uma ativa

²⁵²*Ibidem*, 1977, p.69.

²⁵³ Para Dussel a expressão totalidade auto substantiva refere-se à liberdade de cada homem, ou seja, somente o livre pode exercer sua autonomia, ser plenamente o outro a realidade realíssima além de meu mundo. (DUSSEL, Enrique. *Filosofia na América Latina: 1º Filosofia da Libertação*. 2ª ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/Unimep,1977, p.48.).

²⁵⁴DUSSEL, Enrique. *Filosofia na América Latina: 1º Filosofia da Libertação*. 2ª ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/Unimep,1977, p.64.

²⁵⁵A expressão oprimido em Dussel, refere-se ao outro e necessariamente ao pobre que seria o lugar hermenêutico ‘a partir do qual’ seriam interpretados os fatos. Em outras palavras, “o pobre” é a medida de todas as coisas, um fato é avaliado a partir do seu significado para o pobre. (DUSSEL, Enrique. *Historia general de la Iglesia en América Latina – Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca, Espanha: Sígueme & CEHILA, 1983, p.24).

responsabilidade segundo a epistemologia libertadora dusseliana, por negar quaisquer fundamentos da ordem vigente.²⁵⁶

Se a libertação é agônica e a liberdade é contingente, o que se dá na exterioridade, é o ato de tornar livre, processo pela qual a libertação é necessária. Assim, afirmar o processo agônico significa o outramente radical e distinto, negatividade primeira, nadificação da totalidade. No entanto, as aporias conduzem ao Outro que se encontra intramundanizado e cognoscível, ente abarcado pela totalidade, alienado, coisificado. O que evidencia que “não há liberdade diante das possibilidades se homem encontra-se possesso à impossibilidade de escolher, aquilo que denomina-se de possibilidade autêntica”.²⁵⁷ Um novo traço do pensamento elucida-se com a possibilidade autêntica, aquela que está em concordância com o projeto histórico de abertura ao Outro, possibilitando a constituição ontológica do ser. Porém, não significa à resolução do problema no plano ontológico, pois este *homo possesso*, reduzido a um ente intramundanizado inconsistente, obscurecido em um poder-ser e impossibilitado de escolha, reflete aquilo que o pensamento dusseliano entende como possibilidade autêntica.²⁵⁸ Esta aporia do ponto de vista contemporaneidade nos parece incontornável e atópico. Como este humano criatura singular, ser vivente em sociedade, poderá ser levado a transformar essa situação objetiva, segundo seus interesses e capacidade de vida, em certo ponto com o risco de sucumbir? Impõe-se segundo o pensamento dusseliano a libertação como intervenção a serviço de reconstituir a exterioridade deste outro, conduzindo a sua forma distintiva. Porém, isto possibilitará ser livre? Este poderá escolher o possível autêntico? Estaria a libertação nas presentificações instantâneas de entes em situações?

²⁵⁶DUSSEL, Enrique. *Filosofia na América Latina: 1º Filosofia da Libertação*. 2ª ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/Unimep, 1977, p.68.

²⁵⁷DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.161.

²⁵⁸Dussel entende que uma possibilidade autêntica constitui-se na negatividade, falta de, não ente no mundo, transcendentalidade interna mais subversiva contra o sistema: o “Além” intransponível e total. (DUSSEL, Enrique. *Filosofia na América Latina: 1º Filosofia da Libertação*. 2ª ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/Unimep, 1977, p.48.)

2.2.1 Alienação e Libertação no processo ontológico da Totalidade

A realidade prática da exterioridade assume conceder direitos aos isentos de direitos, consistindo em uma transformação radical e de subversão, na oposição ao sistema da Totalidade. O Outro que se exterioriza como alteridade irrompe a Totalidade, demonstrando estar fora da norma, fora dos padrões e da Totalidade vigente, em sua corporalidade sofredora de oprimido. O rosto sofredor daquele que pede por comida, o direito do outro, o fora do sistema, não é um direito que se justifica pelo projeto normativo vigente, pelas leis que regulam a sociedade, seu direito, por ser sujeito, livre, funda-se em sua exterioridade, “na constituição real de sua dignidade humana.”²⁵⁹ É suficiente afirmar que o estado vitimado de negatividade venha irromper a totalidade? Quando Lukács fala sobre uma nova ética, afirma em primeiro lugar o homem social (*o Mitmensch*) não constitui um limite para os outros, mas, ao contrário, existe um fator essencial para sua liberdade.²⁶⁰

“O individuo só pode ser verdadeiramente livre numa sociedade livre. Daqui deriva uma nova concepção acerca do desenvolvimento da personalidade. Se a ética burguesa o procura no fortalecimento e na expansão da individualidade isolada, para o marxismo o desenvolvimento e na expansão da individualidade isolada, para o marxismo o desenvolvimento da personalidade sempre significa riqueza de vida, riqueza de relações humanas as mais diversas, campo aberto para as diferentes atividades humanas. O homem que oprime e explora outros homens não pode mesmo individualmente, ser livre (como o reconheceram, mesmo que de forma negativa, inclusive os estóicos e Epicuro). Uma base da ética marxista é o reconhecimento de que a liberdade consiste na necessidade tornada consciente. Intimamente vinculada a isto é o fato de os homens se sentirem parte do gênero humano.”²⁶¹

Para o pensamento lukacsiano, isto representa o diferencial qualitativo, a interação de uma classe como tal, o proletariado vinculado ao destino do gênero humano, objetivamente, isto se tornou o motivo consciente da ação prática.

Não se pode afirmar que o exercício da riqueza de vida se cumprira nos movimentos ditos marxistas, porém, é preciso ressaltar que para Lukács a liberdade é necessidade consciente, e que jamais se cumprirá enquanto um homem explorar o outro. Dussel fala de pobres, aqueles que são vitimados, Lukács fala de relação entre

²⁵⁹ DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Trad. Georges I. Maissiati. São Paulo: Paulus, 2005, p.47.

²⁶⁰ LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2ª Ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho, José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009, p.75.

²⁶¹ *Ibidem*.

indivíduos, do homem que atua no desenvolvimento da humanidade. Esta distância dos termos utilizados problematizam a elucidação, o termo vítima recai ao problema lukacsiano de vida cotidiana o ser real, aquilo se revela de forma distorcida. Pergunta-se: se tal exterioridade em Dussel explicita as condições reais dos vitimados? Se a própria palavra vítima não condiciona a este uma representação estigmatizada? Sua condição estaria de fato explicitada no sentido no qual esta consista como necessidade para se tornar consciência sendo assim, sua própria liberdade?

Dussel entende que as noções de alienação e libertação são equivocadas, isto porque a Totalidade é essencialmente contraditória. A Totalidade como ultimo horizonte do pensar, é idêntica a si mesma, cuja natureza se diferencia de toda humanidade.²⁶² Logo para Dussel alienação é o momento no qual o outro é incorporado, massificado, coisificado dentro de uma totalidade determinante, perdendo assim suas características radicais.

2.2.2 A alienação como processo degradador

Na Ontologia da Totalidade segundo a análise de Dussel, alienação configura-se como a queda na tragédia da mitologia grega, ou como no aparecimento do alienado a partir da matéria informe da própria Totalidade.²⁶³ Na Totalidade existe apenas diferença interna “o mesmo”. Assim, a alienação será o movimento interno à Totalidade, em que um dos diferidos se degrada na posição de dominado ou a cisão da unidade primigênia.²⁶⁴ Esta outrificação segundo Dussel não dignifica este outro essencialmente distinto, a este fora negada a história; sua cultura e exterioridade; não lhe permitiram ser outro, fora incorporado ao estranho, à totalidade alheia²⁶⁵. Totalizar a exterioridade, sistematizar a alteridade, negar o outro como outro é considerado para Dussel, alienação. Alienar é vender alguém ou algo; á fazê-lo passar a outro

²⁶² *Ibidem*, 1973, p.49.

²⁶³ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.58.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*, 1973, p. 59.

possuidor ou proprietário. Aquilo Mézaros aponta na obra a teoria da Alienação em Marx:

A alienação humana foi realizada pela transformação de tudo em objetos vendáveis, em escravos da necessidade e traficantes egoístas. A venda é a prática da alienação (...). A reificação de uma pessoa e, portanto da aceitação “livremente escolhida” de uma nova servidão – em lugar da velha forma feudal, politicamente estabelecida e regulada de servidão – pode avançar com base numa sociedade civil caracterizada pelo domínio do dinheiro, que abriu as comportas para a universal “servidão a necessidade egoísta”.²⁶⁶

Na alienação de um povo ou indivíduo sua singularidade é incorporada e o mesmo perde seu ser, reduzido ao instrumento do ser de outro.²⁶⁷ Esse mesmo fio condutor, diz que a alienação configura-se desde uma metafísica da ética da alteridade causada por este mal denominado de Totalidade, a libertação ao contrário é o modo ativo chamado de bem. Porém, a libertação em Dussel pode ser algo extremamente distante, na necessidade egoística de transformar o outro, deparasse com o ser coisificado, o que anula sua interpelação, um funcionamento paradoxal no próprio núcleo dialético do esclarecimento, uma mesmice subjacente, o humano traz em si sua inumanidade. O que nos resulta concluir que segundo pensamento dusseliano o possível circulante da dialética da Totalidade é pernicioso o que constitui na degradação do humano, lançando-o em um arcabouço de difícil saída.

2.2.3 A libertação alienadora

O possível movimento dialético na Totalidade é essencialmente degradante e pernicioso. Isto porque na degradação de um dos diferidos na condição de dominado, requererá da libertação um movimento inverso. A inversão é exemplificada nas figuras opostas do burguês e o proletariado, os diferidos: cada um destes diferidos ocupam papéis sociais, de um lado o que domina e exerce ação opressora “é o mesmo diferido” denominado de “burguês” e do outro o oprimido, “o outro” diferido “o proletário”. A libertação do oprimido possui um caráter bipolar que advenientemen-

²⁶⁶MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p.36.

²⁶⁷DUSSEL, Enrique. *Filosofia na América Latina: 1º Filosofia da Libertação*. 2ª ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/Unimep, 1977, p.69.

te concretizará na supressão do opressor no conflito dos opostos, ou seja, sua morte como burguês. É referente a este aspecto que Dussel afirma, “temos aqui um redemoinho de sombras enganosas”.²⁶⁸ Na afirmação de Marx que nega o Outro absoluto, exige pensar tudo a partir da Totalidade e conseqüentemente afirma a natureza e a história como o todo natural e eterno.²⁶⁹ Para Dussel, uma vez totalizada a Totalidade, a libertação é restringida ao movimento de ascensão que inverte o jogo conflitivo dos diferidos. Para que isto aconteça é necessária à luta, a violência de dominadores e dominados. Contudo, o pensamento de Marx pretende uma libertação na qual não existe esta divisão classista. É neste processo da supressão antagônica que

[...] o trabalho, segundo Marx, é a essência subjetiva da propriedade privada. Esta é resultado do trabalho humano que produziu conseqüentemente o processo da alienação do próprio homem. A propriedade privada dos meios de produção precisa ser abolida para se chegar à redenção humana, a uma sociedade baseada na *coletividade positiva*, através da práxis humana (teoria mais práxis) pela classe operária (força histórica auto-transcendente), chegando-se à superação da alienação. O comunismo é a expressão da propriedade geral e a superação das alienações, constituindo a superação positiva da propriedade privada, enquanto auto-alienação do homem, e por isso como apropriação efetiva da essência humana através do homem e para ele; por isso, como retorno do homem a si mesmo enquanto homem social, isto é, humano; retorno acabado, consciente e que veio a ser no interior de toda riqueza do desenvolvimento até o presente. Este comunismo é como acabado naturalismo = humanismo, como acabado humanismo = naturalismo; é a verdadeira solução do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem.²⁷⁰

Pergunta-se então: Como é possível evitar o ciclo vicioso, em um cenário sem garantias, que o dominado ao libertar-se não se torne novamente um opressor? A angustia dusseliana se forma de elementos possíveis que propõe evitar cisões ou contradições internas, isto, porque, não existe exterioridade o (tudo-o-mesmo é divino), não existe possibilidade fora da esfera Totalizante.²⁷¹ Sua proposta é de uma Totalidade sem divisões o que seria contrapor-se a ideia de “paraíso do proletariado”, de uma “sociedade perfeita” como uma realidade intra-histórica o comunismo, a possi-

²⁶⁸DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, pp. 56.

²⁶⁹*Ibidem*, 1973, pp. 56-57.

²⁷⁰MARX, Karl. Os Manuscritos econômico-filosóficos: O terceiro manuscrito. Filosóficos e outros textos escolhidos. (Col. Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.8.

²⁷¹*Ibidem*, 1973, p. 57.

bilidade segundo a argumentação dusseliana é que isto se torne um totalitarismo, pois, suprimindo-se a possibilidade do horizonte crítico, elimina conseqüentemente a ação des-totalizadora da Totalidade totalitariamente totalizada.²⁷²

Para Ames o pensamento dusseliano evolui acerca de Marx. De Ontólogo da Totalidade à Metafísico da Alteridade. Na análise de Ames, Dussel é contrário a um processo que garanta uma unidade originária, na qual todas as determinações que diferenciam são supressas, e que necessariamente se recorra à luta armada. A ótica dusseliana não vê espaço para novidade no âmbito da Totalidade,²⁷³ tudo se move no interior da mesma, impossibilitando transcender.²⁷⁴ Porém, Ames, pergunta se a garantia libertadora pode existir em Outro Divino?²⁷⁵ Existe uma liberdade absoluta? Seria possível tal destotalização da Totalidade em nível concreto de uma práxis?²⁷⁶ Pode-se pensar que o axioma de “algo novo” é sempre uma tentativa de destotalização insuficiente, uma forma insuficientemente concreta. A errância ontológica mergulhou em um excesso desmedido de deixar-se perder, ocasionada pela vontade de poder que desfigura o humano, luta e discórdia no próprio ser.²⁷⁷

Para Mézaros, não existe outra forma de liberdade que não a humana. A liberdade humana é natural e socialmente finita, não se pode negar a contradição inerente de acordo com as questões circunstanciais que predominantemente sejam egoísticas ou não.²⁷⁸ Porém, poderia a humanidade encontrar algum refúgio para esta contradição inerente? Na perspectiva do pensamento levinasiano, responde que a alienação é o *mal-de-ser*:

O caso limite em que a necessidade se impõe para além da fruição, a condição proletária, que condena ao trabalho maldito e onde a indignância da exis-

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ AMES, José Luiz. Liberdade e Libertação na Ética de Dussel. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p.72.

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ BRET, W. Davis. *Heidegger and the Will*, p. 282 apud ZIZEK, Slavoj. Em defesa das causas perdidas. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011, p.157.

²⁷⁸ MÉSZAROS, ISTIVAN. A teoria da alienação em Marx. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006, p.151.

tência corporal não encontra nem refúgio nem lazer junto a si, eis o mundo absurdo da *Geworfenheit*.²⁷⁹

A pergunta levinasiana adentra nas transferências egóicas e do fascínio no drama humano é: reconheceria a consciência seu próprio enfeitiçamento? Se está perdida num labirinto de incerteza e sem grande escrúpulo sua segurança assemelha-se ao embrutecimento.²⁸⁰ É-ser estranho para si e para outrem (*Du Sacré au Saint*).²⁸¹ Para pensar a alienação em Lévinas é procedimento tal, que o destino dos que, à maneira da “loucura de Dom Quixote”, não encontra o caminho para o desenfeitiçamento mesmo da ambigüidade em que se desdobra a aparição do ser enquanto ser. Seria certo afirmar que a quixotesca forma de pensar dusseliana, talvez nunca encontre o caminho para libertação?

2.2.4 A univocidade Totalizadora

A aversão ao Outro é negatividade de sua exterioridade, de sua forma distintiva. E, portanto, é a afirmação una e unívoca do projeto de dominação fundada na totalização da Totalidade, que confirma sua ambiência retotalizadora e vigente que a Totalidade assim totalizada é eticamente má. A razão alienou o Outro, tornou-o coisa, reduziu-o a instrumentos incontroláveis reificados: o escravo.²⁸²

Dussel explica que a totalização da Totalidade nega qualquer exterioridade, a práxis:

[...] segundo a ordem vigente é moralmente boa, realiza a exigência (leis) do projeto de existência da Totalidade vigente. Essa práxis que cumpre a lei reforça pois, a Totalidade e acaba totalizando-a como absoluta. Tal práxis é a ação que se ocupa em organizar o Todo como insuperável e que constrói o muro da pátria sem futuro. É um agir que reduz o Outro à escravidão, alienação. Inescrupulosamente o projeto de dominação, a Totalidade vigente totalizada afirma uma consciência moral tranquila: a coisificação é vivida como um ato natural, legal, perfeitamente lícito e moral.”²⁸³

²⁷⁹O termo *Geworfenheit* usado por Heidegger geralmente traduzido por “*derelicção*” (CINTRA, Benedito E. Leite. Pensar com Emmanuel Levinas. Coleção Filosofia em Questão. São Paulo: Paulus, 2009, pp.42-43.).

²⁸⁰ *Ibidem*, 2009, p.36.

²⁸¹ *Ibidem*, 2009, p.43.

²⁸²DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 79-80.

²⁸³ *Ibidem*, 1973, pp.90,94.

É na dimensão obscura inumana de consciência que surge a interpelação, o clamor dos oprimidos (a mulher, o filho, o irmão). A voz que ecoa por libertação querendo ser Outro, e não apenas parte, faz com que a ação dominadora redobre sua práxis de dominação. A determinação pelo ato violento do dominador fixa-se o outro eternamente coisificado, o rosto que ressurge na coisa.²⁸⁴ Ora, a coisificação humana é justificável, entendendo-se que Totalidade justifica o emprego da violência como mediação para um bem supremo: o bem da Totalidade totalitária. Naturalmente a violência é sacralizada, isto porque a instituição tem em vista que se estabeleça a paz e a ordem.²⁸⁵ Fazendo da Totalidade, uma apelação para a violência aberta, a “vontade do dominado pela liberdade e o amor de justiça ao Outro como Outro.”²⁸⁶

Parece que na presença ou ausência da violência aberta, as vicissitudes aplicadas para supressão deste outro, eternizam-se em forma de moral fundadas em virtudes. Isto é, virtudes que nada mais são que vícios sublimados manifestos pela Totalidade totalizada,²⁸⁷ apresentam-se da seguinte forma:

a) A Prudência: a reta interpretação das mediações a realizar na Totalidade totalizada elegendo-se aquilo que é melhor convém à mesma. O aspecto legítimo a aplicabilidade do homicídio em nome da Totalidade. Sendo assim, a veridicidade da prudência é a astúcia, negligência, fraude, dolo e imprudência.²⁸⁸ Analiticamente o possível converge para o projeto da Totalidade que se afirma como última e única.²⁸⁹

b) A Justiça: a caracterização do cumprimento das leis vigentes da Totalidade totalizada, mesmo que o homem em sua belicosidade seja opressor gerando armas de extermínio em massa, é correto dizer que tal ato debaixo da legalidade é justo. No Mito de Caim e Abel, Dussel diz que Caim é a Totalidade e Abel outro. Sabemos, Caim mata Abel: eis o mal. Caim elimina o outro (a alteridade). O mal não consiste

²⁸⁴ *Ibidem*, 1973, p. 95.

²⁸⁵ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.95.

²⁸⁶ *Ibidem*, 1973, p. 96.

²⁸⁷ *Ibidem*, 1973, p. 96.

²⁸⁸ *Ibidem*, 1973, p. 106.

²⁸⁹ *Ibidem*.

na determinação, mas na negação (na eliminação) do outro. A justiça, segundo o pensamento dusseliano é avareza, usura e injustiça.²⁹⁰

c) A temperança: deixa de ser o domínio das paixões para tornar-se algo desmedido, a incontinência regulada.²⁹¹ Para a Totalidade, o malévolo esta no prazer hedonismo desordenado. Porém, o prazer esta em concordância com a ordem, o ilícito se torna lícito. De mesma forma que o ato de valentia exercido sobre os mais fracos esconde, na verdade, um temor ante o Outro negado sob a dominação.²⁹² Isto revela a consciência de inconsistência da ordem que sustenta.²⁹³

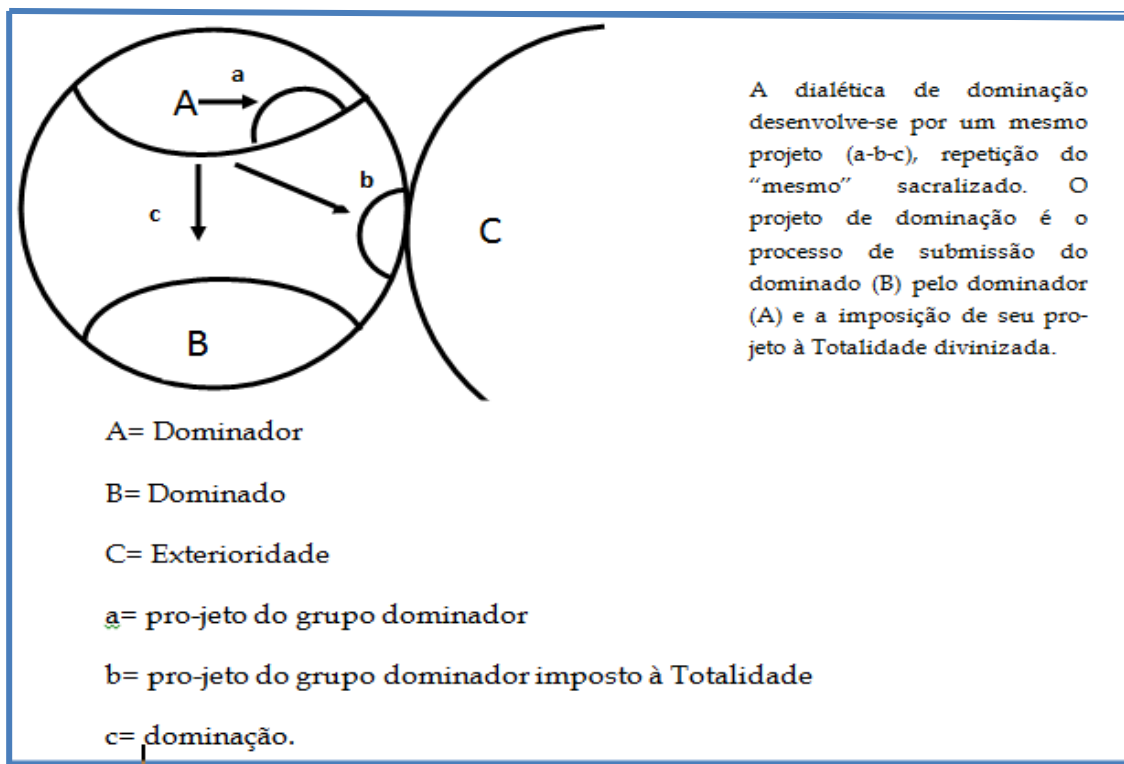
Em síntese o projeto da Totalização totalizada é a negação do outro em sua alteridade. Coisificando e instrumentalizando-o de forma cativa. Um domínio de caráter lícito, sacro absolutista. Em que qualquer levante ou interpelação deste outro é automaticamente suprimida, porém, tal ação é legitimada e fundamentada em uma moral virtuosa aquela dos vícios sublimados do dominador. Abaixo o seguinte esquema para ilustrar o projeto de dominação:

²⁹⁰ *Ibidem.*

²⁹¹ *Ibidem*, 1973, p.107.

²⁹² *Ibidem.*

²⁹³ *Ibidem.*



Fonte: Adaptado da obra de DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação*, Tomo II, 1973, p.121.

2.2.5 Alienação e Libertação na Metafísica da alteridade

A libertação é o movimento inverso da degradação, da cisão da unidade primigênia, e da própria mortificação do outro. A libertação caracteriza-se na ascendência e descendência dos papéis de dominador e dominado, questão pensada desde a alteridade que resulta de forma diversificada.

2.2.5.1 Alienação como distanciamento

Na hipótese da exterioridade ser totalizada; quando todo se afirma como uno, absoluto aniquila-se o distintivo. Referindo-se ao aniquilamento não temos mais o “Outro”, o distintivo, livre, centro de um mundo próprio, apenas o outro. A opressão do outro é produzida por um processo de passagem desde centro da autenticidade do sujeito ao exercício da vontade de poder.²⁹⁴ Objetos, de estudos são escolhas de fórum íntimo tomados de um universo de valores e de uma determinada leitura.

²⁹⁴ *Ibidem*, 1973, p.59.

Neste passo, Dussel parece operar metodologicamente por termos tão fortemente desenvolvidos em Lévinas, pois sua reflexão não se move pela dialética hegeliana e marxiana. Contudo, segundo Cintra sobre a análise do pensamento levinasiano, “o eu se aliena em si mesmo. Alienar-se é perder-se no interesse.”²⁹⁵ Para Cintra “Não ter junto-a-si (*chez soi*) , não ter interior, é não comunicar-se verdadeiramente com outrem e ser assim estranho para si e para outrem.”²⁹⁶

A alienação²⁹⁷ desde a Alteridade é produzida pela aversão, negação, redução do outro, supressão de sua exterioridade, isto é, incorporação e distanciamento aquilo que lhe faz perder seu ser, e absolutização, enaltecimento da totalização da Totalidade.

2.2.5.2 A libertação alterativa

A ascendência do oprimido como a libertação do mesmo é o *sinequanon* no movimento reconstitutivo da alteridade do outro. A par da questão processual, o mesmo é conduzido pelo próprio oprimido que diante da Totalidade, constitui-se como livre. A liberdade não pode caracterizar predicativa da Totalidade, pois intrinsecamente é má, esta jamais poderia ofertar justiça, é contrária a sua vontade de poder. A justiça pode ser esperada daquele sofre a injustiça, mas não daquele que a comete. O próprio oprimido enquanto exterior e intotalizável, afirma-se como tal, apoio de sua libertação.²⁹⁸ Portanto, isto implica em um duplo momento: a negação da ne-

²⁹⁵ CINTRA, Benedito E. Leite. Pensar com Emmanuel levinas. São Paulo: Paulus, 2009, p.41.

²⁹⁶ *Ibidem*, 2009, p.43.

²⁹⁷ *En el trabajo Para una ética da Liberación Latinoamericana Dussel conceptualiza en la "Alienación" deriva del latín alienus (lo que es de otro; extraño, extranjero; apartado, remoto, fuera de; enemigo, contrario). En este sentido comprende de alguna manera el doble término alemán Entfremdung (de Fremde: extranjero; y significaría "extranjerización") y Entäusserung (de ausser: fuera de, excepto; y sería entonces "exteriorización", "poner fuera de sí", pero estrictamente desapropiación, renuncia, venta). En castellano "alienación" se distingue, por una parte, de "alteridad" (del latín alteritas: de naturaleza dis-tinta, que deriva de alter: "otro", y que no debe confundirse con "ajeno"; no es lo mismo "el" otro que lo "de" otro), y, por otra, de "enajenación" (del latín inalienatus: puro, no alterado, pero (DUSSEL, Enrique. Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 42).*

²⁹⁸*Ibidem*, 1973, pp.130-136.

gação como limite dialético; e a exterioridade é analética, porque transpõe a Totalidade para adentrar na Exterioridade²⁹⁹.

Ao buscar a ruptura com as formas de totalidade, a *analética* é o método³⁰⁰, que consiste na afirmação da *exterioridade* do outro. A hipótese maior da metodologia analética consiste na irreducibilidade do *outro* à totalidade (como ocorre nas filosofias de Husserl e Heidegger), intenta-se, desse modo, a edificação de uma percepção da alteridade que impossibilite a redução do *outro* ao *mesmo*.

A analética tem como fundamento o *outro* livre, que não é dominado, compreendido pelo sistema da totalidade, nesse sentido afirma Dussel:

O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde* o *outro* e para “servi-lo” criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dialética; tinha, porém, razão Feuerbach ao dizer que “a verdadeira dialética” (há, pois, uma *falsa*) parte do diálogo do outro e não do “pensador solitário consigo mesmo.”³⁰¹

A negação da totalidade ontológica implica em situar a dialética em um *nível mais alto (aná-)*, em que o *outro* em sua alteridade possa ser reconhecido. A analética, em um momento inicial constitui-se em um método negativo, pois nega a negação, ou seja, se opõe às totalidades³⁰². A posteriori, o discurso se faz ético, aberto em sua ontologia pela ética³⁰³, permitindo a positividade da afirmação da alteridade real,

²⁹⁹*Ibidem*, 1973, p.70

³⁰⁰ “(...) o rosto do pobre índio dominado, do mestiço oprimido, do povo latino-americano é o “tema” da filosofia latino-americana. Este pensar ana-lético, porque parte da revelação do outro e pensa sua palavra, é a filosofia latino-americana(...)” DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação* p.197.

³⁰¹DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da Libertação. Superação analética da dialética hegeliana*. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: 1986, pp. 196-197.

³⁰² “A passagem da totalidade ontológica ao outro é *ana-lética*: discurso negativo a partir da totalidade, porque pensa a impossibilidade de pensar o outro positivamente partindo da própria totalidade; discurso positivo da totalidade, quando pensa a possibilidade de interpretar a revelação do outro a partir do outro.” (DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da Libertação. Superação analética da dialética hegeliana*. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: 1986, p.198.).

“Este juízo material ético negativo é possível, como dissemos, partindo do âmbito da positividade da afirmação da vida do sujeito humano, como critério e princípio ético, e, também, a partir da afirmação da dignidade re-conhecida do sujeito que é negado como vítima. Esta dupla afirmação é exercício prévio da que denominamos razão prático-material e ético-originária, momento necessário, incluído e anterior à própria negatividade (que denominamos momento “analético”).” DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação- Na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, pp. 303.

³⁰³ “É necessário saber situar-se no *face-a-face*, no *êthos* da libertação, para que se deixe o outro ser outro. O silenciar da palavra dominadora; a abertura interrogativa à pro-vo-cação do pobre...” (DUSSEL,

“uma *dialética positiva*, em que a exterioridade do outro é condição originária e fonte do movimento metódico.” Analéticamente situa todo homem, classe ou povo além da Totalidade. (ana-lética= além do logos totalizante). A Totalidade abre-se devido a interpelação que desde a Exterioridade lhe é lançada. Os aspectos da libertação são plenos não só de dialética, mas também analética, esta expressão do fato, demonstra que não é simples passagem da potência ao ato.³⁰⁴

Provocativamente o Outro como interpelador³⁰⁵ coloca em questão a Totalidade, pois está além (aná) da mesma. A interpelante forma primeira que a palavra é captada e irrompe além do mundo do Outro, porém não pode ser interpretada adequadamente tal como se interpreta os demais entes intramundanos, “porque pode interpretar-se algo na medida em que tem relação de fundamentação compreensível deste ser mundano”.³⁰⁶

Como hipótese, a unidade léxica de Dussel pretende garantir uma base verossímil, permitindo avançar pela práxis libertadora ao pro-jeto novo, conjecturando-se pela revelação da palavra do Outro, a incógnita verbalização, a dada conotação de uma incompreensível vivência, a experiência que não mensura o que significa o mundo do Outro “o incógnito”. Em síntese, a revelação abre-se ao pro-jeto ontológico passado, da pátria velha, da dominação e alienação do Outro como Outro, ao projeto libertador.³⁰⁷

Enquanto a libertação na Totalidade implica na supressão, na morte do opressor, significando para o pensamento dusseliano, algo autoalienante a morte do

Enrique. Método para uma filosofia da Libertação. Superação analética da dialética hegeliana. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: 1986, p.198.).

³⁰⁴ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 200.

³⁰⁵ “Permanecendo fiel à sua perspectiva dualista, Dussel identifica duas ordens jurídicas: uma se identifica com a totalidade, instrumentalizando a dominação; a outra com a exterioridade, revelando-se a expressão do que seria o justo. Portanto, opõem-se uma “legalidade da injustiça” e uma “ilegalidade da justiça”. Argumenta o filósofo argentino que é enganoso afirmar que a moralidade tem origem na lei vigente, pois tal formação se encontra, em sua autenticidade, mais além, no Outro. E a justiça corresponde à resposta, em face de provocação ou interpelação do Outro, que o reconhece em sua alteridade”.(SILVA, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade*. 1ª ed. Curitiba: Juruá, 2006. pp. 239-240).

³⁰⁶ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 210.

³⁰⁷ *Ibidem*, 1973, 211.

mesmo. A libertação alterativa não quer a morte, e sim a conversão do opressor, o constatando que a fala dusseliana é enviesada pelo ideal cristão de compaixão, para tanto, é preciso a recorrer à conversão do dominador: o oprimido se liberta, libertando, ou seja, não se pode libertar o homem sobre o cadáver de outro homem.³⁰⁸

Em determinados momentos a relação violência-libertação, é demonstrada sem muita lucidez por parte do pensamento dusseliano, apresentando um utopismo de uma libertação alterativa que não se alimenta do ódio ao opressor. Mais uma vez Dussel descarta a hipótese do real conflito e até mesmo supressão do dominador. “Dussel diz que o “Outro”, no uso normal de suas faculdades, conserva sempre o âmbito de liberdade, responsabilidade pessoal consciência lúcida”.³⁰⁹ Significando que o Outro possui um resto intotalizável, tornando-se rosto, pessoa mistério e como tal não se pode ser destruído. Ora, espera-se que o opressor, seja responsabilizado por sua dominação podendo-se assim, esperar-se por sua conversão. O perdoar o ato opressor é deixar sê-lo em sua dignidade a epifania vertiginosa o rosto humano.

A libertação alterativa, não pode ser feita sobre a morte do opressor, pois deixaria de ser alterativa e analética. A inexistente mudança, uma impossibilidade do novo, a anulação da nova ordem, e a permanência da antiga.³¹⁰ A libertação é um movimento de afirmação do outro e como tal se abre como discurso histórico a novas etapas imprevisíveis³¹¹. Uma alteridade libertadora em que o oprimido externiza-se, intotalizado constituindo progressivamente livre apoiado no projeto histórico de libertação.

2.2.5.3. O projeto de libertação

O possível para um projeto libertador é sua afirmação na exterioridade do outro. A natureza do novo é contrária a reiteratividade do mesmo. Sua mediação reconhece sua negatividade primeira, abrindo a Totalidade vigente, constituindo-se

³⁰⁸ *Ibidem*, 1973, p.60.

³⁰⁹ *Ibidem*, 1973, p.97.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ *Ibidem*, 1973, p.43.

assim, uma nova Totalidade histórica que supera a antiga. Segundo Dussel o avanço dialético do mundo possui uma ética e metafisicamente,

[...] como ponto de apoio 'o Outro' analético, a partir do qual irrompe a voz inovadora, pro-cria-dora que permite ao Todo incluir a novidade que nele se pode instaurar, desde o nada, em forma progressiva. A passagem do antigo ao *novum* não se pode fazer sem o antigo dominador do Todo deixe de sê-lo, sem a instauração de uma nova ordem.³¹²

Dussel se dispõe em apresentar em mais uma esquematização que pode aclarar aquilo que se acabou de expor: a esquematização - 9. Apresentada por Dussel para demonstração do novo projeto histórico.



Fonte: Dussel, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana*, Tomo II: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.62

A Totalidade política (1), superada, deixará lugar à nova Totalidade (2). A passagem de (1) a (2) (flecha a) é a inclusão do Outro numa das suas dimensões. (A). "O Outro", que clamava por justiça desde a exterioridade do (I), retira-se novamente como exterior em (II), esta, passagem (flecha b) indica a escatológica posição do Outro como livre e a possibilidade do avanço futuro autêntica história. O âmbito (A) é um novo momento histórico. E o bem co-

³¹² *Ibidem*, 1973, p.75.

mum (2) é superior ao (1) e significa uma promoção, mas nunca a final: o Outro é exterior (B)³¹³.

A ação que evita o fechamento desta nova Totalidade é a superação da antiga ordem eticamente mais justa como práxis, porém é preciso discernir a práxis que se efetua no sistema que consolida a Totalidade vigente. A práxis de libertação³¹⁴ é aquela que ultrapassa a Totalidade, adentrando-se na exterioridade³¹⁵. O fundamento a posteriori deste Outro, o oprimido, não enquanto oprimido, mas aquele que se externaliza à ordem vigente. O Outro a “serviço” de alguém, o “trabalho” que gera a nova ordem, aquela excede a antiga ordem ética permissiva.³¹⁶

Este ato criacionista do novo, não possui identificação com a ordem dada, nem com a nova ordem construída na justiça. O Outro está além da ordem, um novo horizonte exterior, possível que avança direcionadamente ao futuro da história. O projeto de libertação dusseliano é movimento do *eschaton*, isto é, a impossibilidade de que a história tenha um termino que se feche em si mesma, findando-se assim o processo.³¹⁷ O terno porvir, o basilar da fé, o *eschaton* que traz consigo a verdade liberta-

³¹³ Se faz necessário além da explicação acima citar o texto original de Dussel. (*La Totalidad política (1), superada, dejaba lugar a la nueva Totalidad política (2). El pasaje de (1) a (2) (flecha a) es la inclusión del Otro en una de sus dimensiones [A]. "El Otro" que clamaba justicia desde la exterioridad de I, se retira nuevamente como exterior en II; ese pasaje (flecha b) indica la escatológica posición del Otro como libre y la posibilidad del avance futuro de la auténtica historia. El ámbito [A] es un "nuevo" momento histórico. El bien común 2 es superior al 1 y significa una pro-moción, pero nunca la final -por lo menos para la filosofía-: el Otro es exterior [B]. (Dussel, Enrique. Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.62).*

³¹⁴ Segundo Dussel Paradójicamente no es ya el ser como "lo visto" lo que funda la moralidad de la praxis. En la ontología la praxis es de-ducida y fundada en el ser como pro-yecto comprendido; en ese caso la praxis sólo es mediación para cumplir lo que está todavía en potencia en el tólos, en el ser como eudaimonía. Ahora, en cambio, la praxis es trans-versal, se vierte más allá del horizonte visivo y comprendido, para, como el tanteo de la mano en la oscuridad, instaurar un nuevo horizonte ontológico desde el Otro, analécticamente. Es justamente la praxis que se vuelca más allá del lógos instaurado (y no puede ya ser como para Aristóteles una metá lógou) la que ahora importa. Es una praxis que supera la univocidad del ser en la analogía. Más allá (aná) del lógos (aná-lógos) se establece la justicia. El ir más allá del lógos como horizonte ontológico político establecido gen": sin jefe). Dicha anarjé no es un caos como desorden absoluto, sino como el caos por meta-arjía o di-arjía: es superación de un orden antiguo por instauración de un nuevo orden, de un nuevo orden analógico. (DUSSEL, Enrique. Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, pp.63-64).

³¹⁵ AMES, José Luis. Liberdade e Libertação na Ética de Dussel. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p. 81.

³¹⁶ DUSSEL, Enrique. Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.123.

³¹⁷ *Ibidem*, 1973, p.74.

dora, socialmente possível, a leitura dusseliana dialogal de uma *utopia alterativa* com o *utopismo concreto*³¹⁸ de Bloch tem sua polarização no antecipador do futuro³¹⁹ A antecipação de um utopismo consumado, que sendo possível, vincula a humanidade ininterruptamente de forma esperançosa e comum da conquista e da perfeição o que consiste na apreensão do passado enquanto grávido de futuro. Em relação ao passado, há sempre uma dívida não liquidada. Segundo Vieira esta expressão de Bloch remete-se ao passado como aquele que tem uma dívida a pagar, cuja ideia Dussel recorre elucidando da seguinte forma:

No momento em que o homem é visto como Outro abre como nova abordagem quanto à possibilidade de julgamento da relação opressor-oprimido, julgadas a partir do valor humanum aquilo que dá sentido à luta dos movimentos de libertação e aos anseios de mudança radical – é o que consegue unir todos outros valores concretos que animam os movimentos de libertação. ³²⁰

Arquiteticamente, tais sinais de libertação estão presentes nos movimentos do progresso histórico, do avanço e não retrocesso³²¹, sendo, o possível e não o necessário, apoiando-se na exteriorização deste outro aquilo transpõe as fronteiras, ou seja, sua libertação. Diante disto pode-se afirmar que para Dussel, o ser do homem é como

³¹⁸ Na explicação de Antonio Rufino Vieira a ideia de Ernst Bloch sobre uma utopia concreta é, portanto, uma dialética antecipadora do real, animando a ação do homem sobre o mundo. (VIEIRA, Antonio Rufino. *Marxismo e Libertação: Estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010, p.108).

³¹⁹ Segundo Dussel *El marxismo y Bloch han reducido su discurso a la negación del "falso" dios imperante: el orden burgués, pero no han descubierto el contenido positivo de dicho "ateísmo": la aceptación de la sacralidad del Otro. Es decir, la negación de la teología hegeliana por parte de Feuerbach y el privilegiar la antropología es justamente la correcta manera de permitir nuestro planteo alterativo. El "ateísmo" de los post hegelianos es una meta-física de la Alteridad sin conciencia invirtiendo y dando pleno sentido a la fórmula de Bloch. Sólo el "ateo" de la Totalidad (destotalización y apertura) permite "servir" al Otro como otro (más allá de la Totalidad declarada no-Dios o secularizada). De esta manera el "ateísmo" de la Totalidad es condición de posibilidad de la "utopía" alterativa o el "pro-yecto de liberación", fundamento de la bondad del acto humano o moral.* (DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana*, Tomo II: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.64).

³²⁰ VIEIRA, Antonio Rufino. *Marxismo e Libertação: Estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel*. São Leopoldo/RS: Nova Harmonia, 2010, p. 109.

³²¹ Na explicação de Ames sobre a virtude da liberdade humana o pensamento dusseliano diz que a história pode ser um avanço ou retrocesso, realização do outro ou sua negação. Disso decorre a necessidade do apelo ético, a abertura ao Outro como outro, como condição para o avanço histórico. Aquilo que Dussel distingui do "Iluminismo Histórico" e o "Positivismo", retratando negativamente a ideia perfectível e amparada em leis gerais que comandam o curso histórico (AMES, José Luis. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, pp.82-83).

negatividade primeira, o residual inalienável e intotalizável, liberdade como polarização escatológica constitutiva do projeto libertacionista, sendo também garantia perene de destotalização da totalidade vigente.³²² Sequencialmente o pensamento dusseliano entende que o projeto de libertação não pode ser conceitualizado. Afirma Dussel: “ideologia alguma pode arrogar-se a condição de mediação única para a realização do projeto de Libertação”.³²³ “Ele permitirá que sobre seus rastros nasçam ideologias, mas ele nunca pode sê-lo”.³²⁴

Segundo Ames o pensamento dusseliano afirma que isto é utópico, entretanto, é preciso distinguir o que são utopias ontológicas da Totalidade e a utopia metafísica.³²⁵ As utopias ontológicas “situam-se como ponto de partida a Totalidade moderno-burguesa, e descrevem a Totalidade como causa exemplar”³²⁶, não existindo irrupção da exterioridade, que no âmbito do possível o máximo que podem alcançar é ateísmo da Totalidade vigente. Contudo, por lhes faltar um ponto de apoio de exterior, “retornam a Totalidade dialética”, sem possibilidade externar-se como tal.³²⁷

Ao contrário da utopia ontológica, a utopia metafísica é o horizonte de compreensão do cotidiano, isto é, “como exterioridade dos povos oprimidos, sejam nações, classes oprimidas ou marginalizadas”.³²⁸ Particularmente não se apresenta um conteúdo, só explicita um caminho, não se descreve a sua organização, mas sim em usar e conceitualizar categorias que proporcionam o possível, aquilo que se entende como o próprio processo de libertação.³²⁹

³²²AMES, José Luis. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p.83.

³²³DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.124.

³²⁴*Ibidem*.

³²⁵AMES, José Luis. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p.83.

³²⁶DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo IV*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 127.

³²⁷DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.122.

³²⁸DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo IV*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.128.

³²⁹*Ibidem*, 1973, p.128.

Para melhor compreensão desta questão, considera-se a tarefa do profeta, o filósofo (que se faz profeta) e do político. Perenemente a práxis de libertação destotalizante ou o serviço que se funda no Outro pela afirmação contínua do outro.

Quem realiza essa práxis é, primeiramente, o profeta e não o sábio da Totalidade: é o homem perfeito “que por sua bondade pode abrir-se ao Outro [...] gratuitamente como Outro [...] por um amor de justiça.”³³⁰

Esta expressão amor de justiça significa o caráter de gratuidade e criador que este amor possui.³³¹ Amor a serviço do outro fora do sistema, necessariamente não exige quaisquer aspectos de reciprocidade. Esta manifestação de amorosidade do profeta pela justiça faz dele, um filósofo, o homem perfeito. Instaurando-se assim, um analética de libertação que não se encerra em uma nova Totalidade, na qual o profeta exerce sua crítica. A esta cabe à condição metafísica de possibilidade a abertura do Outro como outro, ao progresso histórico e do aparecimento de uma nova Totalidade.³³² É por esta razão que Filosofia exerce analogicamente o serviço profético o - “não dever esperar a glória nem no dia em que o projeto de libertação começara a ser realizado”, não sendo incumbência do filósofo a organização da nova Totalidade. Esta tarefa é do político, pois este se compromete com a tomada de poder da Totalidade futura. Segundo Dussel, o filósofo é completamente distinto do político, pois se compromete com o serviço ao pobre, sem qualquer pretensão de tomada de poder, mas com a realização de uma vocação pedagógica de libertação.³³³ Paralelamente caminham, sem, porém, identificar-se. No exercício o crítico, o filósofo, que é antropologicamente profeta, deverá advertir o político em sua vocação pelo poder, mantenha-se em uma autocrítica de seus atos, em relação as suas possíveis chances concretas de dominação.³³⁴

Porém, deve-se afirmar que ambos, tanto o filósofo como o político da libertação, necessitam adquirir hábitos (o *ethos*) que permitam lançar a história para o novo. Esses hábitos que são virtudes distinguem radicalmente dos hábitos imperantes

³³⁰ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana*, Tomo II: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.43.

³³¹ *Ibidem*, 1973, p.136.

³³² *Ibidem*, 1973, pp. 46,48.

³³³ *Ibidem*, 1973, p.127.

³³⁴ *Ibidem*, 1973, p.129.

da Totalidade vigente legitimadora da injustiça que não passam de vícios sublimados. Assim, definem-se as três virtudes que segundo Dussel são fundamentais:

1º O amor de justiça é motor da história, amor ao Outro como outro, na gratuidade e reciprocidade, sempre crítico a Totalidade injusta e criador de novas possibilidades autênticas.³³⁵

2º A con-fiança que é, fundamentalmente, um princípio de fé e alteridade. É preciso saber ouvir na face-a-face. É preciso ter fé na palavra que o Outro pronuncia, deixando-o ser em sua Alteridade. Um porvir que em suma se constitui da liberdade, a confiança em uma palavra, não é a única como na Totalidade, sendo cultura marginalizada como inculta e analfabeta e iletrada.³³⁶

3º E finalmente, a esperança é a plena realização futura do outro. Não se fundamentando no que se possa fazer pelo outro, mas no que Outro é, e pode fazer a partir de si mesmo como tal.³³⁷ Confiar no outro como futuro, esperança de real libertação pela transformação da Totalidade pela palavra que o Outro lança desde sua exterioridade, misteriosa negatividade primeira.³³⁸

A práxis libertadora do profeta (filósofo) e político põe em risco o projeto de dominação, questiona a legitimidade do poder da Totalidade. E como existe o levantar de ambos diante da injustiça, a lógica da Totalidade não poderá suportar sua existência. A reação é imediata, a essência reacionária só pode manifestar-se com violência, reprimindo todo e qualquer ato oprimido que comece o processo de libertação.³³⁹

As pretensões da Totalidade detêm-se em fixar como coisa o rosto do Outro. Sua coisificação é legitimada por uma voz de ordem, mantenha as coisas como estão, sendo assim, a violência é, portanto, exigir daquele que fora reduzido à pobreza por certa ordem, permaneça em tal pobreza aniquilante de suas possibilidades justas.³⁴⁰ Para Dussel a mera dominação injusta, agora passa ser violência no momento em que

³³⁵ *Ibidem*, 1973, p.46.

³³⁶ *Ibidem*, 1973, pp.140-141.

³³⁷ *Ibidem*, 1973, p. 144.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ *Ibidem*, 1973, p.126.

³⁴⁰ *Ibidem*, 1973, p. 95.

o outro brada exigindo ser outro. Portanto, a violência repressiva do dominador exige do dominado um revide defensivo. Um choque violento caracterizado como injusta e dominadora, e a outra moralmente justa e defensiva é a guerra. Esta violência legítima moralmente justa é, portanto, a defensiva que liberta contrariamente da institucionalizada é origem de todas as outras que é denominada de violência primeira.³⁴¹ A segunda violência como resposta libertadora se faz dentro da Totalidade, é arma contra arma, morte diante da morte. A terceira caracterizada como ação repressiva armada contra a violência. É aquela que revela o caminho pedagógico de libertação como a possível novidade.³⁴² Contudo, a violência moralmente justa é sempre defensiva, vontade de liberdade, que é vida e amor ao outro como alternativo³⁴³, é a única capaz de ter a postura de perdoar o próprio opressor, esquecendo-se assim o mal sofrido, negando a possibilidade de vingança, deixando o torturador seja em sua exterioridade como Outro.³⁴⁴

2.3 O projeto ideológico de Libertação

Pode-se caracterizar o projeto de libertação como algo elaborado de uma utopia metafísica³⁴⁵ fator recorrente ao pensar levinasiano que jamais pode ser ideologizada. O projeto existencial libertador, é o mais distante de uma ideologia e não pode sê-lo por essência. A ideologia é a formulação óptica-conceitual que justifica a ordem estabelecida, que encobre a verdadeira realidade mistificando positivamente, sendo sua absolutização. O serviço³⁴⁶, ao contrário, não move por ideologias, mas

³⁴¹ *Ibidem*, 1973, pp. 95-96.

³⁴² *Ibidem*, 1973, p. 60.

³⁴³ *Ibidem*, 1973, p.95.

³⁴⁴ *Ibidem*, 1973, p.128.

³⁴⁵ O tema a Metafísica presente em Dussel e principalmente em Levinas, que entende como uma relação tal com o ser que o ser cognoscente deixa de ser conhecido manifestar-se respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no quer for, pela relação de conhecimento. Isto confunde-se neste estagio com a liberdade do ser cognoscente, nada encontrando que, em relação a ele, possa limitá-lo. (LEVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito-ensaio sobre a exterioridade. Trad. José Pinto Riberio. 3ª Ed. Portugal/Lisboa: Edições 70, 2008, p.29.).

³⁴⁶ Segundo Dussel o ato moralmente bom, o "serviço", é já a paz, é mérito e a felicidade à qual o homem possa aspirar e que se compromete até à morte no "serviço" da libertação do Outro. (DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, pp.124, 125).

integrada na paragem nunca palmilhada do criativamente “novo”.³⁴⁷ Existe a permissão que sobre seus rastros nasçam ideologias, mas o serviço nunca pode sê-lo. Para Dussel esta negatividade primeira, inconceitualizável enquanto tal é garantia de não ideologização, mas, e ao mesmo tempo, de prudência política. Ao não se absolutizar seu projeto ôntico conserva sempre uma ductilidade política que permite reformá-lo corrigi-lo, adaptá-lo. No caminho de libertação, o “diálogo” termina por totalizar-se e impede a libertação. Aquele que aceita o Outro é sempre exterioridade, o resto escatológico irrealizável de todo o projeto, é tão político, que deverá se distinguir do projeto utópico irreal no qual denomina de ideologia ortodoxa de conquista, que sempre é confundida com o projeto de libertação.³⁴⁸

Para Ames a resposta é insuficiente, uma vez que o mesmo afirma: a Filosofia da Libertação corresponde a conteúdos implícitos na formação ideológica dos oprimidos, em última instância, aos interesses de classe, ou nação, sexo etc.³⁴⁹ Mesmo que o dominador colocado por Dussel inicie o ato de violência, o dominado responderá com mesma intensidade diante do conflito. Os meios serão explicitados diante do conflito, quais sejam as armas, as articulações se transformam em baluartes da luta ideológica.³⁵⁰ Como afirma Paul Ricoeur, a questão central de todas as utopias é o poder e a autoridade³⁵¹ e a utopia de Dussel não é uma exceção: as vítimas confrontam-se com os poderes instituídos de modo explícito ou latente e não podem aguardar pacientemente que estes as reconheçam como participantes ou implicado-excluídos da comunidade de comunicação. Provavelmente é o fato de visar à transcendência do ser e não apenas a mera aceitação da ordem instituída, que levou Dus-

³⁴⁷ AMES, José Luis. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p.89.

³⁴⁸ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Libertación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.124.

³⁴⁹ DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação na América Latina*. 2ª Ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977, pp. 250.

³⁵⁰ *Ibidem*, 1977, p. 251

³⁵¹ Diz Ricoeur: “A ideologia é sempre uma tentativa de legitimar o poder, ao passo que a utopia é sempre uma tentativa de substituir o poder por uma outra coisa qualquer.” (RICOEUR, *Ideologia e Utopia, Ideologia e Utopia*. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1991, p. 472).

sel a classificar a sua proposta como *utopia possível* juntando-lhe, todavia, um princípio de operacionalidade ou exequibilidade.

Segundo Ames a dialética dusseliana é uma tentativa de resguardar a figura do filósofo da instrumentalização ideológica. A dicotomização errônea dos sujeitos da ação, o político e o filósofo remetem a idéia, que o político sem o filósofo é dominador, injusto de uma Totalidade totalizada.³⁵² O filósofo sem o político é irrealista, anárquico ou utópico de um projeto inexistente e irrealizável. O político, aquele que empregando de ideologias, organiza a nova ordem. Porém, necessita do aparato crítico do filósofo para que este exerça a sua ação libertadora, para relançar constantemente a nova Totalidade a partir do horizonte absoluto do Outro escatológico.³⁵³

Pensar sobre a hipótese da alteridade da vida, é um critério universalizável e relativo, aquilo não outorga receitas ético-políticas para serem implementadas, mas são possibilidades constitutivas de modelos abertos, e principalmente a alteridade não pode ser colocada como ultimo refugio da verdade, que jamais se encerra. A força da verdade, seu poder, está implicada na liberdade em confrontar as possibilidades criadoras, de desenvolver práticas que consolidem a validade dos discursos trama o modo de ser de nossas subjetividades. A tentativa dusseliana é pertinente, porém, distante, a catarse que a situação da vítima provoca com sua interpelação induz insuficientemente à desconstrução dos modos de sujeição e aponta para uma auto definição consciente porém isoladas. Este sujeito que obtém o governo de si deve lembrar-se das tensões multidirecionais que integram o poder de controle e produção das forças internas da singularidade humana, juntamente com o enriquecimento e questionamentos propostos pelo outro. Esta tensionalidade faz surgir o paradoxo da alteridade que resulta autonomia formada pelo *dia-logos* e pelo *dia-pathos*, os espaços interculturais em que constroem as sensibilidades, não encerrando de forma alguma o

³⁵²AMES, José Luis. Liberdade e Libertação na Ética de Dussel. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p.89.

³⁵³ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 71.

individualismo que de algum modo, conduz a instrumentalizar o outro como meio para alcançar resultados que dizem respeito aos interesses particulares.

2.3.1 A superação e questionamentos sobre o problema do mal.

A origem do mal é histórica proporcionada pelo próprio humano nascido da liberdade, e clausura da dialética da alteridade.³⁵⁴ Nas expressões, ética e política se originam em um monismo antrópico, que não necessita conceber um dualismo ôntico-ético como no zoroastrismo que expressa uma intensificação objetiva entre os poderes opostos do bem e o mal. Jamais podem ser conotados como criaturas ou coisas, o que elucida que o homem não cria, e sim fabrica, e modifica as coisas ao seu redor e a si mesmo. O homem como ser corruptível, comete infidelidade com *Yahveh*, este mal cometido não é uma coisa, nem um deus, e sim modo de ser, um estado de alguém. O mal e o bem são uma relação intersubjetiva do drama da liberdade humana.³⁵⁵ Longe de esgotar a complexa teoria do bem e mal, deve-se entender que esta intencionalidade é um produto originário do próprio homem e, portanto, histórico, pois foi um ser essencialmente histórico que lhe deu origem.³⁵⁶ O pensamento de Dussel espera renovadamente em uma libertação final na história futura que por meio da eticidade fundante libertadora obrigará o homem ao compromisso com o Outro.

Apesar do fato – que nenhuma Totalidade pretenda ser a superação definitiva do mal. É preciso buscar meios pelos quais exista uma liberdade justa, que manifeste de diferentes maneiras à instauração de uma destotalização das totalidades, significando assim, resistir ao poder sedutor, um mover dialético histórico. A superação do mal é o fim da história; é o Reino definitivo instaurado ou a totalização da história. Esta problemática é revisitada pela questão da superação do mal pela via histórica, parece impossível, pois, a Totalidade se afirmando como superação do mal,

³⁵⁴ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 71.

³⁵⁵ DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita, Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Argentina/ Buenos Aires: EUDEBA, 1969, p. 39.

³⁵⁶ DUSSEL, Enrique. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Buenos Aires: Ser Y Tiempo. 1973 p. 48.

é automaticamente negação do Outro; portanto, não o finaliza e sim perpetua a sua plenitude.

Existem dois problemas decorrentes sobre o problema do mal: Em primeiro lugar, a afirmativa o mal é humano, não é uma coisa nem tampouco uma criatura e por este motivo sua finitude é reflexo de seu próprio criador. Remetendo-se ao homem condições plausíveis para desfazê-lo. Porém, ao afirmar a supressão definitiva do mal, instaura-se uma totalização da Totalidade. Em segundo lugar, que utilidade teria em constituir uma filosofia da libertação, cuja essência ética e sua práxis exaustiva deparam-se com algo insuperável no horizonte da história, o próprio mal. Se a libertação é um progresso indefinido em relação ao mal, como consolidá-la?

Se o mal caracteriza-se como a subversão de uma relação, o cerceamento à liberdade, ou seja, aquilo que impede de ser mais, não só o conceito, como também a práxis, precisam ser repensadas no sentido em que exista uma justiça em maior grau, é preciso obter elucidacões que garantam tal libertação ou como poder-se-ia dizer a libertação como afirmação da liberdade. Parece que tais utopias concretas não conseguiram resignificar a perda de sentido colocada por Weber (*Sinnverlust*), por um lado, e perda da liberdade (*Freiheitsverlust*). Ambas nascidas da acelerada penetração da racionalidade instrumental em todos os âmbitos da vida.³⁵⁷ Este desencantamento aniquilador do humano, evidencia a realidade avassaladora de um no inferno astral que coloca em xeque toda e qualquer iniciativa emancipatória, tornando distante o ideal de uma autodeterminação.

2.3.2 A inevitabilidade da violência

O conceito de violência no pensamento dusseliano só pode ser utilizado quando a coação perde legitimidade. Deve-se pensar que a coação faz uso da força, e isto levanta o problema da legitimidade e não legitimidade legal, e meritória, isto em vias de beneficiar a comunidade e até mesmo a humanidade. “Deve-se pensar também o que vige a lógica de uma violência “legalizada”?

³⁵⁷ WEBER, 1959, pp.53-98. apud ARAÚJO, A quase utopia da Ação Comunicativa. Rio de Janeiro, UERJ, 1997, p.186.

Na perspectiva dusseliana, todo e qualquer homem que se sustenta sobre o cadáver de outro homem, não pode se libertar.³⁵⁸ Mas reconhece-se que o conflito é inevitável. Embates configuram-se no emprego da violência sob outrem e legitimidades com teor moralmente justo contra o opressor, intensificam a ideia de que algo ou alguém deve ser eliminado para se atingir a liberdade. Segundo Dussel, isto elimina não o outro, mas sim a Totalidade como totalizada. Suprimo aquele que suprime a possibilidade de superação. A redução aqui é de opressor-outro para opressor-totalidade. Porém, ninguém está de tal modo totalizado que não haja um mínimo de exterioridade.

Certamente todo homem adulto, no uso normal de suas faculdades, conserva sempre o âmbito de liberdade, de responsabilidade pessoal, de consciência lucida. É nesse nível concreto, irredutível ao condicionamento que a distinção de eu-mesmo como Outro, se manifesta como ser humano no ato voluntário, no qual o pecado institucional de dominação se faz pessoal.³⁵⁹

Como se sabe, em primeiro lugar não existe a ocorrência que identifique opressor com a Totalidade. Em segundo lugar a supressão do outro como o mal “Totalidade totalizada”, servira para o desenvolvimento de atrocidades. A eliminação não de outrem e sim de um mal (Totalidade totalizada), justifica tanto aquele que pretende a libertação como a tirania. O argumento não mata pessoas e sim o mal, conduz a um diagnóstico que os discursos de nada se diferem, tão pouco suas práticas. O mal seria o antiprincípio como diria Bloch³⁶⁰, o estorvo harmônico, a eguidade perniciosa, inevitável ganância e bestialidade.

2.3.3 O perdão como viabilização da libertação

Notadamente a proposição perdão é paradoxalmente a inversão da ordem natural das coisas, a retroação e reversibilidade. ³⁶¹ “O que atributivamente seria

³⁵⁸ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p. 46,60.

³⁵⁹ *Ibidem*, 1973, p.97.

³⁶⁰MÜNSTER, Arno. *Utopia, Messianismo e Apocalipse nas primeiras Obras de Ernst Bloch*. Trad. Flávio Beno Siebenneichler. São Paulo: UNESP, 1997, p. 120.

³⁶¹DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.128.

castigo aplicado, esquece-se o mal sofrido e a vingança.”³⁶² O assumir como “Olho por Olho”: a guerra; ou pode-se responder de outra maneira “respeito”. O ato passivo amoroso e de justiça que perdoad, é a condição de possibilidade de conversão, sendo à justiça do opressor, abertura e exposição do oprimido à alteridade. Os questionamentos sobre a proposição perdão são postos na prática: a aplicabilidade do esquecimento do mal sofrido e o perdão ao opressor são de fato táticas viáveis? Deixar livres agentes da opressão é legítimo? Por outro ângulo, é legítima a supressão do opressor e de seus instrumentos?

Neste cenário de disputa, o perdão não conserva o passado perdoado e o presente purificado, embora segundo a colocação levinasiana que impulsiona Dussel, ao contrário do que se poderia pensar a percepção do passado remonta a derrota do lado, e o presente alimenta a vingança e o futuro a retomada de poder. Na prática histórica, os opressores não se convertem a justiça, com o perdão dos oprimidos. A problemática dusseliana é equacionada pela postura ético-antropológica de uma proposição de perdão que sustenta a ideia alterativa de libertação, não garante que o opressor deixado em liberdade, perdoado pelo ato enobrecedor do oprimido, torne a matar novamente, instabilizando toda e qualquer nova ordem. O fato é que o perdão está entre a “Verdade e Reconciliação”. O caráter relacional *face a face* segundo Ricoeur possui o confronto de dois atos discursivos: o solicitar perdão; e ser perdoado; sendo assim, efetivamente concretizado o ato.³⁶³ O problema é como isto ocorre, pensando-se na incondicionalidade aparente e condicionalidade do pedido de perdão, e na desproporcionalidade da palavra perdão e confissão que formam uma única pergunta: que força seria capaz de pedir, dar e até mesmo de receber a palavra perdão?³⁶⁴ O paralelismo exercido entre perdão e castigo, sob a imprevisibilidade e a complexa cadeia de nossos atos, prova o fracasso monstruoso das tentativas institucionais de exercer o perdão.³⁶⁵ Evoca-se uma espécie de caricato deliberador de per-

³⁶²*Ibidem*.

³⁶³RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Trad. *La memoire, l'histoire, l'oubli*. Campinas, SP: Unicamp, 2007, p.492.

³⁶⁴*Ibidem*, 2007, p.493.

³⁶⁵*Ibidem*, 2007, pp.494,495

dão, que como por encanto resolve os conflitos. Esta última observação no âmago da pluralidade humana Arendt diz: “somos incapazes de perdoar-nos” porque “dependemos dos outros, diante dos quais aparecemos numa singularidade que somos incapazes de perceber”.³⁶⁶ Sob o signo do perdão Dussel aproxima-se de Ricoeur, formula uma fala libertadora projetando-a como uma ação para o futuro, “abandona à nudez de sua enunciação, tu vales mais que teus atos”.³⁶⁷

2.4 A reflexão de Paul Ricoeur sobre Filosofia e Libertação e os equívocos do termo

A intitulação investigativa Filosofia e Libertação é fruto da intervenção de Paul Ricoeur e não Filosofia da Libertação, a fim de não haver pré-julgamentos a partir do confronto entre esses dois termos; presando-se assim como problemática a relação entre eles. Para tal distância atribuem-se duas razões que segundo Ricoeur constituem-se:

Primeiro, admite-se que toda filosofia tem por finalidade última a libertação. Esse termo recebeu mais que um significado ao longo da história, como testemunha a filosofia de Spinoza, na qual o terceiro gênero de conhecimento tomou-se pela liberação por excelência da imaginação e das paixões. Segunda razão; não é somente a temática da libertação que é problemática, mas também as situações a partir das quais essas temáticas ficam expostas e são desenvolvidas: assim, as filosofias latino-americanas da libertação partem de uma situação precisa de pressão econômica e política que os confrontam diretamente com os EUA. Mas na Europa nossa experiência original é o totalitarismo, sob sua dupla face nazi-stalinista; oito milhões de judeus, trinta ou cinquenta milhões de soviéticos sacrificados. Auschwitz e o Goulag. E a história recente da Europa central e oriental, e todo seu curso, fazem parte das sequelas dessa história monstruosa. Mas essa aventura é em todos os aspectos uma experiência de libertação; testemunha a queda das ditaduras na Alemanha, na Itália, na Espanha, em Portugal, na Grécia. *Ninguém vai negar que ambas sejam experiências de libertação.* Várias temáticas e várias situações singulares devem ser então levadas em consideração. Pode-se falar, neste aspecto, de uma pluralidade de histórias de libertação. *A questão é então de saber o que uma pode ensinar a outra e o que uma pode aprender da outra.* Parece-me importante aqui um corolário: as filosofias e as teologias da libertação não podem mais se anunciarem nos mesmos termos, tanto antes como de-

³⁶⁶*Ibidem*, 2007, p.496.

³⁶⁷*Ibidem*, 2007, p.501

pois do colapso do totalitarismo soviético e após o fracasso de sua economia planejada, comumente chamada socialista e revolucionária.³⁶⁸

O problema do Outro levantado por Ricoeur referente à filosofia e libertação, procura alcançar uma visão equilibrada, aplicando-se tanto a heterogeneidade das histórias de libertação, como também preparar as mentes a admitir que estas experiências sejam, não somente diversas, mas incomunicáveis talvez; ou ainda, que a autocompreensão que se prende a uma, dificulta o entendimento pleno da outra, certo mal-entendido pode ser insuperável.³⁶⁹ A abordagem ricoeuriana não é diretamente às questões hermenêuticas da libertação que Domenico Jervolino e Enrique Dussel, cujos atribuem grande importância. Sua referência se faz à questão de observações finais. Abrangendo, a ênfase das grandes temáticas ocidentais que têm ligação com experiências históricas de libertação.³⁷⁰

Para Pansarelli o Outro é o conceito caro que Dussel emprestará dos hermenutas franceses, e isto decidirá o sucesso desta filosofia e sua intencionalidade de ser da libertação.³⁷¹ A ausência de um rigor analítico, dificulta a elucidação do conceito libertação, fazendo-se perguntar: como delinear um caminho preciso, se a noção do termo libertação possui tantos problemas?

2.4.1 O significado do espaço em Dussel e Ricoeur

Para Ricoeur, a preocupação com espaço de Dussel é redutível à sua compreensão marxista com os compromissos econômicos. Dussel diz que a preocupação de Ricoeur com a *Shoah* (*holocausto*), marca uma incapacidade de reconhecer como a colonização europeia é diretamente responsável pelo legado das nações "subdesenvolvidas". O ponto em questão é o significado do espaço, que não é esclarecido e por isto

³⁶⁸RICOEUR, Paul. *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, p.1. (Tradução do texto para o português de Melissa Quirino Scanhola).

³⁶⁹ *Ibidem*, 1992, p.2.

³⁷⁰ *Ibidem*, 1992, p.3.

³⁷¹PANSARELLI, Daniel. *Filosofia e práxis na América latina: Contribuições à filosofia contemporânea a partir de Enrique Dussel*. 2010. 251f. (Tese de Doutorado em Educação. Área de concentração: Filosofia e Educação.) – Programa de Pós Graduação em Educação. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. p. 71.

dificulta o diálogo. A reconfiguração desse espaço exige o abandono da falsa consciência que sustenta o mito da modernidade. Este ponto por si só é suficiente para estabelecer o equivalente espacial que Ricoeur chama de "momento hermenêutico da crítica", que interrompe a análise focada na crítica anti-eurocêntrica, devendo assim, ser compreendido a partir das relações mundiais, explicitando que a particularidade de um acontecimento como a memória histórica das vítimas do *Shoah* (*holocausto*) não são suficientes. Para abordar a história da humanidade, deve-se abordar o fato bruto da angústia vivida, e seu deslocamento e esmagamento em estado de pobreza.

Para Dussel a faceta do espaço é análoga no que diz respeito ao *sistema-mundo*,³⁷² isto porque seu reivindicar só pode distinguir-se, centro e periferia mediante o recurso da temporalidade. Ainda assim, dado o legado histórico que estabelece a diferenciação do espaço, é possível conceber a sua reconfiguração de uma maneira análoga. A hermenêutica das "histórias incomunicáveis" mantém o dominador no centro em total inocência das possíveis crueldades cometidas em relação à periferia durante toda a modernidade.³⁷³ Sobre este ponto encontra-se uma sobreposição, quase que total em Ricoeur, uma vez que o objetivo é evitar expectativas utópicas, sem deixar que o passado tornar-se irresistível.

Ricoeur analisa os equívocos e a incomunicabilidade do termo "libertação,"³⁷⁴ entendendo-se que há muitas histórias da libertação que não se comunicam. Se a América Latina é confrontada a um problema específico que se inscreve no cenário mais geral das relações norte-sul, a Europa é a herdeira de lutas que culminaram na liquidação dos totalitarismos ilustrados pelas palavras *gulag* e *Auschwitz*.³⁷⁵

³⁷²Segundo Dussel *World – System* (*Weltsystem o Système-monde*) indica uma categoria, semelhante ao "universal concreto" em Hegel, quando se fala de *Weltgeschichte*; *Welt* não é *Allgemeinheit* (universalidade abstrata), mas sim o planetário (*planetary, planétaire*), o concreto, o sistema capitalista que adiciona as nações e ao mesmo tempo supranacional e internacional. (APEL, Karl Otto; DUSSEL, Enrique. *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta, 2005, p. 219.).

³⁷³APEL, Karl Otto; DUSSEL, Enrique. *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta, 2005, p.220.

³⁷⁴RICOEUR, Paul. *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, p.1. (Tradução do texto para o português de Melissa Quirino Scanhola), p.8.

³⁷⁵ *Ibidem*.

2.4.2 O Outro: história, memória e libertação

O modelo do Outro é certamente um argumento bastante forte na medida em que não só põe em jogo a alteridade, como junta o Mesmo ao Outro. Mas o paradoxo segundo Ricoeur é:

[...] que, ao abolir a diferença entre o outro de hoje e outro de antigamente, oblitera a problemática da distancia temporal e elude a dificuldade específica vinculada a sobrevivência do passado no presente – dificuldade que estabelece a diferença entre conhecimento do outro e conhecimento do passado.

376

Segundo Ricoeur, a história constitui um obstáculo para a compreensão de projetos de libertação latino-americanos.

É preciso que os europeus confessem que o totalitarismo que afronta os latino-americanos, seja de outra natureza, diferente da que nós conhecemos na Europa. É necessário admitir que no Terceiro Mundo possa-se aguardar ainda um socialismo que nós cessamos de esperar na Europa? Essas questões devem manter em aberto e processo de amadurecimento. Mas as reservas e os silêncios que se impõem não devem impedir que tire-se lições do fracasso da economia administrativa no Leste europeu, nem impedir de lutar para uma liberdade política, como condição inevitável de todo crescimento de produtividade tecnológica e econômica e assim como componente da libertação econômica e social.³⁷⁷

Dussel concorda com a crítica de Ricoeur ao economicismo marxista estandar e defende a importância do papel político. Todavia, em Ricoeur não há desenvolvimento de uma economia, pois o aspecto econômico é abstrato, é um subsistema do político.³⁷⁸ Ricoeur retoma o pensamento nietzschiano que, para fugir do passado "deve tornar-se capaz de esquecer de novo, mesmo que sob a persistência dos rastros históricos. A reconfiguração do tempo requer" certa iconoclastia dirigida contra a

³⁷⁶Segundo Ricoeur ambos formam muitas vezes aproximadas na filosofia analítica, devido à similitude entre os paradoxos que eles levantam para uma filosofia que faz do conhecimento empírico, portanto, da observação presente, o critério último da verificação. As asserções sobre o outro e as asserções sobre o passado têm comum o fato de que não são nem verificáveis, nem refutáveis empiricamente. Têm também em comum o fato de serem, até certo ponto, intercambiáveis, na medida em que são principalmente as ações de homens como nós que a história busca encontrar no passado e em que, inversamente, o conhecimento do outro contém, mais que a compreensão de si mesmo, a defasagem entre a experiência vivida e a retrospectão. Mas essas razões não fazem com que o problema seja o mesmo em ambos os casos. (RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Vol. 3 *O tempo Narrado*. 1ª Ed. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.250.).

³⁷⁷RICOEUR, Paul. *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, p.9. (Tradução do texto para o português de Melissa Quirino Scanhola).

³⁷⁸APEL, Karl Otto; DUSSEL, Enrique. *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta, 2005, p.239.

história", a fim de libertar quaisquer potencialidades, constituindo-se assim iniciativas e ações do humano.

O paradoxo gramatical da injunção da lembrança constitui parte da memória do oprimido, uma tentativa constituir o tempo e espaço, mas Ricoeur diz como é possível afirmar "Você se lembrará", ou seja, poderá esta memória contar no futuro, fazendo o papel de guardião do passado?³⁷⁹ Logo, agônica é a tentativa dusseliana até mesmo sedutora de transformar em uma apologia reivindicadora da memória contra a história.³⁸⁰ O ataque em regra consiste em julgar a história exercendo um espírito imparcial sob o signo da condenação, no sentido de dependência, de uma herança, e principalmente abstrair acusações.³⁸¹ A memória tem um dever de fazer justiça, "todo passado deve ser condenado", pela lembrança, ao outro, que não o si.³⁸² É sobre esse pano de fundo que Ricoeur coloca a discussão hermenêutica-da libertação. Deve-se lembrar que Dussel faz o papel de juiz e historiador, perito em perceber as falsificações, assim, no caleidoscópio da filosofia a libertação, o mesmo, esta sob o manejo da suspeita. A problemática hermenêutica aparece na primeira abordagem bem distanciada do problema da libertação, seja em qual for o sentido. A argumentação pela legitimidade da transição textual, até nas situações que têm por implicação a libertação que segundo Ricoeur inscreve-se da seguinte maneira:

E primeiro lugar através de uma inscrição, cuja escrita é a expressão mais notável, que a experiência passada de nossos predecessores nos vem sob a forma de heranças recebidas, da transmissão de tradições; é, em seguida ainda sob a forma textual que se fundam as grandes trocas entre o passado das tradições e o futuro das nossas esperanças mais vivas, entre as quais é necessário falar de nossas utopias. Acrescento ainda que a hermenêutica consiste nela mesma numa luta contra o fechamento textual. Nesse aspecto, Domenico Jervolino marcou bem a importância da função de refiguração exercida pelos textos no plano do agir humano efetivo. É através desse processo de refiguração que a crítica textual vem se inscrever no cerne mesmo da filosofia da ação, que considero, também, como o grande envelope de toda investigação de linguagem. O que acabamos de dizer sobre o intercâmbio entre tradição e utopia (no texto e por ele) encontra seu equivalente na filosofia da história sob a forma de troca entre o que Koselleck chama de espaço de experiência e horizonte de espera. Enfim, não saberíamos falar de herme-

³⁷⁹RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Trad. *La memoire, l'histoire, l'oubli*. Campinas, SP: Unicamp, 2007, p.41

³⁸⁰*Ibidem*, 2007, p.100.

³⁸¹ *Ibidem*, 2007, p. 301.

³⁸² *Ibidem*, 2007, p. 101.

nêutica se não recolocássemos o processo de interpretação dentro da relação entre texto e leitor. Nesse aspecto uma crítica da leitura fornece um elemento de resposta à objeção maior de Dussel, segundo a qual a relação produtor/produto envolve a relação autor/texto. Esquece-se nesse curto-circuito o confronto que atravessa um leitor crítico suscetível de questionar a pertinência da equação precedente e de denunciar a relação de dominação dissimulada no processo de transmissão e de tradição. O fenômeno mais importante nesse aspecto não é tanto a inscrição na escrita, ou seja, o tornar-se texto a partir da ação, mas a relação crítica de leitura, que torna possível o tornar-se ação do texto. Esse tornar-se ação do texto reconduz a hermenêutica à ética, especialmente a uma ética que coloca num lugar central o fenômeno de alteridade. Permito-me assinalar que há lugar para várias filosofias da alteridade: assimétrica para Lévinas, recíproca para Hegel. Há igualmente lugar para várias figuras da alteridade: a corporalidade, o encontro com o próximo, a escuta da consciência moral interiorizada. Há também várias figuras do outro³⁸³: o outro como rosto do cara-a-cara, o outro como o cada um da relação de justiça. Eu estou plenamente de acordo que essas figuras do outro vêm se resumir e culminar no momento de alteridade em que o outro é o pobre. É aqui que eu escuto e me encontro com as filosofias e as teologias da libertação.³⁸⁴

Para Dussel não é o passado que por si mesmo tem alguma coisa de valor, e sim o que continua a ser ponderada pelas memórias.³⁸⁵ Dussel está entre a lembrança e o não esquecer, utiliza-se das potencialidades para a melhoria futura do ser libertado, o Outro, a vítima, aquele que vive na periferia do sistema-mundo está esmagado sob peso existencial.³⁸⁶ Esta será sempre a fonte de revolução, o integrante do espaço, que não chama para uma iconoclastia de esquecimento, mas para chamar e ouvir aqueles que interpelam.³⁸⁷ Em relação aos que interpelam, há testemunhas que jamais encontram a audiência capaz de escutá-las e entende-las. Como diria Ricoeur - na trágica solidão das testemunhas históricas, cuja experiência extraordinária demonstra as limitações da capacidade de compreensão mediana, comum.³⁸⁸ A travessia histórica das libertações deixaram rastros, cuja memória permanece viva, devido a teimosa resistência que insiste em revisita-la.

³⁸³ Do francês "autrui": o outro como próximo.

³⁸⁴ RICOEUR, Paul. *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, pp.9,10 (Tradução do texto para o português de Melissa Quirino Scanhola).

³⁸⁵ DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política*. Espanha/Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p.91.

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ Ibidem.

³⁸⁸ RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Trad. *La memoire, l'histoire, l'oubli*. Campinas, SP: Unicamp, 2007, p.175.

3. Uma ética anti-hegemônica: os problemas constitutivos de uma ética crítica e válida

Uma ética no contexto atual tem que se confrontar: por um lado com os problemas da ciência e da tecnologia moderna que disseminaram pela terra inteira, exigindo, pois uma ética válida para todo o planeta; mas por outro lado a identificação da ciência com a racionalidade e com a neutralidade aniquila qualquer princípio que possa servir de base para uma ética válida intersubjetivamente. Sendo assim, é preciso ir além dos determinismos analíticos, suas estruturas e privatizações. Uma tentativa plausível de sair deste emaranhado. A transmodernidade é a tentativa crítica reivindicatória que visa o reconhecimento e o enobrecimento do sujeito na sua razão de ser, o conteúdo material, que é o exercício de sua plena capacidade vital. Na redução do sujeito na modernidade, abre-se o espaço para uma crítica para além das postulações, a implementação crítica transmoderna:

Com efeito, absolutizar o paradigma eurocêntrico significa conceber a modernidade desde o fundamento de uma subjetividade transcendental, reductionismo que implica reconhecer que um mundo de sombras é lançado sobre as mais diversas sujeições geradas no processo histórico dessa mesma modernidade. Em grande parte é aqui que o pensamento pós moderno encontra terreno fértil para a crítica como reação ao processo da modernidade. Na perspectiva da transmodernidade, a crítica não pretende limitar-se à crítica pós-moderna. Por isso, a exigência de uma perspectiva de compreensão do fenômeno moderno passa a ser importante. Desde o “paradigma mundial”, a modernidade é vista como um “mito” irracional, de justificação da violência. Portanto, significa conceber a modernidade europeia na condição de centro do sistema-mundo. Nem independente, muito menos autopoietico.³⁸⁹

A dificuldade que as mentes eurocêtricas têm de reconhecer seu próprio centralismo principia a possível eticidade anti-hegemônica libertadora, que assentada na negatividade das vítimas, construindo-se seu êxodo e desatamento dos grilhões que historicamente negam a existência como forma de vida. O sistema estabelecido afirma os valores dos inquiridores, que para estes é a definição de uma boa vida, e aos vitimados uma negação de vida. Ora, o sofrimento é algo que se instaura em alguém, o afetado na sua sensibilidade, um ser vulnerável, mas, sobretudo, aque-

³⁸⁹ LUDWIG, Celso. L. Da ética à filosofia política crítica na transmodernidade: reflexões desde a filosofia de Enrique Dussel. In: FONSECA, R.M. (org.) Repensando a teoria do Estado. Belo Horizonte: Fórum, 2004, p.286.

le a quem é negada a vida, na qual a mazela acontece na corporeidade (*Leiblichkeit*).³⁹⁰ As situações-limite que relegam o ser humano para condições pouco dignas ou processos assimétricos de dominação sobre as mulheres, raças discriminadas, culturas indígenas asfixiadas, processos pedagógicos de opressão, maiorias em situação de não-direito, periferia do mundo colonial, guerras “sujas” etc., provocam situações de exceção que produzem a vítima (o implicado-excluído de toda a discussão). A vítima está em um plano de afastamento relativamente ao sistema hegemônico; ela é o Outro oprimido que pode ser identificado em três modos:

- 1) Em situação de opressão - o *oprimido*;
- 2) Em situação excludente - como *excluído* (deverá ter consciência desse fato);
- 3) A usura dos que não sendo diretamente dominados são *materialmente vítimas* (o pobre, as massas marginais urbanas).

Embora, as formulações anteriores do pensamento dusseliano, não tenham conseguido satisfazer plenamente a reflexão sobre a sua práxis de libertação, deve-se reconhecer que todas elas entram no contexto de defesa dos ideais humanos, cuja intensão humanizadora é reconhecer como prioridade a dignificação do mesmo.

Esta reflexão exerce uma continua necessidade de leituras e releituras sobre a realidade prática e concreta da América Latina. Para que haja uma anti-hegemonia ética é preciso considerar o fruto de histórias e experiências de um largo ciclo de lutas para atingir o reconhecimento de sua dignidade. Sendo que a realidade latina americana não pode aceitar ser identificada com outras realidades, existe uma peculiaridade histórica e cultural, de situações injustas provocadas por um extenso ciclo de posturas opressoras e sangrentas exercidas neste continente, o que mantém até nossos dias as mentes latinas cativas.

Em verdade, realidade não é somente física, mas também interpretativa e interativa. Desde o ideal busca-se uma nova realidade que seja capaz de superar este quadro triste que fora submetido ao continente americano. Assim, este pensamento é

³⁹⁰ A expressão corporalidade (*Leiblichkeit*), expressa o sofrimento das vítimas dos dominados (...) e a tomada de consciência dessa negatividade, (DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, p. 313.).

manifesto de indignação diante da postura inumana e compromisso com a transformação. Justamente, os princípios formulados pela Ética da Libertação partem de várias constatações e intuições. A primeira clarifica-se pela existência de uma reflexão periférica, tomando-a especificamente pela vida, e contra tudo que se oponha a ela.

De pretensão indubita a libertação e preservação da vida, possuem um caráter periférico de consciência regionalista, porém de modo algum tem pretensões de obter um caráter universal. O convite à reflexão sobre a eurocentralidade do pensamento e ao norte o estadunidense, norteiam de forma concreta de seus mecanismos de dominação e alienação atentando para os excluídos sejam reconhecidos como presença no mundo, pleiteando, inclusive a necessidade de uma libertação da mesma filosofia. De modo que a tomada de consciência deste momento de valorização dos excluídos vem-se formulando pelo testemunho e experiência dos pensadores que assumiram a defesa das vítimas. Esta forma peculiar de descobrir esta realidade é pela analética, característica que marca o sexto princípio da Filosofia da Libertação já comentado no desenvolvimento sobre o problema da liberdade e libertação. Ante a alteridade negada se exige valorizar a dimensão humana e essencialmente sua dimensão subjetiva, cultural, social e histórica. Aqui não se trata de uma assistência e sim de uma valorização humana que foi negada.

Este núcleo ético reside na corporeidade e na vida, constituindo um conteúdo que é a própria vida humana. Para que haja avanços no processo de descobrimento da vida, é preciso superar previamente o momento crítico da libertação da filosofia. O primeiro passo tentará estabelecer a superação da filosofia eurocêntrica, questão a ser realizada somente pela experiência latinoamericana. Dussel traz a colocação da existência do pensamento filosófico africano, na figura Eboussi Boulaga.³⁹¹ Como

³⁹¹ Existe uma preocupação em Dussel com as temáticas antropológicas, linguísticas e étnicas, analisando a identidade africana e sua relação com a filosofia. Para Dussel desde as mitologias e cosmologias africanas, existe uma periodicidade e um ritmo das coisas. As atualizações das forças originam o processo vital dos grupos humanos, na qual apoiando-se em gerações anteriores marcam a autenticidade do ser. A tradição é essencialmente uma mediação que permite a reatualização, a periodicidade, falando-se de outra forma, o tempo substancial das coisas é o que determina o surgimento do ritmo da dança da vida. (DUSSEL, Enrique. Alguns princípios para uma ética ecológica material da libertação (relações entre a vida na Terra e a humanidade), in (DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação - Na idade

exemplo do desconhecimento de outros mundos filosóficos e a semelhança com o mundo filosófico latino-americano.

O pensar libertador explicita quanto ao aspecto material da ética. Manifestando-se desde as vítimas, os dominados, os excluídos, pretendendo-se diferenciar das elaborações filosóficas e éticas racionais, porém, percebe-se o problema da recorrência da escola racionalista. A preocupação de toda ética é a obrigação de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana.³⁹² Por ser um princípio fundamental necessita estar presente, como oferta para todas as realidades. A contradição da ética dusseliana encontra-se na pretensão de universalização do Outro como patrimônio de todos. Isto porque no que concerne ao problema da identidade na América Latina, deve-se dizer que este momento agônico dusseliano confronta-se com o desafio que exige lucidez e decisão, para evitar uma falsa universalização, confundida com globalização, e que a mesma eticidade não se dissolva numa padronização planetária, os traços essenciais das diferentes culturas, e, correlativamente, contribui na formação com base no diálogo das culturas.

Se o aspecto cultural é o possível, e não princípio universalizante, seria esta a saída para exercer a produção, reprodução e desenvolvimento da vida? Em meio a estes embates devem-se checar os reducionismos, pois afetam leitura da libertação. E quanto à cultura, esta é um modo particular de viver o que afeta diretamente a compreensão de libertação e até mesmo da própria ética. Por conseguinte, pensar em uma ética anti-hegemônica verdadeira e válida que responda as demandas dos desencontros da ética de forma ampla, é preciso que a mesma não seja uma mera instrumentalidade recorrente as formulações éticas anteriores. Seria possível tal concretude? O que nos garante que tal filosofia não revisite os mesmos problemas dos ideais libertacionistas, que não conseguiram realizar em sua plenitude por partirem de pressupostos irrealizáveis? É inevitável que não se consiga responder tamanha demanda, todavia as aspirações de Dussel é uma herança que germina de tempos e

da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p.74.).

³⁹²*Ibidem*, 2002, p.93.

tempos um libelo, que assemelha as anterioridades revolucionárias, como as aspirações utópicas de Bunchez que diz:

[...] o trágico e duplo espetáculo dessas mulheres atiradas à miséria e à prostituição. Eis o que é a sociedade moderna, precisamente sob o aspecto industrial do qual nossos escritores mais se ufanam... E esse é o espaço da Europa, esse é o estado das populações mais avançadas, cuja civilização e cujas doutrinas governam o mundo. Essa humanidade formada ao preço de tantos sacrifícios dos séculos passados deverá então perecer? Os homens serão reduzidos à vida individual e selvagem, por esse egoísmo fatal que introduz a hostilidade por toda parte? (...) Será que as nações, como os indivíduos, são incapazes de chegar à sabedoria, pela dificuldade de aproveitar a experiência alheia? Será que, concretamente, a industrialização e o desenvolvimento só poderão dar seus esplêndidos frutos depois de um período de germinação adubado pelo sangue e pela dor do submundo dos pobres? Em presença de um tal espetáculo, diante de uma tal incógnita, é impossível ficar indiferente. É como se tratasse, para nós, de escolher entre a vida e a morte. Homem, é preciso responder.³⁹³

Com certeza pode-se afirmar que este projeto arquitetônico possua uma notável realização, porém, conseguiu escapar da relatividade no que concerne ao pensamento e à realidade? O conhecimento do mundo não se resume àquilo que Dussel pensa, mas, antes, reflete o desejo mais íntimo, que tem sua origem na vida em si. A agônica é o dismantelo da particularidade europeia e a crença na facticidade alternativa³⁹⁴, o emprego de “tornarem-se livres”, mesmo que ainda uma não realidade. Este devir empírico, desconstrutivo dusseliano ontologicamente periférico, é uma tentativa inevitável, visível e peremptório.³⁹⁵ Trata-se, portanto, não de uma negação radical da racionalidade enquanto engendradora do sujeito.

O disfarce da centralidade gera exclusão, e a ótica hegemônica eurocêntrica de um solipsismo subjetivista esta diante de rostos diferentes, seu dualismo hipertrófico que detrima as dimensões do sujeito, enquanto ser humano vivo, cuja vivência se expressa em corporalidade, em necessidade, portanto, em comunidade esta realidade pensada de forma interpretativa e explicativa, chega ao momento de definição das categorias como uma forma determinada de mediação: a proeminência da vida como critério de veracidade.

³⁹³ÁVILA, Fernando Bastos de. *Antes de Marx – As raízes do humanismo cristão*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 107, 109.

³⁹⁴ *Ibidem*, 2002, p.76.

³⁹⁵ *Ibidem*, 2002, p.77.

3.1 O desenvolvimento da ética da vida

O primeiro elemento essencial para o ser humano segundo Dussel é a constatação de que este ser necessita viver em comunidade. Esta constatação enuncia primeiramente que a vida humana é o modo real e prático do ser humano o outro semelhante, igualmente vivente. É ao mesmo tempo, verdade prática como também verdade teórica.³⁹⁶ A vida humana é o aspecto universal de primeira ordem do sujeito, ou melhor, a vida passa ser critério, na medida em que é uma racionalidade material. Invertendo-se a ordem a existência precede de alguma forma a racionalidade. Assim, a realidade constitui-se de uma reflexão ética, partindo de juízos descritivos e de fatos empíricos a partir do qual se possam refletir e definir a prática dos valores. É por meio deste marco de referência é que o sujeito reflete sobre si mesmo (como sujeito auto responsável) e sobre Outro.

A vida humana existe por sua criação e recriação constante, elementos que traduzem na formulação da produção, reprodução, desenvolvimento da vida humana. A produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana são critérios erigidos na verdade prática e teórica, por serem elementos indispensáveis na vida dos seres humanos. Tais critérios refletem de forma concreta enquanto vida e reflexão sobre a totalidade das coisas que aparecem desde o horizonte das mediações de reprodução e desenvolvimento. A ética da libertação intenta em refletir sobre a necessidade de restabelecer a unidade e a articulação entre níveis da ética e da economia,³⁹⁷ articulando conteúdo e forma, o material e o procedimento universal, na reconstrução racional do nível material universal, a saber, a vida humana que sabe assegurar-se com todos, através de sua astuta comunicação linguística e argumentação racional.³⁹⁸ Segundo Gomés, o pensamento dusseliano se afirma como das humanidades,

[...] e por este aspecto que tem a intenção de atingir os interesses ontológicos, antropológicos, sociais, psicológicos, psicanalíticos, e de qualquer outra ciência, tem que pensar o ser da vida e a motivação da vida, de tal forma que

³⁹⁶DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía práctica*. p. 103.

³⁹⁷DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta. Madrid. 1998 p.170.

³⁹⁸ *Ibidem*, 1998, p.167.

haja crescimento e desenvolvimento da vida, utilizando-se de utensílios e os meios técnicos, conhecendo seu sentido da vida, e valorizando a culturalmente as possibilidades reais da vida em cada ser humano e em cada grupo social.³⁹⁹

Pensar a realidade a partir destes aspectos básicos e fundamentais que formam a vida humana direciona a preocupar-se com a realidade que interessa pensar, definindo as urgências, as necessidades e os desafios humanos. Partindo do princípio da impossibilidade de abarcar reflexivamente a totalidade humana, é preciso definir os interesses prioritários e essenciais e reflexivos.⁴⁰⁰

Como verificação prática, a objetividade da realidade não antecede a vida humana, sendo também um produto de pressupostos. A verdade é, portanto, a atualidade da realidade do real na subjetividade humana. Portanto, a atualidade depende do acesso que este sujeito tenha do real desde sua própria vida.⁴⁰¹ Assim como o exemplo da tradição analítica positivista nega a possibilidade do rigor científico de toda ética normativa por considerar que os juízos eram incompatíveis com o rigor científico, limitando-se aquilo que seriam as expressões de emoção, ou seja, ao sensível ausentando a capacidade do sistema científico.

Considerada em termos do seu alcance referencial, a interpretação reflete a vida humana sobre atos empíricos considerados reais. Então, procura-se uma verdade, que na realidade, é uma verdade parcial, negando-se assim possibilidade de outras interpretações. Trata-se aqui de buscar a verdade dos interesses concretos, uma vez que a ética, considere os juízos reais que podem ser abstratos e materiais, sem que nenhum dos dois poderes eliminem a função do Outro. Segundo Putnam, o exercício de verdade dusseliana é parcial, desde a metalinguagem que estabelece parcialmente a verdade, que na realidade não se trata de inteligibilidade.⁴⁰² Por outro lado a libertação seria uma manifestação abstrata de âmbito analítico, incapaz de

³⁹⁹GÓMES, Salustiano Alvarez. *La Liberación como proyecto ético – Uma análise de la obra de Enrique D. Dussel*. 2006. 409f. Tese de Doutorado em Filosofia – Departamento de Filosofía del derecho, moral y política II (ética y sociología), Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filosofía. Espanha. Madrid, p.194.

⁴⁰⁰DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política*. Espanha/Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p.104.

⁴⁰¹*Ibidem*.

⁴⁰²DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política*. Espanha/Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p.104-108.

abarcam prática dos seres humanos.⁴⁰³ Deve-se rejeitar os chamados princípios “éticos universais”, pois a ética, enquanto “virtude” restringe-se a regras imediatas e particulares.⁴⁰⁴

Para Putnam, o mundo e mente se constituem reciprocamente. Não deve-se, porém, incorrer na ideia de que todo o mundo está dentro de nossa mente ou que, em outras palavras, não há nada fora da mente. “Elementos denominados, de “linguagem” ou “mente”, penetram tão profundamente naquilo que se denomina de “realidade” que o próprio projeto de nos autorepresentar-se como “mapeadores” de algo independente da linguagem” é fatalmente comprometido desde o início”.⁴⁰⁵ Entende-se assim que qualquer tentativa de conhecer o mundo é independentemente da mente está fadada ao fracasso.

Segundo Dussel, existem fatos externos, eles só não são independentes de nossas escolhas conceituais.⁴⁰⁶ Uma noção absoluta de um fato ou de um objeto é impossível, assim como são impossíveis relações absolutas entre fatos ou objetos e nossos enunciados. Não há sentido em questionar qual parte do conhecimento humano corresponde ao mundo como é em si mesmo que parta de nossas contribuições conceituais.⁴⁰⁷ O mundo em si mesmo, totalmente independente de nossas mentes, não existe. Putnam rejeita o realismo ingênuo⁴⁰⁸ e com ele, a perspectiva do olho de deus. Mas ele consegue fazer isto sem cair nas armadilhas do ceticismo ou do relativismo. Algo de real existe: novamente, o mundo não está todo dentro de nossas mentes, e perspectivas excessivamente céticas ou relativistas são especialmente nocivas a qual-

⁴⁰³*Ibidem*, 2001, p. 108-109.

⁴⁰⁴CARDOSO, Helena Schiessl; FONSECA, Juliana Pondé. Indissociabilidade entre a mente e o mundo: a importância de Hilary Putnam para o repensar filosófico. Revista Eletrônica do CEJUR, [online], da Universidade Federal do Paraná, Vol.1, Nº4, 2009, p.21. <http://ojs.c3s.ufpr.br/ojs2/index.php/cejur/article/viewFile/15499/11493>,Disponíveis. ISSN: 1981-8386. Acessado em 16/07/2011.

⁴⁰⁵PUTNAM, H. *Apud* HABERMAS, Jürgen. Verdade e justificação: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004, p. 235.

⁴⁰⁶DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, p.248.

⁴⁰⁷CARDOSO, Helena Schiessl; FONSECA, Juliana Pondé. Indissociabilidade entre a mente e o mundo: a importância de Hilary Putnam para o repensar filosófico. Revista Eletrônica do CEJUR, [online], da Universidade Federal do Paraná, Vol.1, Nº4, 2009, p.21. <http://ojs.c3s.ufpr.br/ojs2/index.php/cejur/article/viewFile/15499/11493>,Disponíveis. ISSN: 1981-8386. Acessado em 16/07/2011.

⁴⁰⁸ DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, p.250.

quer tipo de filosofia que rejeite o conformismo. ⁴⁰⁹ Putnam não quer rejeitar o pluralismo ou abraçar a ideia de que só há uma única melhor versão moral (ou uma única melhor versão causal).⁴¹⁰ Para Cardoso e Fonseca, pensamento de Putnam ao defender a possibilidade de uma objetividade ética, evita o ceticismo sem cair num autoritarismo moral.⁴¹¹

Ora, Dussel quer exatamente afirmar a possibilidade de uma ética material e não apenas formal. O critério de verdade universal da ética da libertação e seu princípio material anuncia que “todo aquele que atua eticamente deve por obrigação produzir, reproduzir e desenvolver autoresponsavelmente a vida concreta de cada sujeito humano, numa comunidade de vida”⁴¹² é justamente um juízo de valor definitivamente verdadeiro. Se a vida humana é um fato que se impõe à própria vontade, se ela é reflexiva e autoresponsável, existe o dever-ser da própria vida. Um juízo de valor que negue o dever-ser da vida, o dever-viver, é, portanto falso.⁴¹³

Para Putnam a existência de necessidades humanas reais possibilita a distinção entre valores melhores e piores. Seu pensamento só não caminha ao lado do de Dussel quando ele afirma que as necessidades humanas estão tão entrelaçadas que nenhuma delas pode servir de fundamento à ética.⁴¹⁴ As necessidades da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana são o fundamento da ética da libertação.⁴¹⁵

⁴⁰⁹CARDOSO, Helena Schiessl; FONSECA, Juliana Pondé. Indissociabilidade entre a mente e o mundo: a importância de Hilary Putnam para o repensar filosófico. Revista Eletrônica do CEJUR, [online], da Universidade Federal do Paraná, Vol.1, Nº4, 2009, p.21. <http://ojs.c3s.ufpr.br/ojs2/index.php/cejur/article/viewFile/15499/11493>,Disponíveis. ISSN: 1981-8386. Acessado em 16/07/2011.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

⁴¹¹CARDOSO, Helena Schiessl; FONSECA, Juliana Pondé. Indissociabilidade entre a mente e o mundo: a importância de Hilary Putnam para o repensar filosófico. Revista Eletrônica do CEJUR, [online], da Universidade Federal do Paraná, Vol.1, Nº4, 2009, p.21. <http://ojs.c3s.ufpr.br/ojs2/index.php/cejur/article/viewFile/15499/11493>,Disponíveis. ISSN: 1981-8386. Acessado em 16/07/2011.

⁴¹²DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, p.143.

⁴¹³ *Ibidem*, 2002, p.141.

⁴¹⁴CARDOSO, Helena Schiessl; FONSECA, Juliana Pondé. Indissociabilidade entre a mente e o mundo: a importância de Hilary Putnam para o repensar filosófico. Revista Eletrônica do CEJUR, [online], da Universidade Federal do Paraná, Vol.1, Nº4, 2009, p.21. <http://ojs.c3s.ufpr.br/ojs2/index.php/cejur/article/viewFile/15499/11493>,Disponíveis. ISSN: 1981-8386. Acessado em 16/07/2011.

⁴¹⁵DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, p.250.

Entre as conjunções de Dussel e Putnam no que diz respeito ao que fora falado não existe concordância. Mas o ponto de discordância não invalida as valiosas contribuições que o pensamento de Putnam traz para a Filosofia da Libertação e que pode oferecer a qualquer pensador que deseje também evitar as armadilhas de um ceticismo ou relativismo exacerbado.

Os pragmáticos como Apel defendem que a importância de um pensamento ou conceito deve ser medida pela sua utilidade ou eficácia para lidar com um dado problema, fugindo, assim, de abstrações e generalizações. Defende a possibilidade do universal como consenso do que seria verdade. Para Dussel, os analíticos caem na cilada reducionista do que se pode entender e compreender, e Apel, junto aos pragmáticos, alega uma generalização tão ampla da verdade que é eticamente inaplicável, mas para referencialistas como Dussel, é necessário separar a validade ética e o sentido pragmático.⁴¹⁶

Para Gómes, a eticidade da libertação dusseliana analisa primeiramente a estrutura, isto é, afirma sua pretensão como critério de verdade universal. Nesta universalização incluem momentos culturais, pretensões comportamentais dignificadoras, expressões em mundos lingüísticos possíveis.⁴¹⁷ São formas de expressão do contexto real que tornam possível alcançar a verdade prática. O critério básico para pensar a realidade será a própria vida humana como forma de realidade aberta em um novo horizonte de transformação da realidade.⁴¹⁸ Esta mediação concreta é aplicada como um meio de transformação da mesma vida.⁴¹⁹ O vivente enfrenta a realidade como lugar de sobrevivência, constitui-se como realidade objetiva e a atualizada para ser instrumento da verdade.

A crítica ao subjetivismo da modernidade fundamenta-se somente no “eu penso”. Trata-se de uma racionalidade que desconsidera o corpóreo, ocasionando

⁴¹⁶GÓMES, Salustiano Alvarez. *La Liberación como proyecto ético – Una análisis de la obra de Enrique D. Dussel*. 2006. 409f. Tese de Doutorado em Filosofia – Departamento de Filosofía Del derecho, moral y política II (ética y sociología), Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filosofía. Espanha. Madrid, p.196.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

⁴¹⁹ DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política*. Espanha/Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 197.

num ser racional que se esquece de suas pulsões humanas e de sua materialidade. Uma primeira exigência para a ética da libertação será a recuperação da subjetividade corporal e carnal. Enfrenta desde a característica real que manifesta o ser humano como um ser carnal, material, físico, atribuindo a estas características uma dimensão de ser vivente. Para Dussel, a vida não coincide com o conceito da modernidade de sobrevivência como mera condição possível. A vida sendo concreta e, portanto, o real, de cada ser humano, é um modo de realidade, este modo de realidade natural é sempre mediada e referenciada pela vida e por suas possibilidades de vivenciar cada fato. Os objetos fazem parte desta constituição da realidade, fazendo parte da vida e são estes que determinam a verdade de cada contexto.

A verdade é resultado da subjetividade e da prática, referência concreta do real, natural e cultural, realidades que são atualizadas e vividas em cada subjetividade. Assim, a verdade aparece na subjetividade, enquanto referência da vida concreta de como permanecer vivo, ou seja, potência de agir. Experiência que indica pulsão pela vida, e a preservação da vida⁴²⁰ estes elementos vão emergindo um sentimento indicador que o ser é um critério de verdade prática.⁴²¹

Justamente o ser comportamental dever ser analisado em sua realidade histórica. O ser comportamental encontra-se entre a realidade histórica e sua racionalidade, fazendo-se ser humano um ser ético, especialmente em relação à forma de utilizar os objetos para sua própria realização. A vida converte-se no critério de verdade prático, pelo fato da verdade desenvolver-se em um ser vivente em plena realização de suas faculdades mentais, ou seja, subjetivamente e com mediações reflexivas e discursivas, constituindo o real pela própria capacidade de produzir, reproduzir e desenvolver reflexivamente. A verdade é uma auto implicação a cada ser humano que avança em sua formação pessoal seguindo em sua manutenção da vida. Para

⁴²⁰Esta expressão colocada por Dussel aproxima-se com o *connatus essendi* de Heidegger, a realidade de um ser vulnerável e finito que sempre se encontra enfrentando a realidade de vida e morte. Dussel exemplifica que o próprio cérebro manifesta este enfrentamento de vida e morte como forma de definir a realidade sensível e sentida.

⁴²¹DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política*. Espanha/Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p.110.

Dussel o ser humano, é um ser de transformação que responde a suas realizações.⁴²² Para Gómes, Dussel conduz seu pensamento em fio shakespeariano, um exercício exaustivo em que o valor das coisas é determinado tanto por algo que é intrínseco, como pelo seu olhar observador.

Assim, a explicitação da realidade faz que o ser humano busque respostas e assuma formas de vida segundo Dussel, isto, envolve em um desenvolvimento constante. Esse desenvolvimento não é dicotômico, é um buscar a verdade e vivenciar a verdade, comprometendo-se em uma dinâmica maior, que exige, responder com responsabilidade aos novos fatos que vão surgindo como consequência das ações humanas.⁴²³ O ser humano em suas ações constantes, cria novas possibilidades de atualizar o real em realidade. O ser humano marca a mediação entre o real e a subjetividade. A definição de prioridades e a elaboração de um pensamento discursivo e reflexivo que seja capaz de compreender a realidade, e a verdade.

Para Dussel conceito de vida humana é mais que um horizonte ontológico é uma realidade ética, metafísica e trans-ontológica,⁴²⁴ o horizonte ontológico se abre desde o “modo de realidade” dos seres humanos viventes, no sentido heideggeriano, o horizonte no qual todo ser humano vivente abre-se a serviço de toda vida humana. A vida humana é transontológica, no sentido levinasiano, denominada de ética ou meta-física.⁴²⁵ Os fatores que condicionam o homem como o trabalho, não tratam de um trabalhar para viver, e sim o trabalho como modo de atualização da vida humana, referente a si mesmo como conteúdo concreto: se vive plenamente a vida em ato de trabalhar, portanto, a vida humana não é um fim.⁴²⁶ Este dinamismo vital jamais

⁴²²A reflexão dusseliana revisita constantemente sobre a responsabilidade do ser humano dentro de seu contexto concreto a partir de suas respostas e realizações. Trabalha com o sentido etimológico *respondere*, derivado do termo *spondere*, o que nos dá o significado de tomar a cargo.

⁴²³GÓMES, Salustiano Alvarez. *La Liberación como proyecto ético – Una análisis de la obra de Enrique D. Dussel*. 2006. 409f. Tese de Doutorado em Filosofia – Departamento de Filosofía del derecho, moral y política II (ética y sociología), Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filosofía. Espanha. Madrid, p.198.

⁴²⁴DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p.116.

⁴²⁵*Ibidem*, 2001, p.117.

⁴²⁶Quanto à explicação a vida não é um fim, Dussel diz que, está além de toda teleologia, uma relação formal de meio-fins weberiana. Desde o modo de realidade de vida dos seres humanos que se constituem, se elegem, e se recusam fins. O critério vida-morte julga os fins e os valores, o único material para Weber, desde sua verdade (a referência em última instancia é a reprodução e desenvolvimento

poderá ser reduzido ha um mero ato de sobrevivência (*Selbsterhaltung*) física, corporal, biológico ou um processo vegetativo.⁴²⁷ A vida humana é sempre e inevitavelmente cultural, histórica, religiosa e mística. É ao mesmo tempo transcendente criação que não esgota em sua cultura e história, apelando ao universal como critério de verdade fundamental, confirmação de um ideal e crença. Porém, não se reduz a uma mediação subjetiva da realidade, mas recai-se ao âmbito do possível, uma condição, um modo de realidade, que não se limita somente as abstrações universais. Portanto, a máxima é a concretude da vida humana, uma forma empiricamente especifica e interpessoal de criar, organizar e comunicar.

A autenticidade de qualquer sistema, cultura, instituição, organização ou norma, define-se por sua relação com a vida e a possibilidade do desenvolvimento aquilo que sendo transformado continuamente (*μεταμορφωω*), ou seja, o homem é aquele cuja consciência vai sendo formada,⁴²⁸ mas, para que haja tal desenvolvimento é preciso cumprir através de uma práxis legitima o primeiro princípio da ética da libertação, a recuperação da vida humana diante de qualquer ato de negação. A práxis libertadora aplica-se a todo grupo que sofre algum tipo de ato excludente, àqueles cuja vida fora negada, grupos identificados na obra de Dussel como explorados de todo mundo, vítimas de um sistema.⁴²⁹ A fundamentação da crítica dusseliana é que os ricos passam a ver os pobres, como arquétipo de miserabilidade, uma espécie não apenas diferente, mas, sobretudo inferior. O resultado imediato desta odiosa e absurda soberba é a difamação, a discriminação e o desprezo entre os homens. Diante do incerto e sua incompletude, agônico movimento que atende os apetites humanos em um processo acidentado, revelado pela sua própria subjetividade histórica, distante da ingenuidade que anuncia perspicácia e a astucia do homem moderno.

A vida humana é esta relação intercorpórea que aparece sempre no horizonte da história, uma cadeia que precede toda consciência, a domina e ultrapassa, sempre

da vida). A vida é trans-teleológica e critério de valorização (DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política*. Espanha/Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p.117).

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ *Ibidem*, 2001, p.118.

⁴²⁹DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta. Madrid. 1998 p.91.

sobre o fundo já iniciado, emergindo-se em meios a identidades e diferenças, numa rede que interliga uns aos outros, que em meio a tantas fissuras, acompanhadas de linhas tão frágeis, é preciso encontrar uma espécie de fratura, aquilo que abra um espaço de liberdade, entendido como espaço de ações concretas, isto é, a possibilidade que cada ser, em sentir o advento de sua libertação.⁴³⁰

Na perspectiva do filósofo argentino realidade, Gomés afirma, que a realidade é a compreensão dusseliana sobre a relação do sujeito como observador e realizador.⁴³¹ Sua concepção entende que o sujeito atuante e agente tem a capacidade de refletir sobre sua ação e seu contexto, transcendendo o meramente empírico. Ao mesmo tempo encontra sua situação dentro de limites definidos, fazendo-lhe compreender a complexidade de estar submetido a uma situação provocada e determinada. A reflexão provoca consciência que transcende as situações, imaginando uma nova realidade.⁴³² A realidade concreta apresenta-se, ao mesmo tempo, como metafísica, ou seja, como possibilidade transformadora, e como limitação de possibilidades, enquadrada em um marco de situações permitidas.⁴³³

Portanto, o sujeito cognoscente é resultado da atuação do sujeito reflexivo. O objeto do conhecimento empírico é substituído pelo sujeito atuante real que transcende o sujeito cognoscente. Este sujeito atuante é prático, em outras palavras é um *sujeito vivo*⁴³⁴, capaz de aumentar sua produtividade no âmbito de seus projetos. Como sujeito vivo experimenta a necessidade de viver. Viver é a possibilidade de ter um fim e orientar-se para um fim.⁴³⁵ Este viver é desenvolver a capacidade imagética,

⁴³⁰DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta. Madrid. 1998, p.92.

⁴³¹GÓMES, Salustiano Alvarez. *La Liberación como proyecto ético – Una análisis de la obra de Enrique D. Dussel*. 2006. 409f. Tese de Doutorado em Filosofia – Departamento de Filosofía del derecho, moral y política II (ética y sociología), Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filosofía. Espanha. Madrid, p.200.

⁴³² *Ibidem*.

⁴³³ *Ibidem*.

⁴³⁴ *Ibidem*.

⁴³⁵ Segundo Gomés este momento o pensamento dusseliano, é marcado pela reflexão do sujeito atuante e o sujeito cognoscente entre a realidade empírica e transcendental que se encontra em Hinkelammert. (cit. HINKELAMMERT, F. *Crítica à Razão Utópica*, Paulinas, São Paulo, 1986, p.266.).

materializar projetos, criar mediações e possibilidade para se atingir seus objetivos.⁴³⁶ Aquilo que conforma as condições materiais de vida, são condições reais dos projetos.⁴³⁷ Conseqüentemente os fins pretendidos fundamentam-se de forma motriz na vida do sujeito aquilo que se denomina como progresso da vida, para que esta tenha mais vida, o poder viver é satisfazer as necessidades humanas, ou seja, consciência de suas necessidades naturais.⁴³⁸

Sua satisfação das necessidades é o que torna possível a vida. É por esta razão, que a vida é constituída como critério fundamental e básico, a realidade primeira imprescindível a cada ser humano. Filosoficamente e eticamente tem que apresentar-se como critério de verdade principal, pois tanto a filosofia como a ética tem seu sentido no ser humano. Historicamente desde o advento capitalista, o sujeito é tratado como objeto. A experiência das instituições e da própria linguagem manifesta tal realidade. Eticamente, o sujeito se torna realmente aquilo que afirma ser, quando é capaz de falar de si mesmo e pensar por si mesmo. O desafio ético consiste em converter o institucional em uma realidade totalmente humana, isto é, possibilitar que o sujeito exerça suas práticas⁴³⁹. A implicação de uma vida pensada a partir de suas relações de interdependência ponto sobre o qual a vida é interconexa, o modo de rea-

⁴³⁶ GÓMES, Salustiano Alvarez. *La Liberación como proyecto ético – Una análisis de la obra de Enrique D. Dussel*. 2006. 409f. Tese de Doutorado em Filosofia – Departamento de Filosofía del derecho, moral y política II (ética y sociología), Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filosofía. Espanha. Madrid, p.202.

⁴³⁷ *Ibidem*.

⁴³⁸ *Ibidem*.

⁴³⁹ Tanto Dussel como Hinkelammert, utilizam-se de exemplos do cristianismo como um tipo de institucionalização que respeita o ser humano como sujeito e situa suas possibilidades reais de realização e humanização. A parábola do samaritano que assiste o sofrimento de outrem narrativa lucana neotestamentária (10,25-37), não só revisita a crítica a religião oficial, como também traz concretamente a ideia de liberdade diante das instituições e convenções sociais, aquilo que provoca escândalo diante da maestria da lei. Existe um derrogar das prescrições da antiga lei, que faz pensar sobre a liberdade diante do ensinamento das doutrinas oficiais. Lança publicamente tremenda invectiva contra o mestre da lei que seria liberdade diante do poder. E por ultimo o sentido de denuncia. Para isso põem-se em relevo as contradições entre princípios e conduta ou entre aparência e realidade. Assim, a parábola do homem que exerce sua humanidade, permite entender a concretude intersubjetiva de relação e realização. (HINKELAMMERT, F. *Crítica à Razão Utópica*, Paulinas, São Paulo, 1986, p.286).

lidade do sujeito ético, é a vida humana real, corporalidade autoconsciente, diferenciando-se dos outros animais. ⁴⁴⁰

3.2 A ética da vida como realidade fática: produção, reprodução e desenvolvimento.

Este sistema, em que a necessidade do corpo é transformada em mera ganância por acúmulo, e a racionalidade torna-se proprietária da corporalidade do mundo. Indubitavelmente a postura anunciada por Dussel e Hinkelammert: enquanto ser corporal que pensa em sua corporeidade, faz-se presente como sujeito vivente perante os outros, esta, sob o critério da vida, não é mais “se existo”, mas “se posso continuar existindo”.⁴⁴¹ Então a vida humana deve ser o primeiro critério de verdade, o pensar sua realidade fática.⁴⁴² Todas as ações humanas estão em constante movimento e transformação, considerando-se que esta realidade é algo de sua própria natureza, inerente, permanente, em constante transformação. Dussel encontra nesta tríplice manifestação: produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana fatores que principiam universalmente toda ética e mais concretamente a ética da libertação.⁴⁴³ Diferindo-se daquilo que o, existencialmente, Kierkegaard chamara de seriedade⁴⁴⁴, “fazer a vida em mim”⁴⁴⁵, “conhecer a verdade que faz vida em mim”⁴⁴⁶,

⁴⁴⁰DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, p. 133.

⁴⁴¹ HINKELAMMERT, F. *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, 2002, p.343.

⁴⁴²Para pensarmos sobre realidade fática é preciso ter a compreensão de sua origem e manifestação, (GÓMES, Salustiano Alvarez. *La Liberación como proyecto ético - Una análisis de la obra de Enrique D. Dussel*. 2006. 409f. Tese de Doutorado em Filosofia - Departamento de Filosofía del derecho, moral y política II (ética y sociología), Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filosofía. Espanha. Madrid, p.202.).

⁴⁴³O sujeito segundo Dussel não seria um a priori, mas sim um posteriori, pois “se revela como necessidade”, presentifica-se, interpela o sistema com o fim de transformá-lo (DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política*. Espanha/Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p.318.).

⁴⁴⁴ Na explicação de Kierkegaard sobre seriedade como interioridade e liberdade diz: A seriedade constitui a categoria existencial por excelência e serve de base a todas as outras categorias, especialmente para determinar a natureza interior do homem, como vontade ética. Aquilo que se assumi a si mesmo como tarefa única e exclusiva, compreendida dialeticamente, consistindo em “exprimir com a existência que o individuo singular tem para o *τελοζ* absoluto e deve expressá-lo existindo. A condição para o indivíduo singular possa escolher a coisa decisiva, que é eterno Deus, escolhendo em que se constitui a reflexão interior que torna o homem realmente livre, porque a liberdade não é uma deter-

concretizada na seriedade da existência. A base dusseliana caracteriza-se na corporalidade, natural e semelhante de todos os seres humanos. O ser humano representa uma dimensão de corporalidade e por ela se faz visível e sensível, no que se traduz em outras categorias materiais e reflexivas. A corporalidade apresenta-se como sensibilidade individual e coletiva, atual e futura, presente e transcendente, interna e externa, porque assume uma característica de realidade corporal atual, a mesma possibilidade de potencializar novas dimensões e relações, que por sua vez ampliam-se em novidade. Isto não se dá de forma exclusivamente individual, e sim convoca a participação de outras experiências corporais. O ser vivente é o condutor da dimensão transformadora, o que provoca o possível, o novo de forma constante, a realidade corporal que se externiza como realização ética⁴⁴⁷ do dever para com outro.

De tais experiências a primeira é a realidade física, amplia-se em varias dimensões abarcando uma realidade intrapessoal, portanto, uma experiência íntima, que não se desliga de uma realidade comunitária interpessoal e intersubjetiva, intramundana. Este princípio da vida humana emerge como algo macropolítico planetário, adaptando-se a critérios para produção, reprodução e desenvolvimento, transformando a natureza em algo concreto para satisfação de suas necessidades humanas. Uma aproximação daquilo que a ética espinosiana diz como “livre exercício do corpo, da alma e da razão, o homem como parte imanente desta ordem natural, peculiar, parte ativa do todo universo”.⁴⁴⁸

A vontade de viver é potencialmente vontade de poder, realização e transformação, traduzindo-se por uma maneira política, é institucionalmente pública, que

minação formal, mas é um agir que implica a existência do indivíduo. Esta seriedade equivale eticamente à maturidade que consiste no considerar a própria realidade ética como infinitamente mais importante do que a história universal. (ALMEIDA, Jorge Miranda de. *Ética e Existência em Kierkegaard e Lévinas. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2009, pp.48,50*).

⁴⁴⁵ALMEIDA, Jorge Miranda de. *Ética e Existência em Kierkegaard e Lévinas. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2009, p.52*.

⁴⁴⁶*Ibidem*.

⁴⁴⁷Para Enrique Dussel a ética é fundamentalmente, práxis, relações reais entre pessoas, carnis, “infraestruturais”, com isso se compreendem o econômico, o produtivo, o ligado a sensibilidade, à vida, à corporeidade, (DUSSEL, Enrique. *Ética Comunitária-Liberta o pobre!*. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1986, p.90.).

⁴⁴⁸CHAUI, Marilena. *Liberdade: Aptidão para o múltiplo e simultâneo*. In: NOVAES Adauto (org). *Vida Vicio Virtude*. São Paulo: SENAC/SESC, 2009, p.28.

para uma eticidade da libertação se caracteriza de forma livre, discursiva, democrática e procedimentalmente factível para um alcance de uma validade universal.⁴⁴⁹

3.3 A comunidade participativa como sujeito de libertação

Se vontade de viver é potência, realização e transformação se devem entender alguns implicadores. Sob a heurística do medo⁴⁵⁰, o *homo faber*, por si mesmo exige uma nova ética, isto porque, a felicidade do progresso de agora deve ser avaliado pela infelicidade destrutiva do porvir. O progresso passa provocar danos irreversíveis e cumulativos, não só de dimensões singulares, mas também plurais. A ética, também necessita de mudanças diz Hans Jonas:

[...] nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, incluindo a existência da espécie. O fato de que hoje eles estejam em jogo exige, numa palavra, uma nova concepção de direitos e deveres, para qual nenhuma ética e metafísica antiga pode sequer oferecer os princípios, quanto mais uma doutrina acabada.⁴⁵¹

A vida do sujeito corpóreo é o critério material última instância da ética, em que o sujeito constitui-se como uma comunidade de sujeitos; logo, o critério universal só pode ser realizado na vida em comunidade. Trata-se de um escutar o apelo vital da nossa espécie, presente em cada sujeito vivente, quanto razão não é outra coisa senão resultado do próprio processo genético evolutivo, na direção da preservação e reprodução da vida.⁴⁵² Assim, a realização da vida só é possível pela integração, formação de grupos, divisão de funções sociais. A vida é consensual, cooperacional, participativa, surge da experiência e consciência das realidades comunitárias. Esta preocupação pela convivência consensual, responsável é constantemente abordada pela história da humanidade e da filosofia. Considerando-se assim, a citação Eagleton, sobre os Sermões de Joseph Butler:

⁴⁴⁹ DUSSEL, Enrique. Seis teses para uma crítica da razão política, p.4.

⁴⁵⁰ O termo *heurística do medo* fora elaborado por Hans Jonas, propondo como regra crucial para incerteza: 'in dubio pró mal', isto é, na dúvida é melhor ouvir o pior prognóstico, pois as apostas se tornaram fortemente elevadas para esse jogo. (JONAS, Hans. O Princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 251.).

⁴⁵¹ *Ibidem*, 2006, p.41.

⁴⁵² DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, p. 133.

Por natureza, a humanidade é tão estreitamente unida, tamanha é a correspondência entre as sensações íntimas de um homem e as de outro, que a dor é tão evitada quanto a dor física e ser objeto de estima e amor é tão desejado quanto qualquer bem extremo [...] Há no ser humano um tal princípio natural de atração pelo ser humano que ter percorrido o mesmo pedaço de chão, ter respirado o mesmo clima ou ter meramente nascido num mesmo distrito ou divisão artificial dão ensejo a que se travem conhecimentos e amizades, depois de decorridos muitos anos [...]. Os homens são a tal ponto um só corpo que, de uma forma peculiar, sentem uns pelos outros vergonha, o perigo repentino, o ressentimento, a honradez, a propriedade, a aflição.⁴⁵³

Todavia, a realidade humana exige respeito por sua subjetividade, e ao mesmo tempo consciência de sua necessidade intersubjetiva. Sabendo-se que esta comunidade de intersubjetividades é responsável por organizar, administrar, unida a projetos que harmonizam e consensualmente as relações. Porém, como conviver dentro de uma gama de possibilidades e interesses individuais direcionadas e redirecionadas pelo mesmo? Pergunta que constantemente revisita as formulações da eticidade da libertação de Dussel, isto porque, é propício que ações de determinados grupos reduzam as possibilidades de outros, é interessante para os prazeres aburguesados, que isto seja permitido, legitimado, exploratoriamente manifesto como atitude de domínio e negação das possibilidades reais deste outro (a vítima). Uma busca febril, pela qual reforça a potência mortífera deste outro, que normativamente ordena que o humano rasteje prazerosamente em sua humilhação, uma espécie de tarefa macabra, os quais o sadismo demente anseia pela mortificação das vítimas, afigurando-se como algo orgástico. Se por um lado o real parece destrutivo, paralisante, existe uma faceta redentora. Entende-se que o desejo é inestancável por natureza. Entende-se assim, que a redenção está em acolher este fato, uma lucidez que alimenta o protagonista trágico que arranca a vitória das garras da derrota. Segundo Eagleton, ficar diante do espelho, é um exercício que constata o reflexo uns dos outros, um despir-se então da identidade social, em ato heroico como aquele apresentado sem reservas, nu, trêmula alma solitária.⁴⁵⁴ Assim, a experiência da vida é um abrigo ou um desabrigo como coloca Kierkegaard que diz: “a realidade do outro nunca é um fato para

⁴⁵³EAGLETON, Terry. O problema dos desconhecidos – Um estudo da ética. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp.32-33.

⁴⁵⁴EAGLETON, Terry. O problema dos desconhecidos – Um estudo da ética. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p.239.

mim, apenas uma possibilidade”.⁴⁵⁵ Incógnitos seres, incapazes de se apropriar da realidade íntima deste outro.⁴⁵⁶

O filósofo argentino reconduz a complexidade do problema pela exterioridade, a experiência do outro, se faz constantemente presente, seja como indivíduo metafísico, como coerção das ações sociais, como interpretação da comunidade, como fonte de direitos da comunidade institucionalizada e como mediação da soberania popular. A convivência inter-humana pode desenvolver-se como um sistema político constituído pelas subjetividades que se nutrem de verdades práticas, ou seja, a vida humana pode decidir-se politicamente sem as mediações dos níveis formais, que permitem sua compreensão pública e comunitária como sistema válido e universal. Trata-se de uma realização democrática, com a pretensão de verdade como princípio da vida que se expressa no ideal de “não matarás!”.⁴⁵⁷ A afirmação “positiva” do princípio universal colocado por Dussel dá condições de verificar os pontos decisivos de sua negatividade”:

O ponto de partida forte e decisivo de toda crítica (...) é a relação que reproduz entre a negação da corporalidade (*Leiblichkeit*)⁴⁵⁸, expressa no sofrimento das vítimas, dos dominados (...) e a tomada de consciência dessa negatividade.⁴⁵⁹

Diferentemente da vociferação sem moderação kierkegaardiana que sustenta-se por uma minoria que são capazes de tornarem eles mesmos e principalmente pela inautenticidade da democracia. Sendo o progresso social, a ordem pública, a opinião pública e a reforma humanitária de assuntos subalternos. Dussel dirá que é democrático o sistema ético-político, e que deve servir ao ser humano como elemento facilitador das relações humanas intersubjetivas, promovendo constitutivamente elementos comunitários que ajudem a convivência da sociedade. O elemento ético-político tem sua razão de ser na organização humana e sua dimensão prática conduz a factibilidade de suas ações, na qual sua estratégia de ação é a forma de instrumen-

⁴⁵⁵*Ibidem*.

⁴⁵⁶ *Ibidem*.

⁴⁵⁷DUSSEL, Enrique. Seis teses para uma crítica da razão política, p.6.

⁴⁵⁸DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, p.313.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, 2002, p. 93.

talizar seus recursos. Porém as ações políticas teriam como considerar as condições lógicas como diria Panikkar sem passar pela radical *metanoia*⁴⁶⁰ fundada na consciência da incompletude?⁴⁶¹

Dussel entra no mérito da radicalidade de uma práxis concreta a partir da mudança de mente, também procura elucidar o abarcar de tantas dimensões tais como: empíricas, ecológicas, econômicas, sociais etc. Porém, sua possibilidade real de efetivação concreta parece estar sempre prestes a desabar, diante de um mundo sem alicerces éticos propostos pelo ideal dusseliano.

Para a superação impõe-se a necessidade de criar novas realidades que possam favorecer o ideal da eticidade dusseliana, mas também o instinto de necessidade, reprodução e desenvolvimento da vida. O momento de projetar novos mundos políticos, econômicos e ecológicos, que permitam encarar a vida a partir de novos valores. Como sujeito humano veio para centro, mas veio pela metade: sem corpo e sem comunidade, aquilo que o pensamento dusseliano entende pela interdependência do momento subjetivo com a vida corporal, da vida real e concreta que impõe sua própria verdade.⁴⁶²

Esta nova realidade provoca uma nova consciência de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. O mesmo sujeito excluído tem a consciência de sua condição perante o sistema, em postura emancipatória tende a transformar sua realidade. Um sujeito crítico possui uma ação realista e transformadora. Aludindo ao caráter prático e teórico da ação chamando-a de práxis revolucionária. A sonoridade da vida traz a Dussel a recordação de Marx que para Ele fora um dos primeiros pensadores a ter consciência clara realidade transformadora, ou como se poderia dizer a

⁴⁶⁰*Metanóia* palavra de origem grega (μετάνοια, *metanoia*) que significa arrependimento, conversão (tanto espiritual, bem como intelectual), mudança de direção e mudança de mentalidade; mudança de atitudes, temperamentos; caráter trabalhado e evoluído (BAUER'S, Walter. *A Greek-English lexicon of the new testament and other early christian literature. Second edition.* Chicago/London: The University of Chicago Press, 1979, p.512.

⁴⁶¹MANCINI, Roberto; AIMONE, Francesca; CATALANI, Alessandra; GATANI,Sara; MASTROVICENZO, Elvira. *Ética da mundialidade: o nascimento de uma consciência planetária.* Trad. Maria Cecília Barbute Attié. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 112.

⁴⁶²DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão.* Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, p. 519.

maneira Horácio Gonzáles “Karl Marx o apanhador de sinais”⁴⁶³. Foi Marx quem iniciou partindo de uma práxis, a comunidade crítica das vítimas, dito de outra forma, a organização das vítimas como o aspecto possível a transformação da realidade desde que seja possível criar novas formulações de sociedade e comunidade.⁴⁶⁴

A nova realidade social pode surgir de qualquer mediação ou até mesmo de qualquer fim. A razão libertadora deve possuir uma prática de organizar e formular estratégias capazes de transformar a injustiça, produzindo novos modelos de vida e participação. É uma necessidade pensar modelos que respeitem as diferenças das identidades permitindo o desenvolvimento da vida humana. Em lugar de imposições de modelos é preciso pensar no sujeito de sua vida e protagonista de sua libertação. Contrapondo-se a toda resignação e omissão, é preciso buscar uma comunidade que seja capaz de criar novas utopias capazes de extrair novas formas de produção, reprodução e desenvolvimento da vida. Dussel revisita o pensamento da inquieta alma prussiana, destacando a afirmação da Tese número 11 sobre Feuerbach em que os filósofos tiveram o intento de explicar o mundo, quando o importante era transformá-lo.⁴⁶⁵

Segundo Gomés a ética é este momento prático, como afirma o pensamento dusseliano,

[...] ações estrategicamente possíveis e reais de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, no qual a racionalidade alimenta toda ação política tendo como finalidade o desenvolvimento da vida humana e o reconhecimento de todos os direitos humanos. Pensando na ética neoliberal, em que propõe valores burgueses do mercado como valores supostamente capazes de dar sentido à vida, esta é a justificação da morte e não da vida para o futuro. A totalização do mercado e a visão de progresso deslocam a compreensão da vida humana, descartando completamente a necessidade de compromisso para com a vida humana concreta atual. Em última instância, é uma ética com interiorização da estrutura econômica que esvazia o sentido da vida. Diante da dominação imperialista, com a intenção de escapar e até mesmo de resistir a tais supressões, existem posturas que optam firmemente pela morte, entendendo-se como não rejeição da vida, mas um estilo de vida em si, um estilo enriquecido e transfigurado por ser audaciosamente arran-

⁴⁶³GONZÁLES, Horácio. Karl Marx o apanhador de sinais. Coleção Encanto Radical. 2ª Ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, p.10.

⁴⁶⁴ DUSSEL, Enrique. Seis teses para uma crítica da razão política, p.11.

⁴⁶⁵ DUSSEL, Enrique. Seis teses para uma crítica da razão política, p.11.

cado da morte. Uma forma de eternizar a vida, analisada frequentemente como uma ameaça a sociedade suposta civilizada.⁴⁶⁶

3.4. A libertação das Vítimas

A rotulação dos processos de libertação como situações de desilusão, irrealistas, se trata de uma ênfase invocativa das crises do socialismo, dos movimentos sociais e dos movimentos populares etc., o que leva ao descrédito e desvalorização dos movimentos transformadores. Estas atitudes levaram a ignorar a importância do serviço da vida e da necessidade de defender a dignidade dos grupos a margem da pobreza no mundo. Desde o princípio da ética da libertação se considera que a libertação das vítimas surge da necessidade humana de considerar o outro como sujeito histórico.⁴⁶⁷ A indignação do outro começa com o reconhecimento em sua própria humanidade. Para a ética da libertação, a indignação ética é um momento de experiência espiritual que nasce no horizonte utópico da realidade. O desejo de possibilidade passa a crer que a atuação seja possível. E para que esta possibilidade seja real, novamente parte da necessidade do sujeito deve converter-se em sujeito histórico, protagonista ativo e livre de suas ações. A dignidade humana é o ponto de orientação para realizar a utopia da libertação. Independente do lugar ideológico que se ocupe, o ser humano tem que ser considerado como humano.

Neste sentido, Dussel admira a compreensão do jovem Marx, que, aos dezessete anos, escreveu (em *Tréveris*) sobre esta co-responsabilidade: “A experiência demonstra que o homem mais feliz (*Glücklichsten*) é aquele que soube fazer felizes os demais (*die meisten glücklichsten*)”. Assim diz Dussel na sua interpretação de Marx:

“O caráter social é, pois, o caráter geral de todo movimento... A atividade e o gozo também são sociais, tanto em seu modo de existência (*Existenzweise*), como em seu conteúdo (*Inhalt*): atividade e gozo social... Só assim existe para o ser humano como vínculo com o outro”.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ GÓMES, Salustiano Alvarez. *La Liberación como proyecto ético – Una análisis de la obra de Enrique D. Dussel*. 2006. 409f. Tese de Doutorado em Filosofia – Departamento de Filosofía del derecho, moral y política II (ética y sociología), Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filosofía. Espanha. Madrid, p. 248.

⁴⁶⁷ MO SUNG, Jung. Sujeito e sociedades complexas. Petrópolis/RJ: VOZES, 2002, p.48.

⁴⁶⁸DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, p.108.

Porém, o conceito dusseliano de que o sujeito se realiza em comunidade, pode se estender a todo ser humano?

É possível que o conceito comunitário, haja o resgate libertador da vítima, na qual assistida se instaure a felicidade. A história é o lugar da libertação humana, porém, revisitada constantemente pelos espectros vanguardistas. Prefere-se entender, segundo a argumentação dusseliana, que a plenificação das realizações humanas em caráter construtivo estão em seguimento. O preservar e reproduzir a vida, “vida boa”, delimitado pelo critério material da ética, ou seja, pelo critério da verdade prática (universalidade intensiva), aspecto formal da moral, em relação ao critério de validade, funda o princípio procedimental de universalidade aquilo que Dussel denomina de consenso moral (intersubjetivo ou extensivo).⁴⁶⁹

Para Dussel libertação das vítimas implica em um viver comunitário, dimensionalmente implicada em viver, sob a pena de morrer, por outro lado precisa criar condições adequadas no seio da comunidade, que também é constitutiva de sua essência, para que suas necessidades sejam satisfeitas, articulada com intersubjetividade consensual. Portanto, tal consensualidade intersubjetiva centrada no aspecto da formalidade se realiza “como astúcia da vida”, aquilo que Dussel denominou “a razão é a astúcia da vida”, o factível aquilo que responde eticamente aos interesses da humanidade: “o bem” (*das Gute*)⁴⁷⁰, a “vida boa” de cada sujeito ético. Segundo Borges eis uma questão para ética dusseliana, como evitar as recaídas reducionistas puramente materiais ou idealistas?⁴⁷¹ Os processos argumentativos solicitam procedimentos em vista do consenso intersubjetivo e nisto há um problema, qual seja o sujeito esta implícita a complexidade subjetiva e intersubjetiva, sendo assim, como se re-

⁴⁶⁹ *Ibidem*, 2002, p.169.

⁴⁷⁰ O *das Gute* possui um componente material e formal. O aspecto formal consiste na questão clássica da aplicação, da mediação ou da ‘subsunção’ do momento material, (DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 169.).

⁴⁷¹ OLIVEIRA, Jelson; BORGES Wilton. *Ética de Gaia- Ensaios de ética socioambiental*. São Paulo: Paulus, 2008, p.104.

solve esta complexidade não monológica?⁴⁷² Como afirma Frei Beto, é difícil reconduzir as veredas do jardim do Éden que segundo Ele:

[...] o nosso estilo individual de vida é bem melhor que o do vizinho. Ao longo dos séculos, a migração de sentido provocou muitas confusões. Colonizados insistiam em imitar os colonizadores, como hoje o estilo de vida dos ricos da metrópole exerce fascínio em muitos pobres da periferia.⁴⁷³

O sujeito dusseliano, é aquele que pretende transcender tais ideais tecnocratas, transpondo-se a si mesmo, elaborando utopicamente um projeto histórico institucionalizado. Tal racionalidade possui dignidade incomparável e insubstituível na concepção ética do sujeito, pois se ocupa dos meios-fins da ação humana e, nesse sentido, não se principia no absoluto sob pena de recair-se nas reduções, abstrações fetichistas de uma razão puramente instrumental; neste sentido, transforma-se em razão libertadora.

3.5 A relação entre universalidade, particularidade e singularidade na ética da libertação.

Para Pla León tanto a filosofia da libertação como a ética da libertação em sua elaboração não discutem de forma prioritariamente as problematizações da lógica, mas isto não quer dizer que seja alógica.⁴⁷⁴ Concretamente diz Gomés um dos seus pontos de projeção e reflexão é exatamente a elaboração de categorias universais o que dialeticamente pode-se estabelecer como oposto da particularidade na realização de sua proposta.⁴⁷⁵ Na relação entre universal e particular, adiciona-se o conceito de singularidade, questão permanente nos sistemas filosóficos. O processo de libertação apresenta-se como fundamento básico da necessidade de analisar a realidade parti-

⁴⁷² *Ibidem*, 2008, p.105.

⁴⁷³ BETTO, Frei. Indeterminação e complementariedade. *Revista Interfaces*, Vol. 1, nº 1, jul. dez. 1997, p. 3.

⁴⁷⁴ PLA LEÓN, Rafael. *La dialéctica de lo universal y lo singular en la comprensión de la "filosofía de la liberación" latinoamericana*, Ediciones del Instituto de Filosofía, Habana, Cuba, 2000.

⁴⁷⁵ GÓMES, Salustiano Alvarez. *La Liberación como proyecto ético – Una análisis de la obra de Enrique D. Dussel*. 2006. 409f. Tese de Doutorado em Filosofia – Departamento de Filosofía del derecho, moral y política II (ética y sociología), Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filosofía. Espanha. Madrid, p. 219.

cular como forma elaborativa do conhecimento. Desde a realidade concreta pode-se pensar a universalidade das ações do ser humano.

Desta forma a universalidade assume uma dimensão de categoria filosófica, relacionada metodologicamente ao processo do conhecimento, que permite mediar às abstrações, obter o conhecimento prático e a uma crítica ao sistema vigente e universal desde a realidade concreta.

Em Dussel, sua influência cristã, a universalidade parte de outros postulados que não deixam de estar imbuídos de uma visão realista.⁴⁷⁶ No pensamento libertador se faz presente a tradição aristotélica, embora mediada pela escolástica medieval e pelo pensamento social de inspiração utópica e marxista. O acesso ao universal só é possível pelo particular. Cada realidade concreta é única em sua relação objetiva e interrelaciona com todas as coisas. Empiricamente pode-se partir de elementos comuns e todas as células, também é verdade que as diferenças existem de forma palpável. A universalidade da realidade, é a mesma universalidade da ação humana, complementa-se, constitui-se como verdade na particularidade de cada ato e de cada singularidade.

A estrutura básica de toda ética é a dialética das diferenças e semelhanças. Segundo Dussel se trata de uma constatação de elementos comuns a todo sistema ético.⁴⁷⁷ Reconhecendo uma universalidade abstrata como um momento especial da abstração e da universalidade de toda ética. Com influência hegeliana e da pragmática discursiva, absorve a ideia de níveis de generalidade, afirma a presença da experiência da intersubjetividade. Esta experiência reconhecida e aceita pela comunidade reflexiva apresentando-se como critério de validade ética. Eis como KANT enuncia, no § 7^o, da Crítica da Razão Prática a sua lei fundamental: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”.⁴⁷⁸ Para a condição de uma ação ética, e de sua validade é necessária a aceitação dos membros da comunidade, esta ação válida conta com o princí-

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

⁴⁷⁷ DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, pp. 65-85.

⁴⁷⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática* – São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.51.

pio racionalizáveis, isto é, plenamente justificável e simetricamente decidido em iguais condições de direitos. Não se trata de alguém decidir por outrem, e sim, que a decisão tenha uma dimensão comunitária.⁴⁷⁹

Ora, o caráter comunitário de decisões fundamenta-se na reflexão e na liberdade. A reflexão é a inquietude dos afetados. Dussel pensa em uma comunidade reflexiva, argumentativa ao mesmo tempo sentimentos comuns encontram-se afetados em sua coletividade (a vida humana transida de necessidades: “todo humano precisa comer, beber, dormir, morar...” sendo critério a ser seguido universalmente). Cada participante tem quer ser reconhecido como igual por todos os integrantes, e ao mesmo tempo, obrigatório a todos. O critério de validade é argumentativo e implicativo, comprometendo o sujeito individual e coletivo, tanto na tomada de decisões como na ação para se atingir os fins. É como um acordo teórico que requererá cumplicidade toda a comunidade.⁴⁸⁰

Dussel utiliza-se de alguns conceitos de Appel para estabelecer uma distinção de níveis utilizados na ética do discurso. Esta distinção leva em conta a realidade abstrata e a história da formulação ética. Appel se preocupa com a fundamentação concreta dos afetados buscando uma ética da responsabilidade histórica. Utiliza-se de fatos situacionais nas relações distinguindo a ética da convicção de uma ética da responsabilidade. Nesta distinção, Appel defende que as participações comunitárias dos agentes de responsabilidades sociais não podem impor nenhum acordo sem antes ponderar os efeitos possíveis dos atos. Para Dussel a ética do discurso enfrenta uma limitação, já que é impossível que na comunidade real de comunicação, exista tal simetria exigida pelo critério de validade prática não se dá na realidade. Portanto, tanto a ética da libertação como também a do discurso de Appel reconhecem a contribuição simétrica para se alcançar o princípio de igualdade como princípio fundamental ético.⁴⁸¹ Entretanto, a ética libertadora voltada para aspecto corpóreo, quanto

⁴⁷⁹DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 66.

⁴⁸⁰*Ibidem*, 2001, p. 67.

⁴⁸¹Dussel afirma que uma comunidade da comunicação real, historicamente condicionada são precisamente as condições de aplicabilidade da ética da comunidade ideal de comunicação que não estão

a do discurso voltada para linguística, possuem mesmo problema hermenêutico, já que não querem negar a pluralidade ao propor a universalidade ética. Ambas querem constituir uma macro-ética como afirma Shelkshorn.⁴⁸² Para o filósofo alemão a ética de libertação sofre dois perigos eminentes: O dogmatismo que surge na parcialidade; e o cinismo que se aloja nas exigências dos discursos práticos.⁴⁸³ Ambas, pretendem inspirar à práxis humana, todavia vivenciam o problema do desencanto.

Se no primeiro momento, diz Dussel pode-se afirmar como o princípio da verdade material, no segundo há de pensar sua aplicabilidade como questão formal. A realidade forma a parte intrínseca do primeiro momento, expressão criteriosa de validade formal em que a intersubjetividade se faz presente como elemento prático e relacional desde o princípio material universal no qual tem seu embasamento na verdade prática.

Para esta investigação da história ética é preciso recordar o exemplo de Aristóteles e seus seguidores, entre os elos dos atuais neo-aristotélicos, que fundamentam-se na defesa de uma ética das virtudes para realização da felicidade; a ética material de valores para convivência da sociedade de Max Scheler; a idéia do poder-ser como construção do ser humano em Martin Heidegger. Para Dussel, estas tentativas supõem princípios éticos com pretensões universais, em vista disto os ideais recaem em alguma particularidade, e terminam manifestando-se em formas concretas que são ao mesmo tempo circunstanciais e particulares.⁴⁸⁴ Deste modo às teorias dualistas reduzem a relação material humana aplicando-a a um caráter limitador, como ocorre no dualismo helênico e no luteranismo de inspiração agostiniana e na redução kantiana presente no pietismo, no qual desconsideram questões ligadas ao prazer e ao desejo. Isto ocorre na questão kantiana sendo a felicidade relacionada à alegria e prazer, cada um tem a sua maneira particular de obtê-la. Deve-se notar na afirmação de

absolutamente dadas. FOURNET BETANCOURT, R. *Ética do Discurso e Filosofia*. In: SIDEKUM, A. (Org.). Unisinos, São Leopoldo, 1994, p. 22.

⁴⁸² SCHELKSHORN, Hans. *Discurso e Libertação: coordenação crítica entre dos projetos de uma ética*. Trad. Amós Nascimento. *Revista Simpósio*, Vol.8 (2), ano XXVIII, julho de 1995, nº 38. pp.165-166.

⁴⁸³ *Ibidem*, 1995, p. 171.

⁴⁸⁴ DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política*. Espanha/Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p.70.

Kant, “são as ações e não os prazeres que fazem o homem experimentar-se como um ser vivo.”⁴⁸⁵

O principal limite das teorias dualistas é que estas não partem do princípio de corporalidade presente no ser humano, e sim nega o aspecto corpóreo como princípio formal. O corpo se apresenta como uma realidade circunstancial, dispondo-se de forma transitória. A mesma transitoriedade não possui aspecto fundamental, pois, é intencionada por uma finalidade em sua eternidade e intemporalidade. O erro que Dussel aplica ao dualismo é de confundir vida corporal com vida física. A vida humana aglutina aspectos diversificados, entre eles de componentes físicos, estruturados de tal forma que permitam uma vida digna. A vida humana inclui todos os atributos próprios entre a plenitude cultural e a dignidade íntegra. No que diz respeito a vida o pensamento dusseliano refere-se primeiro ao princípio material da ética, não se referindo única e exclusivamente à produção, reprodução e desenvolvimento da vida, e sim a auto-reprodução da vida. A vida humana é, por conseguinte o modo de realidade do ser humano insistindo assim na condição do ser humano como realidade lingüística, autoconsciente, o que caracteriza como autoreflexivo e autoreferente.⁴⁸⁶ O princípio material da ética, essencialmente fundamental de todo ser humano, que é considerado como elemento comum, ou seja, como princípio universal. Trata-se de uma realidade transontológica, pois é capaz de diferenciar níveis de valor como mediar níveis do ser como horizonte ontológico a vida humana como modo de realidade a partir de organizada para determinado fim, constituindo o humano que não só uma possibilidade, mas também um modo de realidade que vive sua existência e a defende.⁴⁸⁷ Sendo assim, o primeiro imperativo ético de formulação universal “não matarás”, negação de todo tipo de aniquilação da vida, traduzindo-se afirmativamente como desejo de reprodução e desenvolvimento da vida, princípio material universal de toda ética.

Este estado consciente de caráter universal tem sua validade nas mediações concretas, que se consumam no desejo da vida sustentando o respeito pela mesma.

⁴⁸⁵ KANT, Immanuel. *Lecciones de ética*. Madrid: Crítica, 1980, p.200.

⁴⁸⁶ DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política*. Espanha/Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p.74.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, 2001, p.76.

Ciente de que existe a limitação e imperfeição das ações humanas no que diz respeito aos fins pretendidos. Estas mediações concretas, princípio material, descobrem a verdade pela concretude e validade do ato discursivo para cada situação, as quais recorrem sempre a princípios argumentativos e lingüísticos, com referencia a vida humana, a racionalidade prático material, busca a verdade refletida, sentida, expressada e mediada. Quando se traz algo comunitário e instrumental deve ser fático e mediado pela razão estratégica. Assim, a universalidade aplicada passa pelas mediações, que se traduz em manifestação das particularidades.

O terceiro nível de formulação da sistematização se define pelo conceito de singularidade. Em defesa da instituição, consideram-se os aspectos macro e micro estruturais, define-se pelo ato ético, ou seja, suas realizações práticas. Em síntese a prática é a verdade, o possível, aquilo que é bom, manifestada a partir das mediações boas. Estas mediações em sua estrutura apresentam-se de forma coerente, não permitindo a contradição das intenções de bondade e justiça. Não se pode ignorar que dentro da finitude do juízo prático humano é impossível saber se um ato concreto é absolutamente bom. Reconhecendo-se a pretensão do ato e a intenção de cumprir desde o projeto de ação. Para o pensamento dusseliano o sujeito ético justo da ação consciente é aquele que tem a intenção de realizar de forma satisfatória e permanentemente seus atos. Dentro de limitações concretas no qual existem a pretensões de verdade e de bondade que situam no mesmo nível de validade formal, sendo que algumas vezes sejam contrários ou até mesmo opostos.⁴⁸⁸ De fato que todo bem é uma pretensão de bondade, que nem sempre se identifica com a pretensão de verdade, já que é impossível saber se o ato concreto é realmente bom. Sendo ato em si, eu na síntese concreta entre a universalidade dos princípios e a particularidade das mediações no processo de determinação, mas é a partir da singularidade do sujeito ético que o sujeito é consciente de sua individualidade, alteridade e sociabilidade.⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ *Ibidem*, 2001, p.78.

⁴⁸⁹Dussel supõe que o ato concreto transforma a realidade a partir de um ato de bondade transformado. Este momento de reflexão sobre a universalidade dos princípios e a concretização de suas mediações e particularidades próprias de cada momento histórico é o local de ação responsável em que se atua com liberdade pelos agentes transformadores éticos. (*Ibidem*, 2001, p.80).

Esta singularidade esta marcada pelo sujeito ético que por sua vez, tem que ser reconhecido pela afirmação de sua humanidade, singularidade, que exige respeito por sua dignidade. O contrario disto, é a negação da condição humana, o momento em que se torna vítima. A singularidade é o momento indispensável para reconhecer o princípio crítico material. É desde a singularidade que se realiza totalmente pratica real, a crítica ao sistema vigente. Cujá participação do sujeito ético de ação libertadora, transformadora ressalta o valor da produção, reprodução e desenvolvimento da vida, cujas mediações são dignas, criticidade ética das questões reais das vítimas provocadas pelo novo sistema, sendo sempre uma autocrítica formuladora de juízos que evitem os desvios libertadores. Permitindo assim que crítica ao sistema implique na construção de um novo sistema, proposta de um novo projeto com pretensão de universalidade valida, formal, prática e verdade. Valorizando assim, a racionalidade do outro como elemento de construção de verdade prática, fundamentando-se nas transformações necessárias para negar a negação das vítimas, cuja, a desconstrução do sistema emerge desde a comunidade crítica das vítimas, com autonomia no que se refere aos seus sentimentos e racionalidade expressando na prática discursiva. A pretensão de uma realidade pensa em condições universais (princípios), particulares (mediações) e concretas (singulares) que se preocupam com ações éticas de responsabilidade diante do outro que aparece como vítima.

Assim, o pensamento ético dusseliano, esta sob a urdidura e a trama. A urdidura a estrutura invisível, firme, fixa e invariável, que seriam o conjunto de conhecimentos humanos extraídos do pensamento filosófico.⁴⁹⁰ Esta trama, é totalmente variável e pode ter qualquer forma, que demonstra visibilidade, ou seja, as técnicas,

⁴⁹⁰ A eloquente metáfora em torno do *kitab*, o Livro (o Corão), é que ele é a urdidura – A estrutura de fios verticais do tear onde são feitos os tapetes – sobre a qual podem ser tecidas quaisquer tramas – os desenhos e os formatos que tornam cada peça tecida uma forma única. A trama, que é totalmente variável e pode ter qualquer forma, é o que é visível no tapete e faz ver a sua beleza. Utilizada tecnicamente, a metáfora da Trama e da Urdidura é um fundamento doutrinal. Em sua desconstrução do par saussuriano "significante-significado" (MACHADO, Beatriz. A trama e a urdidura- Um ensaio sobre educação a partir do Encantamento. 2010. 261f. Tese de Doutorado em Filosofia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Departamento de Filosofia- Programa de Pós Graduação. São Paulo, p. 80.).

métodos e aplicações.⁴⁹¹ Desta forma, pode-se afirmar que a eticidade da libertação dusseliana como urdidura, possui um guia confiável, e por este caminha por suas vias. Portanto, esta trama é um arcordamento de infinitas possibilidades, um construir novos possíveis constituídos em mundo desencantado⁴⁹². Este estado agônico dusseliana é uma possível atitude, como afirma Marcelo Perine na expressão wittgensteiniana que enuncia a sabedoria como uma atitude a vida, tecida como corda.⁴⁹³

Atitude é o modo como homem vive e se mantém no mundo, modo que se realiza no sentimento e na linguagem espontânea. (...) Para a compreensão do mundo e de si mesmo interessa ao homem aquelas atitudes que produzem discursos coerentes no interior dos discursos pelos quais o homem compreende e compreende-se. Quando gera uma categoria, a atitude é chamada pura ou irreduzível, e o conjunto dessas atitudes-categorias é o que permite ao homem compreender e compreender-se na sua possibilidade efetivamente realizada.⁴⁹⁴

3.6 Os limites da Ética da Libertação

A crítica ao pensamento filosófico libertacionista de Dussel, é especificamente a ética, é perceptível em algumas vozes protagonistas como a de Rafael Plá que discute questão da lógica constitutiva do conceito de universalidade citado por Salustiano Alvarez Gómez.

A intenção de Rafael Plá segundo Gómez é decifrar a estrutura do pensamento de homens que de forma consciente encaram um processo de libertação.⁴⁹⁵ A questão principal está na estrutura lógica que configura um processo ou de um projeto de libertação para América latina.⁴⁹⁶ O interesse de Rafael Plá esta na lógica que orienta este projeto e como é conduzido este pensar cuja universalidade possui uma

⁴⁹¹ *Ibidem*.

⁴⁹² Expressão filosófica muito utilizada e costuma-se funcionar como código da modernidade e de suas tendências profundas. (ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Trad. Alfredo Bosi, Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 283.).

⁴⁹³ PERINE, Marcelo. A Sabedoria é uma atitude. In: NOVAES Aduino (org). Vida, Vício e Virtude. São Paulo: SENAC/SESC, 2009, p.95.

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

⁴⁹⁵ GÓMES, Salustiano Alvarez. *La Liberación como proyecto ético – Una análisis de la obra de Enrique D. Dussel*. 2006. 409f. Tese de Doutorado em Filosofia – Departamento de Filosofía del derecho, moral y política II (ética y sociología), Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filosofía. Espanha. Madrid, p.310.

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

categoria especial na qual pode-se pensar as questões relacionadas à particularidade e singularidade.⁴⁹⁷

O universal pode realizar-se desde o particular e o singular, uma forma concreta de conseguir formular um processo de libertação. A crítica que Rafael Plá faz a Dussel remete-se a ideia de libertação como verdade abstrata.⁴⁹⁸ Tão abstrato que o próprio método defendido por Dussel como analético, se entende como algo simbólico, e não como algo real e concreto.⁴⁹⁹

No caleidoscópio percebe-se que o desenvolvimento das estruturas complexas de significação é devido seu aspecto analógico, o que torna todas as coisas factíveis. Para Rafael Plá o primeiro momento da realidade tem que ser seu caráter fenomênico, sua presença material na vida dos seres humanos. Dentro desta realidade o ser humano pretende uma nova construção desde o ideal e o utópico, momentos que colocam o ser humano em uma tensão constante entre a realidade atual e o poder ser futuro. A existência tem uma essência, ou melhor, o ser humano, se apresenta como projeto constante e de luta permanente diante do novo desconhecido, a América latina diante do ideal de libertação, fazendo assim uma conjunção da vida entre sua essência questionadora e inquieta e a existência que experimenta em cada situação determinada. A realidade do momento é uma realidade universal. Para Plá a oposição que Dussel estabelece entre eurocentrismo e periferia não atende autenticamente o momento presente. A libertação é algo concreto, não se pode pensar um projeto universal a partir de particularidades regionalistas, constituindo-se de categorias fragmentadas de nações, culturas e grupos étnicos. Rafael Plá aceita a universalização, mas não a ideia de Dussel e sua defesa de participação universal com igualdade e direitos. Para Plá a operacionalidade e autenticidade do projeto, aceita suas contradições dialéticas, sem abdições próprias de cada projeto.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ *Ibidem*, 2006, p.311.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

Como todo sistema, possui limitações. Seria uma pretensão construir um sistema que atendem as necessidades e as questões humanas e sociais, independentes de tempo e espaço. A primeira questão de risco apresentada por Gomés é:

[...] a redução do conceito de libertação, entendendo-se como conceito da estrutura política e econômica. Esta atitude separa a prática cultural dos processos sociais. Esta realidade multicultural do continente latinoamericano pode ser esquecida, pela idéia de libertação e integração das nações que não leve em conta os aspectos culturais. Na verdade este risco se dá quando os movimentos marxistas têm a intenção de explicar a exploração das comunidades indígenas a partir do termo proletariado do marxismo dogmático. Na realidade a cultura indígena era oprimida não pela dimensão de seu trabalho, e sim pela negação de suas crenças e tradições. O conceito de libertação é muito mais amplo do que se imagina, não se pode reduzi-lo ao aspecto político econômico. A libertação assume dimensões que vão desde a realidade psíquica, afetiva, morais e sociais. Abrange também o pensamento ecológico, entendendo-se que a natureza necessita de libertação dos processos de produção e consumo e dos recursos primários que o oprimem ao homem como individuo e como raça. A Idea de libertação, igualmente presente no pensamento cristão, velando a pena recordar de Theilard de Chardin e seu alerta inspirado na carta do apóstolo Paulo aos romanos, de que a natureza espera o momento de sua libertação total. Um segundo risco emerge das urgências transformadoras e libertadoras. As justificações de qualquer ação como base de uma libertação social, coloca-se a ação como requisito necessário para a libertação, correndo o risco de conceder a situações e ações pontuais o valor de construções filosóficas, quando na verdade não elemento categóricos da filosofia. Perderam-se momentos importantes, ocasiões que tornaram-se improdutivas, perdendo-se a oportunidade de se fazer filosofia e ética. Sobre a nova realidade cultural e social do continente, deve-se pensar desde a identidade histórica e suas pretensões futuras, algo que transcenda 1492, em resumo descobrir o espírito ontológico de uma nova realidade. O terceiro momento o pensamento o desafio intercultural, se faz urgente contextualização de inculturação, que permita um caminho de integração de reencontro na filosofia e na história do continente. O ultimo momento é entender que pensamento dusseliano é completamente recorrente da escola européia, a idéia de um pensamento genuíno latinoamericano, contrapõe-se e até mesmo rejeita as formas e métodos de outros continentes, conduzindo ao isolamento e conseqüentemente negando a possibilidade de novos desenvolvimentos.⁵⁰¹

Para Casales a utopia possível abordada por Dussel necessita, assim, da autoconsciência das vítimas excluídas da comunicação hegemônica na qual não são chamadas a participar das discussões, e, em um segundo momento, da organização de uma comunidade de dissidentes, este tais lutam pelo reconhecimento. Embora,

⁵⁰¹GÓMES, Salustiano Alvarez. *La Liberación como proyecto ético – Una análisis de la obra de Enrique D. Dussel*. 2006. 409f. Tese de Doutorado em Filosofia – Departamento de Filosofía del derecho, moral y política II (ética y sociología), Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filosofía. Espanha. Madrid, pp.319-320.

sem nomear, a formação de um dissenso junto da comunidade dominante é outro modo de falar de resistência, seguindo-se um novo consenso entre a comunidade de vítimas recém-constituída.⁵⁰² Normalmente, o dissenso não é escutado, é desprezado, excluído. Porém é preciso fazer a pergunta qual o papel do intelectual na formação desta comunidade de vítimas? Dussel sugere-o desta forma:

- a) A comunidade das vítimas interpela o perito?;
- b) Este produz um programa de investigação científica que explica à vítima as causas da sua negatividade?;
- c) O perito dá conhecimento dos resultados à comunidade?;
- d) A comunidade amadurece o seu sentido crítico estudando o tema?;
- e) A comunidade modifica o tema?;
- f) O perito reformula o programa de modo a adaptá-lo às propostas e correções?⁵⁰³

Segundo Caselas, Dussel apresenta uma proposta inesperadamente ingênua de articulação entre o militante e o intelectual/perito, visto que revela a fragilidade daqueles que se

[...] encontram em uma relação assimétrica e nunca são chamados a participar na relação comunicativa, é agora introduzido um elemento mediador com um papel reflexivo no seio da comunidade de comunicação das vítimas que aparentemente facilita a interação no seio da comunidade. Com a introdução do intelectual orgânico (noção captada de Gramsci), o equilíbrio simétrico da relação na comunidade das vítimas é afetado. Se o que Dussel visa é superar a relação assimétrica da razão discursiva consensualista, nota-se que o perito/intelectual pode ascender a uma posição de líder, prejudicando a composição de forças dos que lutam pelo reconhecimento. Desta forma, Dussel parece esquecer que a comunidade das vítimas não é imune à questão do poder, acabando por emergir uma nova relação de forças assimétricas. Mais adiante Dussel se dá conta de que essa relação entre um suposto líder/intelectual e a comunidade de vítimas não opera de modo pacífico. Se Dussel pretende evitar a ação unidirecional, propondo uma relação simétrica entre os implicados, o papel desta figura de proa mais não faz do que desequilibrar a relação de poder. Os tempos não são propícios para um intelectual-profeta que aponte o melhor caminho, e isto por motivos históricos que remontam ao Iluminismo e que desembocou na razão instrumental: os meios

⁵⁰²CASELAS, José Maria Santana. A utopia possível de Enrique Dussel: a arquitetônica da Ética da Libertação. Caderno Ética e Política, Revista Eletrônica da FFLCH, [online] da Universidade de São Paulo, N° 15, 2º semestre 2009, p.73. <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp15/creditos.html>, Disponíveis. ISSN: 1517-0128. Acessado em 17/07/2011.

⁵⁰³DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis /RJ: Vozes, 2002, p.179.

desligados dos fins. Neste caso, a sua utopia reproduz o lado negativo já criticado no projeto da modernidade que nasceu com o Iluminismo e que pretendeu edificar uma sociedade perfeita educando as massas ignorantes. Assim, a utopia de Dussel aproxima-se rapidamente da construção de uma quimera.⁵⁰⁴

A utopia aponta claramente para uma responsabilidade ética sem reciprocidade (por influência de Lévinas). Esta posição levinasiana apresenta uma amplitude e um alcance maior do que o consenso de Habermas e a equidade e o princípio de justiça de Rawls. Com efeito, como esperar reciprocidade de gerações futuras ou mesmo as populações sem voz precisamente os implicados-excluídos? Isto porque a responsabilidade em Lévinas não é um encurtamento das distâncias, é a supressão das distâncias e não exige a reciprocidade. A relação assimétrica como propõe o pensamento Levinasiano se constitui da relação EU & TU:

A relação intersubjetiva não é simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar reciprocidade, ainda que isso me viesse a custar a vida. A reciprocidade é assunto *dele*. (...) sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros.⁵⁰⁵

Para Caselas existe a ausência em Dussel de um sentido cosmopolita de integração da comunidade das vítimas:

A sociedade civil deve assumir o papel de um contra-poder que supere o parlamentarismo (princípio de integração diferenciada); aceitam-se os postulados de Lévinas sem os questionar. Produzir uma ética comunitária homogênea fora do Estado-nação (comunidade moral), com a obrigação de erigir princípios identitários é uma tarefa quase inviável em uma época de mundialização. A sociedade civil deve assumir o papel de um contra-poder que supere o parlamentarismo (princípio de integração diferenciada); aceitam-se os postulados de Lévinas sem os questionar. Produzir uma ética comunitária homogênea fora do Estado-nação (comunidade moral), com a obrigação de erigir princípios identitários é uma tarefa quase inviável em uma época de mundialização onde as fronteiras entre o interior e o exterior se esbateram.⁵⁰⁶

⁵⁰⁴Ibidem, 2009, p.74.

⁵⁰⁵ LÉVINAS, E. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 82.

⁵⁰⁶CASELAS, José Maria Santana. A utopia possível de Enrique Dussel: a arquitetônica da Ética da Libertação. Caderno Ética e Política, Revista Eletrônica da FFLCH, [online] da Universidade de São Paulo, N° 15, 2º semestre 2009, p.78. <http://www.fflch.usp.br/DF/cefp/cefp15/creditos.html>, Disponíveis. ISSN: 1517-0128. Acessado em 17/07/2011.

Pergunta-se então: se a ética depende da constituição de uma comunidade, como evitar o comunitarismo? Na verdade, não é possível a imposição de um modelo cultural universal, sendo que a vivência particular de uma comunidade de vítimas é ainda mais improvável, a tentativa de alargá-la em um mundo globalizado. A ética de Dussel intenta encontrar um princípio material irrecusável e se encontra envolvida em impasses teóricos, por outro lado, coloca questões que não podem ser adiadas em uma época em que os riscos são eminentes. Daí o tom aparentemente dramático do seu apelo veementemente vitalista, mas, profundamente atual. Uma filosofia libertadora que possua uma visão, intenção de conscientizar, promover e acompanhar criticamente a práxis de libertação, sendo a ética o último recurso de uma humanidade em perigo de auto extinção. Tal validade intersubjetiva, não se pode deixar de analisar as novas tendências que surgem como essenciais na nova realidade da civilização universal propondo sistemas que avancem em um humanismo global. Assim como equilibristas diante do abismo, concentramo-nos na limitação da noção histórica ordinária de tempo: a cada momento do tempo, há múltiplas possibilidades à espera de realizar-se; assim que uma delas se realiza, outras são eliminadas. Deve-se repensar a noção histórica de temporalidade? Ou fazer como Dupuy citado por Žizek encarar à catástrofe que é eminente, bastando-se de toda credence que aparenta estar do nosso lado.⁵⁰⁷ Segundo Pansarelli o pensamento dusseliano fornece subsídios para negar o momento fatídico escatológico, recorrente a uma leitura, tradicional, fetichizada do passado.⁵⁰⁸ Entretanto, diz Barber sua filosofia, mantém-se recorrente a tradição ratio-européia e até que prove o contrário, Dussel terá que rever sua via crítica em relação à escola européia, pois toda sua argumentação é embasada na mesma, mesmo que tenha lhe oferecido uma particularidade latina. Sendo assim, a libertação

⁵⁰⁷ZIZEK, Slavoj. Em defesa das causas perdidas. 1ª Ed. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 454.

⁵⁰⁸PANSARELLI, Daniel. Filosofia e práxis na América latina: Contribuições à filosofia contemporânea a partir de Enrique Dussel. 2010. 251f. (Tese de Doutorado em Educação. Área de concentração: Filosofia e Educação.) – Programa de Pós Graduação em Educação. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, p. 40.

necessita repensar suas posições e manter diálogos que possibilitem contemplar outras vias, porém isto não lhe retira o mérito de análise sobre a América Latina.⁵⁰⁹

4. Uma política crítica possível: arquitetando uma mediação de libertação

Pensar a arquitetônica política implica analisar o termo liberdade, entendendo-se a impossibilidade de circunscrevê-lo a uma referência comum. Sob o signo enganador, a palavra traz em si o seu contrário, a servidão, seja tratando das questões sócio-políticas como se referindo ao indivíduo. Pode-se afirmar que a imensa acumulação de atitudes e noções, figurou a palavra liberdade em algo impuro, contendo um risco de ilusão e fracasso. A imposição exercida pelo termo em relação ao homem querendo ou não, fora algo pensado por outros que se alojou no mesmo. Em contrapartida, mesmo que se arquitete um sentido novo para esta ideia, a mesma manifesta em estado de vestígios. O trabalho do pensador é desvendar tais vestígios, ou melhor, dizendo adentrar no desconhecido universo da natureza humana, pois através dela é que determinam-se as condições de sua potência, o que seria impossível pensar a liberdade humana fora deste âmbito. Ora, como se define a natureza humana?

Define-se pela necessidade da liberdade diz Dussel, esclarecendo, é uma necessidade espontânea que emerge de sua própria essência, ou como diria Ricoeur⁵¹⁰, a liberdade apresenta uma tetra representação “eu posso”: eu posso falar, eu posso agir, eu posso narrar, eu posso ser por minhas ações; este caráter do poder singular imputa de forma verossímil direcionando a ação ao autor em uma dinâmica de vice-versa, cuja ação pressupõe a liberdade. Esta possibilidade fundada numa “práxis”⁵¹¹ é segundo Ricoeur, o reino da liberdade ou de um sujeito como livre e responsável.⁵¹² A veraz liberdade que segundo Ricoeur é “autolegislação”, algo que insubmete-se à

⁵⁰⁹BARBER, Michael. *Ethical Hermeneutics – Rationality in Enrique Dussel's, Philosophy of Liberation*. New York: Fordham University Press, 1998, pp. 153-155.

⁵¹⁰RICOEUR, Paul. *Leituras 1 em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995, pp. 16-19.

⁵¹¹Prática, ação, efetuação das capacidades da pessoa, (RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Luci Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.p. 227..

⁵¹²*Ibidem*, 1991, p.228.

obrigatoriedade, que designa a vontade na sua estrutura fundamental, e não mais segundo a condição finita. A autonomia torna-se o equivalente contratual consigo, substituindo a obediência a outro pela obediência a si-mesmo, aplicando uma mudança no que refere ao sentido equivalente ao caráter dependentista e submisso. Pode-se dizer que a legítima obediência constitui-se de um caráter autônomo.⁵¹³

A historicidade de cada princípio de autonomia, segundo Ricoeur, aproxima reflexivamente do sentido contextual.⁵¹⁴ Nesse aspecto, a autonomia contextualiza-se quando se manifesta como respeito no plano das relações interumanas. Entretanto, qualquer ruptura entre o respeito da lei e o respeito às pessoas, faz surgir os conflitos que fluem com mais intensidade. Este universo tencionado chega às vias de confrontações físicas se não tiver um elemento práxis sapiencial.⁵¹⁵ Tal recorrência à utilização do recurso ético o modo contextual histórico, serve para refletir sobre a gênese dos conflitos, sabendo-se que o momento de confronto, é preciso deliberar moralmente em favor do que é justo.⁵¹⁶ Mas quais são as garantias de que esta deliberação seja realmente justa? Isto suscita em quem promete esta pergunta: “Quem sou eu, tão volúvel, para que tu não obstante, contes comigo”? Quem promete lança seu desafio ao tempo, ou seja, manter-se capaz de ser íntegro perante si mesmo.⁵¹⁷ Não se pode reduzir a finitude humana a uma inscrição inexorável de receber e fazer promessas que não se podem cumprir, mas é evidente o abismo do dizer e desdizer. A vontade é algo em conflito consigo mesma, força interior capaz de referir-se a si mesma para confirmação ou mudar de direcionamento. No comentário de Hans Jonas citado Mancini a respeito da contradição humana e seu caráter desejoso (ορεξι) desejo ou apetite, especialmente em busca do objeto de gratificação a fim de torná-lo próprio,⁵¹⁸ na frase paulina do capítulo sétimo da Epístola aos Romanos: “**19** οὐ γὰρ ὁ

⁵¹³*Ibidem*, 1991, p.229.

⁵¹⁴*Ibidem*, 1991, pp. 230, 231.

⁵¹⁵*Ibidem*, 1991, p.320.

⁵¹⁶*Ibidem*, 1991, pp.320,321.

⁵¹⁷*Ibidem*, 1991, p.231.

⁵¹⁸STRONG, James: *Léxico Hebraico, Aramaico E Grego De Strong*. Sociedade Bíblica do Brasil, 2005, S. H8679.

θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω⁵¹⁹”. *Pois o que faço não é o bem que desejo, mas o mal que não quero fazer, esse continuo fazendo* (Rm. 7,19) pôs em evidência esta reflexividade da vontade.

Todo querer a si mesmo em cada momento escolhe a si mesmo. A vontade, portanto, tem em si mesma uma reflexividade intrínseca. (...) Esta atividade de reflexão da vontade é ato primário do eu que se funda em si mesmo. Nesse processo está implicada a permanente autoconstituição da pessoal moral, que se desenvolve como síntese - na atividade de momento a momento, numa contínua integração - da auto identificação moral do eu.⁵²⁰

A vontade é este movimento que impulsiona o homem e determina seus juízos, permitindo problematizar a questão da autoridade, a respeito do pensar, querer e julgar; o termo em sua forma ambígua, o que corresponde ao ato abusivo do poder como legitimidade da violência, buscando a principesca fragilidade no político, que é a corrupção. Para Dussel é preciso que o poder proceda e mantenha-se como ação comum (*koiná-κοινά*); esta consciência comum existe pela manutenção, o que significa que a práxis cumplicia todos os agentes envolvidos, (*koinonos -κοινωνός*), cuja existência depende deste agir juntos, e que, quando dispersado, desaparecem.⁵²¹ O fracasso humano, esta em sua alma dupla (*ἀνήρ δίψυχος*) que, decorrente ao esquecimento, (a não permanência de um juramento), resulta na futilidade das obras, não podendo o mesmo escapar de sua essência inconstante (*ἀκατάστατος*), nem tampouco cumprir tais juramentos (*ὄρκος-horkos*), o que coloca num labirinto a legitimidade e efetivação da práxis política. Tais suportes extras e suprapolíticos apontam-se em vão. É possível uma autoridade derivativa de uma *potestas populo*? Algo legitimamente consensual que signifique uma liberdade como consentimento institucional ou como a possível novidade que se apresenta ao mundo.⁵²² Retorna-se à questão da liberdade em Ricoeur para pensar na infinita improbabilidade de Hanna Arendt: “sãos os homens que fazem milagres, por terem recebido o duplo dom da liberdade e

⁵¹⁹ALAND, Barbara ; ALAND, Kurt ; BLACK, Matthew ; MARTINI, Carlo M. ; METZGER, Bruce M. ; WIKGREN, Allen: *The Greek New Testament*. 4th ed. Federal Republic of Germany: United Bible Societies, 1993, c1979, S. 421.

⁵²⁰ JONAS, Hans. *Philosophical Essays*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, trad. it. T. 1991, pp. 469,470 apud. MANCINE, Roberto. 2000, p.70.

⁵²¹RICOEUR, Paul. *Leituras 1 em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995, p. 16.

⁵²² *Ibidem*, 1995, p. 17.

da ação, capazes de instaurar uma realidade que lhes seja própria".⁵²³ Tamanhas são determinações externas que sujeitam o homem, conduzindo-o a uma realização ou não realização no que refere à liberdade, ou seja, existe à condição natural e humana de sua potência (que é ser livre), porém pode acontecer o contrário, o que enclausura, submete-o à servidão, mera instrumentalidade da dominação do outro⁵²⁴. Então, o que pode alimentar o delírio do novo? Seriam as deduções analíticas do presente, ideais carentes de conteúdo? Poderia ser a crença no discurso, cujos malabares das palavras adulteram seu sentido?

O tempo e o espaço se discernem como palco de tais conflitos, significando a intensificação da participação política como a expressão máxima da *virtu cívica maquiaveliana* como diria o secretário florentino. Somente com a articulação dos desejos internos por meio das leis e instituições é que se produz coesão e se afirma a liberdade. Esta medianidade humana se traduz: "os homens são raramente bons ou totalmente ruins"⁵²⁵, retrata uma humanidade que nunca se mostra igual ao retrato projetado, podendo-se assim dizer, que se calcula de forma que a variável humana entra com o sinal negativo, sempre que não se pode deduzir seu valor correto no momento de agir, evitando assim o perigo de idealizações, e entender que a relação com o poder não é unívoca.⁵²⁶ Dussel justifica esta ideia colocando o pensamento maquiaveliano como aquele que se utiliza astutamente dos meios para encobrir suas intenções e fazer crer ao dominado que o liberta, dominando-o na verdade. Quando se diz: "Qualquer meio é bom para o fim", o fim é a dominação e por isto todo meio é igualmente mau. Em ambos os casos a ação não é serviço, ou trabalho, mas dominação, escravização, totalização. Porém, em que mundo Dussel constrói o cenário político? Maquiavel acredita "que boas instituições são aquelas que trazem para dentro da cidade os conflitos, mas estabelecem regras e limites para aquelas ocorram".⁵²⁷ "O

⁵²³ *Ibidem*, 1995, p. 19.

⁵²⁴ DUSSEL, Enrique. *Hacia una política crítica*. Bilbao: Desclée de Boruwer, 2001, p. 42.

⁵²⁵ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. XXXI.

⁵²⁶ *Ibidem*.

⁵²⁷ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. XXXV.

desejo dos homens são insaciáveis, é isto que comanda seus desvios.”⁵²⁸ Dussel, ao contrário de Maquiavel prefere entender o ser do homem, em sua essência, como algo diferente dos seres existentes, por sua incessante abertura à Alteridade, à história futura em busca do infinito, aquele que vive a aventura da destotalização de um estado de coisas para a novidade do “serviço” do Outro como criação, procriação e trabalho, formando assim uma ordem justa.⁵²⁹ Para Ames, a afirmativa não nega sua validade, porém deve-se perguntar: como é possível exercer uma *modus operandi* de um projeto libertador, estreitando vínculos aos mecanismos ideológicos? Isto porque fala-se de seres desejosos, que segundo Heller

“Nenhum dos meios dever ser rejeitado se for necessário obter o resultado desejado: é este, em resumo, o conteúdo da teoria dos meios e dos fins de Maquiavel. Quanto a isto, é necessário sublinhar duas questões. A primeira é que Maquiavel fala sempre dos meios que são necessários para atingir um fim. Os meios que nos afastam do fim desejado (e da *práxis*) devem ser rejeitados – quer se trate de meios bons ou maus. Num sentido político, os maus meios apenas são inadequados”.⁵³⁰

Esta arquitetura da faculdade da vontade remete-se ao *Eu-quero-e-não-posso* na configuração paulina, ou *Eu-quero-e-não-queiro* agostiniano⁵³¹, o homem este ser com duas faces, cujo “Eu” possui a pretensão de bastar-se a si mesmo. E mesmo que estabeleça boas leis, estas não representam quanto à inexorabilidade do tempo.⁵³² Quanto à assimetria dos desejos, faz com que a descrição das lutas mude completamente, nem todos visam o mesmo objeto, deslocando-se em uma dinâmica difícil de prever, conotando que os apetites não estão satisfeitos por completo.⁵³³ A vontade humana é algo que ainda não se conhece como é preciso conhecer (ἐγνωκέναι τι), que no cumprir das afirmações e manter-se na constância como diria Badiou, em referência ao pensamento paulino deve-se pensar nas leves aflições do humano que produ-

⁵²⁸ *Ibidem*, 2007, p. XXXIII.

⁵²⁹ DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, p.125.

⁵³⁰ HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*, Lisboa: Editorial Presença, 1982, p.277.

⁵³¹ ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hanna Arendt: por um ethos da singularidade. In: *Transpondo o Abismo – Hanna Arendt entre a Filosofia e a Política*. 1ª Ed. São Paulo: Forense Universitária, 2002, p. 36.

⁵³² *Ibidem*.

⁵³³ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 2007, XXIV.

zem uma lógica militante a ousadia altruísta que afirma ser, uma vontade que se coloca acima da vontade do Eu quero:

“No trabalho e na aflição, fiquei exposto a inúmeras vigílias, à fome e à sede, a repetidos jejuns, a frio e a nudez. κόπῳ καὶ μόχθῳ, ἐν ἀγρυπνίαις πολλάκις, ἐν λιμῶ καὶ δίψει, ἐν νηστείαις πολλάκις, ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι· (2 Cor. 11. 27.)”.

534

A necessidade de arquitetar uma política crítica formula-se em princípios que possam sistematizar e orientar a prática libertadora, entendendo-se como algo conceitual e como atividade, meditando-se no significado real de sua função. Na gênese elaborativa da política da libertação, utilizada pelo método analético, permite a compreensão da existência plural, ou seja, de uma política totalizadora e uma política do outro. Atribuindo-se assim, à dimensão política a importância relacional face-a-face; sendo que a definição de seu conteúdo depende estritamente da esfera ética pela própria exigência da perspectiva da alteridade sempre projetada anadialeticamente e revelada como interpelação e provocação ética. Entende-se que tal argumento sobre a razão política-prático-material⁵³⁵, não se reduz em reflexões determinantes, isto porque a mesma exerce diversos tipos de racionalidade contendo o princípio material de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, analisando a relação entre teoria e prática, tendo à preocupação última a vida. Como tarefa realista, a política nunca deixa de ser crítica, buscando realizações de caráter transformador. Isto porque trata de algo concreto e prático, referindo-se diretamente as ações humanas, algumas vezes desconstruindo e outras construindo, orientando-se sempre pelo compromisso ético, assumindo exigências de convivência e manutenção da vida humana, isto é, aplicando ao caráter subjetivo, intersubjetivo e de exterioridade histórica.

Este situar-se no plano do sujeito histórico concreto, o próprio sentido de rosto tão utilizado pelo filósofo argentino, já o revela presente em sua carnalidade, materializado em sua corporeidade, compreendendo-se que tal constituição se dá nas posições e relações, deste Outro como rosto sexuado, rosto pedagógico e especifica-

⁵³⁴BADIOU, Alan. São Paulo – A fundação do universalismo-Coleção Estado de Sítio. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 79.

⁵³⁵*Ibidem*, 2001, p. 44.

mente, o que nos interessa: o rosto político. Esta interpelação do sujeito que auto revela-se como rosto é prioritariamente ético. Diante da exposição inocultável e provocante da realidade situada latino americana, percebe-se que a realidade – esta política, social, cultural e econômica – só pode ser vista e revelada a partir do humano, ser originalmente comunitário e possuidor de vontade de vida. É nesta abertura de um campo próprio, que se desenvolve analiticamente uma ontologia do político.

4.1 A vontade: o elemento constitutivo da *potentia* e *potestas*.

Todo esforço da ética constitui em romper o liame tradicional entre liberdade e a vontade. Como diria o pensar espinosiano “Não há na alma, nenhuma vontade absoluta ou livre”.⁵³⁶ E jamais pode ser denominada de causa livre, por determinar-se por outra causa. O pensar espinosiano entende que o estar livre é decorrente da própria essência, isto é, a causa de si.⁵³⁷ Segundo Novaes esta colocação de Espinosa conduz a uma compreensão da liberdade como uma ilusão fundamental da consciência na medida em que ignora as causas - a imaginaria do possível e o contingente, acreditando na ação voluntária da alma sobre o corpo.⁵³⁸ O homem só é livre, não pela vontade, mas quando entra de posse da sua potência de agir.⁵³⁹

No entanto, a vontade de vida é primigênia tomando como ponto de partida a positividade do desejo, potencialidade que pode movimentar e impulsionar. Em fundamentação a vontade evita a morte, adia o que faz necessariamente permanecer na vida humana. Segundo Dias esta “vontade é força que age na natureza e desejo que move o homem”.⁵⁴⁰ No atributo da vontade, o agir ou não agir, assenta-se o fundamento ontológico da liberdade política tecido em dupla dimensão seguindo a tradição sapiencial egípcia no Dussel diz:

⁵³⁶NOVAES, Adauto. O Risco da Ilusão - O avesso da liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.12.

⁵³⁷*Ibidem*.

⁵³⁸*Ibidem*, 2002, p.13.

⁵³⁹*Ibidem*.

⁵⁴⁰DIAS, Rosa. Maria. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*. Cadernos Nietzsche 3, p. 09, 1997, http://www.fflch.usp.br/df/gen/pdf/cn_03_01.pdf. Acesso em 06/11/2011.

“Hórus, o manifesto do coração, que indica o poder, a vontade, o afeto, e Thot, que sendo a língua, se referia ao momento linguístico, racional, da sabedoria, das ciências, da matemática e da filosofia, mas também da produção artística e das técnicas”.⁵⁴¹

O poder tem a ver com a vontade, e Hórus é este momento representativo, a fonte de vida, o coração, os desejos, “força”, “potência”, (como o touro), “ternura”, “amor”, “retidão”, “fraternidade”. Outro aspecto do divino é a definição semítica, Deus é amor expressão Joanina da Primeira Epístola, capítulo 4 versos 8,16.

“**8** ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν,
ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

16 καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει.”⁵⁴²

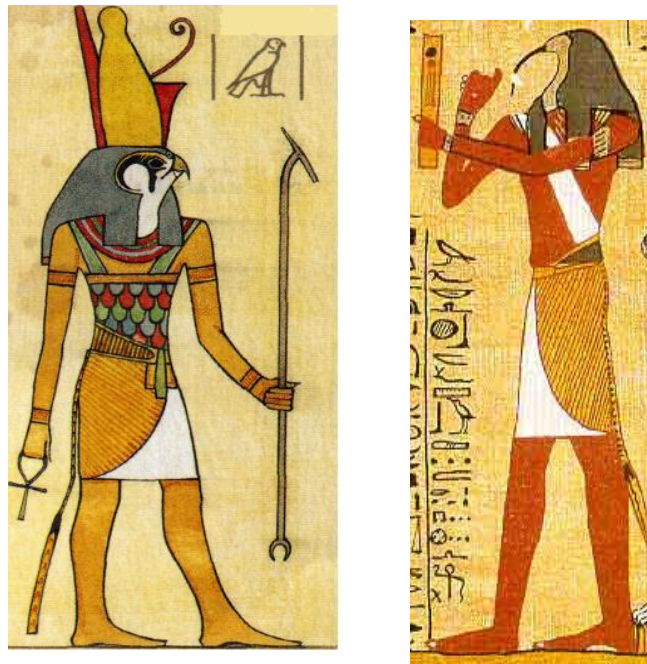
A outra definição era enunciada assim: “No começo era a Palavra – Jo. 1.1 - Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος”.⁵⁴³ A palavra *dabar*–דבר hebraica semita, assim como o λόγος grego mantinham uma continuidade a tradição egípcia do Thot o coração que lembra (como a consciência moral) com honrado mérito ou triste remorso todas as ações da vida.⁵⁴⁴

⁵⁴¹DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación – volumen II, arquetetônica*. Espanha/Madrid: TROTTA, 2009, p.46.

⁵⁴²*Ibidem*.

⁵⁴³ALAND, Barbara ; ALAND, Kurt ; BLACK, Matthew ; MARTINI, Carlo M. ; METZGER, Bruce M. ; WIKGREN, Allen: *The Greek New Testament*. 4th ed. Federal Republic of Germany : United Bible Societies, 1993, c1979, S. 247.

⁵⁴⁴DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación – volumen II, arquetetônica*. Espanha/Madrid: TROTTA, 2009, p.46.



(Figuras da esquerda citada acima *Hórus* e a direita *Thot*, retiradas do site <http://www.ancient-egypt.org/index.html>).⁵⁴⁵

Na busca de uma sabedoria prática, deve-se pensar como pode perdurar uma prudência, cuja habilidade possa exercer as deliberações segundo a virtude, como diz *Al- Fārābī*: *O phrónimos tem a aptidão para escolher o caminho para o bem para si e para os outros.*⁵⁴⁶ Esta elaboração arquitetônica de Dussel encontra-se no pensamento dos *mu'tazilitas* dos séculos VIII e X, com base em um conhecimento racional fundado na veracidade de categorias, como, por exemplo, as relativas à retidão e à iniquidade. Para Pereira embora frequentemente não haja em nas teses dos *mu'tazilitas* uma demarcação nítida entre o racional e a obrigação religiosa, a natureza do bem e do mal poderia, para estes, ser determinada com base na razão e independentemente das prescrições contidas no Corão, uma vez que a ação moral é definidamente uma relação à consciência e à capacidade do agente. Significando assim, que a ação provém

⁵⁴⁵Site acessado em 04/03/2012, <http://www.ancient-egypt.org/index.html>.

⁵⁴⁶PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Averróis. A arte de Governar- Uma leitura aristotelizante da República*. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 83.

sempre da vontade do agente, devendo corresponder à vontade de seu agente, pois, se não corresponder, a responsabilidade do agente não poderá ser reclamada⁵⁴⁷.

Todavia, nem todas as ações podem ser moralmente determinadas; elas o serão apenas quando tiverem uma qualidade identificada com o bem ou com o mal, com o que é louvável ou com o que é censurável. Os *mu'tazilites* são considerados os primeiros pensadores genuínos em questões éticas, pois formularam teorias que serviram de base para posteriores elaborativo do pensamento ético. Tais argumentos definem o que é justo e bom quando são apresentadas qualidades reais ou relações entre atos. O justo e o bom são definidos "verdadeiros" quando as requeridas qualidades e relações estão presentes no argumento; quando, ao contrário, nele estão ausentes, o argumento é considerado falso e, portanto, não se chega à definição do que é justo e bom.⁵⁴⁸

Isto permite descrever a vontade e o poder político em seu sentido pleno, com a pretensão de verdade e legitimidade, na qual seja possível uma crítica às descrições defectivas, redutivas, de tal poder. A utopia de uma política da libertação esta a busca do fio da questão que inicia no pensamento schopenhaueriano, partindo de uma ideia que a vontade é designadora da vida, representada pelo corpo em que se tem acesso a esta realidade mais íntima.⁵⁴⁹

É através do fundamento corpóreo que o homem tem a consciência interna de que ele é vontade de viver (*Lebenswillen*), aquilo que assegura sempre a vida. Agora, não do corpo visto de fora, no espaço e no tempo, não como objetivação da vontade, como representação, mas enquanto imediatamente experimentado em nossa vida afetiva. É na alternância entre dores e prazeres, faltas e satisfações, desejos e decepções que surge a vontade como essência e princípio do mundo.⁵⁵⁰

Para Dussel a vontade (*Wille*) quer sempre a Vida (*Leben*), ou seja, vontade de viver (*Wille zum Leben*), fator determinante, para a novidade fundante da política crítica, denominando-se assim, de ontologia política cuja a vontade apresenta-se como vontade de Vida, e defectivamente a mera vontade de poder.⁵⁵¹ Mas é possível

⁵⁴⁷PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 17, 2/2010, pp.103-130.

⁵⁴⁸ *Ibidem*. 2010, p.114.

⁵⁴⁹Para *Schopenhauer* a vontade [...] designa a vida. Vontade quer dizer vontade da vida para viver [...] o que significa querer viver? [...] Na vontade Schopenhauer não é a vontade o princípio, o naturante, não é ela a que quer, e sim é a vida. A vida é o primeiro, o que constitui a realidade, o que determina a ação [...] O querer-viver se quer a si mesmo não enquanto querer senão enquanto viver, ele não deseja nada fora da auto-afirmação da vida [...] No querer viver schopenhaueriano o que se quer é a vida, o que ela quer é a vida. (HENRY, 1985: pp.164,165 apud DUSSEL, 2009, p.48).

⁵⁵⁰DUSSEL. Enrique. *Política de la liberación – volumen II arquetetônica*. Espanha/Madrid: TROTTA, 2009, p.47.

⁵⁵¹ *Ibidem*, 2009, p.48.

superar o poder negativo fetichizador (*potestas*) de uma relação coisa para coisa? A política como vontade, o estado-de-resolvido (*Entschlossenheit*), a tradução schmittiana de uma constituição positiva, ou seja, aquela que decorre de uma consciência determinante e concreta formada por um conjunto de implicadores sistemático e lógico-jurídico, que decidem a unidade política. Esta constituição é a decisão política fundamental do titular poder constituinte de acordo com Schmitt, no qual para Dussel é uma incansável realização dos apetites, uma realidade faminta que se inscreve na corporalidade concreta⁵⁵², cujo modo real vital é corpóreo, e conduz os entes como mediações objetivas no mundo. Portanto, a política será a longa aventura do uso devido ou corrompido da *potestas*. A possibilidade de ser um ofício legítimo que se esvairia pela corrupção idolátrica do poder autorreferente, que culmina na opressão do povo. Este *poder fora de si*, objetivado, transformou-se em outra coisa, e analogamente no campo político, objetiva a *potentia* - o poder do povo, que no sistema institucional político, perdura-se historicamente.⁵⁵³ Um pleonasma com uma série de preposições em desacordo no qual se fala sobre Direitos dos Povos.

Mesmo considerando a paixão de Dussel pelas formas imagináveis de “resistência” e “subversão”, a história é o indicador do fracasso destes movimentos vanguardistas, cuja tentativa de superar a sistema vigente, findou-se em uma mesmidade de *standard*. A vanguarda tornou-se autorreferente, uma incapacidade revolucionária do próprio parasitismo da ordem positiva precedente, o frenesi enlouquecido da aparente libertação do Sistema Opressor. A liberdade torna-se elemento longínquo, suprimiram os dialogismos, o que advenientemente mortifica a espontaneidade o que para Dussel e Žižek, a essência revolucionária em sua ortodoxia recusa-se a enxergar o presente pós-revolucionário, ou seja, a verdade de sua própria utopia.⁵⁵⁴

As possíveis respostas podem estar nas formulações que, segundo Žižek, intelectual esloveno estudado por Dussel atualmente, refere-se à pulsão de morte o núcleo “inumano” do humano que ultrapassa o horizonte da práxis coletiva da hu-

⁵⁵² *Ibidem*, 2009, p.49.

⁵⁵³ DUSSEL, Enrique. 20 Teses de Política - Coleção Pensamento Latino Americano. Trad. Rodrigo Rodrigues. São Paulo/ Buenos Aires: Expressão Popular & CLACSO, 2007, p. 35.

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

manidade⁵⁵⁵, a asquerosa atitude das “belas almas revolucionárias” que se ausentam em reconhecer o significado da “cruz do presente pós-revolucionário”, bem como a verdade de seus próprios sonhos floridos de liberdade.⁵⁵⁶ A revolução “não cai do céu”, dizia a pequena Rosa Luxemburgo e a imprevisibilidade humana a torna ainda mais complexa e difícil de visualizar, seu desencanto é eminente muito mais do que seu sucinto encantamento. Como afirma Loparic seria possível encontrar um solo que pelo menos em tese, assenta-se a

[...] vida humana de forma plenificada”, eterna integrada numa Totalidade cósmica e social. Em outras palavras, visa-se achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, os três elementos constituintes da finitude humana, todos assinalados pela dor.⁵⁵⁷ Fantasiadamente tentou-se criar um novo homem, porém frustradamente revelou-se um caminho de retorno à barbárie”.⁵⁵⁸

Tal desencanto torna ainda mais remota à memória, insignificante crença e distante realidade. Porém, mesmo quando a memória recusa-se a revisitar assuntos que estão pauta, e o esquecimento lhes parece uma fuga, renasce das cinzas tudo aquilo que se infere em torno do pensamento de Marx e sua abordagem sobre o indivíduo que constitui o sujeito político, o ser social, com manifestações de vida, a existência para o outro, elemento conjectural vital da realidade humana. Uma unicidade e multiplicidade, o unitário e conjuntivo, aquilo que Marx denomina de o “*esemble*”, como gênero e indivíduo na dinâmica das relações.⁵⁵⁹ Somatizando, assim, a existência individual e social, tornando algo intrínseco ao humano, uma reciprocidade interdependente que produz e reproduz sua própria existência, tornando-a única como um indicador genérico simultâneo o ser comunal (*Gemeinwesen*).⁵⁶⁰ Sabe-se que esta resposta não resolve o problema ontológico em torno do sujeito político e o exercício da *potestas*, porém indica que a existência comunal explicita que só em comunidade (lugar de exercício da *potentia*) pode promover um encontro real dos homens uns

⁵⁵⁵ZIZEK, Slavoj. A visão em paralaxe. 1ª Edição. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008, pp.16-17.

⁵⁵⁶*Ibidem*.

⁵⁵⁷ LOPARIC, ZELJKO. Ética e Finitude. 2ª Ed. São Paulo: Escuta, 2004, p. 09

⁵⁵⁸ *Ibidem*, 2004, p. 10.

⁵⁵⁹POGREBINSCHI, Thamy. O Enigma do Político – Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p.340.

⁵⁶⁰*Ibidem*, 2009, pp. 339-341.

com os outros e de cada um consigo. Rotundamente fracassada a expressão de ordem “*Todo poder aos soviets!*” aproxima-nos de uma ideia democrática e participativa da comunidade como possuindo a *potentia*. De todo modo, já possuía de forma mínima os aspectos institucionais, mas não atingirá os níveis essenciais. Sua resistência à objetivação como *potentia* manteve-se até que a *potestas* transforma-se a expressão *soviets* em mera nominalidade, resultando em uma organização totalitária da *potestas*.⁵⁶¹ A essência da *potestas* segundo arquitetura da política libertadora, é estranhamento de si em que Marx também afirmará:

[...] se o homem não se reconhece como homem e, portanto, não organiza o mundo de uma maneira humana, essa comunidade aparece na forma de estranhamento, porque seu sujeito homem é estranho de si mesmo, portanto, equivale dizer que a sociedade desse homem estranho é caricatura de sua comunidade real, de sua verdadeira vida genérica.⁵⁶²

Contudo, a incompreensibilidade de um monstro de duas naturezas ao mesmo tempo apresenta grandeza e miserabilidade abjeta e vil. Este estranho de si demonstra que a tentativa exaustiva de introspecção é quase que inútil, pois não atinge o núcleo contraditório do problema humano. Cabe neste momento a ousadia levinasiana que procura uma transcendência que não volte na imanência, mas que seja capaz de inquietar o sujeito, impedindo de fechar em si mesmo. A ideia é desinstalar o sujeito de si, abrindo um tempo infinito do eu. Isto quer dizer que, segundo a abordagem levinasiana, o futuro deixa de ser uma mesmidade, conservando a *ipseidade* do eu, constituindo uma relação alter fecunda, e uma unidade na multiplicidade sem que caminhe na Totalidade.⁵⁶³ Esclarecendo, não se pode reduzir a um mero aspecto instrumental, tal leitura ou até mesmo um messianismo político. É preciso pensar o que significa o verdadeiro político, sendo pensada outramente ou como elemento genérico de caráter desejoso, uma veracidade comunitária de homens que manifestam sua natureza.

⁵⁶¹DUSSEL, Enrique. 20 Teses de Política – Coleção Pensamento Latino Americano. Trad. Rodrigo Rodrigues. São Paulo/ Buenos Aires: Expressão Popular & CLACSO, 2007, p.34.

⁵⁶²POGREBINSCHI, Thamy. O Enigma do Político – Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 342.

⁵⁶³CARRARA, Ozanan Vicente. Levinas: Do sujeito ético ao sujeito político – Elementos para pensar a política outramente. Aparecida/SP: Idéias & Letras, 2010, pp.110,111.

4.2 A práxis de abertura e fechamento

Para Dussel, a práxis é o fundamento para se pensar a política na Filosofia da Libertação que discerne a justiça em relação à injustiça: a definição do ato de fechamento ao Outro, é a negação considerada como malévola; porém se for de abertura ao Outro, é benévola.⁵⁶⁴ Este critério de validação incondicional, amplia-se tornando vago para nossa compreensão. Situacionalmente pode-se discernir uma práxis de abertura de uma práxis de fechamento ao Outro, isto pode ser evidenciado em situações ditatoriais de políticas aplicadas até hoje. Contudo, diz Ames, sobre o cotidiano e as ações que não são tematizadas, e não estão elucidadas. Estas antes se movem de forma indistinguível, que dificulta afirmar o que é um ponto de fechamento ou de abertura em relação ao Outro. A exemplificação nicaraguense pós-somozista proposta pelo filósofo argentino reduz o nosso problema a uma concretização da libertação no âmbito ético-político. A ascensão sandinista ao poder projeta a reorganização da nação. E nas palavras de Dussel, uma nova Totalidade se constitui. Esta constituição se faz,

Não somente por negação das opressões produzidas pelo capitalismo em tal nação (negação de negação), nem pela afirmação das potencialidades burguesas da Nicarágua somozista, mas metafisicamente, pela afirmação do que a Nicarágua é como exterioridade do capitalismo como totalidade, (a que a Nicarágua é a originação desde o passado pré-capitalista, sendo humano; heroico e histórico. A mesma hoje representa o projeto além do capitalismo, utopia real não contida nem como potência na Nicarágua burguesa somozista)⁵⁶⁵

Para que o projeto de libertação efetive-se, é preciso uma maneira para viabilizá-lo, em relação a repressão aos “contrários”. Será possível, nesse processo, discernir quem realiza uma práxis de abertura e de fechamento? Não admitir a perspectiva dos contrários e até mesmo sua supressão, absolutiza o poder sandinista que se organiza como nova Totalidade, e neste caso se totalizando? Nesta problematização todo grupo contrario pode se afirmar como Outro, e estando fora desta nova Totalidade, poderão estes reivindicar seus direitos? Esta movimentação dos sujeitos histó-

⁵⁶⁴AMES, José Luis. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p. 87.

⁵⁶⁵ DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. 2005, p. 252.

ricos promovem alternâncias constantes eclodindo em modos de resistência e alternativa.⁵⁶⁶ Este ciclo de alternâncias, possibilita fraturar o monolitismo hermenêutico, e principalmente entender que o exercício do poder de uma nova classe nem sempre irão deslanchar e até mesmo legitimar o projeto libertador. A recusa do direito, e agir para o bem próprio gera guerras intestinas. Este exercício da memória nos leva ao pensamento político do secretário florentino que elucida sem o peso de resolver a problemática do outro, que o embate é inevitável dentro do universo político e a discórdia civil e intrínsecas inimizades sejam como *sine qua non* da realização da liberdade cívica.⁵⁶⁷ Para Marin a diferenciação em Maquiavel é essencial,

[...] a diferenciação crucial entre as “discórdias civis” defendidas por Maquiavel, que são resultado da dinâmica intrínseca ao jogo de forças de uma dada comunidade política, e os embates que, por sua vez particulares em sua essência, resultam em “sedições” cuja gravidade, no limite, causa guerras civis.⁵⁶⁸

4.3 O poder fetichizado

A instrumentalidade do poder que subsume o outro, que se configura como interrupção, ruptura e impedimento, é uma verdadeira amalgamação imagética simbólica cuja feitura endeusificada, idolatrada e absoluta, domina o pretensioso *homo sapiens* uma relação libidinosa de Eu-coisa para com sujeito-objeto. É o menosprezo da relação, escondido sob o invólucro das coisas, que determina o fetichismo. Esse espectro de vontade e alma própria é um objeto que necessita ser carregado no corpo de alguém, ou de alguma coisa.

Dussel cita Marx, a cerca da liberdade de imprensa que efetualmente era restringida pelo caráter despótico do rei prussiano, uma crítica à forma de domínio absoluto deste governo: A linguagem do dominador é em tudo e por tudo (*Herrschers-*

⁵⁶⁶AMES, José Luis. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre, p.88.

⁵⁶⁷VALVERDE, Antonio José Romera. A liberdade cívica no Livro I dos *Discorsi* de Maquiavel. In: Revista Hypnos, nº 5. Centro de Estudos da Antiguidade Grega/Departamento de Filosofia da PUC-SP. São Paulo: EDUC/Palas Athena, 1999. p. 338.

⁵⁶⁸MARIN, Marcelo de Paola. Maquiavel e Guicciardini: liberdade cívica e discórdias civis. 2007. 96 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, p. 53.

prache), o querer e o ordenar diz a representatividade governamental, o está dito deverá cumprir-se em razão do querer (a vontade é fundamento da razão) destinando a cada cidadão um caráter obrigatório.⁵⁶⁹ A província tem direito de criar, em certas circunstâncias prescritas, *estes deuses*, isto quer dizer que o governo ao atrever-se a ditar leis, deve ao menos guardar o caráter de decisões que podem modificar-se. Uma vez que os criou, esquece-se como o adorador de fetiches, que tratam-se de *deuses saídos de suas mãos*. A expressão semítica que Marx fez em referência ao Salmo 115. 4-8⁵⁷⁰:

עֲצֵבֵיהֶם כֶּסֶף וְזָהָב מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם:⁴
 פֶּה־לָהֶם וְלֹא יִדְבְּרוּ עֵינַיִם לָהֶם וְלֹא יִרְאוּ:⁵
 אֲזִנַּיִם לָהֶם וְלֹא יִשְׁמְעוּ אֶף לָהֶם וְלֹא יִרְחִחוּ:⁶
 יְדֵיהֶם וְלֹא יִמְיִשׁוּן רַגְלֵיהֶם וְלֹא יִהְלְכוּ לֹא־יִהְגּוּ בַגְּרוֹנָם:⁷
 כַּמֹּזֶה יִהְיוּ עֲשִׂיהֶם כֹּל אֲשֶׁר־בִּטְחָ בָהֶם:⁵⁷¹

Seus ídolos, em troca, são prata e ouro, feitos pelas mãos dos homens, têm boca, não falam; têm olhos e não vêem, têm ouvidos e não ouvem,⁵⁷² têm nariz e não cheiram, mãos não apalpam, pés, não andam, nenhum som de sua garganta. Que seus autores se assemelham a eles e todos que nele confiam, (Salmo. 115. 4-8).⁵⁷³

Diante deste curioso cenário espetaculoso, apoiado pela própria essência da Dieta (órgãos eletivos que subordinam-se ao rei); o âmbito em que se instaura a contradição, ao invés das províncias lutarem por meio destes tais que as representam, tenham que lutar contra eles. Isto é, o que ordena, deixa de responder ao grupo, deixa de fundar-se e articular-se com a vontade geral comunitária política, que anteriormente afirmará representar. Este espectro autorreflexivo e referencial aparta-se do poder exercido delegadamente, e como *potestas* desconexa da *potentia* e por esta razão, absolutiza-se.⁵⁷⁴ A característica totalizadora, subjetivista em que o homem co-

⁵⁶⁹ DUSSEL, Enrique. *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI, 2006, p. 24.

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

⁵⁷¹ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart : German Bible Society; Westminster Seminary, 1996, c1925, S. Sl 115:4-8.

⁵⁷² DUSSEL, Enrique. *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI, 2006, p. 24.

⁵⁷³ *Bíblia TEB*: São Paulo: Edições Paulinas & Edições Loyola, 1995, Sl. 115:4-8.

⁵⁷⁴ DUSSEL, Enrique. *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI, 2006, p. 24.

mo um ser real – o (*subjectum*), em Heidegger, é agora coletividade que, sendo substrato dos entes, deve moldar o real segundo sua vontade (ideologia).⁵⁷⁵

Na economia Marx explicou o sentido da inversão, formulada como uma personificação da coisa, a mercadoria manifesta como coisa trivial, imediatamente compreensível. Na análise, vê-se que a mesma apresenta algo muitíssimo estranho, cheio de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas. Esta atribuição de um caráter misterioso ao produto do trabalho provém de sua própria forma de mercadoria. A mercadoria encobre as características sociais dos trabalhos dos homens, expondo-as como materiais e propriedades sociais de sua própria natureza.⁵⁷⁶ Assim, a igualdade dos trabalhos humanos, que é mera instrumentalidade transforma-se em coisa, de maneira que, fica sob o modo de ocultação, em forma de produtos do trabalho como valores, passando a quantidade de valor a ser a medida do trabalho durante o tempo despendido na produção da mercadoria, o que significará aumento de capital. Aos poucos, o valor assume a primazia nas trocas mercantis, e os objetos úteis, na forma de mercadoria, tornam-se objetos sociais e passam a intermediar as relações entre os seus produtores.⁵⁷⁷ Esse mistério fetichista do capital, como um modo de ocultação que distorce a interpretação, o conhecimento da realidade, criando uma inversão. Na política a caracterização passa ser como um fio quebrado, não há nada nela que fale do povo, para o povo, pelo povo e de todos os valores de concepção de mundo. A inversão ocorre quando a vontade do governante ou do seu partido se torna paradigmaticamente, não dos governados. O poder fetichista, autorreferente, afirma-se primeiro destruindo o poder originário e normativo de toda política o poder da comunidade, o que emana do povo e em seu nome será exercido recai ao advento do “deverá um dia ser exercido”.⁵⁷⁸

Conseqüentemente a arquitetônica política conduz as mentes às utopias do vigor vanguardista revolucionário que, em detrimento do poder alcançado, autorre-

⁵⁷⁵CABRAL, Alexandre Marques. Heidegger e a destruição da ética. Rio de Janeiro: UFRJ & Mauad, 2009, p. 150.

⁵⁷⁶DUSSEL, Enrique. Vinte teses de política. Coleção pensamento social latino-americano. Trad. Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular & Clacso, 2007, p.44.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, 2007, p.45.

⁵⁷⁸ *Ibidem*.

gessem-se diante de imperativos que determinam os direcionamentos de acordos, alianças, acertos e principalmente os obscuros conchavos, analogamente como o baliseiro que adentra no mar revolto, sendo conduzido de um lado para outro pela força adversa. Gradativamente a militância distancia-se de sua origem, fetichizando-se, tornado *potestas*. Sua utopia de um poder popular (*potentia*), agora trata de ampliar e constituir o próprio espaço de poder (*potestas*). Todavia, como figuras fantasmagóricas os espectros dos vitimados soam como incômodas abstrações, uma repentina sensação de certo mal-estar que ousa refletir-lhe o rosto no espelho do passado, o tormento da figura do Fausto, que vendeu sua alma ao demônio. Tal apego ao poder (*potestas*) particulariza os interesses, transmuta vocação em profissão e o partido, torna-se mera máquina eleitoreira. A fragrância do poder (*potestas*) inebria o homem, tragado pelo Leviatã hobbesiano, uma autoridade despótica, que uma vez fetichizada a ação política e corrompe-se.⁵⁷⁹ Como disse Marx citado por Dussel⁵⁸⁰, todavia, o povo exclama: “Mas não aprenderão os malfeitores que devoram o povo como pão”. (Salmo 14.4, a passagem a que Karl Marx recorre, de família de rabinos judeus de Trevéris).

14⁴ הֲלֹא יִדְעוּ כָּל-פְּעֻלֵי אֱוֹן אֲכָלִי עֲמִי אֲכָלוּ לְחֶם יְהוָה לֹא קָרְאוּ:

581

4 ἔξουθένωται ἐνώπιον αὐτοῦ πονηρευόμενος, τοὺς δὲ φοβουμένους κύριον δοξάζει, ὁ ὁμνύων τῷ πλησίον αὐτοῦ καὶ οὐκ ἄθετῶν,⁵⁸²

(A possível transliteração das passagens acima que referem-se ao mesmo texto porém em línguas diferentes como hebraico e grego. “O estado de ignorância demons-

⁵⁷⁹ *Ibidem*, 2007, pp.47-49..

⁵⁸⁰ *Ibidem*, 2007, p.48.

⁵⁸¹ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart : German Bible Society; Westminster Seminary, 1996, c1925, S. Sl 14:4.

⁵⁸² *Septuaginta*. electronic ed. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979; Published in electronic form by Logos Research Systems, 1996, S. Sl 14:4.

tra que estes criminosos não aprenderam nada, pois sua postura mantém-se a devorar o povo como pão.”)⁵⁸³

4.4 A libertação como destruição fecunda

Na busca de uma forma distintiva, inicia-se um processo elaborativo de destruição, que não possui somente a conotação de algo caótico, que desestabiliza a ordem, sem sentido, sem futuro, como certas ordas que invadem regiões com cultura superior; devastam sem deixar nada em seu lugar, aniquilação em seu sentido negativo total, mas sim a possibilidade de criar algo novo, a libertação é algo que passa a existir como algo radicalmente novo. A destruição é

[...] pelo contrário, a desestruturação da flor dá lugar ao fruto; a ruptura e parturação são destruições fecundas, afirmativas”. Algo morre, é verdade, mas só como condição de possibilidade do nascimento de algo novo. Todo momento de passagem é agônico, e por isso libertação é igualmente agonia do antigo para o fecundo nascimento do novo, do justo.⁵⁸⁴

É no processo fecundo e novista que se conceitua a idéia de anárquico e explicita a libertação como *anarchica*.

Ao longo do tempo diz Dussel, o anárquico é visto como um processo que não tem princípio condutor, racionalidade; processo sem sentido. Assim, o anarquismo, embora generosamente utópico, em sentido negativo, não afirma um modelo possível como pressuposto do processo destrutivo. Contrariando esta idéia a libertação é *anarchica*⁵⁸⁵ (em grego significa: além do princípio) porquanto a origem de sua metafísica atividade (é a atividade do respeito e da responsabilidade como sua anterioridade passiva) é o outro, o que está além do sistema, da fronteira da ordem estabelecida.⁵⁸⁶

A libertação é o próprio movimento transontológico pelo qual ultrapassa o horizonte do mundo. É o ato que abre a brecha, que fura o muro e adentra na exterior-

⁵⁸³ Tradução proposta pelo estudo da passagem de Sl. 14.4 feita na Biblioteca Libronix da Sociedade Bíblica do Brasil.

⁵⁸⁴DUSSEL, Enrique. Filosofia na América Latina: 1º Filosofia da Libertação. 2ª ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/Unimep, 1977, p.67.

⁵⁸⁵DUSSEL, Enrique. Filosofia na América Latina: 1º Filosofia da Libertação. 2ª ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/Unimep, 1977, p.68.

⁵⁸⁶*Ibidem*.

ridade insuspeitada, futura, da nova realidade. Entende que a liberdade é ato do oprimido pelo qual *sedes-oprime* do reprimido se expressa ou realiza, em dois momentos de uma mesma atividade: negação da negação do sistema.⁵⁸⁷

O duplo momento passa despercebido na mera dialética como negação da negação. Negar o negado pelo sistema é afirmar o sistema em seu fundamento, porquanto o negado ou determinado no sistema (o oprimido) não deixa de ser um momento interno no sistema. Pelo contrário, negar o negado no sistema, concomitantemente à afirmação expansiva daquilo que no oprimido é exterioridade (e por isso nunca esteve no sistema porque é distinto, separado e fora desde sempre), tal duplo momento de uma só atividade é a libertação. Libertação é deixar a prisão (a do preso antes do cárcere e a história que ele mesmo foi vivendo como biografia pessoal, embora fosse na prisão, como os onze anos passados nela por Gramsci).⁵⁸⁸

Em outras palavras, libertação é o momento em que o outro enquanto pessoa é consciência de sua realidade, este desaliena-se como exterioridade a todo qualquer sistema. Na leitura dusseliana sobre Marx o proletariado como tal pode... “irromper na Totalidade do ser”, proveniente da realidade de sua exterioridade como Outro. A “força viva de trabalho” esta fora de qualquer sistema porque é um mero “momento” o capital.⁵⁸⁹ Assinalando-se assim, que para Marx a instrumentalização no sistema resulta na fetichização, ou veneração idólatra do sistema algo Absoluto.⁵⁹⁰ Na tradição de Israel, Deus é transcendente, no qual uma divindade visível é adversa, satânica, idolátrica, não pode ser Deus.⁵⁹¹ Para Dussel, a crítica de Marx ao capitalismo é, portanto, acima de tudo, uma crítica religiosa e principalmente uma fundamentação para práxis de libertação.⁵⁹²

À medida que Marx defende a impossibilidade de totalizar a pessoa, contra a instrumentalização capitalista da pessoa, confirma também a postura crítica antifetichista dusseliana, algo que identitariamente aproxima-se da crítica antipolítica do profetismo do antigo Israel. Este caráter fetichista do capital é a outra cara da inter-

⁵⁸⁷*Ibidem*, 1977, p.67-68.

⁵⁸⁸*Ibidem*, 1977, p.68.

⁵⁸⁹GOIZUETA, Roberto Metodologia para refletir a partir do povo. Enrique Dussel e o discurso teológico norte-americano. Trad. Thereza Christina F. Stummer. São Paulo: Paulinas, 1993, p.82.

⁵⁹⁰O capitalismo é igualmente o realmente existente, compreendido cotidianamente por todos. Apresentando-se como Moloch, fetiche, o demônio visível. (DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella Navarra: EDV, 1993, p.15.).

⁵⁹¹ *Ibidem*, 1993, p.14.

⁵⁹² *Ibidem*, 1993, p.13.

pretação econômica, política, ideológica, que oculta à essência do capital: é a afirmação do capital como “Absoluto”. A crítica do caráter fetichista do capital é, em termos epistemológicos, uma tarefa econômico-filosófica. Este desdobramento da defesa da exterioridade em Marx detectada por Dussel no capítulo 43 do vol. 3 do *Capital*, no qual Marx escreve sobre o reino da liberdade (*Reichtum der Freiheit*) afirma: (...) o reino da liberdade esta além de todas as possibilidades e de todos os horizontes das condições materiais de produção.⁵⁹³

O utopismo *anarchico* constitui-se como o possível, a esperança de realização da libertação. Esse entusiasmo de dusseliano pelo ideal de libertação estreita-se com o utopismo social de Ernest Bloch, certa messianidade alimentada pela idealização de uma liberdade que transcorre quase ininterruptamente de forma subcutânea, as famosas fantasias proféticas de um reino social no qual o crítico (o profeta) fica na “exterioridade” do sistema, mediado pela revelação javista libertadora, a negação de um deus Vulcano, o que transpõe a ideia de ser um deus nacional, transitando para além das fronteiras, cuja terra, negar-se a pertencer alguém, cujos frutos são de todos, um advento de paz de um período áureo.⁵⁹⁴ O *Novum*, que tanto para Dussel como para Bloch, deixa de ser algo puramente esperado, numa atitude cômoda de aguardar, mas é buscado com afinco, através do esforço constructo, por algo que vale a permanência de uma práxis. Para que exista tal efetividade é preciso que a esperança seja exercida como elemento ininterrupto, de forma constructa, amoldurando o cenário Latino Americano pelo processo de libertação.

Como afirma Ernest Bloch, o Javé ainda desconhecedor da propriedade privada, tornou-se Deus dos pobres, inimigo dos expropriadores de camponeses e da acumulação de capital, como vingador e tribuno do povo.

וְשִׁלַּחְתִּי אִישׁ בְּיְהוּדָה וְאָכְלָה אֶרְמְנוֹת יְרוּשָׁלַם: פ 2⁵

⁵⁹³*Ibidem*, 1993, p.84.

⁵⁹⁴BLOCH, Ernest. *O Princípio Esperança - Volume 2*. Trad. Werner Fuchs. Rio de Janeiro: UERJ/Contraponto, 2006, p.52.

6 כֹּה אָמַר יְהוָה עַל-שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל-אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֵנּוּ
 עַל-מִכָּרָם בַּכֶּסֶף צְדִיק וְאָבִיוֹן בַּעֲבוּר גְּעֻלָּיִם:
 7 הַשְׂאֵפִים עַל-עַפְרָאֲרֵץ בְּרֹאשׁ דָּלִים וְדָרָךְ עֲנֹוִים יִטּוּ וְאִישׁ וְאָבִיו יִלְכוּ
 אֶל-הַנְּעֵרָה לְמַעַן חַלֵּל אֶת-שֵׁם קְדוֹשִׁי: ⁵⁹⁵

Atearei fogo a Judá, e ele devorará os palácios de Jerusalém (...) Porque venderam o justo por um dinheiro e o pobre por um par de sandálias porque são ávidos por ver o pó da terra sobre cabeça dos indigentes e desviam os recursos dos humildes (Amós. 2,5-7). ⁵⁹⁶

Bloch vai mencionar a participação: “Joaquim de Fiori que fora o primeiro a marcar datariamente a passagem do Reino de Deus, para o reino comunista...” O grande quiliasta do período medieval tardio, que assevera contra poder Senhorial Eclesiástico: “Enfeitam os altares, e o pobre sofre e amarga fome.” ⁵⁹⁷ A libertação é uma luta desconstrutiva, traduzindo-se em ação que por outro lado promove transformações construtivas. Conjuntamente o mesmo espírito do utopismo dusseliano não hesita em afirmar o basta ao sofrimento das vítimas, é preciso desatar os nós da história. ⁵⁹⁸ O outro interpelante do eu racional e individualizado, o sofrimento como heteronomia ético-política que desliza desmascarando os mecanismos que amestram e adestram os indivíduos, justiça que se revela concretamente como amor que transcende a visão do rosto. ⁵⁹⁹

4.5 A *hiperpotentia*: o estado de rebelião

A *potestas* não sabe o que fazer com o conceito de “soberania popular”. E a América Latina em particular é marcada por equívocos centralistas e bonapartistas da exaltação de um executivo de estilo populista que suprimem a densidade da par-

⁵⁹⁵ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart : German Bible Society; Westminster Seminary, 1996, c1925, S. Am 2:4-7.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, 2006, p. 53.

⁵⁹⁷ *Ibidem*.

⁵⁹⁸ Dussel faz a divisão da história da ética analisando destrutivamente cada um dos sistemas estabelecidos desde a Grécia Antiga, ao apontar os limites histórico-concretos que pautaram o pensamento de autores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel entre outros.

⁵⁹⁹ DUSSEL, Enrique. Caminhos da Libertação latino-americana. Vol.1, “Interpretação histórico-teológica”, São Paulo, Paulinas, 1985, p.13.

ticipação democrática popular. Estes mecanismos tais exercidos pelas *potestas* colocam a vida em risco fechando em si mesmo como uma totalidade, isto quer dizer o elemento vital fora negado ao humano, uma forma excludente de dizer, estes tais *não podem viver plenamente*. Todavia, a vontade de viver contra todas as adversidades, a dor e a morte resultam em uma infinita transformação criativa de novidade e inventividade possível. A vontade de viver passa ser determinação da *potentia* que impulsiona os sujeitos singulares nos movimentos, no povo, adquirindo um *ethos* de valentia, direito ao *tumultus*,⁶⁰⁰ arrojo e criatividade. Aqueles que não têm nada a perder são os únicos absolutamente livres diante de um cenário adveniente.⁶⁰¹

Este é o momento de uma alteridade radical para se pensar o sistema político, segundo o movimento de constituição da subjetividade, em Totalidade e Infinito de Levinas, em que a interrupção da fruição causada pela vinda do Outro, remete o eu para fora do fechamento em si da fruição. Se a fruição representa um movimento que sempre retorna ao mesmo, o fundamento levinasiano para Dussel procura um movimento sem retorno. Ora, para que isto aconteça, o Outro não pode ser mesmidade, reduzido à natureza do “Eu”, mas deverá romper com este mundo que parece comum aos pares.⁶⁰² Somente uma diferenciação absoluta é capaz de romper com a continuidade do ser e da história, não reduzindo a uma mesmidade, transcendendo-o como interlocutor desnudo de toda forma, lembrando-se que Lévinas nega a possibilidade do confronto violento. Por outro lado, sabe-se que a necessidade do embate é inevitável, o que para Marx possibilitará em síntese o fator comunal, a presença do *Volkspartei* (partido do povo) exercendo sua *potentia*, significando o dissolver e o de-

⁶⁰⁰ Segundo Giorgio Agamben a definição do conceito de *tumultus* na análise de Tito Lívio – designa tecnicamente o estado de desordem e de agitação (*tumultus* tem afinidade com tumor, que significa inchaço, fermentação), que resulta, em Roma, desse acontecimento (assim, a notícia de uma derrota na guerra contra os etruscos provoca em Roma um tumulto e *maiores quam re terrorem* (Liv./Tito Lívio 10,4,2). [...] O tumulto não é uma guerra repentina, mas a *magna trepidatio* que ela produz em Roma. Por isso o mesmo termo pode designar, em outros casos, a desordem que se segue a uma insurreição interna ou a uma guerra civil. (AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção – *Homo Sacer* II, I Trad. Iraci D. Poletti. 1ª Ed. São Paulo, 2008, pp. 68-69.).

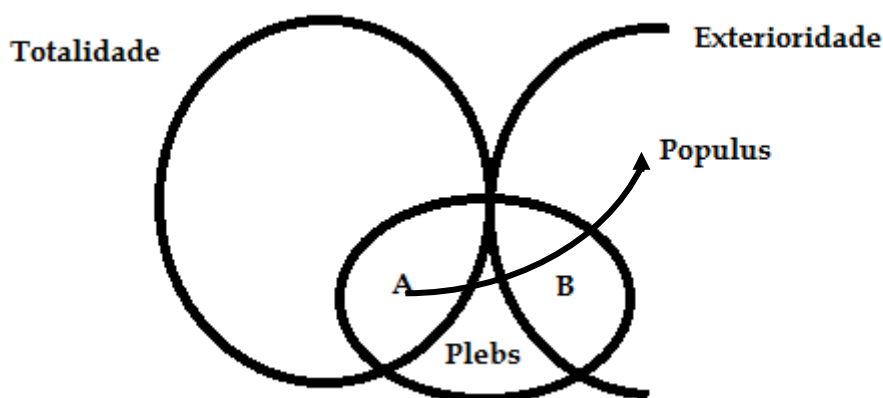
⁶⁰¹DUSSEL, Enrique. *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI, 2006, p. 67.

⁶⁰²CARRARA, Ozanan Vicente. Levinas: Do sujeito ético ao sujeito político – Elementos para pensar a política outramente. Aparecida/SP: Idéias & Letras, 2010, p. 53.

saparecimento por si mesmo da potestas representada na figura do Estado.⁶⁰³ O que segundo Dussel irrompem-se na história, como uma exterioridade vital e extraordinária, um despertar do sono indolor e entorpecedor do capitalismo colocado pelo pensamento benjaminiano, a possível configuração ameríndia que sobrevive na autoprodução e no autoconsumo.⁶⁰⁴

Esta impulsão conservadora da vida (*o conatio vitae conservandi*) demonstra não só a extraordinária forma de externar, mas também quanto estes tais estão de fora, como nadificação espectral, uma invisibilidade explícita na relação com a representatividade econômica e política burguesa.⁶⁰⁵ Este mero *homo tripalium* (esta maldição do trabalho como tortura), precipita-se de um *nada acabado* para um *nada absoluto*. O povo é como uma anterioridade ignorada diante do embate, insignificante, inexistente, um objeto subsumido à disposição dos capitalistas.⁶⁰⁶ A esquematização elucidada como a vontade é a primeira determinação de um momento do desenvolvimento do conceito poder. A mera *potentia* transforma-se em novidade distintiva, uma operacionalidade a partir dos oprimidos, dos excluídos, da exterioridade.⁶⁰⁷

Totalidade, Exterioridade, Povo.



⁶⁰³ DUSSEL, Enrique. *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI, 2006, p. 67.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, 2006, p.68.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, 2006, p.69.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, 2006, p.70.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, 2006, p.68.

Segundo Dussel a esquematização acima apresenta a Totalidade ou a ordem vigente que se fratura. Nasce assim o povo como *plebs* (bloco social dos oprimidos) que da exterioridade (por suas reivindicações não satisfeitas), mas igualmente da Totalidade (como oprimidos) lutam (seta de saída) para a constituição de povo futuro hegemônico (*populus*).⁶⁰⁸

O poder confere a legitimidade em sua relação com a *potestas* dos magistrados e do povo. É no universo político que o consenso crítico dos negados entende que o poder libertador é uma força unificadora e consensual. Como dissidência provoca a perda de consenso do poder hegemônico, instaurando-se a desobediência, buscando uma participação simétrica, porém, lacunar e limitada no sentido que não exista uma participação total dos afetados. Sendo que, é correto afirmar que toda legitimidade é relativa, imperfeita e falível, isto porque tanto o opressor como o oprimido, ou como leitura benjaminiana tanto proprietário como proletariado - são autoalienados, porém a primeira classe sente-se à vontade e segura, enquanto a segunda sente-se anulada, enxerga nela sua impotência.⁶⁰⁹ Devem-se evitar as conotações de messianidade na figura do povo e, no caso da particularidade dusseliana, o vitimado e sua práxis política, ainda que em certos momentos pareça ter tal conotação. A importância aqui é o elemento consensual crítico exercido pela comunidade, opondo-se continuamente ao consenso dominante, negando ser uma mesmidade, instaurando-se a crise de legitimidade no sistema vigente, a crise hegemônica, aquilo que Dussel denomina de caos anterior que antecipa a criação de uma nova ordem. Uma ordem constituída por uma articulação coletiva na qual o ator é gerado no poder de base. Esta consciência "*para si*" reconstrói a memória de suas lutas e de seus feitos até então ocultados pela história dos que vencem. O momento benjaminiano de faiscar a centelha de sua tensão, murmúrio abafado de milhares de vozes num só grito⁶¹⁰, uma integração de consciências seja ela camponesa, indígena, feminista, antirracista, dos marginais, de todos os espectros que vagam na exterioridade do sistema. A expressão primordial na arquitetura política dusseliana é a "consciência de ser povo."⁶¹¹

⁶⁰⁸ *Ibidem*.

⁶⁰⁹CAVALETTI, Andrea. *Classe – Uma idéia política sob o signo de Walter Benjamin*. Trad. Antônio Guerreiro. Lisboa/Portugal: Antígona, 2010, pp. 118-119.

⁶¹⁰ *Ibidem*, 2010, p.85.

⁶¹¹DUSSEL, Enrique. *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI, p.69.

Para Dussel a eficácia dos fracos e seu *estado de rebelião* traduz-se em três momentos, o que determinará a formação de uma *hiperpotentia*: a vontade de vida, o consenso crítico momento em que elucida os elementos causais para uma luta e a projeção de uma nova ordem, a factibilidade libertadora como alcance de uma nova hegemonia na qual a transformação poderá ser parcial ou radical (*o estado de rebelião*).

A instauração revolucionária da soberania popular é o sinal segundo Dussel, que rompe com as mitologias que sustentam uma época que deixou o homem neste mórbido desencanto, cujo vazio e a escuridão não preenchem sentido no presente.⁶¹² Cujá cegueira do progresso é como um guia cujo curso contínuo do conformismo fixado em um passado posto e finalizado, exemplificando, não há lugar para um aparelho ou um Estado que exerça uma hegemonia ideológica: o historiador é um indivíduo que corre sempre o risco de não ser compreendido em sua época.⁶¹³ O momento de perigo para o sujeito histórico, representado pelas classes oprimidas, surge como imagem autêntica do passado, dissolvendo o estado confortável e preguiçoso da “história como progresso”.⁶¹⁴ O ininterrupto é rompido, o que significa estabelecer uma verdade cognoscível, identificando no passado os germes de outra história, capaz de considerar os sofrimentos acumulados, constituindo uma nova face para as esperanças frustradas e de fundar outro conceito de tempo, o *tempo-agora messiânico benjaminiano*⁶¹⁵, a centelha que pode incendiar a pólvora no presente. Uma inscrição histórica da consciência política do presente, em que os inimigos do sistema (o povo emergente) são agora os amigos (os intelectuais orgânicos) dos que se lançam por sua libertação. Seus antigos amigos (a família faraônica de Moisés) tornam-se seus inimigos e o perseguem.⁶¹⁶ Esta perseguição do inocente justo, é tratada em Lévinas como o papel político responsável pela libertação do povo, aquele que é tomado co-

⁶¹²*Ibidem*.

⁶¹³ LÖWY, Michel. Walter Benjamin: aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Tradução: Wanda Nogueira Caldeira Brant. 1ª Ed. Revista. Tradução das teses: Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2010, p.64.

⁶¹⁴*Ibidem*, 2010, p.65.

⁶¹⁵ DUSSEL, Enrique. *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI, p.69.

⁶¹⁶*Ibidem*.

mo refém, uma partilha intersubjetiva, responsabilidade do *ego pelo outro*: uma vez que ocupa o lugar do povo.

Esta *hiperpotentia* segundo Dussel diante da *potentia* efetua eficazmente a transformação da *potestas* exercida estratégica e taticamente. Este fenomenicamente *estado de rebelião* é algo à frente do “estado de direito e do estado de exceção”. Isto quer dizer que o estado de exceção, segundo Agamben, é a figura de um quadro no qual a utilidade é suspender a ordem jurídica em “casos extremos”. “A segurança governamental paradigmaticamente não nasce para instaurar a ordem, mas para governar a desordem”. “Cria-se zonas de desordem que se mantêm em permanência permitindo intervenções constantes, orientadas na direção que julgar ser útil”.⁶¹⁷

Para Agamben, o estado de exceção é algo que abre lacunas dentro do ordenamento, garantindo a existência normativa e sua aplicabilidade. Sendo que o direito contém uma fratura preenchida pelo estado de exceção, que cria uma área em que suspende a aplicação do direito sem excluí-lo. Deve-se atentar que

“[...] o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica.”⁶¹⁸

Segundo Dussel, a demonstração de como o povo pode deixar em suspensão o *estado de exceção* deve ser entendida como Agamben define: O estado de exceção é uma zona de indecisão ou indiferença, “não é o caos, é uma ordem, uma tentativa de incluir na ordem jurídica a própria exceção, criando uma zona de indiferenciação em que fato e direito coincidem”.⁶¹⁹ O ator coletivo é o povo, não essencialmente, nem metaficamente, mas sim conjuntural como um bloco, uma manifestação e desaparecimento, a novidade do poder sob a práxis da libertação.

⁶¹⁷AGAMBEN, Giorgio. Política da Profanação. Disponível em <http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi081.htm>. Acesso em: 04 de março de 2012.

⁶¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção – *Homo Sacer* II, I Trad. Iraci D. Poletti. 1ª Ed. São Paulo, 2008, p. 39.

⁶¹⁹ *Ibidem*, 2008, p.42.

4.6 O possível encantamento: *a fraternidade*.

A fraternidade é a amizade entre os sujeitos, que são seres-em-si para este seres-em-conjunto, uma força intersubjetiva, porém incógnita e inconclusa como diria Bloch: “a espera o um sem classes o triunfo da afinidade”⁶²⁰, o que alimenta a vontade comum *o amor pelo outro*. Algo que se traduz na amizade capaz de instaurar o agir, possibilitando iniciar, perfazer com os outros a iniciativa, conquistando a adesão destes mediante a palavra e não mediante a coerção ou mandato.⁶²¹ Portanto, a proximidade levinasiana nomeia de forma inquietante, ligando ao outro através do gênero, cujo gesto fraterno no rosto do Outro, anuncia o rosto dos outros e de todos os demais. Esta relação do “eu com o Outro” é descrita como proximidade, e sua relação de responsabilidade com os demais é descreve-se como fraternidade.⁶²²

O fator fraterno demonstra aquilo que ainda deverá ser realizado explicitando que, na paciência, será preciso enfrentar o “já mais” e o “ainda não”.⁶²³ Uma relação que permite exprimir o caráter simultâneo da unicidade da particularidade eletiva com a pluralidade incontável de outros igualmente eleitos, o que constitui o escape à neutralidade da ordem do terceiro e à simetrização imposta pela justiça e política.⁶²⁴ Uma pluralidade de rostos como síntese de um agrupamento de todos que possuem mesma essência. A concepção levinasiana elucida que a fraternidade está para além dos limites naturais ou genealógicos, o que configura sua busca de uma fraternidade universal. As leituras talmúdicas apresentam o conceito *noahide* (נוח בןי), o descendente de Noé, membro da humanidade, o fator fundante do Direito Natural e precursor dos direitos dos homens e da liberdade de consciência.⁶²⁵ Isto porque o *noahide* (נוח בןי) é um ser moral, independente de qualquer crença religiosa; seguidor da lei moral o mesmo pertence de pleno direito da sociedade, o que inclui toda hu-

⁶²⁰BLOCH, Ernest. O Princípio Esperança – Volume3. Trad. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto & UERJ, 2006, pp.54-55.

⁶²¹DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación – volumen II arquitectónica*. Espanha/Madrid: TROTTA, 2009, p.445.

⁶²² CARRARA, Ozanan Vicente. Levinas: Do sujeito ético ao sujeito político – Elementos para pensar a política outramente. Aparecida/SP: Idéias & Letras, 2010, p.112.

⁶²³ *Ibidem*.

⁶²⁴ *Ibidem*, 2010, p.113.

⁶²⁵ *Ibidem*.

manidade⁶²⁶. Aquilo que Dussel diz estar presente também nos epicúreos, estoicos e no neoplatônicos do Império.

[...] o sábio segundo a concepção helênica, se sentia livre diante da pólis, seu povo, sua raça, pertenciam a oikouménê, como cidadãos do mundo (*kosmopolítês*). [...] Não havia mediações entre a vida genérica, comum e universal, e a vida individual perfeita e histórica. ⁶²⁷

No âmbito das relações entre os povos, numa época de globalização caracterizada como sociedade de risco (*Risikogesellschaft*) que, de modo funesto de continuas fobias antiraciais, favorecem o *gueto* e, contrariamente, rejeitam a idéia de *aldeia global*.⁶²⁸ A idéia de fraternidade tem a chance de desempenhar um papel político relevante no âmbito das relações internacionais, por fazer referência à ideia-guia de que *La humanidad es una*, reconhecer no Outro o comum como condição humana, a formulação ricoeuriana - como também lascasiana e também por Lévinas. Sendo assim, a proposta de alcance universal de uma fraternidade é necessária, pois o que está em jogo é a própria sobrevivência da humanidade. ⁶²⁹ O que significa pulular uniões para defesa mutua desenvolver em seu seio, uma única amizade, ajuramentada na união, o ato que persiste como grupo, denominado na Idade Média de *guildas*. ⁶³⁰

A arquitetônica da política libertadora conduz a importância do pensamento gramsciano, na qual Dussel debruça sobre a pactuação coletiva o termo empregado pelo pensador italiano marxista *Unità (Unidade)*, e a concepção de mundo⁶³¹ que não poderá revelar-se capaz de impregnar em toda uma sociedade e de transformar-se em 'fé' a não ser quando seja capaz de demonstrar que possa substituir as concepções e fés precedentes em todos os graus da vida estatal⁶³². O novo horizonte, novo ser, novo fundamento que transcende o horizonte burguês, situado no mundo do capital, o sistema econômico e tecnológico, que coloca em crise a possibilidades da simples

⁶²⁶ *Ibidem*, 2010, p.114.

⁶²⁷ DUSSEL Enrique. *Política de la liberación - volumen II arquitetônica*. Madrid: TROTTA, 2009, p.446.

⁶²⁸ DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba, 1969, p.58.

⁶²⁹ IGHINA, Domingos. Anotações para uma pesquisa sobre o princípio da fraternidade no pensamento latino-americano. In BAGGIO, Antonio Maria. (Org.) *O princípio esquecido. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política - Vol.2*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2009, p. 63.

⁶³⁰ KROPOTKIN. Piotr. *O Estado e seu papel histórico*. Coleção Escritos Anarquistas. Trad. Alfredo Guerra. São Paulo: Nu-Sol, Imaginário & Coletivo Anarquista Branca Leone, 2000, p. 24.

⁶³¹ DUSSEL Enrique. *Política de la liberación - volumen II arquitetônica*. Madrid: TROTTA, 2009, p.447.

⁶³² *Ibidem*.

vida nua. Esta exterioridade conjugara a era do capital, como algo passado, abrindo-se para um Reino da Liberdade, cuja história é fundamentada em um mundo de trabalhadores e intelectuais orgânicos que lutam por este mundo novo.⁶³³ O retorno do homem ao homem, o encontro do sujeito com ele mesmo, à emancipação que consiste na recuperação e realização da espécie humana (*Gattungswesen*) o sonho da fraternidade (*Brüderlichkeit*).⁶³⁴

O pensar a fraternidade na arquitetônica política em Dussel significa a tentativa de entender o que fazer com cadáver *homo universalis* parido pelo Iluminismo, batizado pela modernidade como aquele que arquiteta seu próprio destino, ainda instalado nas instituições, no qual os paradigmas ecoam por uma radical reformulação, privados de referências estáveis, carentes de novos meios de compreensão e de ação que permitam a fomentação da vida, no qual o polimento de tal ótica obtenha o alcance da sapiência libertadora tão sonhada, e exaustivamente talhada, cujos braços não descansam até que se quebrem as rochas do passado, desnudando ao presente seu mistério. Como diria Bloch, o campo está florido de interrogações cuja voz ainda não fora ouvida pela filosofia.⁶³⁵ A esperança instruída pelo presente, distingue-se da mera fantasmagoria subjetiva, proporcionando a tal utopia maturar-se ou desaparecimento!

A colocação acima implica pensar a nova ordem política libertadora colocada por Dussel a *hiperpotentia*, como elemento que poderá ou não manter-se em estado consensual. Porém, é possível pensar uma vontade legítima e fraterna, cujo único objetivo seria servir a necessidade do povo? Desde os escritos sobre a ética da libertação, Dussel, afirma que o povo é a origem do poder na justiça e do poder da pátria adveniente. Mas este mesmo povo, o executor do exercício da *hiperpotência*, é o mesmo que permite a causa do desencanto, no sentido que a utopia mal nascera, e logo desaparece, instaurando uma ação que cerca a liberdade dos outros semelhan-

⁶³³DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo Veintiuno, 1985, p.367.

⁶³⁴POGREBINSCHI, Thamy. *O Enigma do Político – Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p.353.

⁶³⁵BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Vol. 1. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto & UERJ, 2009, p. 16.

tes, transformando-a propriedade particular do “Eu”, resultando no não reconhecimento como comunidade; significando a própria supressão de utopias e da instauração de uma novidade política libertadora, na qual a isenção de dominação seja quase que impossível.

Como afirma Paul Ricoeur, não há como desembaraçarem-se deste pesadelo, as representatividades não se isentam da dificuldade do não fazer, como já fizeram, e a questão central de todas as utopias - o poder e a autoridade.⁶³⁶ Não existe uma só representação que esteja isenta, e a utopia libertadora de Dussel não é uma exceção, na busca por uma utopia concreta as vítimas confronta-se com os poderes instituídos de modo explícito ou latente e não podem aguardar pacientemente o advento que estes as reconheçam como participantes. Provavelmente, o fato de visar à transcendência do ser, e não apenas a mera aceitação da ordem instituída, é que conduzirá Dussel a classificar sua proposta como *utopia possível* juntando-lhe, todavia, um princípio de operacionalidade ou exequibilidade.

⁶³⁶Diz Ricoeur: “A ideologia é sempre uma tentativa de legitimar o poder, ao passo que a utopia é sempre uma tentativa de substituir o poder por *outra coisa qualquer*.” (RICOEUR, Paul. *Ideologia e Utopia*. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1991, p. 472).

Conclusão

Para a articulação deste estudo, determinou-se seguir o critério de entender a argumentação discursivo-teórica do pensar filosófico da libertação de Dussel e como se desenvolveu tal critério estrutural, entendendo-se que as divisões visualizadas não estão explícitas, e como estas se dividem ao longo da vida do pensador argentino radicado mexicano. Desta análise crítica bosquejada, os pontos que emergiram foram: a origem, originalidade e os problemas implícitos da particularidade do pensar dusseliano; a relação liberdade-libertação; e a constituição de uma reflexão arquitetônica ética e política da libertação. Compreendendo-se deste modo que, Enrique Dussel mantém-se em foco impulsionado pela seguinte questão provocativa: como estabelecer um fundamento filosófico à necessidade de libertação do outro?

A filosofia da libertação é uma contribuição para o desvelamento da América Latina no sentido simbólico cultural e, em seu rosto histórico-social oferece a possibilidade de descoberta, lembrando-se que a liberdade do pensar dusseliano não é uma peça única, mas a diversificação de medidas com variações em cada experiência, uma amplitude que se articula em inúmeras tendências. No tocante a esta perspectiva, situa-se a questão simbólica cultural, na qual o exercício hermenêutico tem a tarefa de articular a mediação entre o universo simbólico do povo latino americano e a reflexão filosófica. Isto imbrica em novas situações que também se desdobram em novas contradições, porém é certo afirmar que frequentemente retomam-se questões não tão novas assim, uma vez que, deixadas para serem resolvidas posteriormente, jamais o foram.

Este passado objeto cognoscível do presente, no qual as testemunhas nem sempre poderão pronunciar-se, tornando difícil o desembaraçar-se e penosa à busca de um verdadeiro sentido. O conjunto de símbolos e experiências vivenciados pelo povo tem a tentativa de decifração, mas nem todas as peças estão presentes, dificultando, assim, a elaboração conceitual, lembrando-se que os símbolos não permanecem estáticos, o que remete a pensar também em suas variações. Outro aspecto é a sistematização de uma sabedoria popular, essencialmente instituinte e não instituída, o que torna tal tarefa complexa, principalmente para a tentativa acadêmica, em criar

mediações entre a sapiencial popular e a reflexão filosófica, o que podendo também, na ótica deste estudo, constituir algo positivo e repulsivo ao mesmo tempo, uma hibriedade sapiencial de um logos e lógica própria. Quanto a isto se deve considerar qual forma alterativa dusseliana de pensar a sapiencial popular como o situado hermenêutico desvenda para o pensamento um possível novo horizonte, referenciando a comunidade dos vitimados como o lugar que desvela, ou seja, a voz interpelante.

Esta referência fundante de evidenciar a América Latina como lugar analítico-histórico-social, é, no primeiro momento, divergente no sentido em que tal afirmação proporcionla, ou seja, não existe consenso ou até mesmo preocupação para que exista tal construção intelectual consensual. Porém, em um segundo momento, nos remete a pensar sobre a ótica crítica dusseliana, quanto à observação do sistema mundial, na qual a afirmação plena e positiva da própria cultura abre o debate acerca dos parâmetros que interferem na consolidação da “modernidade-mundo” como matriz civilizadora, considerando dois momentos prévios: o descobrimento dos mecanismos de opressão e ação excludente que pesa sobre a própria cultura; a consciência crítica que estes passam a ter referente às ações fetichizadoras e alienadoras relacionadas com sua negatividade e dignificação do mesmo. Entretanto, faz-se necessário entender que a América Latina não pode reduzir-se ao enfoque centrado na relação opressão-libertação, assim como na redução dialética negativa de dependência, pois sua novidade e originalidade estão acima dos elementos abordados, devido ao fato de que este valor fora encoberto pela história, cabe ao filósofo descortinar a concretude histórica, cultural, política e sócio econômico de tal riqueza e tentar resolver seu problema controverso. Esta iniciativa, de chegar do horizonte da compreensão e de seu fundamento, é um caminho agônico, uma vez que se penetra nas entranhas contrastáveis de uma realidade multiforme, permeada de contradições, de faces ameríndias, negras e brancas europeias, uma hibriedade etnológica e cultural, sincrético-religioso que a torna singular em sua manifestação diante da cristandade colonial. Este estudo entende que os dois momentos prévios são a porta de entrada para realidade multifacetada.

Quanto à originalidade, é preciso esclarecer a dificuldade existente em traçar a delimitação de um pensar que continua se movendo e produzindo intelectualmente. O frenético mover de novas formas e cores, cujo olhar caleidoscópico da filosofia contemporânea terá a incumbência de investigar. Cumpre-se dizer que este pensar não se ajusta à questão ontológica do ser, em seu sentido predicativo existencial, incluindo implicitamente o problema da negação: do não ser, do não existente e da sua nadificação. Esse oposto ao ente é ausência ou privação absoluta de toda positividade. A problemática existencialista levantada por Heidegger entende este *Dasein* como aquele que se dilui no outro, existindo em mundo compartilhado, um ser-com-os-outros, *o Ser-no-Mundo é ser-com-outros*. Contudo, existe a antecipação da morte, da qual provém o sentimento de angustia como a experiência possível do nada, e frente a este não existe possibilidade de existência, o ser-para-morte é angustia. A aproximação de Dussel com Heidegger fora chamada de fase ontóloga, na qual a contribuição fora de grande importância, a pensar sobre o estar ao lado de outros *Daseins*, mas estes, dificilmente tornam-se presentes em seu mundo, ou seja, a relação com o outro vige desde a indiferença e estranheza. A aproximação instaura o pensar em um movimento reflexivo que postula para seu estatuto metodológico a contextualização como exigência primeira em Dussel.

Esta intimidade, desde a interioridade histórica social, necessitará do auxílio do pensamento de Ricoeur para descobrir a face que não possui fisionomia singular, a que Dussel tanto procura entender, a do humano negado. E terá em Ricoeur uma definição importante, o sujeito hermenêutico que fala e é falado, o que existe apenas como objeto auto afirmativo do esforço e desejo. É nesse momento que, no contar das nossas próprias histórias, nos atribuímos uma identidade. Passa-se, então a reconhecer nas histórias que contam a cerca de si mesmos.⁶³⁷ A história é sempre a história de homens, disse Ricoeur, homens que são portadores, os agentes, e as vítimas das correntes, instituições, funções e estruturas nas quais se encontram colocados⁶³⁸. A

⁶³⁷MADISON, G.B. Ricoeur e a Hermenêutica do Sujeito. In. HAHN, Lewis Edwin. A Filosofia de Paulo Ricoeur- Dezesseis ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos. Trad. Antônio Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 52.

⁶³⁸ *Ibidem*, 1995, p.57

pungente revelação a partir do reverso histórico que comporta a base piramidal — os submetidos, a maioria explorada, os que são atingidos a todo tipo de violência, o estado de negação do próprio ser, sucumbido no limite extremo do não ser. O privilégio de interlocução no qual o discurso libertador tem com a face que dimensiona as maiorias condenadas ao estado de embrutecimento e desumanização.

Entende-se que a passagem fenomenológica para libertação seja de caráter intersubjetivo trans-histórico, o *novum* que se transforma e movimenta-se da periferia ao centro. A epifania do outro enquanto outro, o desafiante *face a face* levinasiano que rompe com a auto identidade significando o fechar-se diante do desafio de nossa própria alteridade intrínseca, assim como a alteridade interpelante do outro que adentra no horizonte de nosso mundo. Esta eticidade ressalta que o processo de passagem é a afirmação do subsumido como outro e não uma mesmidade, e que, ao torná-lo um livre, como um fim do processo de libertação, não deva ser considerado definitivo. Este determinante elucidada o estado de concreção parcial em relação a adveniente libertação plena, mantendo-se em uma perspectiva de problematização, a qual se configura em condição arterial do pensamento, um forjar singular da possibilidade de novas formas do pensar, o arriscar a diferir-se do que fora pensado.

Não se pode afirmar que todas as certezas sobre as quais a filosofia da libertação se apoiou ruíram, mas é possível colocar que sim, parcialmente. A liberdade é o termo que traz em si o risco do fracasso, da ilusão e do próprio desencanto. As certezas inconsistentes situadas ao nível das mediações apresentam afirmações unilaterais oriundas de dicotomias, cujas vanguardas são bons exemplos em ter se apresentado como *phármakon* que conhece as leis da história e pode guiar os inocentes pelo seu caminho, cuja proposta era libertar o oprimido do opressor, no entanto, tornou-se veneno, o falso enaltecer de certezas triunfalistas, no qual o povo é o sujeito de uma suposição sapiencial, mera construção mitológica em que o partido afirma ter ações em sua causa. A concretização de utopia de uma nova sociedade tem sua chave interpretativa na verdadeira liberdade, uma noção comunitária do ideal regulador, a fim de criticar os pressupostos solipsistas que implicam a relação social sob o capitalismo. A afirmação da subjetividade humana de Marx, só é concebível no interior de

uma comunidade, onde o caráter *cósico* das relações em estado de alheamento, o caráter aparente, interobjetivo, só pode ser superado a partir do reconhecimento de estruturas intersubjetivas despersonalizadas; a liberdade tão esperada não é uma reforma política, mas aquilo que reside nas redes de relações sociais apolíticas, ou, como afirma Dussel, em uma *hiperpotentia*.

Em Dussel, existe a tentativa de ser representação avessa aos enquadramentos da razão. Sua quixotesca ação de libertação, demonstrada caleidoscopicamente, evidencia uma trajetória exaustiva de estudos, cujas variações existentes apresentam-se no eixo delimitador sobre a Filosofia da Libertação. Isto porque, é no caleidoscópio da filosofia contemporânea percebe-se a maturação e as limitações da particularidade deste pensar, definindo-o como ético e político da libertação, não vanguardista paternalista, uma ideia sem a pretensão de auto enxergar-se como revolucionária, mas com incumbência peripatética de assistir os vitimados no seu caminho pela libertação. Um pensar de espírito insubmisso que, arquitetando-se, supera limitações, mantendo em aberto as problematizações posteriores, como uma contínua construção humana da libertação, a busca de um possível *homo convergens* – o consciente, reflexivo, reciprocamente altruísta, aquele que é essencialmente cooperativo e generoso com o outro, alimentando o surgir de novos indignados que, em si, e por si, são sempre uma incógnita do ir além, contudo, é desta forma que se faz filosofia da libertação.

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA.

DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita, Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.

DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo I*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo II*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

DUSSEL, Enrique. *Para una ética da Liberación latinoamericana, Tomo III*: Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

DUSSEL, Enrique D. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Buenos Aires: Ser Y Tiempo. 1973.

DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación – Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme, 1974.

DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação na América Latina. Vol.1. 2ª Ed. Trad. Luiz João Gaio*. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977.

DUSSEL, Enrique D. *Para uma ética da Libertação Latino Americana, Erótica e Pedagógica – Vol. II. Trad. Luiz João Gaio*. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977.

DUSSEL, Enrique D. *Para uma ética da Libertação Latino Americana, Erótica e Pedagógica – Vol. III. Trad. Luiz João Gaio*. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977.

DUSSEL, Enrique. *Historia general de la Iglesia en América Latina – Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme & CEHILA, 1983.

DUSSEL, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. 2ª Ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1983.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos da Libertação latino-americana. Vol.1, “Interpretação histórico-teológica”*, São Paulo, Paulinas, 1985.

DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx – Un comentario a los Grundrisse*. 1ª Ed. México: Siglo XXI, 1985.

DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da Libertação. Superação analéctica da dialéctica hegeliana*. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: 1986.

DUSSEL, Enrique. *Ética Comunitária-Liberta o pobre!* Trad. Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1986.

DUSSEL, Enrique. *Hacia um Marx desconocido – Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. 1ª Ed. México: Siglo XXI, 1988.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia de la Liberación: Desde la Praxis de los oprimidos*. Revista Reflexão, PUCAMP, Campinas, N° 49, p.48-71, jan./abr., 1991.

DUSSEL, Enrique. *Transformación de la filosofá de K. O. Apel y la filosofía de la liberación*. In: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo Veintiuno, 1992.

DUSSEL, Enrique. 1492, O Encobrimento do Outro – A origem do Mito da Modernidade. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime. A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella Navarra: EDV, 1993.

DUSSEL, Enrique *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação - Na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lucia M. E. Orth. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação, Crítica à ideologia da exclusão*. Trad. George I. Massiat. São Paulo: Paulus, 2005.

DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidade e eurocentrismo*. No livro: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires, pp.55-70, setembro 2005.

DUSSEL, Enrique. *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI, 2006.

DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política – Coleção Pensamento Latino Americano*. Trad. Rodrigo Rodrigues. São Paulo/ Buenos Aires: Expressão Popular & CLACSO, 2007.

DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. *El pensamiento Filosófico latinoamericano, del Caribe Y “Latino” [1300-200] – Historia, Corrientes, Temas y filósofos*. México: Siglo XXI, 2009.

DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación – volumen I, arquitecônica*. Madrid: TROTTA, 2009.

DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación – volumen II, arquitecônica*. Madrid: TROTTA, 2009.

BIBLIOGRAFIA GERAL.

AMES, José Luis. Da libertação à Liberdade crítica interna de alguns pontos da ética de Dussel. *Revista Reflexão, PUCCAMP, Campinas, n° 49, p.72-108, Jan/Abr, 1991.*

AMES, José Luiz. Liberdade e Libertação na Ética de Dussel. 1987. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul. Porto Alegre.

APEL, Karl Otto; DUSSEL, Enrique. *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta, 2005.

ARGOTE, Germán Marquinez. *Filosofia de la Liberación Latinoamericana de Enrique Dussel*. Bogotá: Nueva América, 1979.

ÁVILA, Fernando Bastos de. *Antes de Marx – As raízes do humanismo cristão*. São Paulo: Loyola, 2002.

ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hanna Arendt: por um ethos da singularidade. In: *Transpondo o Abismo – Hanna Arendt entre a Filosofia e a Política*. 1ª Ed. São Paulo: Forense Universitária, 2002.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi, Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALMEIDA, Jorge Miranda de. *Ética e Existência em Kierkegaard e Lévinas*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2009.

ARAÚJO, Luiz Bernardo L. A quase utopia da Ação Comunicativa. In: BIRMAN, Patrícia; NOAVES, Regina; CRESPO, Samira. (Org.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ, 1997.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer – o poder do soberano e a vida nua I*. Trad. Enrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção – *Homo Sacer* II, I Trad. Iraci D. Poletti. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

ALAND, Barbara; ALAND, Kurt; BLACK, Matthew; MARTINI, Carlo M; METZGER, Bruce M; WIKGREN, Allen. *The Greek New Testament*. 4th ed. Federal Republic of Germany: United Bible Societies, 1993.

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia – Edição revista e ampliada. Trad. 1ª Ed. Alfredo Bosi; Trad. dos novos escritos Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Stuttgart : German Bible Society & Westminster Seminary, 1996.

BÍBLIA TEB: São Paulo: Edições Paulinas & Edições Loyola, 1995.

BAUER'S, Walter. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early christian literature*. Second edition. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1979.

BADIOU, Alain. *Conditions*. Paris: SEUIL, 1992.

BARBER, Michael. *Ethical Hermeneutics – Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of liberation*. New York, Fordham University Press, 1998.

BADIOU, Alan. São Paulo – A fundação do universalismo-Coleção Estado de Sítio. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

BETTO, Frei. Indeterminação e complementariedade. *Revista Interfaces*, Vol. 1, nº 1, jul. dez. 1997.

BLOCH, Ernst. O Princípio Esperança. Volume. 1. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto & UERJ, 2005.

BLOCH, Ernest. O Princípio Esperança – Volume 2. Trad. Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto & UERJ, 2006.

BLOCH, Ernest. O Princípio Esperança – Volume 3. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto & UERJ, 2006.

CAVALETTI, Andrea. *Classe – Uma idéia política sob o signo de Walter Benjamin*. Trad. Antônio Guerreiro. Portugal: Antígona, 2010.

CABRAL, Alexandre Marques. Heidegger e a destruição da ética. Rio de Janeiro: UFRJ & Mauad, 2009.

CARRARA, Ozanan Vicente. *Levinas: Do sujeito ético ao sujeito político - Elementos para pensar a política outramente*. Aparecida: Idéias & Letras, 2010.

CARDOSO, Helena Schiessl; FONSECA, Juliana Pondé. Indissociabilidade entre a mente e o mundo: a importância de Hilary Putnam para o repensar filosófico. *Revista Eletrônica do CEJUR*, [online], da Universidade Federal do Paraná, Vol.1, Nº4, 2009, p.21. <http://ojs.c3s.ufpr.br/ojs2/index.php/cejur/article/viewfile/15493>, Disponíveis. ISSN: 1981-8386. Acessado em 16/07/2011.

CASELAS, José Maria Santana. A utopia possível de Enrique Dussel: a arquitetura da Ética da Libertação. *Caderno de Ética e Política, Revista Eletrônica da FFLCH*, [online] da Universidade de São Paulo, Nº 15, 2º semestre 2009, p.78. <http://www.fflch.usp.br/DF/cefp/cefp15/creditos.html>, Disponíveis. ISSN: 1517-0128. Acessado em 17/07/2011.

CERUTTI, Horácio, G. *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México: F.C.E., 1983.

CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Emmanuel Levinas*. Coleção Filosofia em Questão. São Paulo: Paulus, 2009.

CHAUÍ, Marilena. *Liberdade: Aptidão para o múltiplo e simultâneo*. In: NOVAES Aduino (org). *Vida Vicio Virtude*. São Paulo: SENAC/SESC, 2009.

COSTA, M. L. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DIAS, Rosa. Maria. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*. *Cadernos Nietzsche* 3, p. 07-21, 1997.

DÍAZ NOVOA, Gildardo. *Enrique Dussel en la Filosofía latinoamericana y frente la Filosofía eurocéntrica*. 2001. Tese de Doctorado en Filosofía. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2001.

DUARTE, André. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo. In: *Natureza Humana* 4 (1): 157-185, jan-jun. Curitiba: Editora UFPR, 2002.

EAGLETON, Terry. *O problema dos desconhecidos - Um estudo da ética*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FEUERBACH, Ludwig. *Escritos en torno a La Esencia del Cristianismo*. Trad. de Luis Miguel Arroyo Arrayás. Madrid: Fernández Ciudad, 2001.

FORNET-BETENCOURT, Raúl. *Modos de pensar la realidad de América y el ser americano*, separata de Cuadernos salmantinos de Filosofía, 10 (1983), Salamanca, p.257-261.

FOURNET BETANCOURT, Raúl. Ética do Discurso e Filosofia. In: SIDEKUM, A. (Org.). São Leopoldo: Unisinos, 1994.

FORBES, Jack D. *Colombo e outros canibais – A patologia uética da exploração do imperialismo e do terrorismo*. Trad. Kerstin Thomas; Júlio Henriques. Lisboa: Antígona, 1998.

GINZBURG, Carlo. Olhos de Madeira, Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GÓMES, Salustiano Alvarez. *La Liberación como proyecto ético – Una análisis de la obra de Enrique D. Dussel*. 2006. 409f. Tese de Doutorado em Filosofia – Departamento de Filosofía del derecho, moral y política II (ética y sociología), Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filosofía. Espanha. Madrid.

GONZÁLES, Horácio. Karl Marx o apanhador de sinais. Coleção Encanto Radical. 2ª Ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2011.

GONÇALVES JR, Arlindo Ferreira. A História da Filosofia na América Latina e o legado de Ortega y Gasset. Anais Eletrônicos do VII Encontro Internacional da AN-
PHLAC, Campinas, 2006.

GOIZUETA, Roberto S. Metodologia para refletir a partir do povo: Enrique Dussel e o discurso teológico norte-americano. São Paulo: Paulinas, 1993.

HELLER, Agnes. *La théorie des besoins chez Marx*. Paris: Union Générale d'Éditions. 1978.

HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*, Lisboa: Editorial Presença, 1982.

HAHN, Lewis Edwin. A Filosofia de Paul Ricoeur- Dezesesseis ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos. Trad. Antônio Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

IGHINA, Domingos. Anotações para uma pesquisa sobre o principio da fraternidade no pensamento latino-americano. In BAGGIO, Antonio Maria. (Org.) O princípio esquecido. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política – Vol.2. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2009.

JONAS, Hans. O Princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KANT, Immanuel. *Lecciones de ética*. Madrid: Crítica, 1980.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática* – São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KROPOTKIN, Piotr. O Estado e seu papel histórico. Coleção escritos anarquistas. Trad. Alfredo Guerra. São Paulo: Nu-Sol, Imaginário & Coletivo Anarquista, Branca Leone, 2000, p. 24.

LAS CASAS, Frei Bartolomeu. Liberdade e Justiça para os povos da América – Oito Tratados impressos em Sevilha em 1552, Obras Completas. Trad. Hélio Eduardo Lucas; Maria Josefa Rodrigues Mozú Freire; Maria Teodora Rodrigues Mozú Freire; Suli Romaniw. São Paulo: Paulus, 2010.

LÉVINAS, E. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito-ensaio sobre a exterioridade*. Trad. José Pinto Riberio. 3ª Ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

LIPSHIRES, S. *Herbert Marcuse: from Marx to Freud and beyond*. Cambridge: Schenkman, 1974.

LIZÁRRAGA, katya Colmenares. El Krausismo. In. DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRGUEZ, Carmen. (Editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" – Historia, Corrientes, Temas, Filósofos*. 1ª Ed. México: Siglo XXI, 2009.

LONDOÑO, Fernando Torres. Enrique Dussel: perfil de um intelectual católico latinoamericano na procura da libertação. In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LOPARIC, ZELJKO. *Ética e Finitude*. 2ª Ed. São Paulo: Escuta, 2004.

LUCCHESI, Ivo. Caetano, o pensamento e a espiral. In. SCHAEFERS, Sergio; SILVEIRA, Ronie. A. T. Caetano e a Filosofia. Santa Cruz do Sul/ Salvador: EDUNIS & EDUFBA, 2010.

LUIJIPEN, Wilhelmus. Introdução à Fenomenologia Existencial. Trad. Carlos Lopes de Mattos, São Paulo: EPU & EDUSP, 1973.

LUKÁCS, György. O jovem Marx e outros escritos de filosofia. 2ª Ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho, José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

LUDWIG, Celso Luiz. Para uma filosofia jurídica da libertação – Paradigmas da Filosofia, Filosofia da Libertação e Direito Alternativo. 2ª Ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

LÖWY, Michel. Walter Benjamin: aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Tradução: Wanda Nogueira Caldeira Brant. 1ª Ed. Revista. Tradução das teses: Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARCUSE, Hebert. *An essay on liberation*. Boston: Beacon Press, 1969.

MANCINI, Roberto; AIMONE, Francesca; CATALANI, Alessandra; GATANI, Sara; MASTROVICENZO, Elvira. Ética da mundialidade: o nascimento de uma consciência planetária. Trad. Maria Cecília Barbute Attié. São Paulo: Paulinas, 2000.

MAQUIAVEL, Nicolau. Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio. Trad. Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARIN, Marcelo de Paola. Maquiavel e Guicciardini: liberdade cívica e discórdias civis. 2007. 96 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Curso de Pós Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MACHADO, Beatriz. A trama e a urdidura- Um ensaio sobre educação a partir do Encantamento. 2010. 261f. Tese de Doutorado em Filosofia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Departamento de Filosofia- Programa de Pós Graduação. São Paulo.

MARTINS, José de Souza. O senso comum e a vida cotidiana. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, São Paulo, 10(1): 1-8, maio de 1998.

MARX, Karl. Os Manuscritos econômico-filosóficos: O terceiro manuscrito. *Filosóficos e outros textos escolhidos*. (Col. Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARX, Karl. *Grundrisse – Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica econômica política*. 1ª Ed. Trad. Mario Duayer; Nélio Schneider. São Paulo/Rio de Janeiro: Boitempo/UFRJ, 2011.

MÉSZAROS, ISTIVAN. A teoria da alienação em Marx. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MO SUNG, Jung. Sujeito e sociedades complexas. Petrópolis: VOZES, 2002.

MUMFORD, Lewis. *Historia das Utopias*. Lisboa: Antígona, 2007.

MÜNSTER, Arno. *Utopia, Messianismo e Apocalipse nas primeiras Obras de Ernst Bloch*. Trad. Flávio Beno Siebenneichler. São Paulo: UNESP, 1997.

NOVAES, Adauto. *O Risco da Ilusão- O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

OLIVEIRA, Jelson; BORGES Wilton. *Ética de Gaia- Ensaios de ética socioambiental*. São Paulo: Paulus, 2008.

OLIVEIRA, Hudson Mandotti. *A Filosofia da Libertação como desmitologização da modernidade*. *Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia da UNESP*, v. 1, p. 90-104, 2009.

PANSARELLI, Daniel. *Filosofia e práxis na América latina: Contribuições à filosofia contemporânea a partir de Enrique Dussel*. 2010. 251f. (Tese de Doutorado em Educação. Área de concentração: Filosofia e Educação.) – Programa de Pós Graduação em Educação. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

PLA LEÓN, Rafael. *La dialéctica de lo universal y lo singular en la comprensión de la "filosofía de la liberación" latinoamericana*, Ediciones del Instituto de Filosofía, Habana, Cuba, 2000.

PERINE, Marcelo. *A Sabedoria é uma atitude*. In: NOVAES Adauto (org). *Vida Vicio Virtude*. São Paulo: SENAC/SESC, 2009.

POGREBINSCHI, Thamy. *O Enigma do Político - Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 17, 2/2010, pp.103-130.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Averróis. A arte de Governar- Uma leitura aristotelizante da República*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PIVATTO, P. S. *A Ética de Levinas e o sentido do humano: crítica à Ética Ocidental e seus pressupostos*. *Veritas* v. 37, nº 147.

PÓVOAS, Jorge Freire. *A má fé na analítica existencial sartriana*. 2005. 117f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

REGINA, Jesus Eurico Miranda. *Filosofia Latino-Americana e Filosofia da Libertação*. Campo Grande: CEFIL, 1992.

REUNAUULT, Emmanuel; DUMÉNIL, Gérard; LÖWY, Michael. *Ler Marx*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2010.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Luci Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

RICOEUR, *Ideologia e Utopia, Ideologia e Utopia*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1991.

RICOEUR, Paul. *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992.

RICOEUR, Paul. *Leituras 1 em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. *La memoire, l'histoire, l'oubli*. Campinas: Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa. Vol. 3 O tempo Narrado*. 1ª Ed. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RODRIGUES, Juan Pablo Martín. *Juan Ginés de Sepúlveda – Gênese do pensamento imperial*. 2010. 229f. Tese (Doutorado em Literatura) – Centro de Artes e Comunicação, Curso de Pós Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco. Recife.

SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SAID, Edward. *A representação do colonizado*. In: *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Trad. Pedro Maiaq Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SEPÚLVEDA, Ginés. *Apología pro libro de iustis belli causis*. Madri: S/E, 1870.

SEPÚLVEDA, Ginés. *Apología em favor del libro sobre las justas causas de la guerra*. Introducción y edición crítica de A. Moreno Hernández, Traducción y notas de A. Losada (revisión de A. Moreno). Pozoblanco, 1997.

STRONG, James: *Léxico Hebraico, Aramaico E Grego De Strong*. Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.

SILVA, Márcio Bolda da. *A Filosofia da Libertação – A partir do contexto histórico-social da América Latina*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana. 1998.

SILVA, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade*. 1ª ed. Curitiba: Juruá, 2006.

SUSIN, L. C. Levinas e a reconstrução da subjetividade. *Véritas* v. 37, n. 147, 1992.

SCHELKSHORN, Hans. Discurso e Libertação: coordenação crítica entre dos projetos de uma ética. Trad. Amós Nascimento. *Revista Simpósio*, Vol.8 (2), ano XXVIII, julho de 1995, nº 38.

TODOROV, Tzyetan. *A conquista da América – A questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

TOLSTÓI, Liev. *A insubmissão e outros escritos*. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Imaginário, 2010.

VALVERDE, Antônio José Romera. A liberdade cívica no Livro I dos *Discorsi* de Maquiavel. In: *Revista Hypnos*, nº 5. Centro de Estudos da Antiguidade Grega/Departamento de Filosofia da PUC-SP. São Paulo: EDUC/Palas Athena, 1999.

VILLACAMPA, Gilberto Pérez. *Horacio Cerutti y el problema del fin de la filosofía clásica de la liberación. El humanismo em la Filosofía Latinoamericana de la Liberación*, in GUADARRAMA, P.G., ed., *Humanismo y Filosofía de la Liberación en América Latina*, Bogotá, 1993, pp. 168-178; pp. 179-185.

VIEIRA, Antonio Rufino. *Marxismo e Libertação: Estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

YATES, Frances A. *Ideas e Ideales del renacimiento en el norte da Europa, Ensayos reunidos, III*. Traducción de Tomás Segovia. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

ZATERKA, Luciana. *A Filosofia experimental na Inglaterra dos séc. XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. Coleção Estudos Seiscentistas. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2004.

ZEA, Leopoldo. *El Descubrimiento de América y su impacto em la historia*. 1ª Ed. México: Fondo de Cultura Económica & Tierra Firme, 1991.

ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o Não-Ser – Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. 1ª Edição. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZIZEK, Slavoj. Em defesa das causas perdidas. 1ª Ed. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.