

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO G. DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM
FILOSOFIA UFPB – UFPE – UFRN**

FERNANDES ANTONIO BRASILEIRO RODRIGUES

**O NÃO ÉTICO DO CAPITAL A PARTIR DO PROJETO
ÉTICO POLÍTICO-ECOLÓGICO DE LIBERTAÇÃO EM
DUSSEL**

**João Pessoa – PB
2018**

FERNANDES ANTONIO BRASILEIRO RODRIGUES

**O NÃO ÉTICO DO CAPITAL A PARTIR DO PROJETO
ÉTICO POLÍTICO-ECOLÓGICO DE LIBERTAÇÃO EM
DUSSEL**

Tese apresentada ao **Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB – UFPE –UFRN**, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Prática

ORIENTADOR: Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva

**João Pessoa – PB
2018**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

R696n Rodrigues, Fernandes Antonio Brasileiro.

O não ético do capital a partir do projeto ético político-ecológico de libertação em Dussel / Fernandes Antonio Brasileiro Rodrigues. - João Pessoa, 2018.
170f. : il.

Orientação: Bartolomeu Leite da Silva.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Ecológico-material. 2. Ética. 3. Práxis de libertação. 4. Vítima. I. Silva, Bartolomeu Leite da. II. Título.

UFPB/BC

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
(UFPB/UFPE/UFRN)

EXAME DE TESE DE DOUTORADO

ALUNO: Fernandes Antonio Brasileiro Rodrigues

Título do Trabalho: O NÃO ÉTICO DO CAPITAL A PARTIR DO PROJETO ÉTICO
POLÍTICO-ECOLÓGICO DE LIBERTAÇÃO EM DUSSEL

BANCA EXAMINADORA:


Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva

PIDF/UFPB/UFPE/UFRN - Brasil

Orientador


Prof. Dr. Antonio Rufino Vieira

PIDF/UFPB/UFPE/UFRN - Brasil

Examinador interno

Prof. Dr. Arivaldo José Sezyshta

UFPB/PPGF - Brasil

Examinador interno


Prof. Dr. Jorge Adriano Lubenow

PPGFIL/UFPB - Brasil

Examinador interno

Prof. Dr. Jorge Adriano Lubenow

PPGFIL/UFPB – Brasil

Examinador interno

Prof. Dr. Alberto Vivar Flores

UFAL – Brasil

Examinador externo

Profa. Dra. Tânia Rodrigues Palhano

PPGE/UFPB–Brasil

Examinadora externa

Profa. Dra. Angela Maria Michelis

Universidade de Turin – Itália

Examinadora externa

**João Pessoa – PB
2018**

Aos trabalhadores da América e
de todo o planeta,
DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Sabe-se que nenhuma pesquisa é fruto do trabalho individual. Por isso, somos reconhecidos aos coautores que dela participaram, pois, sem seu empenho, esta tese não se tornaria possível.

Eu sempre serei grato às pessoas que me ensinaram a amar. Felizmente, foram muitas e, entre tantas, destacam-se as seguintes.

Os meus pais, Manuel e Maria, pelo amor e pela gratidão que sustentam minha vida e apoiam meus sonhos. Em razão de terem me ensinado a valorizar o *outro* na luta diária; assim me inspiraram mais esta conquista.

Deus, pela sua infinita bondade e por manter, em mim, acesa a chama da esperança e da luta.

À minha esposa, Maria Aparecida, e aos meus filhos: Lais, Raoni, Júnior, Filipe, Mayza e Mayra, por serem os mais afetados em função da pesquisa e, por isso, nutrientes no dia a dia, fornecendo forças para prosseguir e dar conta do trabalho e, ainda, não perder de vista o poder que emana da base familiar.

Ao meu orientador Prof. Dr. Bartolomeu Leite e ao meu coorientador Prof. Dr. Antonio Rufino, pela paciência, incentivo e profissionalismo ao longo do processo de construção do trabalho.

Aos professores Arivaldo José, Alberto Vivar, Tânia Palhano, Jorge Adriano e Angela Michelis, pelas colaborações diretas e indiretas, pela amizade e, em especial, por constituírem fontes geradoras de novos conhecimentos.

Aos meus companheiros de militância do MTC: Carlos, Douglas, Elias e Marinete, pelas luta e engajamento; juntos, fizemos valer muitos momentos encantadores.

A todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para esta realização.

RESUMO

A presente pesquisa investiga a Filosofia da Libertação em Dussel, sua gênese e evolução, assumindo a influência fundamental e decisiva do filósofo Karl Marx sobre esse pensamento, de modo especial a partir do conceito de exterioridade. Esta é entendida como o âmbito onde o *outro* se revela e se manifesta como ser livre. Embasado na exterioridade como a categoria principal do pensamento marxiano e pressuposto teórico fundamental, o discurso de Dussel torna-se viável, em particular na condição de pensador que opta pela *vítima*, o que o distingue em seu pensar filosófico. Este trabalho tem como objetivo de estudo a preocupação ética com a libertação do homem a partir do não ético do capital implícita na relação social de produção, que em Dussel, perpassa o campo político-ecológico em que a humanidade do homem é negada. Diante disso, aqui se assume a tese de que há, em Dussel, uma vocação natural pela *vítima*: o seu pensar é dirigido e construído, propositalmente, em favor da *vítima*. O esforço deste trabalho é o de mostrar que a opção pela *vítima* será o fio condutor de todo seu pensamento enquanto Filosofia da Libertação, passando pela Ética, pela Política e pela Ecologia, tomando a mediação política para chegar à Ecologia Material da Libertação. Para isso, como estratégia de abordagem, as categorias exterioridade e libertação sinalizam para uma análise filosófica necessária ao tema investigado, através da leitura das principais obras de Dussel, em diálogo com a Filosofia da Práxis de Marx. Como desdobramento da hipótese levantada, intenciona-se mostrar como a opção de Dussel pela *vítima* exige da Filosofia da Libertação uma pretensão crítica de pensamento, sob quatro perspectivas: a da História da Filosofia em América e da Filosofia da Libertação, no sentido de expressar o eco dos oprimidos desde sua origem; de uma Filosofia da Libertação, enquanto pretensão crítica da modernidade; de uma Ética da Libertação desde uma releitura marxista de Dussel, norteadas pela categoria do trabalho vivo que indica a exploração e dominação do trabalhador, da *vítima*; e de uma Filosofia Ecológica, exigindo uma práxis política de libertação fundada numa reflexão ecológico-material. O trabalho filosófico, pois, está desafiado e provocado pela necessidade real de ir ao auxílio da *vítima*, exigência do povo latino-americano em seu caminho de libertação. Quanto aos resultados, ressaltam-se a compreensão da realidade e a crítica ao sistema capitalista, com ênfase na reflexão filosófica teórico-prática de Enrique Dussel, no campo ecológico, o qual entrecruza todos os demais – ético, político, econômico, etc. –, pelas suas contribuições no cenário contemporâneo tão conturbado, pela coragem em apontar rumo a outra sociedade que esteja além desta, moderna e capitalista, que oprime e massacra o trabalhador.

Palavras Chave: Ecológico-Material. Ética. Práxis de Libertação. Vítima.

ABSTRACT

This research investigates the philosophy of liberation in Dussel, its genesis and evolution, assuming the fundamental and decisive influence of philosopher Karl Marx to that thought, in particular, from the concept of exteriority. This is understood as being the area where the other reveals and manifests itself as a free being. Stem from the exteriority as the main category of thought in Marx, and fundamental theoretical assumption, Dussel's speech becomes feasible, in particular, as a thinker who opts for the victim, which was constituted as the distinctive feature in his philosophical thinking. The work aims to study the ethical concern with the liberation of the man from the unethical of capital, implicit in the social relations of production, which in Dussel, pervades the political-ecological field in which humanity is denied. Given this, it is assumed that in Dussel's thesis there is a natural vocation for the victim: his thinking is directed and built, deliberately, in favor of the victim. The effort of this work is to show that the victim is the common thread of all his thought while Liberation Philosophy, passing through Ethics, Politics and Ecology, by taking the political mediation to reach an Ecological Material of Liberation. To do this, as an approach strategy, the categories exteriority and liberation signal the philosophical analysis to the necessary inclination along with the topic investigated, through the reading of Dussel's major works, in dialogue with the philosophy of praxis of Marx. As an outcome of the hypothesis raised, it is intended to show how Dussel's option for the victim demands from the Philosophy of Liberation a critical pretension of thought, under four perspectives: historically situate Dussel, the History of Philosophy in America and the Philosophy of Liberation, in the sense of expressing the echo of the oppressed since its origin; through an Ethics of Liberation, as a critical pretension of modernity; of an Ethics of Liberation from a Marxist rereading of Dussel, guided by the category of living labor which indicates the exploitation and domination of the worker, the victim; and an Ecological one, demanding a Political Praxis of Liberation based on an Ecological Material Reflection. Therefore, the philosophical work is challenged and provoked by the real need to go to the victim's aid, a demand of the Latin American people on their way to liberation. As for the results, it is emphasized the understanding of reality and the critique of the capitalist system with emphasis on the philosophical theoretical-practical reflection of Enrique Dussel, in the ecological field, which crosses all the others, ethical, political, economic, etc. ; for their contributions in the chaotic contemporary scenario, for the courage to point to the other society that is beyond this one, modern and capitalist that oppresses and massacres the worker.

Key-words: Ecological Material. Ethics. Praxis of Liberation. Victim.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
Gênese, evolução e marco filosófico de Enrique Dussel.....	15
1. HISTÓRIA E FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO LATINO-AMERICANA	24
1.1.Etapas e processos do projeto filosófico em América	36
1.2.A filosofia da libertação.....	52
2. FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO FACE À MODERNIDADE	63
2.1. <i>Alteridade</i> desde a Ruptura da <i>Totalidade</i> em Lévinas.....	81
2.2. <i>Alteridade</i> desde a Ruptura da <i>Totalidade</i> em Dussel	90
3. A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO LATINO-AMERICANA: UMA LEITURA MARXISTA DE DUSSEL	102
3.1.Exterioridade em Marx na leitura de Dussel.....	114
4. A REFLEXÃO ÉTICA, POLÍTICA E ECOLÓGICO-MATERIAL DE LIBERTAÇÃO EM DUSSEL	123
4.1. A dialética da natureza desde Zubiri.....	127
4.2. Ética Ecológico-Material em Dussel.....	141
CONSIDERAÇÕES FINAIS	154
REFERÊNCIAS	161
ANEXO	169

INTRODUÇÃO

Esta tese investiga a Filosofia da Libertação¹ do filósofo argentino Enrique Dussel, sua gênese e sua evolução histórica, assumindo a influência fundamental e decisiva do pensador Karl Marx² sobre esse pensamento, especialmente a partir do conceito de exterioridade. Esta é apreendida como o espaço onde o pobre, a *vítima*³ se manifesta e se revela como ser livre. A preocupação ética com a libertação do homem é enunciada pela investigação do não ético do capital implícita na relação de produção, e, em Dussel, perpassa o campo ético, político e ecológico em que a humanidade do homem é negada. O esforço vital deste trabalho é o de mostrar que a opção de Dussel pela *vítima* constitui o fio condutor de todo o processo de construção do seu pensar filosófico latino-americano. A tese assume como hipótese a descoberta, por Dussel, do não ético da exterioridade do trabalho vivo em Marx, no sentido de que se lida com uma filosofia viva que, simultaneamente, apresenta-se em construção e se propõe defensora da vida, em particular do pobre, do trabalhador, da *vítima*, etc.

-
1. Esta Filosofia apresenta-se com um valor indubitável pela responsabilidade e profundidade, no sentido tratado pelo filósofo Dussel. Destacamos, na sua produção intelectual, as seguintes obras: **Filosofia da Libertação Latino-Americana; Para uma Ética da Libertação Latino-Americana; Método para uma Filosofia da Libertação; La Producción Teórica de Marx; Hacia un Marx Desconocido; El Último Marx; 1492 – El Encubrimiento del Otro: hacia el origen del “Mito de la Modernidad”; Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão; Hacia una Filosofía Política; 20 Tesis de Política; 14 Tesis de Ética.**
 2. É importante ressaltar que, mesmo o trabalho tendo tomado o filósofo Enrique Dussel como o centro das reflexões e o principal norteador, não se pode deixar de reconhecer a influência e a contribuição do filósofo alemão Karl Marx para a Filosofia Latino-Americana e de Libertação. Esta apreende, em especial, o conceito de exterioridade, âmbito do trabalho vivo, do trabalhador, do pobre, da *vítima*, justamente a fonte criadora de todo o pensar da Filosofia da Libertação.
 3. A referência que Dussel faz à *vítima* é no sentido coletivo, abrangendo uma comunidade, um povo, etc. imerso no sistema vigente que se expressa como sujeitos éticos, “como seres humanos que não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídos da participação da discussão, que são afetados por alguma situação de morte” (DUSSEL, 2000, p. 303).

Nessa perspectiva, acredita que a filosofia, de um modo geral, tem uma valiosa e imensa contribuição a dar na edificação de um mundo melhor de se viver, de uma humanidade humana, justa e solidária e, portanto, que possa indicar um caminho de mudança para a cruel realidade concreta vigente de nosso planeta. Ao assumir a postura militante, necessariamente com ela toma para si os riscos que lhe são inerentes, em concordância com o pensar de Dussel de que a participação do filósofo da América no processo de libertação se dá pelo apoio incondicional à *vítima*, com esta se desenvolvendo a consciência do processo social, nele implicitamente gerado e vivido.

A Filosofia da Libertação se apresenta, nesse sentido, como aquela que, em geral, sinaliza, em primeira instância, a busca do saber, da sabedoria comum a todos os povos, em todos os lugares do mundo, independentemente do estágio de evolução social e cultural e, ainda, de domínio tecnológico. A enorme cooperação da filosofia e, por conseguinte, do filósofo acontece, sobretudo e principalmente, por intermédio da busca da verdade, a qual se constitui como o problema crucial da filosofia que aspira buscá-la nas múltiplas manifestações e significações do ser sem possuí-la. Sabe-se que, no mundo, a verdade está em permanente conflito, e o filósofo tenta desnudá-lo, nas suas relações, para revelar aquilo que, em um processo natural e imediato, não seria possível tornar transparente sem o exame um cuidadoso e profundo.

A Filosofia da Libertação, em um tempo anterior, compreendeu que, historicamente, essa verdade foi contada sob o prisma da dominação, do dominador, do opressor, à custa da exploração de muitos pobres, de muitas *vítimas* e da produção, em grande escala, de novos pobres e de novas *vítimas*. Ela, portanto, faz o caminho inverso, identifica-se com os interesses concretos dos pobres, dos oprimidos, das *vítimas*; nas relações de opressão e conflito, descobre a verdade implícita e manipulada pelo sistema totalitário vigente – o qual a encobre a seu bel-prazer – e se coloca a serviço da libertação. Trata-se de produzir um contradiscurso não hegemônico, com a consciência de estar à margem da sociedade, de ser periferia. Conscientemente, enfrenta, na perspectiva não dialógica, a filosofia do centro, representada, na antiguidade, pelo pensamento grego, na modernidade, pelo etnocentrismo europeu e, na atualidade, pelo pensamento norte-americano que, pretensiosamente, impõe e universaliza o seu ser.

Para tal empreitada, toma-se como objetivo de pesquisa a investigação do não ético do capital implícito na relação de produção que, em Dussel, atravessa o campo

ético, político e ecológico, cravado na humanidade do homem em chagas abertas de injustiças, com um único propósito de dominar e de oprimir a *vítima*.

Dentro dessa perspectiva, para atender ao objetivo proposto, buscam-se realizar as leituras *ética e não ética* da contemporaneidade presentes nas análises filosóficas, éticas e políticas de libertação, com base nas investigações de Enrique Dussel, particularmente em sua *Ética da Libertação*. Nessa opção, procura-se ressaltar que os valores humanos (não abstratamente tratados, sem os agentes concretos) podem ser realizados à medida que a *vítima*, como pessoa individual e comunitária, é o princípio e o fim de um processo de libertação.

A ética da libertação nasce como uma teoria antecedida e exigida por uma práxis que se opõe ao sistema como totalidade. O “desenvolvimento” reformista propõe – infrutuosamente – modelos substitutivos (“desenvolvimentismos” da CEPAL, “Segurança Nacional”, “neopopulismos”, “democracias cristãs”...), mas aceita o sistema como totalidade. É novamente uma moral de “normas”, “virtudes”, “valores” como fundamento. Pelo contrário, a primeira tarefa da ética da libertação é “desfundar”, perfurar o fundamento do sistema até outro fundamento “mais além” ou transcendental ao sistema atual. (DUSSEL, 1987, p. 259)

Nesse sentido, observa-se que, nos países periféricos e subdesenvolvidos da América, a produção de riqueza e sua distribuição entre a grande maioria empobrecida tornam-se impossíveis para o sistema capitalista. Trata-se, portanto, de se opor a esta estrutura rígida e fechada do capitalismo, havendo, assim, a necessidade de se compreender a importância do pensamento contemporâneo, em particular de Marx e Lévinas⁴, com vistas à compreensão do conjunto das estruturas social, econômica, político e ecológica e, igualmente, da própria filosofia latino-americana.

4. Vale a pena salientar que, embora esta tese tenha como referencial teórico Enrique Dussel, não se pode desconhecer a importância de Lévinas para a Filosofia Latino-Americana de Libertação, a qual toma, por exemplo, de Lévinas, a categoria *Alteridade*. Esta categoria será tratada, de maneira específica, no capítulo dois (p. 79).

Em tal problemática, analisada historicamente, estão inseridos diversos temas, abordados, sob a perspectiva da Filosofia e da Ética da Libertação, como a questão da natureza, da *vítima*, da pessoa comunitária e individual.

Gênese, Evolução e Marco Filosófico de Enrique Dussel

Nesta parte do trabalho, de modo breve, pretendem-se situar a vida, a formação e o desenvolvimento do pensar do filósofo, teólogo e historiador Enrique Dussel. Este nasceu em 24 de dezembro de 1934, em uma pequena aldeia, um povoado de nome La Paz, com aproximadamente três mil habitantes e situado na Província de Mendoza, região não muito distante dos Andes Argentinos, em meio às estepes quase que desérticas – lugar de muita gente pobre e sofrida pela discriminação em diversos aspectos. Ele recorda dos seus primeiros anos de vida junto aos camponeses, como a “experiência originária”⁵. Mais tarde, foi necessário Dussel deslocar-se, em uma de suas viagens pelos países do Mediterrâneo, até uma aldeia árabe para compreender e assumir tal experiência (ARGOTE, 1979, p. 6).

Como pode ser observado em nota de rodapé abaixo, Dussel nunca negou sua identidade, nem suas origens. Isso o torna ainda maior como filósofo, pessoa e ser. Argote (1979, p. 6) comenta que, quando ele se mudou para Buenos Aires, grande centro urbano, tinha muita saudade de montar a cavalo, apanhar uvas no próprio cacho da vinha, etc. De volta para Mendoza, alguns anos depois, viveu a situação de dependência interna da Província em relação ao Centro da nação neocolonial (Buenos Aires – Capital).

-
5. Dussel ainda hoje conta essa experiência com grande emoção e sofrimento, em 2015, no III Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação, em Salvador/Bahia - Brasil no período de 22 a 25 de setembro, mais precisamente no dia 24 de setembro, quando estávamos almoçando em conversa informal lembrando um pouco as nossas origens e, Dussel naquele dia lembrava de que ele tinha condições privilegiadas em relação aos habitantes do povoado, pois seu pai era médico. Porém isso, não o livrou de conviver com a situação de pobreza por todos os lados, vendo homens e mulheres, de todas as idades morrerem de fome. Essas condições só os fizeram mais fortes para assumir mais tarde o movimento de libertação do pobre, da vítima, em sua empreitada de pensador. Ele Lembrava ainda que, “nunca poderá apagar de sua memória o rosto enrugado daquela gente do campo, pessoas humildíssimas, morando em palhoças, sem nenhuma perspectiva de vida, vivendo em condições de miséria extrema”.

Formou-se em Filosofia na Universidade Nacional de Cuyo, em 1957. Em suas peregrinações pelo mundo afora em busca de organizar e estruturar, da melhor forma possível sua formação intelectual, Dussel passou vários meses na Grécia, em seguida, França, onde fez o curso de Teologia no Instituto Católico de Paris, e doutorado em História na Sorbonne e na Espanha fez o doutorado em Filosofia pela Universidade Complutense de Madrid.

Embora tenha tido uma formação tradicional, afirma Argote (1979, p. 07), esta proporcionou-lhe “os instrumentos necessários para iniciar um longo caminho que ainda não terminou”. Referindo-se à sua formação tradicional, Dussel teve contato com três gerações filosóficas predominantes no final do século XIX, “chamado por Romero de ‘Geração da Normalização’, da filosofia. Elas são o próprio Francisco Romero (m. 1960), Carlos Astrada (m. 1970) e Nimio de Anquin (m. 1966)” (ARGOTE, 1979, p. 8).

Considera-se o ponto de partida da formação intelectual de Dussel como filósofo da libertação a descoberta da América Latina como a Pátria Grande, entre 1957 e 1959, na Espanha, onde cursava o doutorado em filosofia. De acordo com Argote (1979, p. 8), o próprio Dussel afirma ter descoberto “a América Latina, paradoxalmente na Europa; mais exatamente em Madrid, quando na convivência com companheiros de todos os países de nosso continente sociocultural, no Colégio Guadalupe, começava a ter consciência da realidade de nossa Pátria Grand”. Conta Argote (1979, p. 7) que a primeira experiência de práxis de Dussel foi a da Ação Católica⁶, na época um movimento muito importante para a classe trabalhadora de todo o continente, em especial no Chile, Argentina, Peru, Bolívia e Venezuela.

6. A Ação Católica é um movimento de trabalhadores cristãos comprometido com a liberdade e a dignidade do homem; hoje, ainda existente em vários países do mundo, inclusive no Brasil, desde 1962, com sede Nacional no Rio de Janeiro e com equipes regionais e de bases em algumas cidades do país. Aqui no Nordeste, está sediada no Recife, contando com várias equipes na região. A equipe de João Pessoa, da qual faço parte como militante, está filiada à sede regional do Recife. Na época, Dussel fez parte como “jovem fundador do Movimento Guias, líder universitário e membro da Democracia Cristã” (ARGOTE, 1979, p. 7). A JAC (Jovens de Ação Católica Argentina), em 1943, contava com um efetivo quadro de 8.000 mil filiados apenas na cidade de Mendoza. Este movimento aparece como um alento de reconquista, de 1930 até 1962, com a pretensão de dominar o ensino, a política e até a economia, no intuito de dominar tudo na perspectiva da libertação.

São muitos os fatos e as figuras exponenciais que influenciaram o pensar dusseliano, embora alguns deles tenham marcado definitiva e efetivamente, como a sua volta a Israel, entre 1960 e 1961, a fim de realizar seu projeto de peregrinação às fontes. Afirma Argote (1979, p. 10):

Sem perder o horizonte de América Latina. Dussel recordará, com frequência, em seus escritos os “dois anos de trabalho manual com Paul Gautier, como carpinteiro da construção civil em uma cooperativa árabe de Nazaré, também como pescador no lago de Genesaré e no Kibbutz Ginnosar. À noite, em Nazaré, subíamos à cidade Judia para frequentar os cursos de hebraico; às tardes, ao contrário, ficávamos em Ginnosar, realizando assim o conhecido Ulpan para estrangeiros”.

Essa situação permitiu Dussel percorrer toda aquela terra e conhecer grande parte do seu espaço geográfico e espiritual, sua língua e seus costumes, vivendo e sentindo, na própria pele, a realidade plangente daquele povo que o fez recordar a dura realidade latino-americana. Daí em diante, “Dussel se impôs o dever de realizar, como filósofo, um estudo da estrutura intencional dos povos que tinham vivido e vivem sobre a terra (ARGOTE, 1979, p. 10)”. Como resultado de tal disposição, “em 1964, ‘nas montanhas de Damasco, diante do imenso deserto arábico, comecei minha obra **El humanismo semita**’, obra publicada quando de volta à Argentina em 1969” (ARGOTE, 1979, p. 10).

Nesse trabalho, já se faz presente o descobrimento do pobre, do *outro*, do oprimido como objeto de exploração do sistema capitalista vigente. Abre-se aí um novo horizonte para o além-Occidente, possibilitando-lhe uma forma especial de percepção de alteridades (PANSARELLI, 2013, p. 33). O que não significa dizer um novo fechamento, em Israel ou no Oriente Médio, mas, ao contrário, usando “termos levinasianos, a ruptura da *totalidade* ocidental lhe tornou apto a considerar o infinito de culturas e civilizações como possibilidades a serem apreciadas, conhecidas, estudadas e, sobretudo, respeitadas em sua eticidade” (PANSARELLI, 2013, p. 33).

Em clima de perseguição político-partidária a todas as formas de pensar que contrariassem as ideias da extrema direita do peronismo, na noite de 2 de outubro de 1973, a casa de Dussel é objeto de um atentado com uma bomba de alto poder de destruição – ainda que sem vitimar ninguém – posta por ordens do então ministro do

Bem-Estar Social López Rega (ARGOTE, 1979, p. 27). Em 23 de março de 1975, por razões já mencionadas acima, Dussel é expulso da Universidade Nacional de Cuyo, na qual havia se formado e se tornado professor da cátedra de Ética desde 1969. Exilou-se no México, onde, depois, se naturalizou e onde vive até hoje, lecionando Ética e Filosofia Política em cursos de graduação e pós-graduação na Universidade Autônoma Metropolitana – UAM e na Universidade Autônoma do México – UNAM. Dussel é fundador e presidente da Associação de Filosofia da Libertação – AFYL. Ele tem se dedicado incessantemente à produção filosófica de um pensar latino-americano, Filosofia da Libertação, com maior expressividade a partir do início da década de 1970.

Em uma clara sinalização de reconhecimento à importante produção filosófica de Dussel no contexto da filosofia contemporânea, observam-se inumeráveis pesquisas e trabalhos publicados sobre o seu pensar. Podem-se mencionar, como alguns dos primeiros estudos realizados no Brasil em torno de sua obra, a dissertação de mestrado de Alípio Casali, intitulada **A Pedagogia de Enrique Dussel**, defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 1978; o livro de Roque Zimmermann, **América Latina – o não ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel**, com primeira edição de 1986 e a tese de doutorado de Antônio Rufino Vieira, intitulada **O Projeto Utópico da Filosofia da Libertação**, defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 1988.

Sabe-se que só aumentam as pesquisas e as publicações de sua produção filosófica no Brasil e fora dele, em especial depois da publicação de sua obra *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão, do fim do século XX para início do XXI*, no Brasil, publicada em 2000, esta, considerada, por Pansarelli, a primeira das obras mais maduras de Enrique Dussel. Nesse sentido,

O fato de ser a primeira década deste século o tempo em que veio à luz a obra mais madura de Dussel confere às pesquisas mais recentes acerca deste autor um caráter diferenciado: não são encontradas em maior quantidade, mas também dispuseram seus autores de fontes mais consistentes e “definitivas” como fundamento de suas próprias pesquisas, o que lhes garante diferenciada condição qualitativa (PANSARELLI, 2013, p. 22).

São várias as dissertações, as teses e os livros produzidos, do início do século XXI para cá, em torno do pensar filosófico de Enrique Dussel. Considera-se importante indicar, cronologicamente, alguns desses estudos que não apenas explicitam particularidades do autor em relação à filosofia hegemônica, mas, também, em relação às produções de parte dos filósofos que constituem a base da Filosofia da Libertação, como Lévinas e Marx.

É óbvio que, aqui, destacam-se só algumas dessas pesquisas mais recentes. Inicia-se pela tese de Gildardo Diaz Novoa, defendida em Valladolid, em 2001. De acordo com Pansarelli (2013, p. 23), “o pesquisador oferece uma cuidadosa introdução a diversas obras – por ele consideradas centrais – de Dussel, situando a produção deste autor no conjunto da produção filosófica norte-atlântica contemporânea”. Outra tese que merece destaque é a de Marcella Stermieri, defendida em Bolonha em 2003, estudo de caráter cronológico, no qual a autora situa a vida e a obra filosófica de Dussel de maneira histórica e evolutiva, e transcreve uma entrevista com o próprio Enrique Dussel. Em 2005, pode-se registrar a tese de Andrea Aguiá Agudelo, defendida em Roma e que mostra como a noção dusseliana de *alteridade* supera, em exterioridade, a mesma noção adotada por Lévinas. Em 2006, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, foi defendida dissertação de mestrado por Edson Adriano Pedroso, na qual as noções de sujeito e de *alteridade* são tomadas como elementos indispensáveis para a confrontação entre o pensar filosófico de Dussel e os conceitos da filosofia hegemônica.

Com o intuito de demonstrar a superação de Dussel em relação ao pensar europeu, há a pesquisa de Alejandro Moreno Lax, realizada em 2007, para obtenção de diploma de estudos avançados na Universidade Murcia. Ele faz um panorama da ética contemporânea e situa a Ética da Libertação de Dussel, ao lado da ética do discurso, de Habermas, e da ética de responsabilidade, de Hans Jonas. Obedecendo à sequência cronológica das produções, pode-se registrar a publicação, pela Editora Nova Harmonia, da obra de Antônio Rufino Vieira em 2010, sob o título **Marxismo e Libertação** – estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel, na qual o autor procura analisar os pressupostos de uma ética marxiana que possam contribuir para a Filosofia Latino-Americana de Libertação, tendo como referência o pensamento de Bloch e Dussel.

Vale salientar ainda as pesquisas realizadas na Universidade Federal da Paraíba, em 2012, por Deodato Ferreira da Costa, com a tese **Alteridade e Vida** – projeto ético-

político e questão ecológica em Enrique Dussel, e por José Vicente Medeiros da Silva, com a tese **Ética Material da Vida e Responsabilidade pelo Outro em Enrique Dussel**. Em ambos os trabalhos de pesquisa, os autores buscaram tratar da relação Dussel– Lévinas e também da relação Dussel–Marx, numa tentativa de compreender as contribuições e os limites dos pensadores europeus frente à Filosofia da Libertação.

Nessa mesma perspectiva, podem-se situar mais dois importantes trabalhos: a obra de Daniel Pansarelli, de 2013, **Filosofia Latino-Americana a partir de Enrique Dussel**, e a tese de Arivaldo José Sezyshta, desenvolvida na Universidade Federal da Paraíba, em 2014, sob o título **Corporalidade Despida**– da exterioridade marxiana à opção pela *vítima* em Enrique Dussel. Dentre estes dois últimos trabalhos, cabe um destaque à publicação do livro de Daniel Pansarelli que, além de possibilitar um diálogo enriquecedor com Dussel, viabiliza também um exercício prático de reflexão sobre a nossa condição particular de seres situados em América que diferencia e especifica os nossos modos de ser, pensar e agir.

Por último, destaque-se, também, a publicação da obra **Subjetividade e Ética na América Latina ou o Cinismo e a Potencialidade da Práxis da Libertação**, pela Editora Nova Harmonia, em 2016. Organizada pelas pesquisadoras Brambilla e Piza, apresenta o encontro filosófico de Dussel com Karl-Otto Apel, na Alemanha, que ficou conhecido como Diálogos Norte–Sul desde a América Latina. Situado nesse contexto de diálogo, esse trabalho denuncia o cinismo moderno que envenena toda a atmosfera do planeta.

Para organizar e sistematizar o planejamento metodológico do presente estudo, inicia-se pelo conceito de metodologia. Ela se constitui no caminho que o pesquisador escolhe para proceder à elaboração da investigação. Essa escolha se dá em função de um modelo, reconhecido cientificamente, que o autor da pesquisa considera mais adequado e mais eficaz para alcançar as hipóteses e os objetivos propostos. Com esse propósito, leva-se em conta que o conhecimento se processa à custa de muitas tentativas, sobre as quais se exercitam a apreensão, a compreensão, a crítica e a dúvida, balizadas em determinados saberes filosóficos, dentre os quais se faz o caminho da elaboração científica.

O estudo em questão trata-se, de início, de uma pesquisa exploratória que “compreende desde a etapa de construção do projeto até os procedimentos e teses [...]”

Contém a escolha do tópico de investigação, a delimitação do problema, a definição do objeto e dos objetivos, a construção de hipóteses ou pressupostos e do marco teórico” (MINAYO, 2007, p. 171). Pautou-se, em particular, pela análise das obras de Enrique Dussel, as quais serviram e servirão de fontes primárias na elaboração dos argumentos deste estudo. Intitulado **O não ético do capital a partir do projeto ético político-ecológico de libertação em Dussel**, ele é construído por quatro capítulos, acrescidos das considerações finais.

A forma de análise dispensada ao problema da investigação deu-se por meio da pesquisa bibliográfica: “a que se desenvolve tentando explicar um problema, utilizando o conhecimento disponível a partir das teorias publicadas em livros ou obras congêneres” (KÖCHE, 1997, p. 122). No caso, priorizou-se o acompanhamento, às vezes bastante próximo do autor, com a finalidade de manter coerência com a sua reflexão filosófica. Houve, também, a tentativa de fazer brotar, das entranhas mesmas do seu projeto ético político-ecológico, as ideias norteadoras que fundam e se constituem como a sua arquitetura do pensar filosófico. Contemplou-se, no entanto, o objetivo da pesquisa bibliográfica que, de acordo com Köche (1997, p. 122), “é o de conhecer e analisar as principais contribuições teóricas existentes sobre um determinado tema ou problema, tornando-se um instrumento indispensável para qualquer tipo de pesquisa”.

Ainda dentro do planejamento e da construção do trabalho de investigação, segue, delimitando o procedimento geral, tomando como abordagem metodológica o método qualitativo. Este “se aplica ao estudo da história, das relações, das representações, das crenças, das percepções e das opiniões, produtos das interpretações que os humanos fazem a respeito de como vivem, constroem seus artefatos e a si mesmos, sentem e pensam” (MINAYO, 2007, p. 57). Por último, considera-se que existe uma correlação, nos modos de produção, nas estruturas de classe e nas maneiras de pensar, entre a base material e a consciência humana. Trata-se, então, de situar a pesquisa no âmbito da dialética, na qual “as doutrinas fazem parte integrante do fato social estudado e só podem ser separadas por uma abstração provisória: seu estudo é indispensável para a análise do problema” (GOLDMANN, 1980, p. 51).

No Primeiro Capítulo, procura-se compreender o filósofo Dussel, destacando-se, inicialmente, os dados bibliográficos, mostrando que, em grande parte, fatores

vivenciais determinaram a construção do seu pensamento, a gênese e a evolução. Na sequência, trata-se de situar o marco histórico-teórico da Filosofia da Libertação, enfatizando que ela se constitui como base do processo libertador, e, por fim, pensar a realidade filosófica da América Latina, desde uma análise da História da Filosofia Latino-Americana e da Filosofia da Libertação, para, a partir da afirmação do *outro enquanto outro*, pensá-la historicamente.

No Segundo, desenvolve-se uma crítica à modernidade, perfazendo o caminho do pensar na história, dos antigos (da tradição filosófica) aos contemporâneos. A Filosofia da Libertação busca pensar a realidade com base num método de análise próprio, revisitando, particularmente, Lévinas e Marx, visando contribuir para a minimização da morte e da dor a partir da libertação do *outro*, da *vítima*. Assim como, também, situar o pensamento de Dussel num confronto com as ruínas do *ser da totalidade*, para se afirmar a *alteridade*. Na *alteridade*, existe diálogo entre *o mesmo* e *o outro*, diálogo histórico progressivo na novidade, curso criativo, *discurso*, enquanto, na *totalidade*, só há monólogo de *o mesmo*.

No Terceiro Capítulo, pretende-se situar a Ética da Libertação a partir de uma releitura marxista de Dussel, buscando explorar a categoria da exterioridade do *outro*, enquanto labor vivo, como labor real do trabalhador que, na relação social de produção, se opõe ao capital. Esta categoria é o trabalho vivo como potência criativo-subjetiva, e não o trabalho objetivado como capital.

No quarto, trata-se da Ética da Libertação enquanto pretensão de uma ética da vida fincada na natureza, sendo capaz de desenvolver uma crítica ao sistema, desde a relação que se produz entre a negação física, expressa no sofrimento das *vítimas*, e a tomada de consciência dessa negatividade. Para Dussel, é essa descoberta, por parte da *vítima*, que permite que uma filosofia ética político-ecológica crítica surja, na América Latina, para fazer jus ao crescimento do sujeito histórico como comunidade anti-hegemônica de vítimas, com vistas a superar o sistema de dominação e de opressão.

Na última parte da pesquisa, revisita-se o todo construído, elaborando uma síntese do percurso realizado e indicando algumas possíveis conclusões. Isso remete à reflexão da Filosofia e da Ética da Libertação na atualidade, visando aos seus principais

princípios e postulados éticos político-ecológicos da dissolução do atual modelo de sociedade moderna capitalista e da ideia positiva do poder cidadão.

CAPÍTULO I

**HISTÓRIA E FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO
LATINO-AMERICANA**

Um dos modos talvez mais simples e menos polêmicos de se caracterizar a filosofia se dá através de sua história. A história se constitui de ações, tradições e memórias conscientes de um povo, de uma comunidade. A nossa história não é uma história da natureza, despida de consciência ou de repetição invariável dos fatos ao longo dos tempos, ao contrário, ela é de duração brevíssima e se altera de geração em geração. História de um espaço-tempo que necessita do passado para, com profundidade, viver o sentido do presente e construir os alicerces do futuro. Assim, para assumir a forma como deve ser hoje, precisa-se tomar consciência da realidade histórica, social, econômica, política e cultural da grande pátria América Latina, cuja mediação privilegiada será expressa por meio da linguagem, da palavra, do discurso, do conceito; tudo o que nos remete à experiência primordial dos humanos em América, ou seja, se se quer ir, mais profundamente, até às experiências dos “Povos Testemunho”¹: astecas, maias e incas.

Sabe-se que todos esses povos foram terrivelmente sacrificados, explorados, degradados, destruídos pela violência de todos os tipos, da física à tortura psicológica, em nome da cobiça e da intolerância. É de assinalar, nesse contexto circunstancial, que, para o homem latino-americano, entre o seu ser degradado de agora e a realidade de suas potencialidades, subsiste a necessidade histórica de uma revolução nos vários campos – cultural, econômico, ético político-ecológico – que interrompa a continuidade secular de sua dominação colonial e neocolonial. Acredita-se, pois, que, apenas mediante uma situação revolucionária, esses povos, desumanizados e superexplorados, possam obter acesso aos frutos da civilização, como povos que, existindo, afinal, para *si mesmos*, gerem meios de utilizá-los para ascender da condição de excluídos externos à de povos autônomos, estruturados em comunidades humanas, cujas metas sejam viver

1. De acordo com Darcy Ribeiro (1979, p. 188), na obra **Ensaio Insólito, os Povos-Testemunho**, são grupos humanos que testemunham, por meio do que conservaram de si mesmos, o que foram enquanto altas civilizações do passado, prefigurando o que serão no futuro. Na segunda parte da obra – As Américas e a Civilização –, Darcy Ribeiro discute, mais amplamente, esse conceito.

bem e melhorar a vida, e não simplesmente produzir mercadorias e gerar, em grande escala, lucros ao capital, aos comandantes do sistema capitalista.

Observam-se, ao longo da história da humanidade, conceitos como *Nous*, *Zoôn Logikón*, *Logos*, *Ratio*, *Cogito* ou *Homo Sapiens*, os quais indicam, em toda a tradição filosófica, o caráter de animal racional. Esses conceitos são destinados e referidos, especificamente, aos humanos, o que significa, de certo modo, que o ser humano tem o privilégio ontológico que o constitui e o distingue de todos os outros demais seres da natureza. Cabe a este mesmo humano manifestar o seu poder no exercício de transformar o *caos em cosmos*.

Frente a essa característica antropológica fundamental, atreve-se, na busca de recuperação de nosso pensamento, iniciar a História da Filosofia na América Latina mencionando alguns autores e obras pertinentes a esse contexto: “Paul Rodin, intitulada: ‘O homem primitivo como filósofo’ e a de Miguel León Portilha, intitulada: ‘A Filosofia Náhuatl’” (FLORES, 1993, p. 10). Pode-se dizer, por meio de expressões que viraram provérbios, que o homem indígena americano realizou o passo do *mito* ao *Logos*, o que se poderia chamar, à semelhança dos gregos, “o milagre americano”. De outra modo, significa dizer que,

enquanto que o homem se considera produto de algo exterior à Natureza, está imerso no terreno da religião: porém, quando se questiona a existência de tudo e busca suas raízes no auto-devenir da Natureza, por mais que busque nomes próprios para dominar essas forças, está deixando de lado esse campo e incursionando no fecundo universo da filosofia (GONZÁLEZ, 1985, p. 121).

Uma vez libertados, aparentemente, da opressão europeizadora, representada pela expectativa de assimilação dos Estados nacionais e por todas as formas de repressão religiosa, paternalista, educativa etc., são colocados a serviço da manipulação e da dominação. Os povos latino-americanos dedicaram-se à reconstrução de *si mesmos* como povos que, sem dúvida, existiam para si próprios como humanos insuspeitáveis de ser. Essa condição de seu existir americano revela, de forma categórica, que eles se encontram frente a uma ampliação da sua consciência e, por que não dizer, de uma manifesta tomada de consciência da realidade e da ocupação do seu lugar no *cosmos*.

Sabe-se que as cosmogonias e as teogonias antropomórficas da rica mitologia ameríndia, pelo nível de desenvolvimento dos povos que as originaram, não nos oferecem condições, nem se pode exigir-lhes rigor de análise lógico-abstrata teórica dos problemas que sua realidade apresentava. Porém, como observou González, ela se constitui, sem dúvida nenhuma, como *antessala da filosofia* que ofereceu indícios profundos de uma “cosmovisão na qual o homem ocupava um digno lugar e, portanto, merece ser destacada a história do pensamento latino-americano” (GONZÁLEZ, 1985, p. 145).

Mesmo não estando, na íntegra, de acordo com o que o pensador González expressa sobre o pensamento indígena, por tratá-lo como simples pensar de antessala da filosofia, é desse entendimento que nasce o processo de integração das populações indígenas na economia, na cultura e na sociedade, e que se dá, portanto, a origem da História da Filosofia Latino-Americana. O reconhecimento da história de cada país americano registra, no passado, muitos conflitos de violentas opressões, guerras levadas a cabo como terríveis operações genocidas. Foi dessa maneira, e por meio desses procedimentos, que se exterminaram ou se reduziram, substancialmente, as populações indígenas originais do continente americano. Apesar de ter-se sublinhado, anteriormente, o fato de conservar uma forma mitológica ou antropomórfica, sabe-se muito bem que, no início, em seu primeiro período, a filosofia conserva, no entanto, em grande parte, a forma mitológica e antropológica. Basta lembrar, para tanto, uma leitura dos filósofos pré-socráticos.

Partindo-se da hipótese de que a filosofia retrata profundamente a realidade histórica de um povo, portanto, do homem, e considerando-se que esse homem que está sendo abordado é o latino-americano, então, não se pode continuar acreditando na velha ideia de que apenas os gregos foram os nossos primeiros filósofos. Necessita-se, portanto, compreendê-la não como uma verdade absoluta, levando-se em consideração outros tantos povos que, também, pensaram os problemas da realidade histórica, cultural e social a que pertenciam, como fizeram os nossos antepassados das civilizações incas, maias, astecas, guaranis etc. Registra a história que,

Depois de 33 dias de navegação por mares desconhecidos (8 de setembro a 12 de outubro), “por azar, o homem europeu descobre no

ano 1492 um Novo Mundo, ao qual, por equívoco, começa a chamar Índias Ocidentais e pouco depois América”. Assim, a partir do 12 de outubro de 1492, dia em que Rodrigo de Triana gritou desde a **cofa** da nave almirante: Terra!, acontecimento conhecido tradicionalmente como Descobrimto da América; na verdade, se inicia a invasão, conquista e colonização da América Indígena (FLORES, 2017, p. 30-31).

Nesse período, inicia-se a invasão da América e a imposição, a esses povos, de uma hegemonia que engloba, em seu poderio, a quase *totalidade* da humanidade, compelindo, todos eles, à europeização compulsória. Fase marcada por um fenômeno humano nunca visto em nenhuma época da humanidade, tão severo e cruel foi o empobrecimento e a degradação desses seres humanos.

Face à realidade imposta e determinada, deu-se daí em diante, tanto do ponto de vista dos vencedores como dos vencidos, na leitura dos historiadores, estudiosos e pesquisadores, uma história dolorosa de conflitos violentos sem precedentes. As obras histórico-filosóficas de Bartolomeu de las Casas, em especial a **Brevíssima Relação da Destruição das Índias**, escrita em 1542 e retocada entre os anos de 1546 e 1547, ajudam a refletir sobre essa problemática desde a origem histórica da dominação sobre o homem latino-americano. Revela-se, claramente, que a reflexão de Las Casas, já no século XVI, representava um desejo de libertação e uma desenhada indignação sentida frente ao sistema de opressão e dominação que começava a ser implantado nas terras da América. Ele é, sem dúvida, a figura que imprime os primeiros passos da tão sonhada libertação. Basta lembrar que “o próprio Simón Bolívar inspira-se em Las Casas, em algumas de suas cartas, para lutar contra a Espanha, assim como alguns heróis da independência mexicana no começo do século XIX” (DUSSEL, 1985, p. 142).

A vontade lascasiana encontra-se expressa, de forma contundente, no seu protesto, onde, em primeiro lugar, toma posição profética de denúncia e, em segundo, adota uma postura ética em seu sentido estrito, descobrindo, já aí nesse contexto, a exterioridade do índio em sua positividade. Ao mesmo tempo, critica o sistema como totalização injusta e dominadora.

A significação mundial de Las Casas hoje é a de ter sido o primeiro europeu a perceber a injustiça do sistema colonial e neocolonial, econômico, político e cultural que as potências do Atlântico Norte

desenvolvem desde o século XV até o XX sobre os povos subdesenvolvidos, oprimidos, da América Latina, África e Ásia. (DUSSEL, 1985, p. 142)

De modo bastante simples, situa-se aqui um breve itinerário da formação do núcleo ético-profético do clérigo Bartolomeu de las Casas que se dá, em um primeiro momento, ao longo de aproximadamente 10 anos de experiências, quando, vivendo no meio da conquista e da colonização americanas, logo se deu conta dos excessos que os europeus cometiam contra os índios. A conversão profética de Las Casas ocorreu no período de 1514 a 1566, caminho esse que ele percorreria sem voltar atrás (DUSSEL, 1985, p. 137). Nesse mesmo período, o índio já era tratado pelo clérigo como o *outro*, sendo o seu espaço e a sua cultura respeitados com amor e justiça.

Todas estas universais e infinitas gentes, a todo gênero, criou Deus as mais simples, sem maldades nem fingimentos, obedientíssimas e fidelíssimas a seus senhores naturais e aos cristãos a que servem; mais humildes, mais pacientes, mais pacíficas quietas, sem brigas nem tumultos, que existe no mundo. São também as pessoas mais delicadas, fracas e ternas de compleição e que menos podem sofrer trabalhos e que mais facilmente morrem de qualquer doença. (LAS CASAS, 1552, p. 1)

É visível a acentuada exaltação do Frade Las Casas à humanidade do índio, em sua identidade e diferença. “É um europeu que viveu nas Índias Ocidentais, que descobriu o fato da opressão do homem (hispanico) sobre o homem (índio), mas que o descobriu a partir da visão que a existência cristã tem da história.” (DUSSEL, 1985, p. 136) Ele percebeu que, no sistema colonial, havia uma falta, um pecado que contradizia tudo que era pregado pelo europeu. O pensador Dussel, de maneira contundente, descreve aspectos fundamentais da reflexão ética implícita no pensamento lascasiano: “tão mansos, tão humildes, tão pacíficos”. Indica-se aí, de acordo com Dussel (1977, p. 42), “a superação do horizonte ontológico do sistema: o nível metafísico e ético enquanto tal: o Outro enquanto outro”.

O segundo momento é basicamente a continuidade do primeiro, face à implicabilidade de um sobre *outro*, no sentido de que aqui nasce, já, na relação do encontro do europeu com o índio americano. Nas palavras de Dussel, é o momento *face*

a face originário da América: “o almirante e outros [...] pararam para olhar [...] os índios [...] que nunca conheceram” (DUSSEL apud LAS CASAS, 1977, p. 42). Esse encontro, entre europeu e americano, marca o ponto de partida, o marco inicial da descoberta (invasão), da conquista e da colonização da América, como também inaugura a mais nova das relações políticas no continente americano.

O terceiro e último momento do núcleo ético-profético lascasiano, já implícito e, de certo modo, indicado nos dois primeiros momentos, reflete, com maior intensidade e elevação, a tal chegada dos europeus, dos “barbudos, os mensageiros do sinal da divindade, os estrangeiros da terra, os rubicudos” (DUSSEL, 1977, p. 42). São os homens considerados inauguradores da modernidade que, nem bem chegaram, já se lançaram

como lobos e tigres e leões crudelíssimos famintos há muitos dias. E outra coisa não fizeram-nos desde 40 anos a esta parte, até hoje, e hoje neste dia o fazem, a não ser despedaçá-los, matá-los, angustiá-los, afligi-los, atormentá-los, e destruí-los pelas estranhas e novas e várias e nunca outras tais vistas nem lidas nem ouvidas maneiras de crueldade (LAS CASAS, 1552, p. 02).

É justamente nesse contexto, de imensa brutalidade e desumanidade, que Las Casas descobre o processo de alienação do *outro*, face ao próprio ato de conquista e de colonização. Ele observa que, nas entranhas do processo de colonização, sutilmente, introduz-se a “ordem de dependência e dominação imperial: a cristandade das Índias” (DUSSEL, 1977, p. 43). Como se pode observar, mais do que uma mera crítica descompromissada, o pensador Las Casas implementa uma denúncia sistemática ao modo como o sistema de dominação está sendo implantado, uma vez que ele determinou a *si mesmo*, convencido da própria verdade adquirida nas suas experiências vividas, de ser injusto e tirânico tudo o que acerca dos índios nestas Índias se cometia.

Trata-se de um projeto de dominação imperial que, por sua natureza, comporta diversos aspectos de domínio das dimensões humanas, com grau de elevação máximo à dimensão ontológica. Com pauladas, bofetadas, violência de todos os tipos com requintes de crueldade, mataram muitas almas humanas: uns por causa do trabalho forçado que lhes impuseram no cultivo da lavoura; outros, pela cobiça e pelo desejo de

possuir ouro e estar na riqueza, foram obrigados a trabalhar nas minerações de ouro, por justamente considerar “seu fim último o ouro e encher-se de riquezas em poucos dias” (LAS CASAS, 1552, p. 03).

Observa-se que isso caracteriza o novo projeto de dominação que o europeu desenvolveu, planetariamente, na época moderna, com a finalidade de manipular e dominar o índio e a natureza, em particular na América Latina. Nesse projeto, a natureza e os *outros* (os índios) tornam-se as mediações essenciais para a continuidade e a manutenção do projeto de “estar-na-riqueza” do homem moderno, o que revela maior expressão o fundamento de sistema de dominação. Em face dessa situação de domínio e de opressão impostos por esse projeto, instala-se uma práxis opressora, já implícita nas reflexões lascasianas.

Daremos por conta muito certa e verdadeira que são mortas nos ditos quarenta anos pelas ditas tiranias e infernais obras dos cristãos, injusto e tiranicamente, mais de duzentos mil almas, homens, mulheres e crianças; e em verdade creio que, sem pensar enganar-me, que são mais de quinhentos mil. (LAS CASAS, 1552, p. 3)

Aos olhos do clérigo Las Casas, situa-se aí o antiético, o não ético, nesse quadro caótico, saldo de uma política perversa e cruel, de assassinatos e mais assassinatos, daqueles que, porventura, “poderiam desejar ou suspirar ou pensar em liberdade” (LAS CASAS, 1552, p. 03) e, por fim, como referida acima, a introdução de uma ordem colonial-imperial, oprimindo a todos, com a mais horrível dura perversidade e áspera servidão.

O núcleo ético-profético do pensador Las Casas descrito revela, de um lado, o *outro*, o *face a face* diante de um *outro*, o rosto nu da origem do mundo colonial e imperial europeu; de outro, revela uma crítica eficaz e indubitável à *totalidade* do sistema opressor, caracterizada pelas figuras do Rei, da burocracia, da oligarquia nativa, do europeu em geral. Ainda, revela a práxis de dominação como pecado, falsa moral, roubo etc.

A síntese lascasiana apresentada demonstra que suas obras não são simplesmente relatos dos fatos históricos acontecidos em um determinado tempo, entretanto obras apocalípticas, no sentido de representar, de maneira profunda, um

momento da história, ressaltando injustiças tão crudelíssimas cometidas aos povos, à gente americana. Em outros termos, “trata-se de uma interpretação da história, de uma hermenêutica do acontecer americano para descobrir o ‘sentido’ da realidade vivida” (DUSSEL, 1977, p. 45).

Para Dussel, o frade Bartolomeu de las Casas constitui o primeiro teórico explícito da doutrina da libertação da periferia, em relação ao mundo europeu como sendo o centro do planeta. Essa doutrina se manifesta justamente no período em que se expandia a dominação europeia pelo mundo afora, fazendo surgir o mundo colonial, periférico. Ainda exaltando e enfatizando o clérigo, Dussel indica que, além de profeta, ele estabeleceu uma crítica eficaz e autêntica à conquista e à colonização americanas, que conseguiram arrancar, das entranhas mesmas do sistema opressor vigente, não apenas o grito de libertação dos oprimidos, mas a atitude de militante em defesa de seus direitos confiscados pela nascente sociedade moderna burguesa.

Vista por esse ângulo, a chegada do europeu à América Latina significou a implantação da cultura da violência em todo o continente. O desenvolvimento das culturas aqui existentes foi subitamente interrompido; os povos e as culturas, de autônomos passaram a dependentes e subjugados, tornando-se povos e culturas do silêncio e, dialeticamente, da resistência. Foram proibidos de serem criativos e de darem sua contribuição à experiência universal do ser humano. Igualmente, forçou-se a serem eco da voz dos *outros*. Tudo isso motivou, bastante, a busca fecunda da autonomia, da liberdade e da solidariedade, não apenas por esses povos oprimidos da América, mas também por todos os outros povos do planeta. Até hoje, os povos da periferia do mundo são tratados desse modo. Por isso, considera-se dever ético perseguir o direito de falar, de pronunciar também a outra versão dos fatos e de, ao mesmo tempo, exercer o direito de se construir um mundo solidário e feliz.

Observa-se, nitidamente, que nem a invasão da América, nem a destruição das Índias se deram de forma pacífica. O que se verifica é que tanto a história tradicional, a que reflete o ponto de vista dos vencedores, como a outra versão da história, contada na visão dos vencidos, ambas se dão conta de uma mesma realidade histórica cruel e sangrenta. Os indígenas perceberam a implacável e a sistemática oposição, logo após o momento em que, passadas a surpresa e a confusão do tal encontro entre europeus e latinos americanos, a crença dos supostos deuses anunciados pelas tradições é

substituída pela consciência sobre a natureza dos invasores. De qualquer forma, e apesar da grande resistência indígena frente à conquista, uma vez vencidos, desencadeia-se um processo de colonização e de “conquista espiritual”, cujas consequências chegam até aos nossos dias. Conquista e colonização, estas, que se arrastam ao longo da história e obrigam o natural habitante dessa América a ajustar-se dentro de uma mestiçagem de raças e culturas estranhas, ou a perder-se em minorias étnicas, as quais contemplarão sua história de liberdade interrompida, sendo condenados a viver em outra história que já não lhe pertence, pois é a história oficial da dominação e da opressão.

O que ocorre é o seu desaparecimento por desgaste etnocida ou por extermínio genocida, ou sua sobrevivência como grupos “integrados” à vida regional, na qualidade de contingentes cada vez menos diferenciados da gente do seu contexto mas que continuam, apesar disto, se identificando e sendo identificados como indígenas. (RIBEIRO, 1979, p. 159)

Tudo isso significa dizer que os indígenas, ao serem vencidos pelos conquistadores (invasores), na verdade, perderam o direito à história. O resultado dessa dramática situação é que a única história que há, e que deve ser apreendida, é a história europeia, a da *civilização ocidental* cristã, apresentada a estes povos como sendo a *História Universal*.

Pelo que se refere à História da Filosofia Latino-Americana, os estudiosos e historiadores de nosso pensamento farão arrancar a esta, a partir do que o argentino Gregório Weinberg chama “cultura imposta”, isto é, dizendo, por exemplo, que “o período filosófico começa a meados do século XVI com a instalação dos “Estudos Gerais” organizados por algumas ordens religiosas e pela criação das três primeiras universidades em Santo Domingo (1510), Lima (1553) e México (1553). (FLORES, 1993, p. 13-14)

No Brasil, nunca se viu – cremos nós –, em nenhuma parte do mundo, ricos tão capacitados para gerar e desfrutar riquezas, e para subjugar o povo faminto, como os nossos senhores conquistadores (invasores), empresários, doutores e ditos comandantes da história. Estes são, quase sempre, cordiais entre si, todavia cruéis e implacáveis para com os subalternos, para com os dependentes, nos mais variados aspectos, para com os

excluídos e marginalizados da sociedade. Há séculos, eles tramam e retramam, deformando o povo brasileiro. Basta lembrar a base da formação educacional da nossa gente, que se identifica com a chegada dos Jesuítas, em 29 de março de 1549.

A presença civilizadora dos Jesuítas utilizava a Filosofia para seus fins educacionais e para o estabelecimento dos baluartes da Contra-Reforma em nosso país. Mas, mesmo assim, temos que reconhecer que a Filosofia trazida por eles, representa “nosso começo”, e com a progressiva presença universal do catolicismo e filosofia tomista penetrou em todas as instituições de ensino, como também toda reflexão e justificação das atividades humanas, servindo, muitas vezes, precisamente aos mais diversos fenômenos de exploração e consolidação da dominação dos conquistadores. (STEIN, 1987, p. 89)

Só assim a velha classe pode manter, sem sobressaltos, a dominação dos povos desta América, de forma arbitrária, pelos motivos já explicitados acima, dando início, portanto, à história filosófica desde a colonização europeia, ignorando todo o pensamento indígena até então existente em nosso continente. A partir desse momento – segundo a historiografia filosófica clássica ou tradicional –, inicia-se o processo ou a vida filosófica no continente americano. “Na realidade, o que continua caracterizando a História da filosofia Ibero-americana é o fato de se iniciar somente a partir ‘da época da penetração europeia no Continente, deixando na sombra todo o rico passado cultural dos povos indígenas’”. (FLORES, 2017, p. 34)

A título de enfatizar e precisar melhor o panorama inicial da nossa historiografia, situa-se, como exemplo,

um dos documentos mais antigos, com o qual se inicia esse tipo de historiografia, é o trabalho do cubano José Manuel Mestre “De la Filosofía en la Habana, de 1861”. Por sua vez, Isabel Monal chega a ver, não só na obra do brasileiro Luís Pereira Barreto senão até na Oración Cívica do mexicano Gabino Barreda, “uma tentativa de periodização filosófica para nossos países”, exposta segunda a lei dos três estados (Teológico, Metafísico e Positivo) desenvolvida por Augusto Comte. E há até quem indique a obra de León Pinelo: “Epítome de la Biblioteca Oriental y Occidental, Náutica y Geográfica” (Madri, 1629), como “uma importante contribuição à história das ideias em Latino-América” (FLORES, 2017, p. 36-37).

Nessa perspectiva, perseguindo o caminho da história, em 1878, apareceu a obra **A filosofia no Brasil**, de Sylvio Romero; e, nos anos 1875 e 1876, respectivamente, as obras **La filosofía en la Nueva España**, de Agustín Rivera, e **Apuntaciones Históricas sobre la Filosofía en México**, de Emetério Valverde Téllez (FLORES, 2017, p. 37). É notório que os primeiros estudos realizados sobre a História da Filosofia em América são trabalhos de caráter nacional, expressando um espírito ou consciência de que, em terras da América, há, como afirma Flores (2017, p. 37), “apenas uma Filosofia Europeia ‘em...’ e não uma filosofia própria; indicando com isso, como nos dirá Sylvio Romero, ‘a ausência de uma genética’”.

Quebrando essa produção de caráter nacionalista da filosofia na América Latina, de acordo com Flores apud Roig (2017, p. 37), “em 1908, o peruano Francisco García Calderón começa um novo tipo de historiografia com o seu escrito: ‘Les Courants Philosophiques dans L’Amérique Latine’, o primeiro em seu gênero por seu caráter geral”. Esse texto é considerado o trabalho de uma investigação fundadora que constitui tanto o pensar da História da Filosofia da América como a sua historiografia filosófica.

1.1. Etapas e Processos do Projeto Filosófico em América

É sabido que a filosofia abre as portas para um mundo desconhecido, inexplorado, um conjunto de experiências e ocorrências variadas que não implicam ser necessariamente novidade, ou melhor, é um fazer frente a numerosas perguntas, hipóteses e ideais para examinar alguns aspectos da realidade desde diversas perspectivas. Com esse intuito, pois, sem abandonar as várias configurações sobre a origem do pensamento filosófico da América Latina, apresentam-se alguns argumentos ao que é considerado básico e fundamental como etapa preparatória à plena realização do processo filosófico que culmina com o início de nosso pensar na América.

Para melhor desenvolver esse pensar filosófico, desde o nascimento da História da Filosofia em América, impõe-se traçar alguns períodos que já se encontram descritos no conjunto das publicações, em níveis nacional e continental, sobre a historiografia filosófica fundadora e, ainda, também, na atual bibliografia historiográfica. A intenção é descrever o movimento real da filosofia do americano que capta, na plenitude de seu processo de formação indo do nível mais simples, do domínio colonial e da colonização, ao mais complexo de criação e formação de uma nova consciência histórica.

Desse modo, trata-se de estabelecer uma cronologia clássica das etapas da História da Filosofia em América, obedecendo à periodização realizada pelos pensadores Alberto Vivar Flores e Francisco Miró Quesada, as quais se encontram divididas da seguinte forma: A Escolástica em Ibero-América de 1538 a 1804, A Ilustração em Ibero-América de 1804 a 1830, O Pragmatismo Ibero-Americano de 1830 a 1870, O Positivismo em Ibero-América de 1870 a 1920, Os Fundadores de 1920 a 1950 e A Geração Técnica ou Jovem de 1950 até os dias atuais.

A primeira fase, etapa da escolástica, inicia-se com a invenção da América, tomando-se como ponto de partida 12 de outubro de 1492, com uma Filosofia Escolástica Medieval, filosofia esta que permite a conquista cruel e sangrenta e a colonização do continente da América Latina. Essa filosofia ganha legitimidade, como afirma Flores (2017, p. 39), “com a fundação da primeira Universidade no Novo Mundo

(São Domingo, 1538)”. Daí em diante, tal filosofia adquire várias nomenclaturas: Filosofia Cristã, Filosofia Aristotélica-Tomista, Filosofia Escolástica ou Filosofia Tomista. Todavia que definição pode melhor identificar tal filosofia em América? De acordo com Boehner e Gilson (1985, p. 9),

toda filosofia que, criada por cristãos convictos, distingue entre os domínios da ciência e da fé, demonstra suas proposições com razões naturais e, não obstante, vê na Revolução cristã um auxílio valioso e, até certo ponto, inclusive, moralmente necessário para a razão.

Esse período é profundamente marcado pela filosofia tomista, ensinada nas universidades de Salamanca e de Coimbra, respectivamente América Hispânica e Lusa. A escolástica na América Latina apresenta-se dividida em três momentos que, agora, passam a ser descritos, conforme Flores (2017, p. 40-41).

A) Primeiro momento, de 1538 a 1620. Esta fase é animada pela “a filosofia política na conquista da América” (Sívio Zavala), da qual sobressaem acontecimentos fundamentais como: as primeiras leis das Índias (1512), as novas leis das Índias (1542) e famosa controvérsia sobre os índios, entre Batolomé de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, em 1550. Na academia, pode ser considerada como Restauração Escolástica, pois “coincide com a restauração escolástica realizada na Espanha durante o século XVI”. Desse ponto de vista, as figuras mais relevantes são: Fray Afonso de la Vera Cruz, Fray Julián Garcés, Fray Juan Zumárraga, Don Vasco de Quiroga e o padre Antonio Rubio.

B) Segundo momento, de 1620 a 1767. Estabelecida a pacificação dos indígenas na América, segue em ascensão a colonização do Patronato Real, da conquista espiritual e das rivalidades e das armações entre franciscanos, dominicanos, agostinianos, jesuítas etc. Na Europa, está em alta o Empirismo, o Racionalismo e a Ilustração, manifestando-se no modo de entender a doutrina regalista, na aguda crítica à Filosofia Escolástica e na paulatina e corrosiva política antijesuítica. Os representantes mais destacados desse momento são: Fray Alonso Briseño e os jesuítas Diego José Abad, Francisco Javier Alegre, Joaquín Millás, Nicolás de Olea e Miguel de Viñas.

C) Terceiro momento, de 1767 a 1804. Os jesuítas pouco a pouco foram expulsos do continente americano: Rio da Prata, 1735; Paraguai, 1755; Brasil, 1759. Em

1767, todos estavam expulsos da Península Ibérica e, em seguida, extintos pelo Papa Clemente XIV, sob o Breve **Dominus et Redemptor Noster**, em 21 de julho de 1773. É o início da queda da Filosofia Escolástica em América, frente ao embate da presença progressiva da Filosofia Moderna. Os mais influentes representantes desse momento são padre Benito Días de Gamarra e Fray José Elías del Carmen.

Junto com o transplante da Civilização Europeia para o Continente Americano, os colonizadores (durante os séculos XVI, XVII e XVIII), de qualquer maneira, enfrentam o desafio de inventar um Novo Mundo e, em consequência, de fundar uma política, economia, religião e, em geral, uma cultura (a cultura ibero-americana), então podemos dizer que, apesar da característica essencialmente especulativa da Filosofia, na formação do perfil ibero-americano, ela se caracterizará mais por uma dimensão prático-política; decorrente, por lógica, do modo de entendê-la na Península Ibérica (FLORES, 2017, p. 41).

Três séculos de profunda opressão, de desigualdade e marginalização, em América de crioulos, mestiços, mulatos, índios e negros, foram o bastante para que esses tomassem consciência de seu papel social e político, passassem a enfrentar os impérios espanhol, português e francês e começassem a lutar pela emancipação política, econômica, social e cultural da América Latina.

Sobre essa tomada de consciência, Leopoldo Zea reforça o contexto histórico presente e aponta o início de uma nova etapa filosófica em América: a Ilustração.

A tomada de consciência dos Hispano-americanos acerca de sua realidade foi se concretizando em uma série de etapas cujas origens chegam até os mesmos conquistadores. Mas foi em meados do século XVIII quando, devido a uma série de circunstâncias históricas e culturais, se fez mais clara esta tomada de consciência. O apoio teórico deste conhecimento os ofereceram as ideais filosóficas então em voga, as quais se agrupavam sob o nome genérico de Ilustração (ZEA, 1974, p. 25).

A segunda fase, etapa da Ilustração, é marcada pela participação decisiva dos mestiços e crioulos, depois seguidos pelos indígenas e negros que, juntos, comandaram as Revoluções de Independência na América Latina. Esses povos, de acordo com Flores (2017, p. 42-43),

vão importar um modelo de sociedade inspirados nos ideais da Enciclopédia e da Ilustração (*Aufklärung*), assim como na Filosofia Política do Liberalismo europeu; “sem saber que não existem soluções pré-fabricadas e etiquetadas para estes ou aqueles problemas, nestas ou naquelas condições de tempo e de espaços culturais”.

É sabido que, por séculos e séculos, não se teve cultura própria nem mesmo humanidade. Tratava-se, em princípio, como vimos anteriormente, de uma cultura de opressão e dominação, agora, nessa etapa, de uma cultura aceita e admitida em parte, lógico, por aqueles que tomaram a frente da independência política da América. Tinha-se, como disse muito bem Ribeiro (1979, p. 36), “sociedades-feitorias nas quais se gastavam homens para produzir açúcar ou ouro ou café” e, ao mesmo tempo, gerar grandes riquezas e lucros. É óbvio que essa independência dos territórios latino-americanos não se deu de forma tranquila, com negociações pacíficas, porém, ao contrário, com muita luta e conflitos dos negros, crioulos, mestiços e, ainda, uma grande quantidade de indígenas que tomaram enormes enfretamentos e guerras de libertação.

E, contra os desígnios do colonizador, inesperadamente, o sistema destinado a produzir mercadorias e, através destas, riquezas e grandes quantidades de lucros exportáveis, acabou, em direção contrária, produzindo uma humanidade de gente que um dia decidiu organizar-se em nações que procuravam definir suas próprias culturas. Ainda não eram culturas autenticamente suas porque eram transplantadas da cultura do colonizador. Mais do que explicar, justificar e fazer perdurar a colonização e a dependência, o objetivo delas era possibilitar qualquer afirmação espiritual autônoma dessa gente.

Como se vê, não existiam nações independentes de fato, o que havia eram meras dependências neocoloniais subdesenvolvidas. E, por mais que progredissem, apenas o faziam no seu próprio subdesenvolvimento e dependência. Basta lembrar as palavras do pensador Rodrigues (1979, p. 319):

Desde as aspirações Nacionais (São Paulo, 1963), venho sustentando que a história do Brasil foi muito mais cruenta que a escrita e ensinada... As insurreições indígenas começam no primeiro século e perduram até hoje, sob as formas mais variadas. Os alicerces da

civilização mestiça foram construídos no Brasil com sangue, e a maioria popular indígena e negra foi sangrada e ressangrada.

Nos mais variados enfrentamentos e guerras de libertação, podem-se destacar os grandes homens, como “Simón Bolívar (1783–1830), Miguel Hidalgo y Costilla (1753–1811), José de San Martín (1777–850) e toda uma constelação de libertadores que não deixaram apagar a tradição iniciada por Caonabo e Anacaona (São Domingos), Cuauhtémoc (México)” (FLORES, 2017, p. 44), assim como tantas outras lideranças indígenas da América Latina.

Essa era uma época de enorme efervescência global, impulsionada pela confiança e pelo otimismo no poder humano de domínio e manipulação da natureza, pela razão e pela ciência, acompanhado por um quadro geral de mudanças, em boa parte do mundo, impulsionado pelos seguintes fatos: “(Revolução da Independência Americana, 04 de julho de 1776; Revolução Francesa, 14 de julho de 1789, Cortes de Cádiz, reunidas em 04 de setembro de 1810; Revolução Portuguesa, 24 de agosto de 1820)” (FLORES, 2017, p. 44), o que os revolucionários ibero-americanos desejam é conquistar a emancipação política, cultural e social, enfim, obter um futuro com uma sociedade livre e democrática.

Esses libertadores se deram conta de que a opressão imperialista externa e a compreensão conivente das classes dominantes, compostas de *testas de ferro* de interesses estrangeiros, vão constituir uma conspiração para mantê-los presos à dominação. Assim, a emancipação política tão almejada pelos revolucionários é abortada, e, em vez de criar uma sociedade de participação popular com pessoas livres independentes, surge, ao contrário, uma grande massa de manobra marginalizada, analfabeta e, cada vez, mais explorada. Só que, agora, pela elite de crioulos e mestiços que tinham substituído os colonizadores.

Independentemente dessas circunstâncias e com elas, é possível afirmar que, nesse período, em América Latina, está nascendo e se concretizando um conjunto de nações independentes. No aspecto econômico, elas seguem sob o domínio de uma aristocracia de predomínio agrário e, também, de uma oligarquia burguesa urbana, as quais, juntas, vão desenvolvendo uma relação agroexportadora, face às poderosas nações que substituirão os impérios de Espanha e Portugal, ou seja, Inglaterra e França.

No aspecto político, América é cruzada por imensas lutas internas, entre os mais variados militantes dos partidos, Conservador e Liberal, que se acusam entre si, mutuamente, sem, portanto, esconder o exagero de sua desenfreada sede de poder.

O conservador vê o liberal como um ser odioso, perigoso, inimigo da família, da ordem, da paz, da religião, de Deus; o liberal imagina o conservador um ser hipócrita, tenebroso, mesquinho, ignorante, que por perversidade de alma, mais que por carência de inteligência, pretende apagar as luzes do século. (RODRIGEZ, 1945, p. 137)

Nessa conjuntura devastadora de guerras civis e tentando estabelecer uma intermediação, surge o exército, com a força das armas, e não mais a da razão; já com o ímpeto de domínio explícito de, para uns – os seus –, ceder poder e glória e, para os contrários, expulsão e eliminação. Descreve Rodriguez (1945, p. 137): “ao inclinar-se já a uns, já a outros, dá o Poder. Por isso, todos tratam de lisonjeá-lo e atraí-lo quando estão na oposição e, ao chegar o Governo, apressam-se a depurá-lo, a purificá-lo, ou seja, a expulsar todos os elementos de ideologia contrária”.

A terceira fase, a etapa denominada de pragmatismo, surge a partir dessa situação consternadora da América de domínio e manipulação da burguesia, da elite nacional face à grande massa de pobres explorados sob todos os aspectos: sociais, políticos e culturais. A questão social sempre foi considerada caso de polícia: os líderes eram presos e, quando imigrantes, simplesmente expulsos. Os movimentos populares e as lutas operárias contaram com a presença decisiva dos ideais de uma anarquia social, também importados da Europa, abrangendo várias acepções no campo do conhecimento e que, diretamente, vão refletir e caracterizar esse terceiro período da História da Filosofia em América Latina:

Neotomismo, Ideologia, Tradicionalismo Francês, Sansimonismo, Sensualismo, Utilitarismo e para não enumerar mais, o Ecletismo. Vão representar essa mescla filosófica pensadores como: Francisco Mont’Alverne, Domingo José Gonçalves de Magalhães, José María Luis Mora, José Victorino Lastarria, José Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Francisco Bilbao, Andrés Bello, José de la Luz y Caballero e Domingo Faustin Sarmiento (FLORES, 2017, p. 46-47).

A filosofia assumida por esses pensadores, embora importada da Europa, já não é mais constituída como um conjunto de abstrações, mas como uma expressão da realidade concreta, a de um determinado grupo de homens e, também, como expressão da realidade do homem. O homem, que este grupo de homens representa e encarna biopsicossocioespiritual, dará a outros grupos sociais, a outros povos, a outras comunidades de homens, aos contemplados, apenas abstratamente, nessa filosofia, o instrumento para manifestar, por sua vez, a sua própria humanidade. Nesse sentido, a consciência de humanidade, não como pensava Hegel – para quem teria que ser um eco ou um reflexo de alheia vida –, ao contrário, exprimiria a sua realidade concreta em um espaço e tempo de uma comunidade de vida de homens e mulheres reais.

Observa-se que, nessa luta da civilização contra a barbárie, existiu, como já foi mencionado acima, um conjunto de correntes filosóficas: “sensualismo, utilitarismo, ecletismo, etc. ‘sem embargo, nos diz Leopoldo Zea, nenhuma destas filosofias chegou a ter a importância do positivismo’” (FLORES, 2017, p. 48-49).

A quarta fase, etapa que está sendo denominada de positivismo, incorpora as variadas correntes europeias importadas e que foram utilizadas como ferramentas e armas de combate à terrível herança da época colonial. O positivismo do filósofo Francês Augusto Comte, com toda força e poder influenciando o mundo inteiro, na América, interfere diretamente nos programas de ensino público, por meio das expulsão formal, por exemplo, dos conteúdos de conhecimentos metafísicos. A interferência política foi bastante eficaz, em particular “na chamada Guerra de Reforma do México (encabeçada por Benito Juárez) e na Proclamação da República do Brasil (15 de novembro de 1889)” (FLORES, 2017, p. 49). O movimento republicano resultou da ação de grandes proprietários e da participação direta do Exército, como força capaz de derrubar a Monarquia, que estava fragilizada com a insatisfação em relação ao governo.

Esse período foi marcado por grandes confrontos internos, entre os partidos Conservador e Liberal, que, entre si, alternavam-se no poder, mantendo sempre a população sobre o domínio e o controle absoluto. Como explica Flores (2017, p. 50), “tudo isso acontece em nossas terras durante a ‘moderada ascensão da burguesia, a qual se projeta ao longo do resto do século XIX e adentra-se até os primeiros lustros do século XX’”. Ainda de acordo Flores (2017, p. 50), “Sylvio Romero, Luís Pereira Barreto, Tobias Barreto, Gabino Barreda, Justo Sierra, Angel Flora Acosta, Florentino

Ameghino, Eugenio Maria de Hostos, Juan Montalvo, José Ingenieros, Enrique José Varona e Manuel González Prada” constituíram os principais representantes desse período.

O certo é que a burguesia, nessa época, embalada pelo desejo imensurável de desenvolver-se conforme o entendimento da moderna sociedade europeia, integra-se ao sistema capitalista industrial e passa à exportação de diversos produtos para os países industrializados. Em compensação, com isso, gera internamente a dependência em América. Está armado o grande circo, a supertribo ecumênica e em constante crescimento, um destino comum ditado pela mesma tecnologia e regido pelas mesmas formas básicas de organização e ordenação social e cultural, inspirados pelos mesmos personagens de saber ou de crenças que vão se homogeneizando de forma planetária.

Nessa perspectiva, vale a pena mencionar a afirmação de Sotelo (1975, p. 126): “o período que se estende de 1870 a 1930 configura, em seus traços fundamentais, a fisionomia da América Latina resultante da sua integração ao sistema capitalista industrial”. Ainda de acordo com Sotelo (1975, p. 127), “a presença europeia é conceituada por ambas as partes como ‘fator civilizatório’”. A imagem que predominava, em toda parte em América, é de que os povos dessa região do mundo viviam a sensação de estar participando das vantagens civilizatórias. A verdade real é que se trata de uma falsa sensação de domínio e de manipulação, com vistas a oprimir e marginalizar, sistematicamente, o povo trabalhador dessas terras. Como disse Ribeiro (1979, p. 15), com muita categoria: “inventamos e fundamos um sistema social perfeito para os que estão do lado de cima da vida”.

A quinta fase é a etapa que está sendo denominada de a geração dos filósofos fundadores. Em sua ânsia de criticar e, até mesmo, de superar o positivismo, eles assumiram uma postura idealista, já prescrita na obra **Ariel**, do pensador uruguaio José Enrique Rodó, publicada em 1900 e produzida pelo autor em seu país de origem. Essa obra, entre leitores e críticos, tornou-se referência acerca dos problemas político-culturais vivenciados na América. Nela, afirma-se:

O passado pertenceu todo inteiro ao braço que combate; o presente, quase por completo também, ao tosco braço que nivela e constrói; o porvir – um porvir tanto mais próximo quanto mais enérgico seja à

vontade e o pensamento dos que o anseiam – oferecerá, para o desenvolvimento de superiores faculdades da alma, a estabilidade, o cenário e o ambiente (RODÓ, 2003, p. 38).

Assim se posiciona um integrante da geração dos fundadores:

São no fundamental antinaturalistas, com marcantes simpatias idealistas ou vitalistas (posições essas que nem sempre é fácil distinguir uma da outra); tem uma clara preferência pelos conceitos dinâmicos e o pensamento intuitivo, não rigidamente lógico e, em consequência, são em geral condescendentes com a especulação metafísica. Daí sua admiração por autores como Boutroux, Croce, James e, sobretudo, Bergson (SALAZAR BONDY, 1978, p. 10-11).

Todavia o que mais interessa, em particular sobre os fundadores, não são tanto suas fontes de inspiração europeia, senão suas atitudes, ao filosofarem, e, de modo restrito, seu desejo intenso e criativo de um pensamento próprio, ou seja, latino-americano. De tal modo, os fundadores entendem que as variadas adoções e adaptações de pensamentos importados não foram capazes de criar, até então (primeira metade do século XX), um ambiente e uma vida filosófica cotidiana na América Latina; e que a filosofia, em especial a partir da época republicana, cultivava-se de maneira autodidata e improvisada, nem sempre por filósofos de profissão, porém por advogados, médicos, sacerdotes, escritores ou políticos. Ainda se pode observar que a cátedra universitária é entendida quase como um luxo que contribui para aumentar o prestígio da profissão exercida.

A esse conjunto de fatores, juntam-se a consciência da justaposição ou descontinuidade face ao processo histórico das ideias filosóficas e, em consequência, a experiência da carência de uma tradição e uma vida filosóficas autênticas. Nesse contexto, então, é que se entendem as palavras de Antonio Caso, (1993, p. 13): “todavia não resolvemos o problema que nos legou a Espanha com a Conquista; ainda não resolvemos tampouco a questão da democracia, e já está sobre o tapete da discussão histórica o socialismo em sua forma mais aguda e premente!”.

Tal tomada de consciência possibilitou-lhes uma experiência dramática: entendem que o pensador latino-americano, para compreender os filósofos europeus

contemporâneos, viu-se forçado a compreender seus antecessores modernos; e que, para compreender seus antecessores modernos, nesse processo, teve-se que ir até a compreensão dos antecessores medievais e, conseqüentemente, até a origem na antiguidade. Significa dizer que nossos pensadores, no exercício do seu filosofar, não fazem um caminho orientado para o futuro, senão ao passado. Como podemos notar, não avançam, ao contrário, regridem. O seu pensamento, um tanto angustiado pela necessidade e pela urgência de compreender o seu contemporâneo europeu, vê-se na obrigação de seguir uma direção oposta à que deveria tomar. Fica compreendido que não é um pensamento de progresso, mas de retrocesso, de atraso, e vazio de superação.

É quando os fundadores se dão conta de que, na América Latina, ainda não se sabe filosofar, que o mais que se faz é entender algumas situações contextualizadas, sem uma compreensão do todo. Como disse Quesada (1974, p. 13), não se tem uma “comprensión de Caladura” – o que quer dizer que não se penetra com profundidade na matéria, em todo o seu conteúdo interno, ficando na superficialidade, sem chegar ao cerne da intimidade dela; em outras palavras, não saboreando as significações e desenhando o complicado bordado dos detalhes. Observa-se que isso ocorre em função da ausência de uma formação efetiva da filosofia em nossa América.

Em tal situação, os fundadores iniciam um intenso trabalho *pedagógico-filosófico* com vistas, prioritariamente, a aprender e ensinar filosofia, e – quem sabe, em um futuro próximo – a filosofar; ou, ainda nesse contexto histórico particular, tenso e angustiante, a “imitar se não se pode fazer outra coisa; porém, ainda ao imitar, inventar um tanto, adaptar” (CASO, 1943, p. 18).

A meta não é fazer filosofia nos moldes europeus, simplesmente, mas exercitar o filosofar no seu estrito sentido da expressão. Refletir desde uma tônica do real que leve em conta as diferenças, as diversidades e as discrepâncias em geral e, em particular, dos pensadores (educadores) suas especificidades de formação e conduta, além de, com esse mesmo propósito, considerar o nível de conhecimento a quem se destina tal empreendimento, o estudante de filosofia. Sabe-se que essas características infláveis da realidade em nós não são acidentais ou passageiras, mas têm a ver com a natureza mesma do filosofar, não podendo ser desconsideradas. As diferenças provocadoras de conflitos não querem assumir significação vaga e geral, mas referir-se aos problemas concretos que estão fincados na vida humana. Significa, antes de qualquer coisa, uma

atitude pedagógica: preparar os educandos para que possam, alguma vez, sempre que realizem esforço necessário, ler os grandes pensadores da filosofia ocidental, em especial aqueles que lhes são contemporâneos. Aqueles que estão cultivando a filosofia, que estão levando a Europa e o mundo inteiro por novos e ousados caminhos. O ensino dos filósofos europeus e a aprendizagem, por saberem ler, constituem, apesar de suas imensas limitações, a primeira atividade do filosofar de nossa América.

Pode-se afirmar, mesmo assim: desse esforço fundacional e necessário, surgirá à geração chamada, pelo pensador Quesada, (1974, p. 32), de “geração de forjadores” – ele chega a chamá-la, também, de “Geração intermediária” –, ou, como faz Argote, (1984, p. 12), de “Geração de Normalização”. Isso deve ocorrer já pelo fato de que, “com ela, o pensamento latino-americano começa a transformar-se de mero filosofar, em filosofar autêntico” (QUESADA, 1974, p. 32); ou, ainda, porque

Pensem que antes de tudo é necessário normalizar a atividade ou que-fazer filosófico no continente... Normalizar quer dizer fazer da filosofia uma atividade normal ao lado das outras atividades que se desenvolvem no interior de uma cultura não defectiva (ARGOTE, 1984, p. 12).

A preocupação básica e fundamental será, além de aprender filosofia nas fontes mesmas da filosofia ocidental, a de gerar uma infraestrutura do filosofar capaz de garantir a tal normalização do *que-fazer* filosófico latino-americano. Para tanto, fundam-se cátedras e faculdades de filosofia, revistas especializadas; promovem-se congressos e reuniões etc. Dentre os principais representantes do grupo dos forjadores, estão: Francisco Romero (1891–1960), Carlos Astrada (1894–1970), Nimio de Anquín (1896–1979), Jackson de Figueiredo (1891–1928), Alceu Amoroso Lima (1893–1983), José Carlos Mariátegui (1895–1930) e Samuel Ramos (1897–1959) (FLORES, 1993, p. 39).

Estes, mesmo influenciados por variadas correntes como, por exemplo, o historicismo, a fenomenologia, o vitalismo orteguiano, o neotomismo, o marxismo e o existencialismo,

Têm em comum, primeiro, a preocupação por sentar as condições que façam possível um filosofar autêntico, através da conquista do panorama histórico-filosófico mundial; e, segundo, a inquietude pela busca e necessidade de uma tradição filosófica própria, vernácula (QUESADA, 1974, p. 32).

Desse modo, encontram-se ante uma situação, no mínimo curiosa, de que, para recuperar a própria tradição filosófica, os latino-americanos começam a escrever obras sobre a história das ideias de seus próprios países e apresentam, a futuras gerações, um quadro completamente imparcial. De fato, tão imparcial até para os próprios pensadores que fazem essa história, pois descobrem, para sua grande surpresa, que desconhecem quase totalmente a realidade do seu próprio pensar, em favor do pensamento alheio. Estes pensadores são todos nascidos em torno da última década do século XIX, recebendo elevada influência desde a segunda metade dos anos vinte, como afirma Flores (1993, p. 40):

Suas obras de caráter histórico como, por exemplo, “Sobre a Filosofia na América”, de Francisco , e “História da Filosofia no México”, de Samuel Ramos, vão encontrar-se com o movimento denominado “História das Ideias na América”, inspirado pelo próprio Francisco Romero, na Argentina, e o espanhol “transterrado” José Gaos, no México; e desenvolvido em plenitude pelos discípulos de “Os Forjadores”.

Em um processo quase que simultâneo, a partir do momento em que se começa uma “etapa de normalidade filosófica” na América Latino, inicia-se também um intenso trabalho de recuperação da “História da Filosofia Latinoamericana”. As experiências vão surgindo e ocupando o lugar natural do pensamento que é atmosfera educacional em nível secundário e universitário, como disse o peruano Salazar Bondy (1978, p. 23), “é preciso reconhecer a necessidade de buscar no modo de viver de nossos povos, como organismos sociais, como conjuntos histórico-culturais, os fatores e causas capazes de dar conta do problema que nos ocupa”.

O uruguaio Arturo Ardao (1979, p. 64) assegura:

Desde a cátedra Alejandro Korn do Colégio Livre de Estudos Superiores de Bueno Aires, desde o seminário de Teses do Colégio de México, coordenado com a Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional, os mestres Romero e Gaos, respectivamente, foram os verdadeiros fundadores do referido movimento. Juntando fios anteriores soltos, imprimiram desde o primeiro momento, a seus empenhos, um comum espírito continentalista.

Em 1940, fundaram-se os referidos centros acadêmicos para recuperar a história do pensamento filosófico latino-americano, tendo, como um dos seus primeiros resultados, no México, o envio do jovem pensador recém-formado no seminário de Gaos, Leopoldo Zea, a uma viagem que o levaria a quase todos os países da América, com duração de aproximadamente um ano – do início de 1945 ao início de 1946 –, com o objetivo de despertar, intensificar e unificar a tarefa do pensar desde nossa realidade histórica, social, cultural e política. Afirma Ardao (1974, p. 64): “tal foi a histórica missão cumprida por Leopoldo Zea, chamada a institucionalizar-se por sua vez em um comitê de Histórias das Ideias na América, com sede no México, fundado em 1948 e dirigido pelo próprio Zea do início ao fim”.

A grandiosidade dessa época filosófica na América Latina na década de quarenta, além de diversos estudos monográficos, nacionais e continentais, com reedições de nossos clássicos, antologias e bibliografias é representada pelo livro de Francovich intitulado “A filosofia em Bolívia” em que o próprio autor nos diz:

Acabado de escrever em dezembro de 1941, o livro foi publicado, como já disse, em 1945. Sua redação coincidiu com a iniciação de uma época de grande importância para nosso pensamento, que o livro não pode captar. É uma época em que marcava o fim da tendência que chegou a fazer de nossas ideias um simples reflexo das europeias e o começo de outra que se tenta desligar de padrões estrangeiros e dar ao país uma consciência que lhe permita a criação de uma cultura autenticamente sua (FRANCOVICH, 1987, p. IX).

Na sexta fase, a etapa que está sendo denominada de a geração técnica ou jovem, com foco nos trabalhos produzidos nesse período, em 1947, cria-se o “comitê de Historia de las Ideas en América”. Como expressão do momento, surge a obra **Duas**

etapas do pensamento em Hispano-América – do romantismo ao positivismo, do pensador Leopoldo Zea. Porém, só a partir de 1956,

Apoiados pela fundação Rockefeller e a editorial do Fundo de Cultura Econômica, que as publicações se sucedem: Arturo Ardao publica ‘La Filosofía en el Uruguay en el siglo XX’; João Cruz Costa, ‘Esboço de uma História das ideias no Brasil’; José Luiz Romero, ‘El desarrollo de las ideas en sociedad Argentina del siglo XX’; Rafael Heliodoro Vale, ‘Historia de las ideas contemporâneas en Centro América’; etc (FLORES, 1993, pp. 41-42).

Notadamente, essa leva significativa na produção de nossa história filosófica impõe, de certo modo a incorporação do pensar latino-americano no contexto das histórias da filosofia europeia, dita universal. Como afirma, categoricamente, Arturo Ardao:

Em 1954, o filósofo italiano Michele Federico Sciacca, ao reeditar “La Filosofía Hoy”, ele incorporou um capítulo sobre “La Filosofía em Iberoamérica”, em cujo começo expressava: “Quiçá seja esta a primeira vez que tal atividade é tomada em consideração em uma síntese panorâmica da filosofia mundial, escrita por um europeu e publicada na Europa”. No mesmo ano, Luis Martínez Gómez, tradutor ao espanhol da “História da Filosofia”, do alemão J. Hirschberger, acrescenta à mesma, em apêndice, história da filosofia espanhola e hispano-americana, esta última desde suas origens no século XVI até nossos dias. Em 1958, a revista francesa “Les Études Philosophiques”, dirigida por Gaston Berger, dedicava uma de suas temáticas publicadas a “La Pensée Iberoaméricaine”, entende-se por tal pensamento, conforme o título e caráter da revista, o pensamento filosófico (ARDAO, 1979, p. 65-66).

Faz-se necessário o registro do que foi feito, até o momento, pela história da filosofia universal com o pensar latino-americano em publicações de livros, revistas, congressos, e o fato de poucos terem tratado com empenho algo tão legítimo da história e da cultura da América Latina. O fundamental entre um abismo e outro da história da filosofia latino-americana é que, simultaneamente, “a história das ideias filosóficas em Latinoamérica vem contribuindo, eficazmente, com a definição autônoma da filosofia

latino-americana, a qual está sendo, cada vez mais, incorporada à história universal da filosofia” (ARDAO, 1979, p. 69).

Nesse nível de compreensão e de discernimento acerca do processo histórico do pensar na América, vale ressaltar o caráter crítico da geração de pensadores que se dedicaram com empenho, desde *Os Fundadores* até a geração de *Os Forjadores*, para inaugurar a elevação do debate das ideias filosóficas, constituindo, assim, o marco crítico na elaboração da História da Filosofia Latino-Americana. Como enfatizou muito bem Vivar Flores (1993, p. 43-44),

Chamamos de ponto de vista crítico, porque tal geração é a que se vai dar conta cabal de que a História da Filosofia Europeia é uma história muito diferente da História da Filosofia Latino-americana. A primeira, a europeia ou ocidental, se refere a expressões de uma filosofia, um pensamento e uma cultura surgidas de si mesma. Em troca, a história das ideias dessa última, seja nossa América, não se refere a suas próprias ideias, senão à forma como têm sido adaptadas à realidade latino-americana, ideias europeias ou ocidentais.

Sinalizar rumo à reconstrução e, por conseguinte, à construção do pensar filosófico na América tornou-se fecundo e profundamente necessário no âmbito da tomada de consciência da dependência e alienação da nossa filosofia, como afirma Ardao (1979, p. 66):

O intento de reconstrução histórica das ideias filosóficas em Latinoamérica, levado a cabo nos últimos tempos, se tem revelado fecunda, segundo se tem visto, no campo estrito da filosofia. Mas se tem revelado não menos fecunda como esclarecedora de importantes aspectos do geral processo histórico do continente, ao por de relevo a influência nisto do pensamento filosófico.

Em suma, com o intuito de fazer um resumo da evolução e do desenvolvimento dessa etapa do fazer filosofia autêntica, Flores (1993, p. 44) declara:

Num primeiro momento que se denomina de “concepção estática” e que é atribuído à “Geração dos Patriarcas”, fazer filosofia autêntica

“significa fazer filosofia à europeia”. Porém, entendendo-se bem, “Os Patriarcas” aspiraram e trabalharam para que um dia na América Latina, se conseguisse “filosofar” como os grandes mestres europeus. Essa era a essência de seu projeto! Mas, em virtude das circunstâncias, eles entendiam por “filosofar à europeia”, ou “fazer filosofia autêntica”, ao menos, conseguir assimilar e compreender o sentido profundo do filosofar europeu.

No esforço de interpretar o passado como tal e refazê-lo, com o propósito de repensar desde América como pensar próprio, situam-se, distintamente, quatro gerações: a dos patriarcas ou fundadores, a dos forjadores (intermediários) ou da normalização, a dos técnicos ou geração de jovem e a etapa da naturalidade ou natural. Cabe, no momento, a observação de Miró Quesada, na qual ele faz uma distinção, muito clara, entre ela – a quarta – e a terceira geração:

Não se deve confundir-se a “naturalidade filosófica” com o que Romero chama de “normalidade filosófica”. A “normalidade filosófica” é a existência de condições acadêmicas adequadas para poder fazer filosofia autêntica. Agora existe uma tradição filosófica latino-americana, uma tradição recente, é verdade, de apenas três gerações, mas nem por isso menos real (QUESADA, 1974, p. 5).

Vale salientar que essa quarta geração, que se configurou dentro do grande período da História da Filosofia em América, com as demais etapas filosóficas da tradição latino-americana, e juntamente com a tradição milenar da filosofia ocidental, constituiu-se de maneira tal que, apesar de sua pouca idade, pode-se dizer que ela não é feita de improvisação nem inventada. É, simplesmente, a existência de uma filosofia que, rapidamente, foi se estabelecendo até adquirir um sistemático desenvolvimento com características inconfundíveis.

1.2. A Filosofia da Libertação

É sabido que nem mesmo as mais extensas histórias da filosofia conseguem esgotar suas bases temáticas de preocupações ou mesmo dar conta, na íntegra, de seus principais pontos, em profundidade e em detalhes. O contradiscurso dialético ou popular é a mais nova forma de pensar que nasce na América, a Filosofia Pós-moderna, a Filosofia Latino-Americana e de Libertação. De acordo com Dussel (1985, p. 142), “Simón Bolívar inspira-se em Las Casas, em algumas de suas cartas, para lutar contra a Espanha”. Depois, Leopoldo Zea refere-se a Alberdi como o filósofo que tratava dessas preocupações filosóficas em América, já em 1842. Assim, diz Zea (1983, p. 11) que o “argentino Juan Bautista Alberdi, em 1842, em seu discurso sobre Ideias para um Curso de Filosofia Contemporânea, fez-se expresso não já como possibilidade, senão como um fato”. Nesse curso, ele já aponta diretrizes sobre como um pensar autêntico e verdadeiro deve se nortear concretamente, a partir de um horizonte real, e não como mera possibilidade ou preocupação apenas, como queriam, posteriormente, alguns pensadores. Para o próprio Alberdi (1985, p. 12-13),

Uma filosofia contemporânea é a que resolve os problemas que ao momento interessam. [...] O que interessa a cada povo é conhecer sua razão de ser, sua razão de progresso e de felicidade, e não é senão porque sua felicidade individual se encontra ligada à felicidade do gênero humano. [...] Nos importa, antes de tudo, dar-nos conta das primeiras considerações necessárias à formação de uma filosofia nacional. [...] Neste sentido, pois, não se tem mais que uma filosofia. A filosofia localiza-se pelo caráter instantâneo e local dos problemas que importam especialmente a uma nação, aos quais emprestam as formas de suas soluções. [...] Nossa filosofia será, pois, uma série de soluções dadas aos problemas que interessam aos destinos nacionais; [...] e sobretudo do continente que habitamos.

O próprio Leopoldo Zea, porém, trata de apresentar, na obra **El Pesamiento Latino-Americano**, a preocupação de um pensar desde “uma filosofia da libertação que ponha fim a situações de dependência através da qual se tenha ido expressando o pensamento latino-americano” (ZEA, 1974, p. 02). No final dessa mesma obra, há um

texto, também de Zea, intitulado: **Hacia una Filosofía de la Liberación** (ZEA, 1974, p. 203).

Com esse entendimento, a Filosofia Latino-Americana e de libertação nasce como expressão de um contexto histórico, social, econômico, político e cultural da América, tendo, contudo, em comum desenvoltura em diversas outras regiões do planeta, Ásia e África. A problemática dessa filosofia tem mudado, ao longo do tempo; porém a preocupação de buscar e oferecer soluções aos problemas que nossa realidade segue ofertando e desafiando constitui a urgente necessidade de independência e de libertação. Tal “preocupação mesma pela existência de uma filosofia latino-americana é já expressão dessa anelada filosofia” (ZEA, 1983, p. 11). Na década de 70, no calor dos governos ditatoriais, com prisões e perseguições em toda América Latina, a Argentina se destaca com a volta ao governo do general Juan Domingos Perón. A filosofia latino-americana e de libertação, nesse período, ganha dimensão nacional e, com esse sentimento, une-se à história de outros povos, outras nacionalidades filosóficas do continente, para, juntos lutarem contra as situações de opressão impostas e, que por consequência das conjunturas históricas, políticas e culturais da região e do continente “a geração de Juan Bautista Alberdi no século XIX (ZEA, 1983, p. 12)”, foi impedida de alcançar as metas do projeto de libertação delineadas por ela na época, justifica.

O quadro em análise permite considerar os pensadores Bartolomeu de Las Casas e Juan Bautista Alberdi como os precursores da Filosofia Latino-americana e de Libertação e, ao mesmo tempo, como parte da futura e hoje Filosofia da Libertação, inspirada no contexto real de América e expressa pelo filósofo Leopoldo Zea, de maneira real ou formal. No entanto só no século XX, especialmente na década de 70, como já mencionado acima, ela toma grande vulto, impulsionada por muitos fatores históricos e literários, em particular pelo surgimento da Sociologia da Dependência e da Teologia da Libertação.

A filosofia que anima as investigações dos chamados conhecimentos científicos ou dos cientistas sociais, com os quais recentemente se referiu Celso Furtado, apresentando-os como criadores de uma filosofia que está muito longe de repetir os modelos europeus-ocidentais, ao contrário, tem apontado uma nova interpretação da realidade e criando categoria sociais como a da dependência (ZEA, 1983, p. 12).

Em face dessa situação real de América de domínio social, é imperioso tomar consciência de nossa responsabilidade histórica. Enfrentar os problemas que envolvam nossa realidade concreta, desde os mais simples aos mais complexos, significa pensar a partir do horizonte da Filosofia Latino-Americana e de Libertação. Isso quer dizer: dar um salto, passar à história, envolver-se com ela, sentir-se em casa. Vale salientar que, nesse clima efervescente de considerar-se em casa e querer arrumá-la, pôr em ordem, “em 1973 uma série de filósofos, a maioria jovens, lança-se à elaboração e divulgação de uma filosofia que procure ajudar aos povos latino-americanos em sua já velha luta pela libertação” (ZEA, 1983, p. 12).

O propósito da Filosofia Latino-Americana e de Libertação, surgido nesse contexto histórico turbinado de problemas variados, é, antes de tudo, dialogar, mais do que confrontar. Todas as versões e as leituras da história, que buscam explicitar os problemas dos oprimidos, dos pobres, dos excluídos, servirão de instrumentos enriquecedores à compreensão da realidade atual e, ao mesmo tempo, possibilitarão a crítica eficaz à modernidade que se estabeleceu na América Latina.

Para um novo filosofar, devemos pensar que a filosofia na América Latina não pode consistir na pura práxis ou na pura teoria, mas deve ter uma perspectiva de abertura para o futuro. Um futuro construído pelo homem, guiado pela esperança concreta. A esperança concreta constitui, portanto, a base para o filosofar latino-americano que, partindo da análise da realidade concreta, não se esgota em um sistema baseado no idealismo ou no empirismo, sem abertura para o futuro. (VIEIRA, 1998, p. 107)

A postura da Filosofia Latino-Americana e de Libertação não poderia ser outra: recusar a atitude de mera repetidora das filosofias do *outro*, assim como, também, se posicionar teórica e praticamente frente à realidade concreta de dependência da América Latina. Com esse intento, torna-se explícito, categoricamente, nas palavras de Cerutti Guldberg, que essa Filosofia Latino-Americana e de libertação já declarou e assumiu o posicionamento de uma Filosofia da Libertação, ao se referir à perspectiva de revisão das possibilidades e dos limites dessa filosofia:

A Filosofia da Libertação assumiu decididamente a realidade latino-americana como problema para o pensar filosófico e tratou permanentemente, de modo explícito e implícito, de revisar as possibilidades e limites de uma filosofia latino-americana libertadora, comprometida com nossos povos, autêntica, eficaz teórica e politicamente (GULDBERG, 1979, p. 189).

Nesse sentido, a Filosofia da Libertação tem uma opção bem definida de atuação, que é a *ético-política*, voltada, prioritariamente, para as necessidades das classes oprimidas, marginalizadas desde horizontes teóricos ou especulativos, mas com indicação de incentivo à participação das pessoas na vida ativa pública e privada das instituições, como fermento de transformação ético, político, social e cultural. Aqui se situa a definição de Filosofia da Libertação, apresentada por Dussel (1977, p. 247):

Chamamos “filosofia da libertação” ao discurso estritamente filosófico, saber científico-dialético, que dá prioridade temática (o “de” como genitivo objetivo) à práxis de libertação do oprimido (histórico social como classe, geopoliticamente como nação, sexualmente como reprimido pela ideologia e práticas machistas, pedagogicamente alienado, e todo fechado num fetichismo idolátrico), e prioridade enquanto origem e fundamentalidade (o “de” como genitivo subjetivo) à libertação da filosofia da ingenuidade de sua autonomia absoluta como teoria.

Desse modo, a filosofia da libertação vislumbra como ponto de partida a realidade do continente latino-americano, em especial do pobre, do oprimido e da *vítima* em geral, a partir do qual critica o contexto de exploração e dominação existente e projeta a emancipação, por meio do imperativo ético que se dirige à transformação do mundo, em um habitat digno para todos os seres. Isso indica a construção de um novo *ethos*, no qual o povo seja capaz de expressar-se desde si e para *si mesmo*, elevando-se ao maior nível de autoconsciência; no sentido de adquirir consciência crítica das estruturas culturais, econômicas, políticas, ecológicas de seus valores últimos de sentido e significado, como identidade de ser e pessoa.

Nessa perspectiva, o filósofo assume a posição de “intelectual orgânico do povo”. Como afirma Vieira (1998, p. 111), “o filósofo pode exprimir a crítica de um povo com o máximo de precisão, como intelectual orgânico do povo”. Isso significa

dizer, acrescenta Vieira, que o filósofo, “por possuir um referencial teórico mais elaborado, ajuda a tornar consciente o que ainda-não-é-consciente, a ser, o que ainda-não-é” (VIEIRA, 1998, p. 111). Ou, ainda nas palavras do próprio Dussel (1977, p. 183): “Se a filosofia da libertação é o próprio pensar da práxis de libertação, na militância, como intelectual orgânico do povo, a filosofia se transforma na crítica de toda crítica; crítica radical, metafísica, para além da própria crítica dialética”.

Com o crescimento e o desenvolvimento do sujeito histórico crítico e libertado, tanto como indivíduo quanto como comunidade anti-hegemônica de vítimas, a superação do sistema de dominação, como possibilidade, fica ao alcance da mão. Esse pensar ético-filosófico constitui, para Dussel, uma ética material da vida, que parte das *vítimas* e que quando estas irrompem na história, criam o novo, abre-se uma nova *totalidade*. A utopia possível de libertação das *vítimas* é o que regula e funda os argumentos da filosofia da libertação como pensar crítico-libertador “da opressão e esclarecimento da práxis de libertação” (DUSSEL, 1977, p. 248).

Esse pensar libertador empreendido por Dussel como crítica da opressão, a partir da tomada de consciência do indivíduo e da comunidade como um todo, enquanto consciência adquirida das próprias condições reais das vidas concretas de cada povo ou nação e do continente, irrompendo em um modo de exercitar o filosofar desde América Latina, porém, não simplesmente nela – como já se mencionou anteriormente, em Ásia e África, mas também de quaisquer outros lugares do planeta –, propõe-se

Pensar tudo à luz da palavra interpelante do povo, do pobre, da mulher castrada, da criança e da juventude culturalmente dominada, do ancião descartado por uma sociedade de consumo, com responsabilidade infinita e diante do infinito, isto é filosofia da libertação. A filosofia da libertação deveria ser a expressão máxima da consciência crítica possível (DUSSEL, 1977, p. 182).

Como se pode observar, refere-se a um saber filosófico que assimilou o espírito do pensar e da cultura europeia, sem deixar de manter-se alerta às preocupações reais de seu próprio povo ou nação vinculada ao continente latino-americano, explorado e dominado. Ele assume como prioridade e ponto de partida essa realidade da América, que se constituiu num problema para um pensar filosófico a partir da periferia, com o

instrumental interpretativo adequado que possa garantir uma filosofia distinta que se identifica como o “novo discurso na história da filosofia mundial. [...] É a novidade dos nossos povos o que se deve refletir como novidade filosófica” (DUSSEL, 1977, p. 45), capaz de, embora surgindo em América, ter valor e dimensão universais.

Descobre-se que a verdade está contida na identidade de cada indivíduo, com os interesses de libertação impresso pelas comunidades de *vítimas*, pelas classes oprimidas. Cada *vítima*, cada oprimido é uma pessoa, é um ser de direitos. Direitos, estes, que são negados, tripudiados pelo sistema social moderno, de modo programado e projetado para alienar e, “precisamente, manter o povo chucro” (RIBEIRO, 1979, p. 19). Este povo, este indivíduo, este ser de direitos que, por fim, exprime como seu não ser, negação de forma cabal ao longo de toda modernidade. Nota-se que a gravidade da situação está, justamente, no fato de que, na modernidade, o poder do vencedor e do etnocentrismo europeu se globalizou: “universalidade e europeísmo tornam-se idênticos; é desta falácia reducionista que deve libertar-se a filosofia” (DUSSEL, 2000, p. 67). O mundo moderno nesta visão é apresentado como “o mundo humano por excelência; o mundo dos outros é barbárie, marginalidade, não-ser” (DUSSEL, 2000, p. 67).

A partir dessa crítica à filosofia do centro, desde os gregos até a modernidade europeia, a Filosofia da Libertação orienta-se por uma esperança esclarecida e caminha em direção a um processo de transformação que possa minar, em cada povo, o futuro, o novo, a libertação dos excluídos de quaisquer partes do planeta. Como esclarece muito bem o próprio Dussel (1977, p. 45),

Somente agora se poderá contar com o instrumental interpretativo suficiente para começar um discurso filosófico a partir da periferia, a partir dos oprimidos. [...], que quando for implantado em seu nível político correspondente e com as mediações necessárias, que faltam nos filósofos do centro que usam estas mesmas categorias, poderemos, agora sim, dizer que é um novo discurso na história da filosofia mundial.

Por meio de outro discurso e com o rigor filosófico que a demanda exige, a vida dos povos latino-americanos que Dussel tem chamado, repetidamente, de *vítimas* ou

comunidade de *vítimas*, em seu cotidiano, é constituído de uma realidade marcada pela opressão e pela dominação sistemática. Nesse sentido, a Filosofia da Libertação torna-se o único pensar, a única filosofia possível entre nós, não como postura de presunção ou de pedantismo e, muito menos totalitária, mas como posicionamento distinto, capaz de inscrever esse pensamento no cenário mundial, planetário, da própria filosofia. Como disse Dussel (1995, p. 47- 48),

somos “aquele outro, diferente da razão”, mas, pelo contrário, o que pretendemos é manifestar eficazmente “a razão do Outro”: [...]. Ser a expressão da “Razão” dos que se situam bem além da “Razão” eurocêntrica machista, pedagogicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista.

Como se pode notar, o que está em discussão é uma Filosofia da Libertação do *outro*, daquele que está situado fora do centro europeu e que, de maneira crítica, tem desenvolvido e produzido, dentro e fora da Europa, o seu próprio discurso periférico, desde a afirmação da exterioridade do excluído, demonstrando que se pode construir um contradiscurso para além da exclusividade europeia e própria das tradições de tal produção. Não é à toa que Dussel (2000, p. 72) afirma

Que o estudo do pensamento (tradições e filosofia) na América Latina, Ásia ou África não é uma tarefa anedótica ou paralela ao estudo da filosofia simplesmente (que seria a européia), mas se trata de uma história que resgata justamente o contradiscurso não hegemônico, dominado, silenciado, esquecido e até excluído, o da alteridade da modernidade.

Para ratificar tudo o que já foi dito, até então, sobre o seu propósito e o projeto filosófico de libertação, naquilo que ele considera como essência, Dussel, de modo categórico, diz:

A filosofia da libertação é um contradiscurso, é uma filosofia crítica que nasce na periferia (e a partir das vítimas, dos excluídos) com pretensão de mundialidade. [...] Enfrenta conscientemente as filosofias europeias, ou norte-americanas (tanto pós-moderna como moderna,

procedimental como comunitarista, etc.), que confundem e até identificam sua europeidade concreta com sua desconhecida função de “filosofia-centro” durante cinco séculos. (DUSSEL, 2000, p. 73)

Com esse intuito e esse objetivo bem definido, Dussel mantém sua prática filosófica de libertação fincada nas entranhas mesmas de América, para daí fundar e constituir o seu ser e a sua história. Urge a necessidade de um processo concreto de libertação desde o *outro* de América, da *vítima* da transcendentalidade interior com pretensão de mundialidade e de universalidade da filosofia. Para tal, Enrique Dussel nunca fez objeção ao reconhecimento da importância das várias posturas filosóficas existentes, e a elas sempre esteve aberto ao diálogo. Basta lembrar o programa de debates que ele abre com filósofos reconhecidos no mundo inteiro.

A Filosofia da Libertação, desenvolvida na América Latina, iniciou um programa de debates. São, por assim dizer, diálogos críticos com filósofos de fama reconhecida. Um deles, Paul Ricoeur, pertence à mesma geração de nossos mestres, tendo sido nosso professor na Sorbonne, no início da década de 60; outro, Karl-Otto-Apel, nós o descobrimos somente mais tarde; e os outros dois, Charles Taylor e Richard Rorth, [...] Um é fenomenólogo filiado à tradição hermenêutica francesa; o segundo segue a tradição da ética alemã do discurso; o terceiro se mantém em uma linha de ética ‘comunitária’ ou ontológica canadense; o último, norte-americano, adota a tradição da *‘linguistic turn’*, sendo hoje um pragmático decidido, dentro, porém, de uma variante pós-moderna de crítica radical ao racionalismo (DUSSEL, 1995, p. 5).

No contexto dos debates, todos eles foram importantes e interessantes para a Filosofia da Libertação consolidar o seu propósito de dialogar, filosoficamente, em nível mundial. Contudo cabe a um desses encontros acadêmicos uma atenção particular, aquele realizado por Dussel e Karl-Otto-Apel. O destaque se deve justamente ao diálogo Norte–Sul, estabelecido pela relação entre a ética latino-americana e de libertação e a ética do discurso. Esse diálogo está situado sempre a partir da *vítima*, do pobre, do oprimido de América, “para construir não uma universalidade abstrata, mas uma mundialidade analógica e concreta, onde todas as culturas, filosofias, teologias possam contribuir com algo próprio, como riqueza da Humanidade plural futura” (DUSSEL, 1993, p. 173). No intento de enfatizar esse diálogo Norte–Sul, diz Pansarelli (2013, p. 124):

A série de encontros e embates filosóficos chamados Diálogos Norte-Sul certamente constitui um dos mais interessantes cenários filosóficos da segunda metade do século XX. Espaço de franco debate, estes Diálogos reuniam filósofos do hemisfério norte como Karl-Otto Apel, Paul Ricoeur e outros, dispostos a esforçarem-se por aceitar alteridades filosóficas, a filósofos do Sul, especialmente latino-americanos, tendo em Dussel uma de suas maiores expressões. [...] os Diálogos muito fomentaram um modelo filosófico que pode ser compreendido como uma terceira via entre os dois hemisférios filosofantes.

Pode-se observar, até hoje, que Dussel tem se mostrado um pensador mais ao sul do que intercultural, porém mantendo-se aberto aos confrontos de ideias que possam nutrir o debate crítico, interferindo e aceitando interferências de outros saberes filosóficos distintos do seu, aprofundando e ampliando o discurso racional e intersubjetivo tão buscado e desejado pela Filosofia da Libertação.

No Brasil, registram-se apenas quatro eventos, sabendo-se que existiram outros encontros, todos muito importantes para a Filosofia da Libertação, tendo reunido estudantes, estudiosos, pesquisadores e filósofos da libertação. Nesse contexto, a Filosofia da Libertação é assumida de forma nacional. O primeiro desses eventos

ocorreu na cidade de Gramado – RS, em setembro de 1988, do qual saiu a “Carta de Gramado”, onde se lê que, para promover o desenvolvimento da Filosofia da Libertação em nível nacional, buscar-se-á “somar esforços, reunindo filósofos de todas as regiões do país, bem como efetivar intercâmbio com todos aqueles que, em qualquer lugar do mundo, principalmente da América Latina, partilham esse compromisso filosófico libertador” (SEZYSHTA, 2014, p. 33).

O segundo evento aconteceu “em setembro e outubro de 1993, em São Leopoldo (RS), a UNISINOS realizou a quarta fase do debate entre *Ética do discurso e Filosofia da Libertação*” (DUSSEL, 1995, p. 5). De acordo com o próprio Dussel, as publicações surgidas desse encontro serviram de alerta aos leitores sobre em que estado da questão encontra-se o debate Dialógicos nos tempos.

O terceiro evento deu-se no

Rio de Janeiro, em novembro de 1993, e constituiu-se no 1º Seminário Nacional sobre a Pesquisa Filosófica na América Latina. O Manifesto/Declaração do Rio de Janeiro, citando o poeta popular Patativa do Assaré, diz: “A nossa Filosofia não está suspensa no ar”. Não é livro pra se ler, nem ordem pra se decorar. A nossa Filosofia é um jeito diferente de a gente se libertar (SEZYSHTA, 2014, p. 33).

O quarto e último evento dessa sequência ocorreu na cidade de Salvador – BA, no III Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação, realizado pela FAGED–UFBA, no período de 22 a 25 de setembro de 2015. Esse evento contou com a presença do próprio Enrique Dussel, na conferência de abertura e durante todo o andamento do congresso, participando dos debates, dialogando com todos, de maneira muito gentil e cordial. Este pesquisador, também, esteve presente ao evento, apresentando a comunicação intitulada **A Contribuição de Marx à Filosofia da Libertação**. Na oportunidade, ele pôde estar com Dussel em alguns momentos indescritíveis, como em um desses dias em que almoçaram juntos, não contando as orientações e o carinho com que ele tratou todos ali presentes².

Assim segue a Filosofia da Libertação, nutrida por uma esperança esclarecida de que “fazer filosofia é estar a caminho”. Como disse Jaspers, a Filosofia da Libertação está nessa direção, em processo que possa minar em cada indivíduo, em cada povo, o futuro, o novo, a libertação dos excluídos de quaisquer partes do planeta.

Sua reflexão parte da experiência da opressão. Este é seu real. Real que se manifesta, mostra, de muitas formas. Assim é que seu discurso já não será mais um discurso da “Razão Ornamental” para agradar aos ouvidos “polidos” dos opressores, nem mesmo um discurso vazio a servir para ornamentar as bibliotecas de mansões nas quais o povo só pode entrar durante o tempo de sua construção ou para eventuais reparos futuros; mas será um discurso duro, viril, indigesto, lógico, impiedoso, às vezes, na condenação da injustiça institucionalizada. E será, ao mesmo tempo, um discurso carregado de esperança, de otimismo, de fé na libertação dos oprimidos. (ZIMMERMANN, 1989, p. 48)

2. Ver foto, anexa, do encontro com Dussel, em setembro de 2015, na cidade de Salvador – BA–Brasil. Para maiores esclarecimentos, ver a nota 5 de rodapé, constante na página 15.

Fica essa reflexão de Zimmermann, em forma de indignação e como indicação de foco e de expectativa para a continuidade do trabalho que segue, com o 2º Capítulo situando a Filosofia da Libertação face à modernidade.

CAPÍTULO II

FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO FACE À MODERNIDADE

O filósofo pensará o caminho que abrirá a Totalidade ao Outro, mas será a totalidade aberta dialeticamente que servirá ao Outro ao incluí-lo na nova Totalidade eticamente justa. (DUSSEL, 1977, p. 72)

Pensar a Filosofia da Libertação em América é pensá-la desde o horizonte da compreensão das estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais da realidade enfrentada pelos homens e mulheres da América Latina. Isso implica um pensar face às ruínas do ser da totalidade, de acordo com o desmascaramento do ser do sistema; em consequência, obtém-se a afirmação da *alteridade*. Nesse sentido, todas as descrições ontológicas desenvolvidas, por exemplo, por Descartes, Hegel ou Heidegger, carregam de maneira fecunda, como fundamento, a categoria da *totalidade*.

A partir da *totalidade* mesma, por paradoxal que pareça, pode-se atingir o *mais além* dela, o novo, o que está fora da Modernidade, que se chama de Exterioridade ou negatividade do *outro*. Este *outro*, enquanto exterioridade, é condição indispensável de possibilidade metafísica do futuro autêntico, criador, novo, nascido na procriação e para além dos limites estreitos da *totalidade* estabelecida e injusta (DUSSEL, 1977, p. 73).

Notadamente, tanto o nosso mundo como o meu mundo podem ser realidades totalizantes, porque o nosso e o meu nada mais são do que o singular ou plural de o *mesmo*, o que está instaurado e institucionalizado. Como se percebe, nessa perspectiva, tanto o nosso como o meu são totalidades. O que se retende pôr em questão de início é a *totalidade* de meu mundo e, a seguir, a de nosso mundo mesmo.

O nós também pode totalizar-se e instaurar, desse modo, um princípio de guerra¹, como afirma Dussel:

1. É importante lembrar que “os filósofos ao longo da história tem comentado de várias maneiras este como oráculo de Heráclito: ‘a guerra é o pai ou origem de tudo’, [...] é o mesmo que afirma Hobbes: ‘o homem é lobo do homem’” (DUSSEL, 1979, p. 82).

A guerra é, com efeito, a origem da totalidade dominadora. Em meu mundo [...] tem entes como este relógio [...]. Mas entre todos os entes que habitam meu mundo tem um mui “sui generis” [...]; se trata do “rosto” de uma pessoa. Entre as coisas – e digo coisas, as que me rodeiam em meu ser no mundo – o rosto de uma pessoa é uma coisa a mais; posso atravessar com um tiro e vê-lo cair como uma pedra no chão (DUSSEL, 1979, p. 82).

Com base nessa lógica da *totalidade*, pode-se ver tantas outras coisas estranhas, como: latifundiários tentando impedir a mais elementar e urgente das reformas, matando as lideranças dos sem-terra; os legisladores, pretensos representantes do povo, tripudiando sobre direitos consagrados da classe trabalhadora nos mais variados aspectos, fazendo-nos regredir, vergonhosamente, aos tempos da escravidão; chacinas e mais chacinas em toda América e no mundo; assassinatos com requintes de violência de todos os tipos. Poder-se-iam mencionar infinitos exemplos a mais, visto o quanto é grande o poder do sistema, fazendo-o, a todo custo, manter-se dominador e totalizante. Todos esses entes estão em meu mundo coisificados, mas eles são como pessoas, um ente único, insubstituível, e não descartável. Essa situação singular é ilustrada por Dussel da seguinte maneira:

Se esse ente totaliza-o em meu mundo e, sendo-o governador, por exemplo, lhe digo: “senhor empregado”; nesse momento sou o centro do mundo e o empregado é algo assim como um instrumento a meu serviço. Se estou num ônibus e sou motorista e sobe uma pessoa e paga seu bilhete e se senta em seu lugar, nesse caso, a totalidade é o ônibus e cada um cumpre uma função única, já que ele é um passageiro e não outra coisa. Mas suponha que de repente, suba no ônibus e o motorista é alguém que conheço e digo-lhe, olá, que tal Juan? Nesta situação foi rasgada a totalidade do ônibus e foi produzido um encontro (DUSSEL, 1979, p. 82).

Esses exemplos são de fundamental importância para a empreitada do discurso que toma o rosto do *outro*, o rosto de qualquer ser humano como algo que nos deixa e nos dá sempre o que pensar. Há uma relação de humano para humano; existe alguém que vê e, ao mesmo tempo, também é visto. Isso não conduz a uma reflexão transcendental de que o rosto de alguém não é mera coisa, quer dizer, é algo muito distinto em seu estatuto real e que nos abre, desse modo, um questionamento à *totalidade* e aos problemas que nos afligem. Tudo isso deverá ser ultrapassado pelo horizonte fixado do *todo* superado e abrir uma nova via ao outro *todo*, que exige justiça

e prática da paz e do amor, sem fazer desaparecer o profeta e político do *todo* histórico futuro.

Está claro que, em semelhante situação, estamos diante de uma experiência de mundo cindido pela presença do mundo do *outro*. Isso não tem sido pensado pela modernidade, a não ser de modo parcial. Justamente por isso, dizemos, por exemplo, que o índio e, depois na sequência, o negro, o mestiço, os excluídos em geral não foram e não são respeitados como o *outro* da *totalidade*, a não ser imediatamente como instrumentos, como coisas a serviço e à disposição do dominador na prática da injustiça. Em suma, utilizando-se da linguagem dos **Manuscritos Econômicos e Filosóficos** (MARX, 1962, p. 93), eles “são tratados como mercadoria” e/ou massa de manobra para a imposição da força e da violência.

Assim, em todos esses momentos de opressão, primeiro com os índios, na conquista da América, depois com os negros trazidos da África como escravos, enfim, com todos os excluídos da atualidade, estamos sempre, de algum modo, tratando de nós mesmos porque, ao longo da história, enquanto latino-americanos, temos permanecido no âmbito do conquistado, nunca sendo respeitados na dignidade de humano. Por esses e muitos outros motivos, há necessidade de nos empenharmos em novas categorias que possam melhor esclarecer essa realidade de opressão. Na verdade, não apenas esclarecer, mas, sobretudo, contribuir com a reflexão filosófica crítica para superá-la, a partir dela própria.

Utiliza-se a categoria da *totalidade* no sentido empregado por Dussel: “*o mesmo*”. Isso quer indicar apenas o início do conhecimento. Porém, se tomado como conhecimento efetivo, deve-se considerar entre as invenções que servem para dar voltas ao redor da coisa mesma. “A Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o vir-a-ser (HEGEL, 1992, p. 23).” A *mesmidade* é explicado pelo fato de que, quando *o mesmo* cresce, ele permanece, não pelo fato de ter crescido, mas por ter conservado, em sua essência, aspectos de *o mesmo*. Como explica Hegel, em sua **Fenomenologia do Espírito**:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor

parecer um falso ser-aí da planta, pondo como a sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluída faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo (HEGEL, 1992, p. 22).

Como se pode observar, na citação acima, na compreensão da filosofia dusseliana, a vida do todo é a *totalidade*, que permanece em uma relação do *mesmo*, mantendo-se no entorno de sua unilateralidade. Essa relação expressa a antiga doutrina do movimento de ato e potência. Os momentos mutuamente necessários são dialéticos, mas não se pode afirmar o mesmo quando uma pessoa, por exemplo, no uso de sua liberdade, decide enxertar em um fruto uma determinada substância que possa alterar o seu natural desenvolvimento; o enxerto obviamente não estava no fruto, isso dependeu da atitude livre de uma pessoa que o enxertou. Assim, nessa circunstância, o enxerto já não é dialético, a não ser em outras condições que surjam desde uma alteridade, de algo outro que a potência do fruto. Com isso, já se está em outro nível, o da metafísica, que não tem nada a ver com o anterior, o âmbito da ontologia. Metafísica que, diga-se de passagem, não é grega, muito menos moderno-europeia.

A perspectiva de *totalidade* defendida pela Ética e pela Filosofia da Libertação de Dussel toma outro caminho, vislumbra um *mais além*, que se identifica com o *outro*. O propósito do novo projeto histórico inclui o *outro* e lhe dá lugar numa nova estrutura social de justiça. Dussel (1979, p. 85) sustenta que “o outro é o rosto de alguém que eu [...] ‘experimento’ como outro; quando experimento como outro já não é coisa, não é momento de meu mundo, a não ser que o meu mundo evapore-se e eu fique sem meu mundo ante o rosto do Outro”.

Essa experiência é a coisa mais corriqueira do cotidiano, a de ficar frente a frente, cara a cara com o outro ser humano, um ser livre, portanto. Nisso, introduz-se uma relação de respeito mútuo, de igual para igual, isto é, abre-se um novo horizonte, o da *alteridade*, como referido anteriormente. Em outras palavras, constitui o momento do reconhecimento do “Outro como outro” (DUSSEL, 1979, p. 87), que se encontra *para-além* da *totalidade* fechada em si mesma, ou da *mesmidade*, transformando-se no ponto de partida de uma Metafísica da Alteridade. Nesse sentido está claro que o

horizonte de compreensão da Metafísica da Alteridade está fundamentado numa relação de igualdade entre seus pares, cuja sensibilidade ultrapassa a pura evidência e certeza da racionalidade da antiga tradição. Basta lembrar a experiência do nosso nascimento, como expressa com propriedade Dussel:

Pense em alguém que foi gestado e que acaba de nascer, este nasceu de alguém e sua relação primeira não foi do homem com a natureza, como pensavam gregos e modernos. A primeira relação do homem é com o homem. Nascemos no útero de uma mulher: relação com alguém; e quando saímos à luz do mundo, acolhe-nos alguém em suas mãos; e o que primeiro comemos não é algo, é alguém (DUSSEL, 1979, p. 87).

Ao homem estão abertas todas essas possibilidades que merecem apreço, o rosto do *outro* é justamente o espaço onde que termina a ação e começa o mistério; o que vejo dele, do *outro*, é apenas o que me aparece como tal, mas não o que está em si, aquilo, por exemplo, o que o *outro* pensa, como um ser livre e, por isso mesmo, possuidor de muitas possibilidades de se manifestar e de se projetar no futuro. É o momento ímpar da vida do ser humano brotando nessa primeira relação, o ato mais originário do homem: o *face a face*. A mãe com seu leite torna-se alimento para seu filho, numa relação antropológica e, ao mesmo tempo, gesta, a partir daí, novas relações e sentimentos. Cria-se um ambiente novo e já habitado por pessoas amáveis e amadas, fundamentado na comunhão de *irmão-irmão*, de plena relação originária, dando lugar à justiça e à confiança de podermos estar seguros.

A categoria *alteridade* passa necessariamente por essa compreensão originária, o que possibilita trazer à tona o verdadeiro sentido das relações éticas e políticas, tendo em vista que a nossa primeira relação não foi com as coisas, mas com o próprio ser humano que nos acolhe em um contexto real, em um espaço e um tempo histórico concretos.

No seu habitat natural, o mundo, o humano é acolhido por *outro*, a mãe, como já mencionado acima. Significa dizer que este mundo, nas suas origens de formação, é um fantástico processo pedagógico, constituído desde o *outro*, e não desde mim. Assim, o estar no mundo, na visão heideggeriana, indica, na totalidade, âmbito de dominação e alienação do irmão, do *outro*: erótica, pedagógica e política. Se se pensar na perspectiva

da *alteridade*, não se pode compreendê-lo dessa forma: porque esse mundo foi, para mim, construído por outra pessoa, que cuidou de mim, alimentou-me, ensinou-me a tradição da família, de uma comunidade e de todo um povo, enfim, ensinou-me a falar e a dar os primeiros passos etc. Tudo isso não é nada mais do que um processo instaurado a partir do *outro*, e não de mim, como já visto.

Observando com atenção, percebe-se que, de certo modo, não inventamos nada. E, se quando nascemos, não inventamos nada, é porque o que assumimos historicamente é recebido do *outro*; de início, na relação face a face. Embora essa experiência tenha passado despercebida na ontologia da *totalidade*, é muito fácil de explicá-la historicamente, pelo fato de ser a primeira experiência humana e por ser a mais rica de todas. Isso é o que possibilita, por parte da *alteridade*, questionar a tal ontologia da *totalidade*, na qual nada do que se refere ao *outro* é reconhecido, sendo o *outro* simplesmente reduzido ao nada. Desse modo, não há problema algum em maltratar, torturar, pisotear, aniquilar o *outro*, como se pôde verificar, até agora, no processo social, econômico, político, cultural etc. Dentro dessa visão de maltratar e torturar, o *outro* é transformado em coisa; e isso é prova categórica de que o homem é um ser livre. No entanto, no contexto social em que se vive, é absolutamente coisificado, como já dizia Marx.

Sabe-se perfeitamente de que expediente a *totalidade* utiliza para não reconhecer o *Outro* como *outro*: em primeiro lugar, transforma-o em inimigo, escolhendo como alvo de perseguição, imputando-lhe mentiras e injustiças. Depois, pratica-se todo tipo de tortura e violência física e psicológica, chegando, de modo cruel, às últimas consequências. Assassina-o, aniquila-o e, na defesa da *totalidade*, torna-se herói. Por último, como se não bastasse tanta crueldade, cinicamente em nome da justiça e em defesa da continuidade da violência e da *totalidade*, declara-se inocente. Para não ir muito longe, basta lembrar a recente atuação de grande parte dos políticos e de enorme parcela da justiça que, parcialmente, atendem a interesses exclusivos da sociedade capitalista; por isso mesmo, excludentes.

Como se pode observar, em sua obra **Totalidade e Infinito**, de modo especial, Lévinas faz uma crítica singular à categoria da *totalidade* na tradição filosófica ocidental, em razão de esta propor ao *outro* uma possibilidade de ser a outra parte da racionalidade, desde a exterioridade da *alteridade*. Estes fatores, além de inspirar,

influenciaram na busca de se compreender a complexa realidade da América. Dussel consegue elaborar uma profunda síntese filosófica do pensamento de Lévinas, situando, de modo fecundo, essa noção de alteridade num pensar eticamente assumido frente aos problemas latino-americanos e que permite uma crítica aos fundamentos da modernidade europeia.

A crítica à dialética hegeliana, como vimos, foi efetuada pelos pós-hegelianos (entre eles Feuerbach, Marx e Kierkegaard). A crítica à ontologia heideggeriana tem sido efetuada por Lévinas. Os primeiros são modernos; o segundo é ainda europeu. Resumiremos indicativamente o caminho seguido por eles para superá-los partindo da América Latina. Eles são a pré-história da filosofia latino-americana e o antecedente imediato do nosso pensar latino-americano. Não podíamos contar nem com o pensar europeu preponderante (de Kant, Hegel ou Heidegger), porque nos incluem como “objeto” ou “coisa” em seu mundo; não podíamos partir daqueles que os imitaram na América Latina, porque é filosofia inautêntica. Tampouco podíamos partir dos imitadores latino-americanos dos críticos de Hegel, porque igualmente eram inautênticos. Os únicos críticos reais do pensar dominador europeu foram os autênticos críticos europeus acima nomeados, ou os movimentos históricos de libertação na América Latina, África ou Ásia. É por isso que empunhando (e superando) as críticas europeias a Hegel e Heidegger e, escutando a palavra pro-vocante do outro, que é o latino-americano oprimido na totalidade norte-atlântica como futuro, pode nascer a filosofia latino-americana que será, analogicamente, africana e asiática. Vejamos, resumidamente, como podem nos servir os passos críticos dos que nos antecederam e como deveremos superá-los com base na pro-vocação ao serviço na justiça que o povo latino-americano em seu caminho de libertação exige de nós (DUSSEL, 1986, p. 190).

Nota-se uma clara tentativa de romper com o pensar europeu, a partir dos críticos internos desse pensamento, e de tomar para si os desafios da realidade latino-americana como responsabilidade ética. Noutras palavras, antes que essa realidade seja posta como mais um simples objeto de reflexão no interior da *totalidade* que a reflete, parte-se da aceitação de seus condicionamentos como determinantes para a libertação de um povo, no caso o latino-americano.

Dentro desse contexto, é inegável que Lévinas cumpre papel extraordinário na superação de toda a tradição, ao deslocar a objetividade da relação indivíduo–instituição, serviço da *totalidade* para a relação cara a cara, face a face, embora equivocada, abstrata e, portanto, absoluta e totalizada. No entanto funciona como origem de toda atitude moral, o que, por sua vez, estabelece a conexão da moral com a

história, ou melhor, com o concreto ao qual, na verdade, deve servir ao trato e ao cuidado da problemática urgente que a América necessita.

Lévinas fala sempre do outro como “absolutamente outro”. Tende, então, para o equívoco. Por outro lado, nunca pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. O outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade européia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação às oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes. (DUSSEL, 1986, 196)

Com essa compreensão, Dussel propõe-se a tarefa de pensar a noção de alteridade, de modo que possa incluí-la no processo histórico. Quer indicar com isso a necessidade iminente de que o *outro* entre na história e se torne real, concreto e possa atuar politicamente, para que uma ética da libertação tenha expressão e possa significar algo mais do que um simples discurso para minorias de acadêmicos nas universidades que tentam tratar do conhecimento filosófico.

Considera-se que, aqui, essa atitude de Dussel constitui o marco do projeto ético-político dele em relação à ruptura com a filosofia totalitária da tradição europeia moderna e, depois, norte-atlântica. Ele trata a categoria da *alteridade*, desde a irrupção do *outro*. Isso se dá, primeiramente, como uma *epifania*, no sentido de que o que irrompe é a sua própria presença, porque esta é reveladora, constituindo uma revelação que fala, reclama e denuncia. Desse modo, revelar é pôr em manifesto o mistério de sua liberdade, a qual está condicionada por um *sistema mundo*” e que, mediante sua palavra provocante e reveladora, abre-se ao novo pela interpelação de sua presença.

Deve-se pensar, desde uma racionalidade distinta ou redimensionar, o conceito da categoria, da lógica, da compreensão, a partir da realidade do *outro* que irrompe no interior da totalidade e a critica e a enfraquece, exigindo mudanças em sua alteridade real. Uma racionalidade que se torne e se faça notar como diferença efetiva na história. A razão do *outro* é o motivo pelo qual a *totalidade* é questionada por uma novidade provocadora. Mais do que a simples expressão do redimensionamento da sociabilidade da vida concreta de uma sociedade, o *face a face* exprime a possibilidade do encontro entre racionalidades distintas que, necessariamente, pela sua constituição, não são autoexcludentes, mas assumem seu caráter distinto, mediante a compreensão do homem, da vida, do mundo.

Para além do movimento dialético proposto até então pelas filosofias modernas, Dussel toma outro caminho, parte para outro processo de entendimento da realidade social, situando aqui o momento analético da dialética. Estabelece-se como um método que parte do *outro* enquanto um ser livre, em um mundo² real, concreto, como um além do sistema da *totalidade* vigente. Este, lugar de habitação da família, da comunidade, da classe, da cultura, enfim o espaço de todos os dias que a vida realiza concretamente.

O movimento analético ou anadialético³ garante metodológica e epistemologicamente a entrada do *outro* na história. Desse modo,

O método do qual queremos falar, o ana-lético, vai mais além, mais acima, vem de um nível mais alto (aná-) que o do mero método dialético. O método dia-lético é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. Trata-se agora de um método (ou do domínio explícito das condições de possibilidade) que parte do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade; que parte, então, de sua palavra, da revelação do outro e que con-fiado em sua palavra, atua, trabalha, serve, cria. O método dia-lético é a expansão dominadora da totalidade desde si; a passagem da potência para o ato “de o mesmo”. O método ana-lético 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 dia-lética; 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”. A verdadeira dia-lética tem um ponto de apoio ana-lético (é um movimento ana-dia-lético); enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: dialético (DUSSEL, 1986, p. 196-197).

A palavra do *outro*, que é provocante e reveladora, está estampada no seu rosto, o que expressa denúncia e, ao mesmo tempo, clama por justiça. Sua fala exprime, na perspectiva da *alteridade*, um encontro comigo *mesmo*, podendo ela ser ouvida. Para os gregos e modernos, o mundo é uma ordem racional, espaço da luz, por pressuporem uma correspondência entre a razão humana e a racionalidade do real; o “intelecto agente” é a luz que ilumina. Assim, o inteligível é o iluminado pela razão.

2. Ver Dussel, **Filosofia da Libertação**, 1977, p. 28ss. DUSSEL, **14 Tesis de Ética**, 2016, p. 30.

3. Indica-se, aqui, a analética ou anadialética mais com um sentido epistemológico que nega a negação da *alteridade* e afirma como realidade distinta frente à *totalidade* ontológica de dominação. A postura analética implica, fundamental e necessariamente, um saber ouvir e crer na palavra do outro e, a partir desse momento, saber interpretá-la.

Na visão de mundo, a palavra do *outro* está *mais além*, encontra-se na obscuridade, de tal maneira que sua palavra irrompe desde esse *mais além* da luz, da civilização. Pode-se compreender que se trata de uma leitura filosófica e antropológica do ser humano na perspectiva da *alteridade*. Observando as palavras de Parmênides, “o ser é” e “o não ser não é”, ou, também, “pensar e ser é o mesmo”. Esse “mesmo” é o ser dos gregos e modernos europeus que está sendo questionado (DUSSEL, 1979, p. 89).

Nota-se que, desde essa outra racionalidade, o *outro* aparece fora da *totalidade*, o que, na filosofia da tradição, é o não ser, aquilo que não é, nem pode ser considerado como uma de suas possibilidades. E, justamente por isso, não se enquadra na teoria aristotélica da potência e do ato, mas – como já referido acima– produz a outra parte que constitui a história; é a novidade histórica. A sua *alteridade* está para o mais além do fundamento da *totalidade* ontológica e dele não pode ser criado ou deduzido. Apenas por meio da força, no uso da violência ontológica totalitária, o *outro* é absorvido como parte integrante do mesmo, da *totalidade* e, conseqüentemente, eliminado, negado em sua *alteridade*. A lógica da *totalidade* impossibilita, no interior mesmo do seu horizonte de compreensão, pensar o *outro* como distinto. A lógica da *alteridade* possibilita, a partir de outra racionalidade, pensar a positividade do *outro*, cujo fundamento ético encontra-se na exterioridade de sua realidade, que rompe com a ordem ontológica de dominação.

Como se pode observar, dentro da *totalidade*, não há espaço para o *outro*. Ele não é visto como um ser livre, como exterioridade, porque este *outro* simplesmente não é ele, é o *mais além* já mencionado anteriormente, é o que está fora da civilização, é a barbárie. Mas esse *outro* também é o mesmo que se constitui no *para-além* da Modernidade. E, por isso, não se pode pensá-lo apenas desde a *totalidade*, pois ele é imprescindível à dialética do encontro, como parte necessária à continuidade da fala, do diálogo. Não pode, assim, existir sozinho; revela-se desde si, de tal forma, que se encontra para além do *logos*, do discurso, da *totalidade*. Nesse sentido, era o mesmo que buscavam Feuerbach e Heidegger. Segundo Dussel,

“Mais além” da totalidade está o Outro em sua liberdade, em sua palavra que irrompe em meu mundo; mas no fundo, se é realmente de outro, irrompe sempre como interpelação, porque surge desde mais além da totalidade, como o que todavia não tem sentido, porque justamente está mais além de tudo isso.

Fala-se como o que já tem sentido quero dizer que é ôntico, mundano (DUSSEL, 1979, p. 90).

Diante dessa breve exposição, já se poderia dar por satisfeito quanto a compreender a imensa contribuição do pensamento de Lévinas para com o movimento da Filosofia da Libertação e para com o reconhecimento sobre a importância que este exerceu no projeto filosófico de Dussel. É muito importante o reconhecimento de que, na base de sua inspiração filosófica, outros tantos pensadores influenciaram significativamente o seu pensar. Sem desmerecer os demais, vale salientar alguns deles, como é o caso do Schelling definitivo, de Marx, da Escola de Frankfurt, de Heidegger, de Sartre, de Xavier Zubiri (DUSSEL, 1986, p. 126ss). Porém foi Lévinas que permitiu a Dussel situar o Outrem como origem e raiz da afirmação *doeu próprio* (LÉVINAS, 1980, p. 21ss). Então, merece responder a pergunta: Por que Lévinas? Ora, porque a experiência inicial da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o fato opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem senhores de outros sujeitos, com a finalidade de dominar e se impor como ser, como totalidade. Nesse aspecto, o próprio Dussel assegura:

A Europa se lança sobre a periferia, sobre a exterioridade política; sobre as mulheres de outros homens; sobre seus filhos; sobre seus deuses. Em nome do ser, do mundo humano, da civilização, aniquila a alteridade de outros homens, de outras culturas, de outras eróticas, de outras religiões. Incorpora assim aqueles homens ou, de outra forma, desdobra violentamente as fronteiras de seu mundo até incluir outros povos em seu âmbito controlado. A Espanha que desde o ano 718 vinha estendendo sua fronteira para o sul em sua luta da Reconquista contra os árabes, a partir de 1492 estende estas fronteiras até incorporar a chamada América espanhola. A América espanhola é um âmbito geopolítico totalizado, aniquilado em sua exterioridade, deglutido pelo ser antropófago em nome da civilização (DUSSEL, 1977, p. 58).

Mediante a experiência opressiva e de tamanha dominação sofrida pelos povos da chamada América, não basta a simples afirmação de si. É preciso uma verdadeira consciência crítica que saiba ouvir a interpelação ética do *outro*: “que a práxis libertadora criadora e positiva cumpra sua função (DUSSEL, 2016, p. 169)” e possa responder, adequadamente, a esse imenso desafio. A responsabilidade para com o *outro* só ocorre quando, em relação a ele, faz-se cumprir a justiça que lhe é devida: o respeito à sua dignidade de pessoa e ser desde a *alteridade* de seu ser como algo incondicional.

Para ilustrar e esclarecer melhor tal situação interpelativa, recorre-se ao exemplo de um encontro no interior de um ônibus coletivo, entre o cobrador e um passageiro: se o passageiro entra em um ônibus e paga a sua passagem, essa atitude tem sentido; ela é compreendida pelo cobrador e por todos ali presentes. Contudo, se, ao contrário, o passageiro nega o pagamento, o cobrador irá, de imediato, encarar a situação cobrando-lhe o que é de direito; se ele reagir com agressividade, provoca uma experiência de ruptura da cotidianidade. Assim, nessas circunstâncias, esclarece Dussel (1979, p. 90), “cumpre-se a irrupção do outro, porque o que já tem sentido é a palavra unívoca, é a palavra não interpelante, é a palavra totalizada, é a palavra dominada”.

Com ênfase na abordagem da questão do *outro* como exterioridade, vale salientar que esse *outro* é interpelação e, por isso mesmo, exterioridade: o *bárbaro*, o *mais além*, o que está fora da esfera da *totalidade*. E porque não dizer: o *não ser*, segundo os pensadores gregos e os modernos – como já mencionado em momento anterior – e, igualmente, o argentino Faustino Sarmiento, em sua obra **Civilização e Barbárie**.

A civilização é, nesse sentido, a *totalidade*; a barbárie é, justamente, o *mais além* da civilização, o *não ser*. Por isso, quando chegam os colonizadores/invasores à América, eles cometem a aberração de perguntar se “o índio é homem”, ou seja: ele tem racionalidade? O resultado disso é que, sendo este *o índio*, ele é tratado como um utensílio, uma coisa à disposição ou, de outro modo, instrumento que se pode dominar e manipular para o trabalho escravo e, obviamente, para o bem da Civilização. Parece vazio, mas é assim, e continua sendo ainda, nos dias atuais, esse o tratamento dispensado ao índio, como um ser sem sentido, um nada que necessita ser educado, isto é, tornar-se civilizado.

E, hoje, não apenas os índios, mas todos os povos latino-americanos tratam-se com o intuito de torná-lo europeu. Nessas circunstâncias, o índio acaba percebendo o ser da civilização. Justamente porque os que estão fora da civilização é negatividade, são bárbaros; é o *mais além*, é o *nada*. Enfim, como Dussel (1979, p. 91) demonstra: essa situação apenas “afirma a Totalidade como luz e como sentido”; luz que, na verdade, é a negação do *outro*.

Tudo isso era, em princípio, absurdo, horrível para os conquistadores. Todavia isso só durou até o momento em que conseguiram, em grande quantidade, escravizar os índios nas minas de ouro, porque, depois, tudo isso era perfeitamente considerado *natural*. Para os índios, era mais digno serem imolados como prisioneiros, destruídos e aniquilados, porque, assim, de acordo com a sua formação cultural, estavam mais alimentando o deus Sol, do que servindo de instrumentos de dominação, no trabalho escravo, ao deus *ouro*, a fim de saciar o desejo incontrolável de *estar-na-riqueza* do europeu.

Bem longe da compreensão da lógica Totalitária, cujo fruto é uma “ontologia imoral”, em que o *outro* como *outro* não está contemplado, não está incluso, tem-se, para além dessa visão, a experiência *face a face* da lógica da *alteridade*. Nessa lógica, existe reconhecimento do *outro* como *outro*, naquele que está mais além do meu mundo. Implica dizer que reconheço o limite do meu mundo, reconhecendo-me não como único, mas, na minha finitude, como finito. Sobre esse entendimento, Dussel (1979, p. 92) esclarece: “quando me reconheço finito e quando reconheço o Outro como outro, posso andar com o Outro como ele é”.

Ainda no âmbito dessa questão do reconhecimento do *outro* como *outro*, vale ressaltar a contribuição valiosa do filósofo europeu Lévinas. Toma-se de empréstimo dele, para inserir nessa temática, o termo *désir* (desejo), que, ao se referir à exterioridade europeia, busca auferir uma tradução para *amor de justiça*, que, de outro modo, é o amor ao *outro* como *outro*, que é algo indiscutível e indubitável, pelo fato de ser alguém. Isto é, pelo fato de tratar-se de outro ser humano, ainda que eu não o conheça, ainda que eu não seja nada dele. O reconhecimento e, portanto, o respeito ao *outro* como *outro* não pode ser um ato derivado da esfera da razão ou da inteligência, porque esta não marca encontro com ninguém, a não ser consigo mesma (DUSSEL, 1979, p. 92).

Nesse sentido, o *amor de justiça*, nomeado por Lévinas, é o tipo de amor *supremamente humano*, que, no seu próprio ato de amar, demonstra confiança, lealdade, gratidão. É, também, o início do ato realmente criativo, justamente pela demonstração de ser capaz de amar alguém que se encontra mais além da totalidade de meu mundo. Isso só se concretiza na vida real de homens e mulheres, na compreensão da Ética e Filosofia da Libertação, quando verdadeiramente amo o *outro* como *outro*, com todos

os seus aspectos positivos e negativos, defeitos e qualidades, porque o amor dedicado é incondicional: amo como outro e aceito o que me diz como fidedigno.

É óbvio que, quando não amo alguém, não fico contente com a felicidade dele. Isto é, quando não amo o *outro*, passo a invejá-lo, a ter ódio dele e fico muito triste em vê-lo bem. Desse modo, invejar o *outro* e entristecer-me com a alegria e o bem dele, isso é, de alguma forma negá-lo. Com isso, como nego em virtude de odiá-lo, passo a desconfiar de tudo o que me diz e faz. Mas por que isso ocorre? A resposta a essa questão é bastante simples, de acordo com Dussel (1979, p. 93): “é fetichismo, feitiçaria, como as imolações de prisioneiros que os Aztecas ofereciam no altar do deus ‘Sol’”.

Ora, não amar o *outro* como *outro* e desconfiar da palavra dele, de certa maneira, é compreensível. Na prática cotidiana, torna-se real em quaisquer relações humanas. Se não creio na palavra dele, como vou esperar a sua realização? Se, para que nada dê certo, eu estou sempre na torcida e permaneço empenhado, material e fisicamente, para que, de fato, seja atingido esse fim, então, não tenho nenhuma esperança no *Outro* como *outro*. O que se espera bem mais é totalizar esse *outro* em meu mundo, como uma parte do mesmo, constituindo, assim, parte de *si mesmo* dentro da *totalidade* da civilização.

No discurso da *totalidade*, tem-se ensinado que a Ética vem depois da antropologia. Entretanto não é assim; é o que a lógica da *totalidade* apregoa como verdadeiro, para que a dominação e a manipulação do *outro* se tornem algo *natural*, e, portanto, normal a opressão de um sobre o *outro*. O entendimento da Ética dusseliana é de que a metafísica e a antropologia já são frutos de uma opção ética e têm que se iniciar com ela, para que, na vida concreta de irmãos no processo histórico real, possam acontecer o amor e a justiça.

A lógica ética da tradição, como indica Parmênides, é de que o “ser é” e o “não ser não é”. Como já mencionamos em outro momento do presente trabalho, ela é excludente e totalizadora, porque, nela, está inclusa a ideia de fechar-se em um único mundo, que é o mundo que é, aquele que tem o domínio de tudo. Dentro dessa mesma lógica, Aristóteles vai tratar o varão livre de Atenas como o que é, no caso, é o homem. Os escravos não são homens, a mulher não tem capacidade plena eletiva, e a criança

está em potência, porque não está educada para atender às necessidades da *polis*. Resumindo, só são membros da *polis* os homens livres; todos os demais – bárbaros, escravos, mulheres e crianças – não são.

No entanto o que aconteceu ao longo da história para se chegar a uma afirmação tão excludente como essa? Qualquer ser humano, em sua consciência, perceberá que o que aconteceu, na verdade, é que um grupo pequeno, mas poderoso, de pessoas, porque tem o poder e força da lei, tem constituído para si um mundo, nele devendo tudo permanecer ao seu alcance e domínio. No sentido já indicado anteriormente, trata-se de uma *totalidade* de luz, de sentido e de fundamento. Então, quem não se enquadrar nesse mundo, não é virtuoso, não é do bem e, por isso, para ser, é preciso atuar de acordo com essa lógica imoral da *totalidade*.

Que é natural o que é de meu mundo, se o outro é de outro mundo, esse outro é antinatural, porque não é de meu mundo. Deste modo, o Outro é negado como outro, é interiorizado ao mundo como coisa e, por sua vez, é definido desde o ser da totalidade, que não é senão o ser de um subgrupo dominante. (DUSSEL, 1979, p. 95)

O que de fato se pretende exprimir é que, dessa maneira, a ontologia da *totalidade* se transforma em ideologia; tramando a exclusão do *outro*, em todos os níveis da vida humana, querendo esconder tudo que há de ruim no seu mundo, encobrendo o verdadeiro sentido do mundo e, por sua vez, negando o mundo ao *outro*. Isto é expresso, na vida concreta de cada um, como não ético, nas relações sociais de produção da vida nas áreas da cultura, da economia, da política etc. Está claro que uma pequena parcela do gênero humano apropria-se indevidamente do direito de ser *o mundo*. E se se perguntasse, mas concretamente, a que isso se refere? Poder-se-ia mencionar, no percurso da história, uma infinidade de momentos. Porém considera-se interessante frisar que, no século XVI, com a chegada dos colonizadores espanhóis e portugueses na América, ocorreu uma destruição em massa das civilizações indígenas em todas as regiões do continente, manchando de sangue a história da América Latina, como já se referiu a esse confronto na primeira parte deste trabalho. Isso tudo é tão concreto que se torna até perigoso tratar de algo a seu respeito.

Todavia essa é a lógica da dominação, do desmonte e da destruição que tem a guerra, a violência, o ódio como a origem, o desenvolvimento e a continuidade da

Totalidade imoral instalada. Justamente nesse sentido, “podemos entender porque ‘a guerra é a origem de tudo’” (DUSSEL, 1979, p. 97). Mas por que tudo isso? Ora, porque o *outro*, por mais dominado que esteja, pode, em algum momento, conseguir se erguer e negar a ideologia que afirma a sua condição de ser dominado *por natureza* e passe a exigir um ser como parte do processo histórico, social, econômico, político e cultural.

Para compreender melhor essa problemática da *totalidade* e da *alteridade*, vale a pena situar a personagem de uma obra de José Hernández, Martín Fierro: “em mi ignorância sé que nada valgo” (na minha ignorância sei que nada valho). Se ele diz que nada vale, tudo está perfeito para o sistema; a *totalidade* está funcionando muito bem. Mas, se um dia Fierro coça a cabeça e diz: “No vaya a ser que valga algo...” (não zombe de ser que valha algo...). Nesse dia, definitivamente, inicia-se a *lógica da alteridade*. É o primeiro passo dado para se deixar a *totalidade* injusta e cruel e partir para irromper com essa perversidade desumana, desonesta e imoral, entrando para uma nova ordem histórica, na qual possa ser respeitado e considerado como outro. Na sua grande maioria, os que descobrem que valem algo são assassinados ou, no mínimo, obrigados a calar para não morrerem (DUSSEL, 1979, p. 96).

Muitas vezes, pergunta-se: porque há tanta violência, tantas guerras? Existem, de fato, motivos fortes, razões para que o homem declare guerra a *outro*? No sentido compreendido pela lógica da *alteridade*, isso acontece porque o homem domina o homem, e, quando o dominado tenta dizer, “Sou outro”, ele será morto. Nessa perspectiva, esse tipo de morte dá-se de diversos modos: ou pela pedagogia, que se faz muito eficaz, para que o homem volte a crer que nada é; ou pela repressão, que elimina toda a possibilidade de andar nesse caminho; ou, ainda, simplesmente porque o matam fisicamente, vindo a cair morto como Sócrates (DUSSEL, 1979, p. 96), como aconteceu com Margarida Maria Alves, sindicalista assassinada aqui no Estado da Paraíba, e tantos outros líderes pelo o Brasil afora.

Agora mais recentemente e com mais grave, há processo ainda em curso de execução dos chamados *golpes brancos* parlamentares, ocorridos em alguns países da América como Honduras, em 2009, no Paraguai, em 2012, e no Brasil, em 2016. No desdobramento dos golpes, segue o apoio incondicional do poder judiciário para dar a aparência de normalidade e legalidade às manobras de domínio e opressão. A falta de

responsabilidade ético-jurídica e social é espantosa, havendo a degradação das instituições do Estado, do povo, do pobre, da *vítima*, como um todo. Alcança-se um estado de guerra sem precedentes, com a prática da injustiça para criminalizar os dirigentes e os espaços políticos progressistas de libertação.

A guerra é declarada e mantida pelo Todo fechado é como o assassinato de Abel. A defesa de Abel já não é a violência injusta, mas também não é não-violência; é superação da contradição e estabelecimento de uma nova ordem de coisas: a força (*vis, violentia*) da justiça empregada com a finalidade de não deixar perpetuar um novo crime por parte do Todo injusto e de permitir crescer o novo como “o Outro” (a criança) na promoção do bem comum, da história, da escatologia libertadora; é práxis que se justifica na lei do Todo-antigo mas nas exigências (= lei) do novo Todo, da Nova comunidade, do novo pro-jeto histórico. (DUSSEL, 1977, p. 73-74)

A *totalidade* ideologizada vigente incorpora a guerra e a violência como elementos indispensáveis à sua manutenção, como fundamento de uma *totalidade* perversa institucionalizada na dominação e na tortura. Ela se constitui, nessa lógica, como a força motor que sustenta a *totalidade* e a faz subsistir em essência. Daí porque, por exemplo, Lévinas indica a guerra como a arte do êxito, na qual se transformou a racionalidade mesma de *mesmidade*. Todos aqueles que buscam romper com a *totalidade* e abrir-se a outros momentos dessa parte, é o falso, o nada, porque a verdade é o ser do sistema, a *totalidade*. Desse modo, antes que se denuncie a perversidade do dominador, do ser, as suas injustiças, aparece silenciosamente o *herói* e mata o *outro*. Então, ao filósofo, cabe pensar o caminho, desde a sua realidade material, que possibilite abrir a *totalidade* ao *outro*. Abrindo, dialeticamente, a *totalidade*, ela servirá ao *outro*, em sua inclusão no interior da nova *totalidade* eticamente justa.

2.1. *Alteridade desde a Ruptura da Totalidade em Lévinas*

É sabido que Lévinas se utiliza da via metafísica para apresentar sua proposta filosófica, como se pode observar logo no início de sua obra **Totalidade e Infinito**. Ele inicia advertindo que “a verdadeira vida está ausente. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste álbi. Está voltada para ‘outro lugar’, para o ‘doutro modo’, para o ‘outro’” (LÉVINAS, 1980, p. 21). Por meio desse caminho, Lévinas formula a saída do ser. Ser que, na tradição da filosofia ocidental, constituiu-se como uma ontologia, cujo princípio é o da identidade, numa redução do *outro ao mesmo*, em um “sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é a razão” (LÉVINAS, 1980, p. 31). Nesse sentido, Dussel indica que

A Totalidade como identidade ou unidade originária é então o último horizonte de seu pensamento. Totalidade-idêntica do “Mesmo” da qual se di-ferenciam natureza e humanidade, burgueses e proletários. O retorno ao “Mesmo” é supressão das determinações que di-ferenciam (DUSSEL, 1977, p. 57).

Nessa perspectiva, sair do ser não quer significar não tê-lo. Quer dizer: pensar a vida, o mundo, a realidade de outro modo de ser a partir de outro olhar. O que não implica dizer “esquecimento do ser”, como muito bem alertou o filósofo Heidegger. Quer obter, porém, o encontro do *outro*, quer indicar outro aporte, ou seja, não mais centrar a prioridade ontológica dialética, que a questão do ser adquiriu, ao longo da histórica tradição filosófica, nas várias matizações pelas quais tem se revelado até hoje. O pensamento de Lévinas se encaminha para outra lógica, que não conduz a uma unidade do pensamento, mas permite, realmente, a diversidade, a diferença, não como mera diferença interna, porém como distinção real, como *alteridade* metafísica. No sentido de que existe a presença de *outro* real, que vai além da transcendentalidade do sujeito que dá sentido ao mundo e a tudo que o envolve. O *outro* é absolutamente *outro* – é o que propõe a metafísica de Lévinas.

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo; outro de

uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. (LÉVINAS, 1980, p. 26)

Como se vê, trata-se de pensar o ser de modo diferente do *mesmo*, diferente da mera manifestação. Para Lévinas, o ser também pode ser pensado como *alteridade*, como exterioridade. Porém, para que se possa pensar o ser desde outro modo, faz-se necessário um eu egocêntrico e farto de *si mesmo*. Esse outro modo de aproximar-se e de pensar o ser é chamado de metafísico ou, mesmo, de ético.

Uma relação, cujos termos não formam uma totalidade, só pode pois produzir-se na economia geral do ser como indo de Mim para o Outro, como frente-a-frente, como desenhando uma distância em profundidade – a do discurso, da bondade, do Desejo – irredutível à estabelecida pela atividade sintética do entendimento entre os termos diversos – diferentes uns em relação aos outros – que se oferecem à sua operação sinóptica [...] É para que a alteridade se produza no ser que é necessário um “pensamento” e que é preciso um Eu [...] A alteridade só é possível a partir de mim. (LÉVINAS, 1980, p. 27)

É fundamental entender que esse outro modo, metafísico, de aproximar-se do ser e de pensá-lo não é negatividade. Caso o fosse, afundava-se em uma nova *totalidade*, que, diante do *mesmo* da totalidade dialética, estaria o *outro*, o fora do ser, a exterioridade. Em ambas as situações, os termos estão sendo simplesmente abarcados no olhar sintético de uma aparente nova totalidade. Isso se aplicaria no interior de um processo dialético, ou seja, no âmbito da própria totalidade, buscando a identidade entre os termos, o que suprimiria a exterioridade, a transcendência do *outro*. E assim, inclinasse novamente em direção à ontologia da *totalidade*, face neutra, negativa e violenta do ser como terceiro termo que se tem exaltado na *totalidade*.

Vale salientar que, para Lévinas, a metafísica precede a ontologia. Ao defender tal tese, ele parte da consideração acerca da noção de teoria, que pode ser compreendida, segundo o próprio Lévinas, desde um duplo sentido. No primeiro sentido, dá a entender que ele indica uma concepção originária da teoria, compreendida como relação em que o ser que conhece se manifesta no discurso ao ser conhecido, respeitando a alteridade deste ser, não lhe punindo a marca cognoscitiva da inteligibilidade como uma determinação em seu ser. Para Lévinas (1980, p. 29), “o

saber ou teoria significa, em primeiro lugar, uma relação tal com o ser que o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua *alteridade* e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento”. No segundo sentido, leva-se a crer que a teoria, nesse caso, já não mais é originária, mas ontológica. Significa dizer também o logos, a inteligência e a inteligibilidade do ser conhecido. Essa inteligibilidade põe o ser conhecido numa relação tal com o ser que conhece, que a *alteridade* do primeiro se desvanece e é absorvida na cadeia de sentido e de significado que constitui a totalidade do mundo do ser que conhece como eu enquanto *si mesmo*. Assim, pode-se afirmar, de acordo com Lévinas (1980, p. 29-30), que a “teoria significa também inteligência – logos do ser – ou seja, uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua *alteridade* em relação ao ser cognoscente se desvanece”.

Nota-se que Lévinas se refere a uma sutil distinção entre o ser que conhece e o eu enquanto *si mesmo* que compreende inteligivelmente. Dá a entender que a inteligibilidade e a representação não passam de reduzidas e redutoras formas de conhecimento. Um está mais para o caráter de relação e, o outro, a intelecção, para um caráter de constituição. Pode-se supor que, com esse feito, o ser que conhece, na sua sutilidade distinta do eu, apreende, de forma inteligível, e ainda tem a possibilidade de não determinar o ser conhecido, distinto do processado objeto da inteligibilidade, de respeitar sua *alteridade* e de manifestar-se pelo discurso. No caminho oposto, o eu, enquanto *si mesmo* que opera pela intelecção, não pode mais que sujeitar o ser conhecido, constituí-lo, situá-lo no espaço e no tempo, estar na história como objeto sujeito e apreendido com sentido e significado na reduzida e redutora totalidade limitada de seu mundo. É nesse nível que se deve entender, no pensamento de Lévinas, a ontologia como a teoria da inteligência dos seres.

À teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia. A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro. Aqui, a teoria empenha-se numa via que renuncia ao Desejo metafísico, à maravilha da exterioridade, de que vive esse Desejo. (LÉVINAS, 1980, p. 30)

Para que tal processo de inteligibilidade dos entes ocorra, é necessário partir de uma ideiação, de um terceiro termo neutro situado entre o ser que conhece e o ser conhecido. O ser que não é ser de um ente, porém que é a neutralização de forma

intelectiva da facticidade ôntica pela qual cada ente é o que é em sua realidade factível. Este ser, eleito princípio de universalização, é a cara feia do ser a que Lévinas chama de violência, a qual é tão apreciada no âmbito da ontologia totalizadora. Nesse sentido, a violência quer indicar o encarceramento dos entes diferentes entre si, numa generalização que os condiciona e os condena a não poder deixar de ser, a não poder ser *outro* e a não poder ser diferente. O único caminho possível é o de tomar o fardo de seu ser como próprio que em cada caso está em jogo e em risco.

Com esse processo de inteligibilidade, de sujeição e de objetivação do objeto *cognoscido* pelo eu enquanto *si mesmo*, além de desapossar o ser conhecido de sua alteridade, coincide com a própria liberdade do eu enquanto *si mesmo*. Este é considerado, nesse contexto, um ser livre, na medida em que tem o poder de reduzir e de identificar o *outro* ao *mesmo*. Como discorre Lévinas (1980, p. 30), “o processo do conhecimento confunde-se neste estágio com a liberdade do ser cognoscente, nada encontrando que, em relação a ele, possa limitá-lo”.

No entanto não se deve esquecer do que já foi mencionado anteriormente, daquele outro modo de ver a teoria, desde a possibilidade do conhecimento originário e ainda não distorcido como ontologia, como inteligência dos entes, a partir da face violenta do ser. Essa compreensão sobre outro modo de ver a teoria pode-se chamar de metafísica ou ética. Significa resgatar dos entes o que não aparece como fenômeno à luz do ser e restabelecer a *alteridade* perdida, subsumida, reduzida ao mesmo pela inteligibilidade livremente exercida pelo eu enquanto *si mesmo*. Assim entendida, a metafísica enquanto teoria crítica dos entes empreende um processo de descoberta e desnudamento da face de clarificação do ser ao longo da tradição da filosofia ocidental.

De acordo com Lévinas, a metafísica assume um papel crítico que a ontologia negligencia e, por isso mesmo, não pode cumprir, no exercício dogmático que a constitui, como inteligência dos seres. Sua intenção crítica está para além ou para aquém da ontologia e da inteligibilidade como logos violentadores dos entes. É o outro, metafísico, que opera a crítica, enquanto excede, e é anterior ao eu enquanto *si mesmo*, da espontaneidade e da liberdade ontológica que se move no cuidado de si, em um mundo constituído de sentido e de significado para si.

Mas a teoria, como respeito da exterioridade, desenha uma outra estrutura essencial da metafísica. Tem a preocupação de crítica na sua inteligência do ser – ou ontologia. Descobre o dogmatismo e o arbitrário ingênuo da sua espontaneidade e põe em questão a liberdade do exercício ontológico. [...] De maneira que a sua intenção crítica a leva para além da teoria e da ontologia: a crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um por em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética [...] A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia. (LÉVINAS, 1980, p. 30)

Como se pode notar, a crítica que caracteriza a metafísica da alteridade ou da exterioridade antecede e excede o dogmatismo da ontologia da interioridade e da *mesmidade*. A análise, agora, deve partir para uma nova etapa da metafísica de Lévinas que é compreender a relação entre o *mesmo* e o *outro*. Essa relação torna-se fundamental porque a infinitude do infinito, pelo modo colocado de sua ideia no eu enquanto *si mesmo*, dá-se, especialmente, na relação entre o *mesmo* e o *outro*. Observa-se que o pensamento de Lévinas se encaminha em direção à *alteridade*, a exterioridade do *outro*.

Considerando tal situação, necessita-se voltar ao ponto de partida, ao início da obra **Totalidade e infinito**. Lévinas deixa perceber que, no princípio, suas reflexões abrem-se a um bipolar entendimento: por um lado, aponta para o fato de que somos no mundo e de que não há outra possibilidade além dessa compreensão; por outro, aponta para o fato de que a verdadeira vida está ausente do mundo no qual somos. Ser no mundo é fato a que o ente não pode escapar. Todavia não vale a pena ficar nesse espaço onde a verdadeira vida está ausente. Admitindo como verdadeira essa realidade do mundo e do vazio, ou do sem sentido da vida no mundo, surge então a dimensão metafísica como um natural movimento para fora, como um caminho para outro lado, para outro espaço.

Com essa compreensão, o eu, enquanto *si mesmo* da *totalidade* de sentido e de significado do mundo, é o ente isolado, do qual o ser tem a forma de ser do ser separado. É a partir desse aspecto, de ser separado, presente em todo ente que, por sua

vez, está cheio de sua vida, pleno de um sentido e de um significado que se dá, sem dúvida, na forma igual sentido, que o eu enquanto *si mesmo* parte para um além do mundo, para um além da totalidade de sentido e significado; ou seja, para um além da ausência da verdadeira vida – parte para o *outro*. Esse é, notadamente, o motivo pelo qual Lévinas inicia sua obra **Totalidade e Infinito**, já mencionada acima, onde ele afirma:

“A verdadeira vida está ausente.” Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste álbi. Está voltada para “outro lado”, para o “doutro modo”, para o “outro”. Sob a forma mais geral, que revestiu na história do pensamento, ela aparece, de facto, como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar – sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o marginem ou que ele esconda –, de uma “nossa casa” que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além (LÉVINAS, 1980, p.21).

Como se pode ver, nessa relação entre o *mesmo* e o *outro*, este, o outro, assume um sentido eminente, pois ele constitui o termo do movimento que nasce do mesmo, o eu enquanto *si mesmo*, em direção a outro lugar e doutro modo. O *outro*, de maneira nenhuma, pode ser interiorizado, totalizado, ou, ainda, representado pelo *mesmo*. Esse *outro* é sempre uma exterioridade que está fora, é exterior, de modo que é sempre uma *alteridade*. A relação que se estabelece com o *outro* se realiza pelo desejo. O desejo metafísico é a causa do movimento que o *mesmo* empreende em direção ao *outro*. Esse desejo “não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos” (LÉVINAS, 1980, p. 21). Nesse sentido, o desejo não visa fartar-se de algo que lhe falta, não é satisfação de algum tipo de necessidade. O desejo metafísico testemunha contra o estado de satisfação em que se encontra o eu em seu mundo de sentido e significado. Assim, é um desejo de outra ordem, de outro valor. Para melhor entendimento, o próprio Lévinas esclarece:

O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro. Para o Desejo, a alteridade, inadequada à ideia, tem um sentido (LÉVINAS, 1980, p. 22).

É compreensível que o eu enquanto *si mesmo* que participa da relação de desejo metafísico com o *outro* metafísico é a mais genuína expressão da identidade, da absoluta identificação. O eu, por ser na absoluta relação a outros, carece de individualização. É idêntico a *si mesmo*, isto é, sua identidade é seu conteúdo. De acordo com Lévinas, o eu não é, apenas, um ser que permanece sempre o mesmo, mas o ser para quem existir consiste em identificar-se, em recuperar a própria identidade através de tudo o que lhe sucede. Desse modo, pode-se afirmar: “o Eu é idêntico mesmo nas suas alterações” (LÉVINAS, 1980, p. 24).

O que se pode observar é que Lévinas não demonstra ter intenção de destruir o eu enquanto *si mesmo*. O que se percebe, de fato, é que ele se atina a potenciá-lo. Em outros termos, quer levá-lo a saciar-se de sua própria identidade potencial, no intento de explodi-lo na sua radicalidade do *mesmo*. Porém esse fazê-lo explodir não quer dizer destruí-lo, mas indicar que este seja pensado como ponto de partida, no sentido de acesso à sua exterioridade, como uma identidade semelhante a si mesma, criando um fora de si, um para além que foge à sua arte de identificação.

Nessa direção, dá-se uma abertura à exterioridade do *outro*. Não significa dizer que haja inclusão, incorporação do *outro*, em sua exterioridade, ao *si mesmo*. Diante dessa impossibilidade notória de incluir o *outro* em sua exterioridade, no que diz respeito à identificação que o eu executa, a relação torna-se possível. Assim, o eu enquanto *si mesmo* pode relacionar-se com a exterioridade, que excede sua identidade e sua busca de identificação. Com isso, compreende-se que a relação, aqui entendida, não possui o sinônimo de oposição nem de negação. Então, a relação que se funda pelo desejo metafísico não é dialética, porém de outra ordem.

Vale salientar que a subjetividade que está sendo posta em destaque, nesse contexto, não se confunde com a subjetividade da tradição filosófica da modernidade ocidental. Lévinas propõe uma subjetividade fundada em novas bases epistemológicas, com responsabilidade, e não com bases egocêntricas. Para ele, existe uma distinção bastante significativa entre os elementos da relação *mesmo–outro*. Entre o modo do *mesmo* e o modo do *outro*, observa-se este último, o *outro*, como sendo mais original do que o *mesmo*, o primeiro elemento. Na verdade, o que interessa mesmo é situar concretamente o eu enquanto *si mesmo* no mundo, para que se possa compreender, com segurança, o modo, do *mesmo* e do *outro*, instalado no mundo real que é o lugar, o ali

onde o eu reside e vive, com tudo que o envolve. Mundo no sentido de espaço constituído pelos meios que são possuídos e que, por essa posse, neutralizam e jogam no esquecimento a *alteridade* originária do real, da realidade que não se permite chegar a ser convertida em mundo. Com esse entendimento, a posse suspende a *alteridade* de que só é *outro* em um primeiro instante, e *outro* com respeito a mim.

Nessa compreensão, tudo o que está abarcado pelas estruturas próprias do mundo, como casa, propriedade, trabalho etc., refere-se à *totalidade* de sentido e de significado do mundo fechado do *si mesmo*. Assim, essa *alteridade* está convertida na *totalidade* do eu enquanto *si mesmo*. Então, “é preciso tomar a sério o reviramento da alteridade do mundo na identificação do si [...] A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética ao Outro, mas o concreto do egoísmo” (LÉVINAS, 1980, p. 25-26).

Assim, o modo como se imprime o *mesmo* é a expressão violenta de uma determinada perspectiva de subjetividade constituída pela *totalidade* totalizada frente à ontologia neutra e violenta do ser, propagada pela tradição filosófica, ao longo da história. Aí se ergue o mundo como horizonte de compreensão e, ao mesmo tempo, como o compreendido por um ente que se move nos modos heideggerianos do encontrar-se, do compreender e, por isso mesmo, em um âmbito de confrontos com pretensões totalitárias e universais.

Pode-se entender que, com essa pretensão de estrutura ontológica, a realidade não se sustenta. Esta é originária e anterior à mundaneidade real do espaço em que se move o eu enquanto *si mesmo* e se nega essa forma de totalização e universalidade. Dessa maneira, a originalidade é a realidade que está para além de quaisquer coisas, ou seja, uma anterioridade que está antes mesmo de ser no mundo, a subjetividade de um ente que ainda não é o eu. Com isso, Lévinas ultrapassa o modo de ser heideggeriano.

Essa pretensão, no entanto, não se justifica na *realidade*. Pois, a partir desta, pode-se falar da metafísica ou da modalidade do *outro*. Esta tem a ver com a estrutura ontológica subjacente à totalidade do ser no mundo. A *realidade*, o *outro* enquanto o originário e o anterior à mundanização do âmbito em que se move o eu enquanto *si mesmo*, nega-se a esse tipo de totalização e se evade, pela distância, dessa universalização. Assim, pode-se dizer que o originário não é o mundo, nem o sentido,

nem o significado, nem o eu enquanto *si mesmo*. O originário é a *realidade* antes de ser mundo, é a subjetividade de um ente que ainda não é *eu*. Aqui, Lévinas deixa para trás os modos de ser heideggerianos.

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é o simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. (LÉVINAS, 1980, p. 26)

A partir das reduções ontológicas, pode-se potencializar a saída de si, do eu para o *outro*, que o desafia a fazer o percurso entre o que é cotidiano e oficial e o que é desconhecido, o novo, o que está além. Como afirma Lévinas (1980, p. 27), “a relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de ‘eu’ – de ente particular único e autóctone – sai de si”. Na compreensão de Lévinas, deve-se entender a relação do *mesmo* e do *outro*, desde outro modo, de outro modo que possibilite a passagem do eu para o *outro*, de forma diferente do modo ontológico da tradição ocidental, a qual exalta a face cruel da realidade, a violência.

2.2. *Alteridade desde Ruptura da Totalidade em Dussel*

A exposição sobre a *alteridade* segue, agora, situando-se desde a influência levinasiana, a crítica que Dussel estabelece à tradição filosófica ocidental, do pensamento dialético ontológico que reduz o outro à mera diferença no interior da *totalidade*. A subjetividade sensível, em sua *alteridade* de ser, manifesta-se tanto na singularidade do ente, em Lévinas, quanto na particularidade do sujeito, do pobre, do povo, da *vítima* – a América –, em Dussel.

A essa tradição filosófica se impôs, por meio de demonstração lógica, a totalidade, a identidade como ápice na busca da verdade e do ser. A *totalidade* seria, nesse sentido, o horizonte derradeiro, o ser que a tudo e a todos fundamenta: horizonte este que constitui o mesmo. Nesse entendimento, nada pode situar-se fora do *mesmo*. “O Mesmo’, como Totalidade, se fecha num círculo que eternamente gira sem novidade.” (DUSSEL, 1977, p. 93) Com esse movimento circular, que a tudo absorve e que tudo é, nega-se o devir histórico, a relação ética implícita. O que se manifesta no interior da *totalidade* está intrinsecamente vinculado a ela, dela deriva; por isso mesmo, não há possibilidade de transcendência. A esse modo de pensar, dialético, ontológico ocidental, Dussel denomina de totalidade fechada. Pode-se observar que, em relação a esse questionamento, a preocupação de Dussel é bastante evidente:

É possível sair da armadilha do “Mesmo”? Podemos pensar em diferença ontológica do ser e do ente a partir de um além do “Mesmo”? O ser como o “visto” é o único sentido com o qual dizemos ser? Não se poderá descobrir um movimento que, superando seu momento monológico, se abre à dialógica? (DUSSEL, 1977, p. 94).

Nessa perspectiva, Dussel volta-se para o filósofo alemão Heidegger, que soube como acentuar e esclarecer o âmbito de o *mesmo* como horizonte derradeiro, do qual tudo começa, tudo nasce, tudo se origina. De acordo com Dussel, o entendimento de Heidegger indica que pensar e ser são concernentes ao *mesmo* e, a partir de si, mutuamente se refere. Assim, o ser seria, portanto, uma parte, um aspecto da identidade, nesta ocorrendo o envolver-se entre um e o outro, ser e pensar respectivamente. Essa unidade é mantida sem, no entanto, confundir-se um com o outro; no sentido de que o

mesmo aqui não se trata do igual, cujas diferenças são suprimidas, mas, ao contrário, do *mesmo*, ao qual ontologicamente está se referindo, que mantém as diferenças. Para tanto, Dussel esclarece:

Pensando já no próprio âmbito, lugar da “conciliação”(Austrag) entre os diferentes, Heidegger descreve o ser e o ente como fruto de um duplo movimento manifestativo: “o ser se mostra como o que sobrevém (Ueber-komms) que descobre.O ente como o que aparece no modo daquilo que chega (Na-kunft) assegurando-se no des-coberto”. O ser e o ente, como diferentes, abrem-se “a partir do Mesmo”, e este “o Mesmo” é o que “mantém o Entre (Zwischen) mutuamente respectivo, onde o que sobrevém e o que chega são mantidos em respectividade, di-feridos e re-feridos respectivamente”(DUSSEL, 1977, p. 97).

Como se pode perceber, o ser enquanto o que sobrevém e descobre, e o ente enquanto o que chega e é descoberto, fundem-se no *mesmo* e, a partir dele são diferidos e referidos. Tal diferença entre ser e ente é fundamental. Ela não revela apenas a subdivisão que existe no *mesmo*, mas a conciliação que, no final se converge no *mesmo*. Desse modo, o ser é pensado a partir da diferença que, por isso mesmo, é diferença desde *si mesmo*. Realizada a diferença ontológica, que acontece no âmbito do mesmo, pode-se, portanto, dirigir-se à dialética entre o *mesmo* e o *outro*. Daí Dussel (1977, p. 97) fazer a seguinte pergunta: “Será o Mesmo o âmbito final de toda possível luta com a Realidade? Não se poderá estabelecer uma dialética nova, não já monológica, mas dialógica, entre o ‘mesmo’ e o ‘outro’ (como algo ou como alguém e neste último caso como ‘o Outro’)?”.

Tal dialética entre o *mesmo* e o *outro*, anunciada por Dussel, deve ser entendida a partir de um duplo entendimento: o *outro* no interior do *mesmo*, aparece como algo ou um *isto*, como diferente; e o *outro*, numa dimensão antropológica, diante do *mesmo*, como distinto. Trata-se agora de compreender, semanticamente, o que é próprio dos termos *diferença* e *distinção*, os quais são constituídos de raízes latinas. Desse modo, pode-se entender que, para Dussel, o diferente é o que procede da identidade, “indiferença originária”, que chega até a dualidade. A diferença supõe a unidade, e está fundada no *mesmo*, enquanto que o distinto é o que não está suposto em nenhuma unidade prévia, porque este procede do princípio da *alteridade*, e não da identidade. Dessa maneira, pode-se indicar melhor a diversidade: o que está separado, o que não procede da identidade como *totalidade* que a tudo compreende. “‘O Mesmo’ como a

identidade ou unidade primigênia de onde procedem os di-ferentes, não é igual a ‘o Mesmo’ como dis-tinto de ‘o Outro’ sem Totalidade que os englobe originariamente.” (DUSSEL, 1977, p. 98)

Assim, o *mesmo* e o *outro*, enquanto distintos e livres, podem distanciar-se, fechar-se sobre *si mesmos* e fugir um do *outro*. Porém podem, também, ao contrário, aproximar-se na solidariedade, mudando-se ou convergindo para o *outro*, cujo movimento é o do diálogo aberto e solícito. Com isso, a *distinção* poderá ser vivida tanto como *aversão* como *conversão* ao Outro; “e nisso, consistirá a eticidade da existência” – afirma Dussel (1977, p. 98). Nas palavras dele,

O Mesmo e o Outro indicam uma analética dialógica onde os termos da relação, ao serem dis-tintos, permanecem sempre numa certa exterioridade inidentificável. Diante da identidade e da diferença, levanta-se a metafísica da irreducibilidade e da distinção: a analogia. Na di-ferença, por fim, tudo é uno. Na dis-tinção a diversidade pode cair no solipsismo por a-versão, mas pode também ad-vir sua destruição pelo ensimesmamento egótico e re-verter-se ao Outro pela con-versão no diálogo (DUSSEL, 1977, p. 99).

É isso que está no centro da tradição ocidental ou da história da ontologia como fundamento da *mesmidade*, que, nas palavras de Lévinas (1980, p. 34), é a “filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça”. O *mesmo* é, nessa visão dominante, como o *mesmo* cosmológico dos gregos, ou como o *mesmo* logológico dos modernos. Porém, no final, tudo acaba no solipsismo da *totalidade*. Com base na tradição filosófica, busca-se situar como esta pensou a questão originária do *outro* como diferença interna.

De acordo com Dussel, a posição de Platão foi sempre aporética, contrapondo-se à quietude e ao movimento, *o ser* e *o não ser*, o *mesmo* e o *outro*, porém ele deixa claro que tais contrapontos estão inquestionavelmente incluídos em uma *totalidade* que os abarca, compreende e os justifica, de forma aporemática (DUSSEL, 1977, p. 99). Assim, jamais poderia resolver a questão, optando-se por uma das possibilidades, enquanto se tenta eliminar a outra, que é perfeitamente possível. “Platão dedica-se a pensar a aporia, mas o impensado é que ambas as posições repousam sobre a Totalidade, que não é posta em questão de forma alguma.” (DUSSEL, 1977, p. 99) Nessa compreensão, o tudo, toda a realidade, é referido a um âmbito último no qual se

pode pensar o ser e o *não ser* como opostos efetivos. De qualquer maneira, fala-se de uma *totalidade*, ainda que seja impensada, do *uno* que depende do *mesmo* e do *outro*, *outro* que aparece e que é compreendido como diferença. Sobre o assunto, Dussel (1977, p. 100) declara:

Seja como Totalidade impensada, seja como todo pensado, ninguém pode negar que para Platão esta categoria (de Totalidade) indica o último âmbito de seu filosofar. Além disso, não há nada. Tudo se explica nele e por ele: a questão é a Unidade primigênia e a pluralidade do Ser e sua participação; o que, aplicado ao nível tradicional da ética, se nomeia com a noção tão grega e acadêmica de “o bem comum”.

A crítica feita por Dussel a essa noção de bem comum dá-se em função da compreensão dessa *totalidade* em questão, a qual vive tão presente na cotidianidade dos cidadãos da *polis*, que pode ser assimilada como interesse comum. Desse modo, compreendendo o mundo grego do ser, alcançar o comum significa possuir o logos que ordena a própria *totalidade*. No centro dessa perspectiva, está a *ideia* de *bem*, no mundo inteligível, a qual constitui a última a ser atingida. Ela é, portanto, a causa de tudo. Pode-se concluir que “o ‘Bem’ da República, o ‘Ser’ do Sofista, o ‘Uno’ de Parmênides e da ‘Beleza’ do Banquete, são momentos supremos de uma dialética que nunca se evade da Totalidade” (DUUSEL, 1977, p. 101). Assim, pode-se entender que, nessa dialética, o *outro* está à mercê do interior daquilo que é supremo e absoluto da *totalidade*.

Do ponto de vista ético, pode-se notar que existe um fechar-se como *totalidade*, onde tudo está incluso no *mesmo*, e que o *outro* só aparece quando, de alguma forma, é determinado, diferido diante de o *mesmo*: a *totalidade*. Por isso, Dussel centra sua preocupação no entendimento que os gregos têm sobre o ser, enquanto o visto. Porém não é só isso, mas, também, o modo como Platão assimila a questão: por um lado, o filósofo é aquele que sai para sua busca solitária na contemplação das *ideias* e; por outro, o cidadão é absorvido como parte indivisível da cidade. Veja-se como Dussel trata essa temática:

A aporia do todo-parte, dentro da ontologia da identidade, não tem solução: o individualismo do sábio ou do filósofo e o coletivismo do

cidadão (como séculos depois o individualismo burguês e o coletivismo pós-hegeliano) é uma contradição iniludível numa dialética onde “Mesmo” é o âmbito radical a partir do qual tudo se pensa. “O outro” não é o primigênio; a mesmidade assume a alteridade. “O outro” é, além disso, algo neutro dentro da Totalidade (DUSSEL, 1977, p. 101).

Mediante tal univocidade do ser, em ética, não há mais outra saída, senão manter-se na contradição de ser absorvido pela *polis* ou de abandoná-la, em direção a felicidade suprema que a contemplação possa permitir. O ser assim compreendido é perfeitamente favorável ao *ethos* trágico que, enquanto tomada de posição, é capaz de se adequar a *mesmidade* que sempre retorna e nunca evade da *totalidade*. Este é o *ethos* da necessidade e da contemplação que não conhece a liberdade. E para Dussel (1977, p. 101), todo o pensar desde os pré-socráticos, passando por Platão, Aristóteles e pelo “helenismo move-se dentro da ontologia de ‘o Mesmo’, como âmbito da Totalidade”, sem novidade, sem produzir nada de realmente novo que não esteja nos limites do desdobramento do potencial dele. Com esse entendimento, “esta Totalidade divino-cosmológica é neutra” e, em última instância, não passa de “uma cosmo-logia, uma fisio-logia” (DUSSEL, 1977, p. 102).

A *totalidade* abre-se a novos contornos no pensar grego-cristão primitivo e medieval e no moderno. De um modo geral, no primeiro caso, será um pensar teológico, com base no Deus criador, constituindo-se no centro para o qual tendem o homem e, finalmente, todas as coisas. No segundo caso, se, por um lado, a criação poderia ser o sinal da contingência das criaturas e de todas as coisas existentes, por outro, poderia ser e foi, o sinal de que tudo é, da forma que é, porque, desse modo, Deus o desejou. É sintoma de que a criação foi interpretada de forma ideológica, na tentativa de justificar o *status quo*, possibilitando, por mais uma vez na história, no período medieval, que o *outro* não fosse além de mera diferença interna na *totalidade*.

Já na modernidade, há um processo de secularização que deixa de lado Deus e a criação e, em seu lugar, situa-se o homem como centro do pensar. É um novo momento da *totalidade*, agora fundada no *ego cogito* cartesiano, solitário e pessoal, do sujeito que se instaura no horizonte do mundo humano. Tal horizonte poderá se manifestar de muitos modos ao longo de toda história, “seja o âmbito das ideias claras e distintas, seja a ordem transcendental da razão pura, sejam as regiões ontológicas da fenomenologia ou o âmbito cultural da economia política ou mesmo o mundo de Heidegger”

(DUSSEL, 1977, p. 103). Chega-se ao espaço da *totalidade* intencional, a qual se toma como ponto de apoio, tanto o ego quanto o *Da-sein*. Para tanto, Dussel (1977, p. 103) ressalta:

A Totalidade de “o Mesmo” da modernidade já não é cosmo-lógica, é logo-lógica (se por lógos se entende agora o momento da pessoa, da substância humana, da subjetividade como subjetualidade: o cogito, a *Bewusstsein* ou ainda a com-preensão: *verstehen*). Dentro desta Totalidade solipsista (como ego ou como nós) não há alteridade radical; “o Outro” fica neutramente incluído em “o Mesmo” como “o outro”.

Com Hegel, de acordo com Dussel, a subjetividade moderna atinge o seu ápice na inclusão do *outro* em o *mesmo* absoluto. Com esse espírito absoluto, sem *alteridade*, único e solitário, não há *outro* fora de *si mesmo*, o *outro* é introjetado “em o Mesmo até que a Totalidade, como única substância, impossibilite uma alteridade real” (DUSSEL, 1977, p. 103). Para Dussel, a abertura à exterioridade do *outro* só aparece na história com Heidegger e de forma sinalizada, sem nenhuma efetivação, razão pela qual deve ser superada.

A superação da modernidade, da ontologia do sujeito, não se alcança ainda na transcendência homem-mundo que funda o sujeito-objeto, mas no descobrimento de que a Totalidade homem-ser, como ser-nomundo, se abre e é fundamento do prévio: “o Outro” (como momento meta-físico e do qual é somente ôntico “o outro” “neuro”). Se a Totalidade mundana em seu último horizonte, o ser, é o ontológico, trata-se agora de algo que se encontra além do ontológico (a *physis* grega), e por isso poderia denominar-se: o meta-físico, o trans-ontológico; “o Outro” como além, sempre exterior de o Mesmo (DUSSEL, 1977, p. 113).

A postura de Dussel é a de apresentar outro caminho possível de se pensar a história para além e fora da tradição grega e moderna, indicando que este não é o único capaz de proporcionar o pensar e de nutri-lo de meios fáticos especulativos que possam garantir tal exercício. Outras experiências são possíveis, outros horizontes podem abrir e possibilitar, a partir de outro olhar, outra versão da história e do pensar, a exemplo da tradição semita, descartada ao longo da história. A cultura semito-hebraica constitui, para Dussel, a fonte de um pensar que se manifesta de outra maneira. Nela encontra-se, de forma originária, a *alteridade*, a partir do face a face, que, em Lévinas, é a experiência por excelência. Essa experiência, ratificada face a face (em hebraico *panín el-panín*),

indica o máximo da comparação: o supremo (DUSSEL,1977, p. 114). No intuito de melhor evidenciar o assunto tratado, cedemos à palavra a Dussel (1977, p. 114).

“Face-a-face” significa a proximidade, o imediato, o que não tem mediação, o rosto frente ao rosto na abertura ou exposição (expor-se a) de uma pessoa diante de outra. Imediatez do encontro ainda não mediado: frente a frente sem mundo que signifique ainda: raiz mesma de toda significação possível. [...] O “face-a-face” como experiência originária seria o ponto de partida de onde a ordem ontológica (o mundo como horizonte transcendental de “sentido”) fica aberto: é o além da totalidade mundana, prévia a ela mesma e originária. Javé “falava” com Moisés “face-a-face” significa então o primeiríssimo encontro de duas pessoas (sendo a própria “pessoa” uma noção nova e própria dessa posição do ser como livre e não já cósmico como entre os gregos) cuja relação se estabelece pela própria linguagem (“falava”).

Como se pode observar, nessa experiência originária, situa-se o ponto de partida da própria ordem ontológica: está além da totalidade mundana e é prévia a ela mesma, daí nascendo o próprio mundo e o sentido que se lhe atribui. Partindo desse horizonte, fica evidente que não é na forma do saber absoluto hegeliano que um rosto se põe diante de *outro* igual. Porém é como exterioridade que se enfrenta, na imediatez do *eu outro*, igualmente pessoal, pois cada um é, para o *outro*, rosto ou face que pode ser entendido, “como Outro-alguém, e até onde chega a vista, até seu limite, seu último horizonte. Até o rosto do Outro chega a luz, a vista, o mundo, a ordem da com-preensão aquilo que capto ou prendo no círculo do mundo)” (DUSSEL, 1977, p. 114-115). Por outro lado, manifesta-se Dussel (1977, p.115):

Para além do rosto visto, no “face-a-face”, vislumbra-se, abre-se uma exterioridade meta-física (metá: além; *fysis*: ordem do ser idêntico ao pensar da Totalidade) ou ética (enquanto o rosto é de outra pessoa, livre, autônoma, fonte de pro-vocação que escapa enquanto livre de minha predeterminação ou com-preensão). O velho Schelling, negando a filosofia hegeliana, mostrava como a facticidade do ser, “a incompreensível base da realidade, o resto nunca absorvido (é) o que não se deixa dissolver, apesar das maiores penúrias do entendimento”.

Essa manifestação do *outro* se dá a partir de seu rosto, revela-se por meio da linguagem, através de sua palavra. A proximidade do encontro, no face a face, não põe fim ao mistério da liberdade do *outro* que, de início, torna-se incompreensível, porém é abertura e respeito para com o *eu outro*. A relação face a face deve ser entendida como a verdade primeira (*veritas prima*), que difere do *ser com* (Mitsein), de Heidegger, com

o qual “tenho um modo próprio de com-preensão: o Outro como outro é, enquanto tal e por último, incom-preensível e exterior a meu mundo” (DUSSEL, 1977, p. 116). Este que se apresenta como um ente para a minha compreensão, a ela extrapola, transborda em sua liberdade e autonomia pessoal, uma vez que não posso abarcá-lo em sua *totalidade* e dizer: conheço *Fulano de Tal* em si. A este *outro* não se pode dizer: já o compreendi – no sentido de quem já consegue captar e conhecer em sua plenitude. “‘O Outro’ permanecerá sempre um mistério incompreensível em seu resto escatológico de liberdade enquanto me abrir a ele como outro homem” (DUSSEL, 1977, p. 116). Por essa razão, esclarece Dussel (1977, p. 116):

Face-a-face indica o limite de um âmbito diante do limite de outro âmbito: o choque de duas exterioridades con-vergentes que se encontram. Sua própria relação é um entre eu e o Outro que na origem não deixam “espaço” nem fissura para um mundo do sentido; é proximidade. Tal mundo, desde já e sempre, servirá de mediação: falarão entre si das coisas do mundo. Todavia, tal mundo foi organizado a partir da Alteridade: intrauterinamente o Eu-fetal começou o diálogo com o primeiro Outro: sua mãe (posição primeira e originária).

É notório que o horizonte de nosso mundo está aberto a partir da *alteridade*, que se constitui como relação ética, já que o encontro homem-homem é ético, e a relação homem-coisa é ôntica. Com essa abertura, pode-se avançar em uma perspectiva pedagógica analética, a qual se afirma a partir do diálogo. Porém deve-se entender que não é que o nosso mundo se abra apenas pedagogicamente a partir do *outro*, mas é necessário compreender que o nosso mundo torna-se originário e essencialmente aberto desde a *alteridade*, é alterativo em sua própria natureza. Segundo Dussel (1977, p. 116-117), “o Outro é a origem primeira e o destinatário último de todo o nosso ser-no-mundo. O face-a-face é a experiência primeira, radical do nosso ser homens”.

O *outro* agora é tratado como originariamente distinto e não está determinado por nenhuma unidade ou identidade prévia. Todavia, ao contrário, ele converge para o encontro, que é a origem mesma do mundo, da *alteridade* e da ética. Daí, a atitude do homem “com relação ao qual e a partir do qual se compreendem os entes instrumentais ou objetuais intramundanos” (DUSSEL, 1977, p. 117). É o posicionamento de quem mantém uma relação de compreensão, de artista, no sentido de que exerce uma técnica, de dominador, utilizando as coisas reais e não humanas na realização de seu projeto

histórico. Já quando se trata da relação com outros homens, deve ser de abertura à realidade do *outro*, como se estivesse diante do mistério daquele que é incompreensível, distinto, não simplesmente diferente, à escuta de sua palavra descobridora.

Observa-se que a posição do ser está invertida, agora já não se trata de *o visto* pelos olhos, fundado na *totalidade* ontológica. Contudo vem do ouvido e tem procedência num além da *totalidade*. Para além da doutrina da potência e do ato, encontra-se o advento do ser de algo a partir do nada. O nada, nessas condições, é a liberdade do *outro*. Foi isso que Heidegger tentou dizer em sua obra **Que é Metafísica?** Mas não disse de verdade, quando se referiu a essa noção do nada, do *Ser aí*. Para tanto, esclarece Dussel (1977, p. 118): “O nada neste sentido não é o ser como âmbito iluminado indeterminado do mundo, mas como o meta-físico, ético, o trans-versal (o além do horizonte ontológico) que é descontínuo com relação à mesmidade do mundo como Totalidade”.

O *outro* que irrompe do nada metafísico, ético, em meu mundo como totalidade da *mesmidade*, de potência e ato, é visto negativamente por mim, porque afirma uma autonomia ou liberdade alheias que me impedem de impor-lhe condições de possibilidade, mediante suas escolhas. Para Dussel, essa incondicionalidade do *outro* é extremamente importante:

O “Face-a-face” exprime então uma relação que supera o fazer (poiein) e o com-preender (noein), para abrir-nos a um novo tipo de atualidade: a criação (em hebraico *baráh*, sem correspondente na língua grega). “Criação” não no sentido cotidiano de “criação artística” (porque tal criação não é senão fabricação, invenção, descoberta; nesse caso há somente manifestação do já dado no mundo do artista), mas, primeiramente, como a práxis analéctica do Outro autônomo e livre em meu mundo, trazendo como dom, presente, gratuitamente, o novo, aquilo para o qual eu não tinha *dynamis* (potência, pro-jeto, possibilidades). O novo vem do Outro; devo saber ouvir a sua palavra que constitui em mim o inesperado; trata-se da Alteridade criadora, não já poiética, nem sequer como a “vontade de poder” artística de Nietzsche (DUSSEL, 1977, p. 118-119).

Na compreensão de Dussel, o que está em jogo na proposta nietzschiana é o “eterno retorno do Mesmo”, onde não existe novidade, não existe criação, não existe *alteridade*, tampouco o *outro*. O que existe é apenas o *mesmo* enquanto reprodução sobre si de o *mesmo*. Nas palavras de Dussel (1977, p.119), tudo se resume à “totalidade

totalitária de uma subjetividade valorizante”. Não é à toa que o *ethos* trágico é tão valorizado e aceito nas sociedades capitalistas ocidentais; contrariamente, o *ethos* dramático e histórico indica, justamente, que não existe *totalidade* capaz de privar, absolutamente, o *outro* como pessoa: “a liberdade do Outro é exterior à ordem do *eídos* e mesmo da *pólis*” (DUSSEL, 1977, p. 119). Na compreensão do *ethos* trágico, não pode haver história; o conhecimento é, na verdade, por reminiscência; e a filosofia é maiêutica do já dado. É com esse olhar filosófico que se conhece, se ensina e se filosofa sobre o *mesmo*:

a *ousia*, o divino, o ser como *tò autó*. Para *ethos* dramático do Adão, que é tentado, [...] há história na abertura e realização do imprevisível desde o Outro, se conhece o novo como o revelado pela primeira vez, e assim a filosofia antepor-se à cotidianidade como o Outro pedagógico e pro-fético, e a fecundar o processo igualmente com novidade (não somente tirando maieuticamente o já dado, mas trazendo algo dis-tinto) (DUSSEL, 1977, p. 119).

Como se pode perceber, no *ethos* trágico, distingue-se o sábio, como homem perfeito, o herói, como dominador, aquele que realiza o *destino* necessário apontado pelos deuses. No *ethos* dramático da liberdade, o homem perfeito é aquele que tende para o *outro* com amor de justiça, apoiando-se um no outro, sem que haja interesse particular, abrindo-se ao serviço, e não ao domínio. Já é sabido que, para Dussel, o *outro* constitui o fundamento primeiro e último da realidade.

“O Outro” mostra-se numa dupla prioridade: anterioridade na ordem da constituição do mundo (*ordo cognoscendi*) já que o mundo se abre a partir do Outro. Anterioridade na ordem da constituição real (*ordo realitatis*), já que procedemos do Outro (como *filhos* do casal: mulher-homem, e de um povo) tanto biológica quanto pedagogicamente. (DUSSEL, 1977, p. 119)

Pode-se notar que, agora, é possível pensar numa exterioridade cósmico-real, de onde irrompem as coisas, constituindo-se no mundo como *totalidade*. Dessa extrema exterioridade, nasce no mundo o rosto do *outro*, o qual se exprime como revelação. O propósito aqui não é compreender o ser, como na ontologia heideggeriana, porém abrir-se para o *outro*. Dussel (1977, p. 120) argumenta:

A ética da alteridade se abre agora, por sobre o projeto da totalidade mundana, para o Outro: o Eu pessoal abre-se ao Outro, o Nós histórico aos Outros, e o Nós definitivo como humanidade ao Outro absoluto,

ao Infinito que garante a impossibilidade de mediatizá-lo: a abertura perene e escatológica da história. Quando o Outro é mais outro, mais propriamente sua irrupção na mesmidade é *criação*; o Outro absoluto cria não só o novo em “o Mesmo”, mas também o próprio “Mesmo”.

Nessa perspectiva, torna-se inconcebível o *outro*, na dialética da *totalidade*, monólogo do *mesmo*, na relação homem–natureza e, por isso, é o *mesmo*, o *eterno* retorno e o *imóvel*, é uma ontologia, onde o homem é um *lógos* diante de coisas. O contrário ocorre na analética da *alteridade*, em que a relação é irrespectiva, e o encontro acontece entre liberdade-liberdade, em uma relação metafísica, ética, na qual se funda toda e qualquer outra relação. Assim, *na alteridade*, o diálogo conduz a relação histórica progressiva na direção da novidade, como processo criativo, como discurso: “(correr-atravs-de a novidade da Alteridade) é a história humana; é a vida de cada homem a partir de sua geração intra-uterina até sua morte” (DUSSEL, 1977, p. 120). Do início ao fim, A realidade funda-se na exterioridade da *alteridade*. Então, crê-se que, com essa compreensão, Dussel inscreve, definitivamente, o seu marco de orientação quanto à sua alternativa concreta de fundação do seu pensar filosófico. Assim, manifesta o poder a força do enunciado:

Desde o seu nascimento, como geração intra-uterina, o homem é um pólo de liberdade *dis-tinto*, aparecimento no mundo dos Outros, *ex nihilo*, de uma nova exterioridade, negatividade; alguém que exige justiça, que tem seus direitos; um ser ético, metafísico. Desde seu nascimento é um resto, uma extremidade, um ser escatológico: “o Outro” para sempre e até o fim (DUSSEL, 1977, p. 120).

No intento de superar o discurso abstrato da dialética ontológica – nota-se –, Dussel percebe, visivelmente, que o seu estudo, até agora engendrado sobre a metafísica da *alteridade*, é de caráter abstrato. Por isso, tem buscado estabelecer níveis de concreção que indiquem a posição real do *outro* na relação, de fato, vivenciada cotidianamente. Como indica o próprio Dussel (1977, p. 121), “a analética da Alteridade realiza-se em real concreção entre homem-mulher, pais-filho, irmão-irmão. Todos estes encontros podem dar-se na modalidade do livre-livre (Eu-o Outro), pedagogo-educando (Eu-o Outro imaturo), dominador-dominado”.

A exposição de Dussel segue explicitando os níveis de encontro que se estabelecem nas relações sociais da vida cotidiana. Para tal, como primeiro nível de concreção real, ele propõe o encontro homem-mulher, que se manifesta no mundo

doméstico – o da casa –, que supõe, pela organização e ordenamento, um âmbito econômico; o segundo nível, o encontro pais-filho, ocorre como parte do mundo doméstico e, ao mesmo tempo, como prolongamento pedagógico e cultural. O segundo nível de concreção está constituído em uma propedêutica para o terceiro nível, no qual a distinção entre os sujeitos é demarcada pela dimensão política na relação irmão–irmão, pessoa–pessoa, Eu–o *outro*. Pode-se entender que todo esse âmbito prático indicado quer, única e exclusivamente, explicitar o lugar determinante da questão ética.

A segunda e a terceira posição (que rapidamente avança dialeticamente: o filho, o educando adulto, o novo irmão histórico) realiza-se a partir da ordem doméstica até a provincial, nacional, regional (latino-americano, em nosso caso) ou internacional como humanidade histórica atual. Em todas essas posições, como dissemos, podem dar-se as possibilidades da relação de serviço entre os livres, de pedagogia entre o maior e o menor, de dominação entre o opressor e o oprimido. (DUSSEL, 1977, p. 121)

Pensar a metafísica da *alteridade* em Dussel, desde a realidade latino-americana, significa pensá-la a partir de uma inversão lógico-epistemológica que propõe outra dimensão de sentido do real. Então, para fins conclusivos provisórios deste capítulo, indica-se, nas palavras de Dussel (1977, p. 143), que “a tarefa filosófica e política na América Latina, que na verdade quer superar a modernidade do sujeito, deverá propor-se a detectar todos os traços desse sujeito dominador norte-atlântico em nosso oculto ser latino-americano dependente”.

CAPÍTULO III

A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO LATINO-AMERICANA: UMA LEITURA MARXISTA DE DUSSEL

A Filosofia da Libertação Latino-Americana tem muito que aprender de Marx. A “ciência de Marx foi a “Filosofia da Libertação” do trabalho vivo alienado no capital como trabalho assalariado na Europa da segunda metade do século XIX. (DUSSEL, 1988, p. 310)

É sabido que as raízes da ética situam-se na realidade empírica de uma sociedade concreta, mais expressivamente nos contextos econômicos, políticos, históricos, sociais e culturais em que os indivíduos estão inseridos. Notadamente sempre que se dirige a esta expressão somos remetidos a uma ideia de valor. Não há como tratar de valores, sem, simultaneamente, falar em ética e, por consequência, em comportamento. É nesse contexto que nasce o conhecimento da vida ética, em que, de maneira livre, cada indivíduo, cada cidadão, cada trabalhador, detém em seu poder um *ethos*, que manifesta seu ser cotidianamente com distinção e traduzido em uma consciência moral em instâncias existentes na sociedade em graus de valores.

Pode-se pensar o *trabalho vivo* dentro dessa configuração histórica, como fonte criadora de valor, o qual determina nas relações sociais de produção a totalidade das etapas da vida econômica de um país ou nação, controlando tudo pela *lei universal do capital*. Todos os demais níveis das relações humanas estão regulados, no mercado e fora dele, pela fonte criadora, “o trabalho vivo, por meio da lei do valor” (DUSSEL, 1990, p. 429).

O entendimento apreendido dessa problemática, na perspectiva de Dussel, é que a *lei do valor* proporciona, isto é, prepara para uma reflexão sobre a ética a partir de três conceitos básicos.

Em primeiro lugar, a *práxis* ou o *prático* é entendido desde a relação entre às pessoas consideradas em uma relação imediata, direta, *cara a cara* ou mediata, por meio do produto do trabalho. Relação, esta, produzida na base mesma da relação da vida comunitária, onde se situa a *moral* ou o *ético*. Em tal nível de relação, constitui-se a *relação social* que se estabelece como base mesma da *relação de produção*.

Em segundo, definem-se como *moral* as práticas concretas de uma sociedade real situada em um espaço e um tempo que se estabelecem as relações entre os agentes na produção, nas normas, na ideologia dominante e até na ciência e na filosofia que se encontrem dentro do contexto histórico dado, sob o controle e o domínio de um grupo, classe, povo etc. Nessas circunstâncias, torna-se uma *totalidade* enquanto práticas humanas, com pretensões de validade para todas as épocas, ou seja, torna-se natural. É nesse sentido que as *morais* são consideradas, por essência, históricas e, por isso mesmo, relativas ao seu tempo.

Por último, a *ética* é entendida como uma crítica transcendental das *morais* ou da *moral*, desde um horizonte da dignidade absoluta, transcendental, *metafísica*, da subjetividade do trabalhador, de sua corporalidade, como pessoa com liberdade, com consciência e espírito, tudo isto apropriado por um todo fechado, totalizado na institucionalidade ou na determinação concreta em um tipo de relação de produção historicamente situada (DUSSEL, 1990, p. 430-432).

Pensar a Ética da Libertação desde Marx exige iniciar pela *totalidade* mesma da sociedade moderna, cindida em dois grandes campos hostis de duas classes sociais bem definidas e com propósitos diferentes que vivem em permanente confronto: a burguesia (capitalista) e o proletário (assalariado). Essa relação é travada diariamente no cotidiano das vidas humanas e se configura na estrutura econômica, política e social como uma relação de *compra e venda*. Obviamente, uma compra e uma venda que comporta implicitamente um comprador (o capitalista) e um vendedor (o assalariado). A relação de dominação da classe capitalista sobre a classe trabalhadora está posta pelo fato de que as condições para que se efetive a força do trabalho estão separadas como propriedades alheias ao trabalhador, o dono da força de trabalho. Pensando dessa forma, constitui-se numa relação de negação do *outro enquanto outro* pelo sistema vigente de dominação capitalista. Em essência, quando se paga um salário irrisório ao trabalhador, o assalariado, faz-se presente aí mesmo, na existência do *plusvalor*, o não ético do capital (DUSSEL, 1990, p. 434).

Na produção social de seus meios de existência, os homens ingressam em relações definidas, indispensáveis e alheias a suas vontades, relações de produção correspondentes a uma determinada etapa do desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. (MARX, 1962, p. 197)

Abre-se aqui um parêntese, para, antes de se analisar descritivamente a *relação social de produção* – nesta parte da pesquisa, considerada uma questão fundamental – fazerem-se algumas considerações sobre o método de Marx, a partir de sua **Introdução à Crítica da Economia Política de 1857/58**. Isso irá contribuir, decisivamente, para a compreensão da relação entre pessoas no mundo totalizado, conforme referência anterior.

Essa **Introdução** de Marx é constituída de um conjunto de textos organizados em quatro momentos significativos do pensamento dele para um desenvolvimento posterior. A obra desse pensador é entendida como uma crítica ao modo de produção capitalista da sociedade burguesa. Desse modo, inaugura uma nova maneira de pensar o social.

Nas duas primeiras partes da **Introdução**, Marx empreende uma discussão sobre a *produção material* e, depois, sobre a relação geral da produção com a distribuição e da troca com o consumo. No terceiro momento, a parte mais importante da Introdução, Marx se detém ao método da economia política, para discutir as bases filosóficas do ser social, em particular, nos economistas do século XIX: Ricardo, Adam Smith e Proudhon. No fundo, a discussão que se pretende consolidar é filosófica, no sentido de que busca um caminho. Trata-se de uma questão hermenêutica do que está pressuposto em todo processo social, o que se concretiza com a “Ordem do Capital”, que perpassa toda a história da sociedade. O último momento resume-se, de modo geral, a indicações para o desenvolvimento futuro e aborda diversos tópicos como: produção, meios de produção, relação desigual do desenvolvimento da produção material.

Como foi visto acima, a partir do terceiro momento da **Introdução**, Marx inicia sua reflexão sobre o método. A **Ética da Libertação Latino-Americana**, de Dussel, toma o método de Marx como referência para pensar a *totalidade* desde uma desconstrução das determinações abstratas como *população, trabalho, renda da terra* etc., apresentada como *categorias eternas*, pelo fato de algumas terem prevalecido historicamente em determinadas formas de sociedade.

Daí surge um problema de erro metodológico que Marx vai detectar, qual seja, o de sair de determinações abstratas – passando por relações gerais abstratas, isolando-as

e fixando-as como objetos de estudo – para gerar sistemas econômicos. Esse é o método teórico como pressuposto do sujeito real da *sociedade burguesa moderna*. Na verdade, o que importa trabalhar como pressuposto econômico é o *Capital*, uma vez que ele é a potência econômica burguesa de que deriva tudo e pode ser compreendido sem a renda da terra.

Desse modo, Marx se propõe questionar o método dos economistas de seu tempo, que permitiu *representações plenas*, as quais se *valorizam em determinações abstratas*. Então, Marx apresenta o método, que ele denomina de *método cientificamente exato*, o qual busca fazer a síntese de muitas determinações em que o concreto é concreto de fato, como *unidade do diverso*. Assim, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado. Isso acontece num modo que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto, cujo meio ou maneira de proceder é o pensamento que se apropria do concreto dado pelas determinações abstratas. Portanto, o pensamento, ao se apropriar desse concreto, passa a reproduzi-lo como concreto pensado.

O pensamento apropriar-se do concreto pensado, no dizer de Marx, significa o ponto de partida, e, não é, de modo algum, o processo de gênese do próprio concreto, ou seja, não é o pensamento que produz o concreto, como pensou Hegel. E aqui, Marx rompe com Hegel, cuja ilusão era conceder o real como resultado do pensamento. De fato, existe a *totalidade* concreta como totalidade de pensamentos, como um concreto de pensamentos, e isto é produto do pensar, do conceber. Porém não é, jamais, o produto do conceito que o pensamento pensa separado e acima da intuição e da representação, o que engendra a *si mesmo*. Trata-se, contudo, da elaboração da intuição e da representação em conceitos.

A partir dessa compreensão, Marx diz que o ponto de partida é um todo social em que as relações entre os homens e o mundo se dão de modo concreto, dentro das comunidades, tribos, famílias, como relações simples de posse. Historicamente, levou determinadas sociedades a um grau de desenvolvimento muito elevado, no sentido da cooperação, da divisão de trabalhos etc., mesmo sem ter chegado à sua maturidade.

Para Marx, não existe evolução histórica de categorias simples para categorias mais concretas. Com isso, ele faz uma crítica ao método teórico da economia política,

dizendo que o pressuposto das categorias simples ou abstratas é um ponto de partida errado, porque abstrai da sociedade apenas representações. Fixa ou isola em categorias simples, para daí, fazer uma evolução no pensamento até construir sistemas econômicos. Assim, agem os economistas, tentando justificar suas ideias e alguns modelos de sociedade, ou certa compreensão estratificada sobre as relações entre comunidades diferentes. Para tal, argumentam que as categorias simples já se dão no decorrer da história, independentemente das categorias concretas, para as quais evoluem.

Marx indica que, no seu método proposto, a economia política deve partir do concreto das relações sociais, levando em consideração o modelo de sociedade que venha a configurar com seu grau de desenvolvimento. Assim, na Antiguidade, existia a posse como concreto de relações nas comunidades, nas tribos, nas famílias, sem que houvesse ainda o caráter de propriedade. Todavia Marx se contrapõe a isso, ao dizer que não existiam *relações jurídicas*; as comunidades, tribos e, até certas sociedades, como a do Peru, por exemplo, possuíam bens, mas não tinham propriedade no sentido jurídico. De outra forma, existia o dinheiro, que funcionava apenas nas fronteiras comerciais entre as comunidades, sem ter um valor acima das relações simples e concretas do trabalho nas formas de troca entre mercadorias. Só bem mais tarde, com o desenvolvimento da sociedade, é que veio se configurar como a ordem do capital.

Para analisar a sociedade burguesa moderna, a economia política deve partir do real e do concreto. Este real se refere a uma determinada sociedade com suas relações sociais. Aqui, obtém o concreto pensado a partir do entendimento direto com estas relações, desde que retomadas no âmbito de uma reflexão mais significativa, até ganhar o caráter geral de uma totalidade concreta. E não deve jamais ser uma categoria simples, representativa de um todo limitado apenas a um determinado modelo de sociedade. Mas esse concreto pensado e estudado em sua representação geral deve ter um caráter universal para todas as sociedades, se quer ser cientificamente exato.

Assim, o pressuposto econômico não se dá pela sucessão histórica dos ideais, mesmo que certas realidades concretas tenham tido grande valor em tempos históricos e sociedades reais, como por exemplo, a *renda terra* na Idade Média. Sem dúvida, o pressuposto econômico da sociedade burguesa moderna serve para analisar todos os modelos anteriores e discutir a viabilidade social, a qual se apresenta no capital. Este,

para Marx (1962, p. 122) “é a potência econômica da sociedade burguesa, que domina tudo”, uma vez que ele pode ser compreendido sem a *renda da terra*. Tudo isso, para fazer uma crítica ao modelo de produção capitalista da sociedade burguesa, que acaba de desembocar numa relação de produção burguesa como relação histórica de afirmação do homem.

Na releitura que Dussel faz de Marx, ele retoma a matéria *relação social de produção*, compreendida, implicitamente, como uma relação de produção capitalista, como uma relação histórica de afirmação do homem guiado pela potência que domina tudo; tal relação é entendida pela existência do *plusvalor* na relação de compra e venda entre capitalista e assalariado, como visto acima. É esse fato mesmo que pode detectar a negação do *outro* enquanto *outro* na alienação do capital. Sabe-se que é essa relação prática, o lugar em que se fazem presentes a *moral* e a *ética* e aparece, implicitamente em Marx, primeiro como ética originária.

Ora, se se considerar a relação originária anterior ao ingresso do dinheiro no processo de autovalorização, nesse sentido, surgem diversas condições para que o dinheiro se transforme em capital, e o trabalho em trabalho que põe ou cria capital em trabalho assalariado. Implica dizer que, quando o dinheiro sucede o capital, essa relação se constitui na relação, que como fundamento, determina todos os passos do capital, ou seja, é uma *relação essencial*. Ela é a relação entre cada capitalista e seus operários; como já mencionado acima, é a relação, em geral, entre o capital e o trabalho, ou entre o capitalista e o assalariado.

Pode-se inferir que, para Marx, já nessa relação, leva-se a uma situação de exclusão, à exterioridade em que se encontravam as *vítimas*, à necessidade de situar-se, com novas perspectivas. Assim se expressa Marx (1962, p. 108-109), nos **Manuscritos Econômicos e Filosóficos**:

O trabalhador só é trabalhador quando existe como capital para si próprio, e só existe como capital quando há capital para ele. A existência do capital é a existência dele, sua vida, visto determinar o conteúdo de sua vida independente dele. A Economia política, pois, não reconhece o trabalhador desocupado, o homem capaz de trabalhar, uma vez colocado fora dessa relação de trabalho. Vigaristas, ladrões, mendigos, os desocupados, o trabalhador faminto, indigente e criminoso, só figuras não existentes para a Economia Política, mas apenas

para os olhos de outros: médicos, juízes, coveiros, burocratas, etc. Eles são figuras fantasmagóricas fora do domínio da Economia.

Embora essa relação entre capital e trabalho apareça como uma relação de *igualdade*, ela não se constitui como tal; é um fenômeno falso, na verdade uma relação de desigualdade, de injustiça e de dominação. O homem, nessa relação, é simplesmente um trabalhador, e, como tal, suas qualidades humanas existem apenas em proveito do capital, que lhe é estranho. Ora, se há uma situação de negação das qualidades humanas, de desigualdade, de injustiça e de dominação, há negação da vida, portanto alienação. Esse caráter de alienação aparece na realidade social porque a relação entre capital e trabalho é acidental e exterior. E isto é independente do trabalhador, que é forçado a vender-se como *força de trabalho*.

Observa Dussel que isso constitui o momento crítico do pensamento de Marx: partir dessa negatividade, desrealização e alienação do trabalhador, o qual se torna uma coisa, uma mercadoria, no mercado, para exploração e consumo. O que acontece, de acordo com Dussel (2000, p. 322), é que “Marx critica o modo concreto pelo qual no capitalismo se nega institucionalmente a vida humana”. Desse modo é imprescindível explicar o sentido da necessidade de fazer a passagem do momento positivo descritivo do critério material para o momento crítico, negativo. Assim, esclarece Dussel (2000, p. 322-323):

O critério de Marx não é mais do que um reconhecer em concreto o não cumprimento (a negação) do indicado critério material positivo. Isto é, o crítico (a vítima, o meliante, o filósofo, o político, o economista, etc.) exerce a crítica ao julgar ético-negativamente a negação, a contradição do critério positivo.

Na perspectiva da Ética da Libertação, o critério material positivo é a reprodução da vida do sujeito humano com dignidade e plenitude; sua negação, ao contrário é a desrealização da vida humana, sua aniquilação e, portanto, a morte. Podemos observar que o trabalhador investe toda a sua vida, até a morte, no produto, e este se transforma num monstro que o ataca e domina, porque a forma de salário paga ao trabalhador apaga a relação, o vínculo entre *trabalho necessário* e *mais-trabalho*, entre *trabalho pago* e *trabalho não pago*. Nessas condições, a vida humana e, com ela, a corporalidade física do trabalhador vão desaparecendo, sem a menor chance de ser recuperada. Como explica

Dussel (2000, p. 327), “a vítima sofre em seu não-pagamento todas as riquezas acumuladas pelos benefícios do sistema de eticidade vigente”.

Na ordem *moral* do sistema capitalista, essa situação é assumida como uma realidade *natural*. Essa naturalidade da *moral* capitalista é defendida, por exemplo, por Smith. No dizer dele, ela atua como algo de própria natureza que não precisa de nenhuma explicação: é um fato. Para Marx, essa situação é histórica, cada modo de produção expressando sua ordem *moral*:

Na ordem “moral” escravista, libertar o escravo é injusto; na ordem “moral” capitalista, é justo libertá-lo; na ordem “moral” capitalista libertar o assalariado da relação social de produção é injusto; na ordem “moral” do socialismo real, libertar o assalariado da relação capitalista de produção é justo e assim sucessivamente. (DUSSEL, 1990, p. 440).

Seguindo esse raciocínio, observa-se a diferença que Marx descreve entre *trabalho pago* e *trabalho não pago* que é estritamente formal, não material, portanto, essencialmente *ética*, não *moral*. Como já foi mencionado acima, “para a ‘moral’ vigente burguesa, todo o trabalho é pago na íntegra e justamente no seu valor pelo salário, não havendo nenhuma diferença” (DUSSEL, 1990, p. 441). A diferença, o roubo, o *plusvalor*, no dizer de Marx, só aparece numa *consciência ética*, e não em uma mera *consciência moral*. Para a *consciência moral* burguesa, não há injustiça nessa situação, já que esta não entra em contradição com o modo de produção capitalista; tudo está conforme os princípios vigentes da ordem legal. Desse modo, o burguês pode ficar de consciência tranquila porque não está cometendo nenhuma injustiça contra o trabalhador.

Ora, ela não entrou em contradição justamente porque aplica os princípios da ordem *prático-burguês* vigentes. No entanto, verdadeiramente, o que interessava ser esclarecido, nessa visão, não era a formalidade propriamente econômica, mas, sim, a realidade *ética* da relação, ou seja, o nível *ético*, que é *essencial* e *invisível*, que encontra subterfúgios por trás dos fenômenos econômicos. É a ética que é fundamental do econômico como tal. De acordo com a leitura que Dussel faz de Marx, tal ética aparece implicitamente como a expressão máxima da *lei do valor* que nutre a dialética do capital desde sua própria essência. Os economistas capitalistas não puderam descobrir que todo

valor pertence ao *trabalho vivo*, justamente porque esta é sua fonte criadora (DUSSEL, 1990, p. 448).

Na lógica da *totalidade* capitalista, é notório que toda maldade ética dessa *relação social de produção* reside na concentração e na acumulação do capital, o que se constitui como o momento supremo do valor na objetivação da vida do capitalista, porque, ao contrário dessa perversidade, está a dignidade da *subjetividade* ou *corporalidade* da pessoa humana do trabalhador que está submerso em condições desumanas, enfim, em condições de morte, de desrealização do ser como um todo. Sobre esse aspecto, pronuncia-se Marx (2009, p. 761 e 805):

Acumulação do capital é, portanto aumento do proletariado. A lei [...] prende o operário ao capital com grilhões mais firmes que as cunhas com que Hefesto assegurou em Prometeu na rocha. Esta lei produz uma acumulação de miséria proporcional à acumulação de capital. A acumulação de riqueza de um polo é, pois, ao mesmo tempo, acumulação de miséria, tormentos de trabalho, escravidão, ignorância, embrutecimento e degradação moral no polo oposto, isto é, de onde se fala à classe que produz seu próprio produto como capital.

Como se viu, antes, em sua reflexão ética, Dussel se apoia no filósofo europeu Emmanuel Lévinas, em especial quando se refere ao conceito de *alteridade*, dando-lhe corporeidade latino-americana. Observa-se que esta corporeidade se expressa em profundidade com o diálogo que, imensamente, Dussel tem estabelecido e dedicado ao pensamento de Marx. Desse modo, pode-se notar a grande influência e a importância de Marx para América Latina, com sua obra, trazendo, definitivamente, a compreensão de que a miséria do povo nas nações periféricas é proporcional à riqueza das nações ricas.

A leitura sistemática e a produção dusseliana dos seus estudos acerca do pensamento de Marx têm como finalidade demonstrar que, nesse contexto, a reflexão marxiana representa o que está oculto na dimensão ética. Significa dizer que a preocupação econômica e científica de Marx tem uma única meta, a saber, o homem e a sua libertação. Como o *trabalho vivo* é, na visão de Marx, o ponto de partida e o de chegada, ele tem um interesse inquestionável na questão ética implícita. É visível que nos “graus de exploração do trabalho” (DUSSEL, 1990, p. 71), a mais-valia tem o estatuto antropológico, ético e político.

A investigação ética que Dussel faz de Marx ressalta a categoria econômica e filosófica do trabalho como categoria fundamental do seu pensamento. O desenvolvimento de sua teoria econômica se mostrará importante para o crescimento de toda análise do sujeito do trabalho, porque o homem é compreendido como simples existência das forças do trabalho, “e o trabalho não é senão a manifestação externa, material desta força” (KAMENKA, 1973 p. 10). A crítica ao capital é efetuada desde a exterioridade do trabalho, do trabalho vivo, porque esta é a atualidade da pessoa e a manifestação de sua dignidade, que se situa na exterioridade do capital, pois a substância real do capital desembolsado em salário é o próprio trabalho, a força de trabalho em ação, criadora de valores, o trabalho vivo. O trabalho vivo, do trabalhador concreto, do ser humano real, é a fonte criadora de todo valor. Assim, nesse quadro, esclarece Dussel (1998, p. 295-296):

O materialismo de Marx é um materialismo histórico, produtivo, antropocêntrico: “toda riqueza se manifesta simplesmente como uma afirmação do homem”. [...] O homem, sempre o homem, é o ponto de partida *crítico*, como condição de todo trabalho objetivado, de toda instituição materializada, de toda coisa fruto de dito trabalho (como o capital mesmo e em totalidade)

Na 6ª Tese sobre Feuerbach, com exatidão Marx afirma o conceito de homem concreto como o conjunto das relações sociais. É importante lembrar, aqui, a sua advertência no sentido de não se elaborar um discurso abstrato do homem, pois Marx se refere apenas às pessoas enquanto elas personificam as categorias econômicas, os suportes de interesse e de relações de classe determinadas. Não se quer, com isso, dizer que Marx não afirme a individualidade. Pelo contrário, esta foi negada na sociedade capitalista, pois a forma social consiste apenas no fato de que os produtos, *as mercadorias*, são fabricados *por outros*, e que mundo do mercado, em virtude do dinheiro, faz a apropriação do produto do trabalho do *outro*.

Nesse sentido, a característica social do trabalho não é um momento positivo da humanidade, porque o trabalhador atua junto com os *outros*, mas não em comunidade. O trabalho alienado, no capitalismo, com a universalização do valor e da forma de mercadoria, assume sua expressão mais forte. Isso acontece porque, “no valor de troca, a relação social de pessoas é transformada em um comportamento social de casos” (MARX, 1962, p. 93). De outra forma, não existe mais a relação possível entre o

trabalho individual (os produtos individuais) e os seus produtos. Significa dizer que o trabalhador se afunda até um nível de mercadoria, e a uma mercadoria das mais deploráveis, pelo fato de conduzi-lo a uma situação de miséria.

A perspectiva marxiana, na leitura de Dussel, busca apreender essa individualidade em um contexto mais amplo da sociabilidade, no reino da liberdade, como está preciso em **O Capital**, referência explícita ao movimento histórico do homem por uma sociedade sem alienação. Sendo assim, demonstra que o reino da liberdade está fundado sobre a propriedade comum dos meios de produção, que o trabalho não será apenas um meio de vida, porém se tornará, ele mesmo, a primeira necessidade vital. Sabe-se que, para Marx, o trabalho é sempre uma relação social, como indicado, por exemplo, nos Manuscritos de 61 – 63; a propriedade do homem sobre a natureza tem sempre, como intermediária, sua existência como membro de uma comunidade (...), uma relação com os outros homens que condiciona sua relação com a natureza. Desse modo, a relação social entre o capitalista e o trabalhador, como explicitado acima (práxis no sentido estrito), constitui o fundamento e o exercício real do trabalho assalariado.

Nessa relação, existe uma ação comunicativa (prática, política e ética) dos agentes da produção. No entanto, essa ação comunicativa pode fundar uma “ocultação dos interesses capitalistas” (DUSSEL, 1990, p. 331); qual seja, a de alienar o trabalhador, a ponto de submetê-lo a uma perversão monstruosa, passar fome, ser despojado das coisas mais essenciais da vida e da própria vida.

3.1. Exterioridade em Marx na leitura de Dussel

Segue-se o trabalho sob os passos de Marx na leitura dusseliana, uma tentativa de enfatizar a importância da categoria da exterioridade da filosofia marxiana para a Ética da Libertação, de Enrique Dussel. Já foram situadas, anteriormente, a influência e a contribuição do pensamento de Marx para com o pensar filosófico em América. Agora, trata-se de explorar a categoria da exterioridade do *outro* enquanto trabalho vivo, como atividade real do trabalhador que, na relação social de produção, opõe-se ao capital. Essa categoria é o trabalho vivo como potência criativo-subjetiva, e não o trabalho objetivado como capital. Quando tal trabalho vivo e real é objetivado pelo sistema, como valor, enquanto trabalho assalariado e alienado, dão-se, então, as relações de exploração que resultam, por um lado, em situação de maior riqueza e acumulação do capital para alguns poucos; por outro, ampliam e agravam o quadro de miséria em todas as suas dimensões para o restante da população.

Os estudos que Dussel realizou sobre Marx possibilitou-lhe a descoberta de fazer, no campo de uma filosofia da economia, uma reflexão crítica sobre a Economia Política. Entende-se que, na categoria trabalho vivo, encontram-se não somente a fonte de toda riqueza e o ponto de partida de uma dialética crítica, mas também o lugar de onde se pode empreender uma crítica ética autêntica e objetiva ao sistema capitalista. O próprio Dussel (1990, p. 448) diz:

a “ética” é a expressão como “exigência” (“ética” e não “moral”) da “lei do valor” – que rege a dialética do capital desde sua própria essência, não descoberta pela Economia Política capitalista: todo valor pertence ao “trabalho vivo” este é sua fonte criadora. A maldade “ética”, o “mal” ou o “perverso” para a “ética”, é oposto à dignidade da “subjetividade” ou “corporalidade” da “pessoa” do trabalhador; é oposto à sua “vida”; quer dizer: é sua “morte”. Esta morte se manifesta, inicia, já com a pobreza, com a “miséria”.

O *outro*, manifesto na exterioridade como trabalho vivo, que, como já se indicou antes, não se refere tão somente à singularidade do ente enquanto pessoa ou enquanto vítima do sistema, como trabalhador pobre, excluído, oprimido, membro de uma classe

explorada. Refere-se, também, à particularidade de nações, continentes pobres e dependentes, cujas riquezas são tomadas, violentamente, pelo atual sistema capitalista que, cada dia, amplia e aprofunda o estado de miséria e de dependência desses povos, sob os lemas “ordem e progresso” e “desenvolvimento”. Enquanto isso, na prática cotidiana, o que se veem é a maldade, a perversidade e o aumento progressivo da pobreza, da miséria, impostos sobre todos os povos dessas terras chamadas América.

Na visão da Ética da Libertação, de Dussel, ocorre o oposto. Essa exterioridade é afirmada e, nela, se dá a negação do capital, em que se estabelecem relações éticas. Com isso, a exterioridade se configura enquanto afirmação da dignidade da pessoa e permite a crítica da ontologia do capital. Para Dussel (1977, p. 47), exterioridade “quer indicar o âmbito onde o outro homem, como livre e incondicionado por seu sistema e não como parte de meu mundo, se revela”.

É notório que o que a Filosofia da Libertação tem manifestado e vem tentando defender, com sentido que transcende o ontológico, é que o *outro* da *totalidade*, em sua exterioridade, é tratado como o não ser, como o nada para o ser do sistema. Ao mesmo tempo, todavia, é real, é portador de vida e de sentidos distintos dos da *totalidade*. A realidade do *outro*, do trabalho vivo, do trabalhador, existe e resiste mais além do ser da *totalidade*. Desse modo, o trabalhador não assalariado, que executa o trabalho vivo, real, exterior ao capital como sistema, como *totalidade*, é exterioridade. Dussel (1988, p. 369) assegura:

É somente a partir da afirmação da positividade do trabalho vivo enquanto não subsumido no capital, como afirmação da alteridade, enquanto autoposição da exterioridade, que a negação da negação (ou libertação da alienação do trabalho subsumido ou determinado pelo capital) é possível.

De fato, com a realidade do trabalho vivo, mesmo não sendo considerado pelo ser do capital, este se apresenta como autossuficiente na relação de produção de valor, em que se constitui o lugar onde se torna possível a libertação. Agora, a partir do olhar da crítica, é possível interpretar e considerar a *totalidade* do capital, não mais como o horizonte que se compreende e dá sentido aos entes intramundanos, porém, ao contrário, a partir de outro olhar epistemológico, apenas como um ente ou objeto que pode ser

avaliado, investigado, explicado. O trabalhador, o trabalho vivo como exterioridade, que se apresenta de forma real e concreta como corporalidade vivente, desprovida e, por isso mesmo, mais frágil, constitui o incontestável para a crítica ao sistema capitalista. O trabalho vivo, a corporalidade viva, apesar do despojamento de sua própria capacidade, é substância que cria valor. Recorrendo a Marx, assim se manifesta Dussel:

O único que se contrapõe ao trabalho objetivado é o trabalho não objetivado, o trabalho vivo. O primeiro é trabalho existente no espaço; o outro no tempo; o primeiro no passado, o outro no presente; o primeiro corporalizado em um valor de uso, o outro conceituado só no processo de objetivar-se; o primeiro como valor; o outro como criador de valor (*Werthchaffend*). [...] De um lado, manifesta-se a capacidade de trabalho como a pobreza absoluta [...] na corporalidade vivente do trabalhador [...] enfrentada pelo trabalho objetivado representado no possuidor do dinheiro [...] frente ao valor a pessoa torna-se capitalista. Como tal, segundo seu conceito [o trabalhador] é pauper [...], como personificação e portador desta capacidade de trabalho potencial por si, porém isolada de sua objetividade (MARX apud DUSSEL, 1988, p. 370).

Desse modo, observa-se que a produção da mais-valia, do lucro, por parte do capital, vem justamente do fato, exato, de ter subsumido à exterioridade da fonte criadora de valor que é o trabalho vivo. Só depois, pelo o fato de ser o pobre e, como tal, não ter como se manter, do ponto de vista financeiro, essa fonte é incorporada ao capital mediante contrato de compra e venda, como se fosse uma mercadoria. Nesse caso, o é porque o trabalho vivo é objetivado e passa, portanto, a pertencer ao capital. Assim, ficam frente a frente o trabalhador e o capitalista, de modo que a exterioridade e a *totalidade* se enfrentam. Esse enfrentamento é injusto e, de forma desigual. Sabe-se que, nessas condições, quem ganha e se beneficia dessa relação é o capitalista. O próprio Marx diz, em uma citação mencionada por Dussel:

uma mercadoria cujo valor de uso possuir a peculiar propriedade de ser fonte de valor [...] [que] fora objetivação de trabalho e portanciação de valor (*Wertschöpfung*) [...] capacidade de trabalho [...] que existe na corporalidade (*Leiblichkeit*), na personalidade viva de um homem [...]. Outrora o possuidor do dinheiro abre o fogo como capitalista; o possuidor da força de trabalho o segue como seu (sic) operário; o primeiro, significativamente, sorri com vaidade e avança impetuoso; o outro o faz com receio, relutante, como o que tem levado

ao mercado sua própria pele e não pode esperar outra coisa senão: que a curtam (MARX apud DUSSEL, 1988, p. 371).

Justamente a partir desse momento, em que a *totalidade* enquanto capital e o capitalista enquanto possuidor de dinheiro subsumem a exterioridade, o trabalho vivo, o trabalhador, o discurso de Marx passa a mostrar todas as determinações intrínsecas ao capital e à *totalidade*. Por essa razão, a categoria da *totalidade* tem se mostrado como a última e a mais importante, uma vez que implica e absorve todo o discurso de Marx. Todavia Dussel está convicto de que, para Marx, tudo começa a partir da exterioridade do trabalho vivo. Por isso mesmo, está sempre fazendo referência à exterioridade como a fonte criadora de valor, como já mencionado anteriormente. Dussel (1988, p. 372) esclarece

A afirmação desta exterioridade, da alteridade real do trabalhador (ainda que subsumido de fato no capital como trabalho assalariado) nunca esquecida, constituirá o ponto de apoio da criticidade de Marx. A exterioridade do trabalho vivo é o ponto de apoio exterior ao sistema que exigia Arquimedes, o não-Capital; a realidade vai mais além do ser do valor objetivado passado. Este é também o ponto de apoio da Filosofia da Libertação, embora seus detratores superficiais o neguem por ignorância.

A exterioridade de Marx tem permitido a Dussel não cair nas armadilhas da *totalidade* como último horizonte de sentido. Para além da *totalidade*, existem vidas e vidas que ardem em chamas com significado e realidade. Esse é o caminho tomado por Dussel com a Filosofia da Libertação, até então descartado pela tradição filosófica. Com essa cartada em punho, o filósofo argentino Enrique Dussel pode, sem dúvida, falar de outra realidade: a dos trabalhadores, dos pobres, dos oprimidos, das *vítimas* em geral. Ressalte-se que, em momento anterior, foi abordada essa realidade, não apenas no nível da singularidade do indivíduo, como, também, no da particularidade do coletivo, do comunitário, da classe, do povo, da nação, do continente.

A leitura que Dussel faz da realidade tanto do indivíduo quanto da coletividade como um todo, que está submetido à dominação e à opressão, não poderia ser levada a cabo apenas a partir da categoria da *totalidade*. A categoria da exterioridade amplia e

desenvolve o conteúdo da análise e da crítica ao capital, tornando-se, nesse caso, mais eficaz. Como disse o filósofo Dussel (1988, p. 372),

Com apenas a categoria da “totalidade” o oprimido como oprimido no capital é somente classe explorada; porém, se se constituir também a categoria da “exterioridade”, o oprimido como pessoa, como homem (não como assalariado), como trabalho vivo não objetivado, pode ser pobre (singularmente) e povo (comunitariamente). A “classe” é a condição social do oprimido como subsumido no capital (na totalidade); o “povo” é a condição comunitária do oprimido como exterioridade.

Entendida desse modo, a exterioridade se constitui na condição necessária à crítica a toda *totalidade* que se totaliza e se fetichiza como única e eterna. Essa condição marca o ente singular ou particular na própria subjetividade de seu ser. A sua verdade se efetiva no reconhecimento de sua dignidade, em saber-se um ser distinto diante de todo *outro* ser, em saber-se *outro*. Em outras palavras, o que é subsumido no capital é o valor de uso como capacidade de trabalho comprado por um determinado valor salarial, porém não a subjetividade vivente da corporalidade mesma do trabalhador. Essa se mantém viva, até que não seja manipulada e dominada pelo capital.

Esta pesquisa segue, focando, em especial, a categoria trabalho vivo ou trabalho em Marx, compreendido enquanto trabalho não objetivado, ou seja, ainda não subsumido, incorporado ou totalizado no capital. Sobre essa questão da exterioridade, Dussel (1985, p. 138) comenta: “até colegas têm ironizado a questão da exterioridade, o outro como o nada de sentido, o mais-além metafísico do ser, etc., teses fundamentais do nosso pensamento”. Nessa mesma obra – **La producción teórica de Marx: un comentario a los GRUNDRISSE** –, Dussel diz (1985, p. 138): “ante o texto que copiamos, esperamos que possa surgir uma nova geração filosófica que tome com respeito questões profundas e de fundo”. Isso se refere à categoria da exterioridade do trabalho em relação ao capital, relação, esta, também configurada em trabalho e capital. Sobre esse texto acima referido, Dussel autoriza seja repetida, em sua totalidade, a citação que ele fez de Marx nos GRUNDRISSE. Embora longa, vale a pena a sua leitura:

A separação entre a propriedade e o trabalho se apresenta como lei necessária desta troca entre o capital e o trabalho. O trabalho, posto como o não-capital (*Nicht-Kapital*) enquanto tal, é: 1) Trabalho não-objetivado, concebido negativamente (mesmo no caso de ser objetivo: o não-objetivo em forma objetiva). Enquanto tal, é não-matéria prima (*Nicht-Rohstoff*), não-instrumento de trabalho, produto não trabalhado: trabalho separado de todos os meios e objetos de trabalho, de toda sua objetividade; O trabalho vivo (*lebendige*) existente como abstração destes aspectos de sua realidade efetiva (*realen Wirklichkeit*) (igualmente não-valor): esse despojamento total, esta desnudez de toda objetividade, esta existência do trabalho puramente subjetiva. O trabalho como pobreza absoluta (*absolute Armut*): a pobreza não como carência, senão como plena exclusão da riqueza objetiva. Ou, também – enquanto é o não-valor existente (*der existierende Nicht-Wert*), e por um valor de uso puramente objetivo, que existe sem mediação, esta objetividade pode ser somente uma objetividade não separada da pessoa (*Person*): somente uma objetividade que coincidir com sua imediata corporalidade (*Leiblichkeit*). Como a objetividade é puramente imediata, é, assim mesmo, não-objetividade imediata. Em outras palavras: uma objetividade que de nenhum modo é exterior (*ausser*) à existência imediata do próprio indivíduo. 2) Trabalho não-objetivado, não-valor, concebido positivamente, ou negatividade que se relaciona consigo mesma: é a existência não-objetivada, quer dizer, não objetiva, ou seja subjetiva, do próprio trabalho. O trabalho não como objeto, senão como atividade; não como auto-valor, senão como a fonte viva do valor... Não é em absoluto uma contradição afirmar, pois, que o trabalho por um lado é a pobreza absoluta como objeto, e por outro é a possibilidade universal da riqueza como sujeito e como atividade; ou melhor, que ambos os termos desta contradição se condiciona mutuamente e derivam da essência do trabalho, já que este, como ente (*Dasein*) absolutamente contraditório com respeito ao capital, é um pressuposto do capital e, de outro modo, por sua vez pressupõe ao capital (MARX apud DUSSEL, 1985, p. 138-139).

Com referência a essa extensa citação, o próprio Dussel pede desculpas: “trata-se, em minha leitura, da página mais importante de Marx nos Grundrisse, e não valia a pena cortar o seu genial discurso” (DUSSEL, 1985, p. 139). O referido texto não apenas explica o ponto de partida epistemológico e hermenêutico, a partir do qual põe em confronto as categorias da exterioridade e da *totalidade* existentes no pensamento de Marx. Porém se refere, igualmente, ao ponto de chegada da interpretação dele, que justifica a reflexão sobre a economia e sua crítica ao sistema capitalista enquanto *totalidade* de compreensão que situa o capital como horizonte último em detrimento do trabalho vivo, do assalariado, do trabalhador. O que perpassa as entrelinhas da reflexão de Marx e constitui a questão de fundo é exatamente o fato de que o capital possui, diferentemente de todo outro valor de troca ou de uso, uma capacidade inquestionável

de autorreprodução no processo de sua história. Pode-se dizer que o capitalismo se adapta a toda e quaisquer conjunturas, local, regional ou global.

Os termos *propriedade e trabalho* vivem uma luta fatal; encontram-se separados como que obedecendo a uma lei necessária na relação de troca entre capital e trabalho. Segue explicação do próprio Dussel (1985, p. 139-140): “a.1] O momento da negatividade. A troca entre capital e trabalho [...] dois termos contraditórios: o capital, que possui o trabalho passado objetivado como dinheiro e, o trabalho, que somente empobrecido tem que se vender a si mesmo”. Antes deste, não existe ainda incorporação do trabalho ao capital. O trabalho, que se encontra em sua exterioridade original, é trabalho não objetivado. Porém, precisamente por isso, é nada; é negatividade para o capital; é fantasma que está fora do sistema, do seu reino; é nada absoluto, em sua inexistência social, sem valor nenhum, a ele sendo conferido, por fim, sua real inexistência, como o *outro*. Por estar fora do horizonte do sistema, é considerado nada, não ser; mas o será também no próprio interior do sistema. O trabalho não objetivado é não capital, não matéria-prima, não valor etc. Diante do mundo, da *totalidade* ontológica capitalista, expressa no capital, o trabalhador não tem valor algum, é nada – nada em absoluto.

Pode-se notar que esse nada está mais além do capital. Por esse motivo, enquanto trabalho ainda não objetivado, não é um mero objeto do capital, ou, mesmo, uma de suas determinações. É um trabalhador, uma subjetividade humana íntegra, uma corporalidade vivente, um indivíduo sem posse, sem riqueza do ponto de vista do capital. Ora, uma vez que a riqueza é a posse de bens, é o capital, então o que está fora dessa riqueza é pobreza absoluta. É nada de sentido, nada de significado, algo ou, simplesmente, alguém sem valor, improdutivo, inexistente; é o invisível da sociedade, enquanto rosto, pessoa presente. É justo o sentido e o conteúdo que a Filosofia da Libertação tem denominado de o *outro* da *totalidade* dialética ontológica capitalista, ao longo de sua trajetória. Esclarece Dussel (1985, p. 141),

O operário que, em seu corpo (corporalidade, “rosto” que enfrenta materialmente), apresenta-se ante o capital para pedir trabalho, mas enquanto não tem nenhum trabalho objetivado, não existe para o capital; sua presença, sua “pessoa” é uma “não objetividade imediata”: imediatamente se percebe sua presença, todavia como “existência puramente subjetiva”, “trabalho vivo existente como abstração” e não

como realidade (porque para o capital, a totalidade do ser, o trabalhador é somente real e é porque é “em ato” produtivo).

Desse modo, o trabalho não objetivado, o trabalhador como um ente diante da *totalidade*, como uma coisa posta diante da consciência, como mera mercadoria possível, embora ainda não constituído de fato, não é mais do que negatividade pura. Portanto, ainda não é uma atividade produtiva. Passa-se, contudo, ao momento da *positividade* referida por Dussel (1985, p. 141-142):

a.2] O momento da positividade. Em um segundo aspecto, Marx define o momento analético por excelência: toda negação da negação parte da afirmação da exterioridade (dialética positiva e não somente negativa como a hegeliana). O trabalho não-objetivado, nada no mundo das mercadorias, afirma-se como subjetividade, como atividade, quando se “relaciona consigo mesma”. O exterior, a alteridade do trabalho não-objetivado, o outro que o capital (o não-capital o mais além do ser – o “ser” do capital é o valor: “não-valor” -) afirma-se a si mesmo “como a fonte viva de valor (*lebendigen Quelle des Werts*)”.

Pode-se entender, com bastante evidência, que, para Dussel, Marx desenvolve um sentido profundo, em termos antropológicos, situando o trabalhador enquanto fonte criadora e de interpelação, como o *outro* que se opõe ao capital, constituindo a sua verdadeira contradição – o mais além do capital, o trabalho vivo, o operário, o trabalhador. Como assegura o próprio Dussel (1985, p. 142),

Mais além (*metá em grego*) do ser (*fýsis em grego*) está o meta-físico, o transontológico, a exterioridade do capital: o trabalho como atividade da subjetividade humana-vivente, corporalidade, rosto e mãos sensíveis. É por isso que quando vende seu trabalho ‘exporá’ (como “expõe” seu corpo o herói ante o pelotão de fuzilamento ou a jovem da classe pobre expõe seu próprio corpo à prostituição) sua corporalidade mesma a ser devorada pelo capital. Porém antes da troca, o trabalhador (com diferença do escravo ou do servo do feudalismo) afirma-se como outro, como pessoa.

Nessa compreensão de Dussel, a atividade externa ao capital, em um primeiro momento, apresenta-se como pobreza no mais alto nível; sem nada. Na visão capitalista, no entanto, possui capacidade criativa, disposição de arrancar alguma coisa do nada e produzir riqueza. Em um segundo momento, é também a verdadeira fonte de toda a

riqueza do capital – como já foi dito acima –, devendo, portanto, ser entendido como positividade, como fonte criadora de valor real. Com esse sentido de transcendentalidade do trabalho humano, do trabalho vivo como fonte criadora de riqueza, de acordo com Dussel, Marx presenteou a todos por antecipação, podendo-se efetivar, desde mais além da exterioridade do trabalho vivo, a crítica ao capital e a todo o sistema sustentado pelo horizonte de compreensão da *totalidade* totalizada. Partindo desse entendimento, pode-se registrar, em sentido amplo, que não é possível existir capital sem a produção de trabalho humano.

CAPÍTULO IV

A REFLEXÃO ÉTICA, POLÍTICA E ECOLÓGICO- MATERIAL DE LIBERTAÇÃO EM DUSSEL

A filosofia, diante dos desafios que a humanidade vive hoje, implica a dinâmica de tornar os humanos conscientes do seu papel transformador e dos horizontes do futuro, indicando os limites de toda ação humana, em todos os seus aspectos, por gloriosa que seja sua ação, aumentando em todos nós, dessa forma, o sentimento de compromisso e responsabilidade frente a qualquer circunstância ou situação que possa surgir na vida humana ou do planeta. Isso quer significar, também, que os seres humanos devem estar movidos pela obrigação ética, para que a produção, a reprodução e o desenvolvimento da vida humana sejam de qualidade, de fato e simétricos. Percebe-se, com nitidez, a necessidade de uma integração entre o destino da humanidade e o da natureza. Esse entendimento constitui uma missão indispensável do filósofo e, porque não dizer, de toda sociedade: encontrar o elo que possa unir os humanos, a natureza e a si próprio.

A reflexão que Dussel faz sobre o problema ecológico parte concretamente da degradação infligida pelo sistema capitalista, tanto ao homem quanto à natureza, de um sistema de produção devastador e injusto que explora o trabalhador e o aliena do produto por suas mãos produzido, de um sistema social, econômico e político de dominação e opressão que se alimenta de vidas humana e natural.

A vida humana, a qualidade por excelência, foi imolada à quantidade. O capitalismo, mediação de exploração e acumulação (efeito do sistema-mundo), depois se transforma num sistema formal independente que, desde sua própria lógica auto-referencial e autopoietica, pode destruir a vida humana em todo o planeta. (DUSSEL, 2000, p. 63)

Em relação a esse conjunto de fatores, Dussel propõe e os justifica como elementos articuladores que, junto à capacidade de pensar, constituem ferramentas de uma reflexão ética e ecológica desde um princípio material. Pensar de conforme esse princípio é caminhar em direção à vida, tanto em sua perspectiva antropológica como biocêntrica. Entende-se que a vida no planeta e, em particular, na América Latina, está

em risco. Defender o equilíbrio ecológico significa defender a vida de todos e para todos, criar condições e possibilidades de produzir, reproduzir e desenvolver, de modo autorresponsável, a vida de cada sujeito humano numa comunidade de vida, de cidadão, de ser e pessoa.

O caminho encontrado por Dussel para refletir essa problemática é bastante coerente, condizente com a realidade e, por isso mesmo, instigante. Não se trata, simplesmente, de estabelecer mais uma visão híbrida ou poética do problema, mas de procurar, a exemplo de Marx, atingir as causas reais e concretas do fenômeno social. Com isso, objetiva-se ir além da crítica e abrir caminho para considerar possíveis novas formas de tratamento do problema que privilegiem soluções de fato coerentes com a gravidade e a importância que a questão necessita. Notadamente, procurar as causas e estabelecer as relações que as conduzem e as esclarecem tem sido o propósito de Enrique Dussel. E ele não tem nenhuma pretensão de fechar a discussão. Antes, ao contrário, aspira ao debate, à confrontação das práticas, a fim de que se ponha a descoberto o que, de fato, está sendo feito com a natureza e o que, na verdade, deveria ser feito para manter e sustentar a vida da própria natureza e, conseqüentemente, das sociedades historicamente envolvidas. O pensador Hedström (1988, p. 04) ajuda esclarecer, com muita eficácia, essa relação homem–natureza:

O equilíbrio natural tem sido alterado pelas mesmas estruturas injustas que têm alterado o equilíbrio entre os homens. A raiz é a mesma. O homem ao destruir a natureza está se destruindo a si mesmo; é a destruição do homem pelo homem. O homem que vive na e com a natureza em busca do “Deus poder” e do “Deus dinheiro”, tem extrapolado os limites da racionalidade que possibilitam a existência. Buscar a reconciliação do grande equilíbrio, tanto entre os homens quanto diante da natureza, significa buscar a oportunidade da Vida para todos, não a satisfação de alguns poucos.

Observa-se que a preocupação dusseliana quanto à problemática ecológica é eminentemente de cunho prático-poiético. Prático em função das relações que os seres humanos escolhem entre si e que, portanto, determinam o modo como a natureza deve se apresentar ao homem e como deve ser tratada por estes; e poiético devido à mediação prática, a natureza é *locus*, a fonte viva a partir da qual, por meio da práxis e da ação

humana, os seres humanos, ao longo da vida, a transformam e, desse modo, produzem o necessário para o desenvolvimento da vida e para o seu bem viver.

Sabe-se que é urgente e necessária uma reflexão crítica e libertadora, nos vários campos de investigação ora em debate, na atualidade, como os da política, da economia, da cultura e, mais efetivamente, da ecologia. O campo ecológico se entrecruza ou se relaciona com todos os demais, a exemplo do cultural, do social, do histórico, do econômico etc.. Entretanto, diante da imensa crise por que passa a civilização, estando a sociedade nela mergulhada, não resta dúvida de que existe uma estreita conexão com o campo político.

Para efeito de compreensão do propósito da tese e considerando o problema ecológico como uma questão que perpassa o pensamento dusseliano, busca-se, em linhas gerais, estabelecer um caminho possível de sua reflexão, presente no conjunto arquitetônico de sua obra.

4.1. A dialética da natureza desde Zubiri¹

Percebe-se, no pensamento de Dussel, que o problema ecológico tem suas raízes, ou melhor, começa com a sua reflexão sobre a superação da dialética ontológica na década de 70. Para tratar dessa questão, ele situa no pensamento heideggeriano a compreensão da realidade, “como ‘um conceber os entes enquanto conjunto de coisas ante-os-olhos (res)’” (DUSSEL, 1986, p. 179-180).

Assim, o ser aparece com o sentido de realidade e, ao se concentrar no mundo, ele salta por cima do próprio fenômeno do mundo e, em seu lugar, surge o que é apenas e simplesmente dado dentro do mundo, que são as coisas. “Deste modo, realidade seria somente a substancialidade, a objetividade, o fato de o ente, como um em si independentemente do eu cognoscente, estar ante-os-olhos, como pertencente a um ‘mundo exterior’” (DUSSEL, 1986, p. 180). Dussel vislumbra que, na perspectiva filosófica de alguns pensadores, já se fazia presente a preocupação com a problemática da natureza; na “de um Schelling, Engels, ou dos cientistas como Darwin ou Teilhard de Chardin, pode-se descobrir a intenção de defender um processo dialético em a natureza material, orgânica, biológica” (DUSSEL, 1986, p. 180).

Assim como Bergson, na obra **A evolução criadora** (1907), ele já põe filosoficamente a questão da evolução. Porém “o primeiro que ataca frontalmente este problema é o pensador atual, Xavier Zubiri” (DUSSEL, 1986, p. 180). O seu vínculo com a ciência da vida é bastante explícita: “Zubiri parte de uma clara doutrina neurobiológica: ‘o homem tem cerebralmente uma abertura intelectual ao estímulo como realidade... O cerebral e o intelectual não constituem senão uma única mesma atividade’” (DUSSEL, 2000, p. 129).

1. Pensador espanhol, Zubiri nasceu em 04 de dezembro de 1898, na cidade basca de San Sebastián, e morreu em 21 de setembro de 1983, na cidade de Madri. O pensamento de Zubiri, segundo Dussel, tem passado despercebido, principalmente no mundo latino-americano ou hispânico, com o qual ainda tem muito a contribuir, em razão do seu posicionamento inovador no que se refere à compreensão da realidade da natureza e do homem.

O que Dussel destaca da filosofia de Zubiri, em especial, é o sentido da realidade e da exterioridade. Para os gregos, as formas são imutáveis, geradas e corrompidas, sem que sofram, porém, nenhuma transformação. O espanhol crê que as formas também sofrem mudanças, naturalmente, exemplo disso são os registros de transformação própria do processo evolutivo ao qual tudo e todos estão submetidos.

Trata-se do fato de que toda essência constitutiva tem como momento metafísico e intrínseco, ser além de algo constitutivo de uma substantividade, uma potencialidade genético-essencial para produzir outra essência, individual ou especificamente distinta. (DUSSEL, 1986, p. 180-181)

Observa-se, nitidamente, que, no pensamento de Zubiri, faz-se presente uma dialética biológica que descreve o processo evolutivo com base na “originação das essências específicas por meta-especiação” (DUSSEL, 1986, p. 181). Assim, todo ser vivo, no ato da geração, transmite “um esquema constitutivo” ao novo ser originado. Todavia, apenas quando, no “esquema constitutivo”, houver novas características que não dão origem apenas a um indivíduo distinto, mas um novo *phylum* ou espécie, é que que, de fato, se está diante um processo de evolução. Desse modo, não é o caso, de primeiramente, dar-se a *espécie* para se individualizar *a posteriori*, mas, ao contrário, encontrar-se, primeiramente, o indivíduo que, por multiplicação, se especifica como tal (DUSSEL, 1986, p. 181).

Crê-se pertinente esclarecer que o processo de compreensão de Zubiri, conforme entendimento de Dussel, não se limita apenas ao biológico científico, mas se estende, de forma contundente, a uma visão metafísica. A propósito desse processo evolutivo desde um horizonte metafísico, pode-se afirmar que a essência sendo o conjunto de características construídas e constitutivas, físico-reais, de uma coisa e, sendo essa essência de forma natural individual, então a tarefa de conhecer essas notas, essas características transforma-se numa tarefa indefinida, sem materialidade real, no sentido de que jamais pode ser cumprida, dado seu caráter metafísico.

Vale salientar que essa visão de metafísica assumida por Dussel não se refere a uma metafísica dos clássicos que considerava a essência (gênero e diferença específica) como expressão maior. Também, ela não descreve, em sua grandeza, nem esgota a

essência, apenas, de forma limitada, fixa a essência quiddativa de “isto”: o animal racional é certamente um homem; mas o homem detém indefinidas características a mais e, algumas delas, mais especiais que esta. Nesse sentido, características a mais e mais fundamentais indicam um âmbito onde a busca do conhecimento será sempre uma permanente, com a possibilidade de sempre avançar (DUSSEL, 1986, p. 181).

Com esse entendimento da dialética da natureza, face aos avanços das ciências biológicas no rastro da teoria evolutiva, pode-se dizer que, a essa dialética, a reflexão filosófica introduz a dialética mundana, no sentido de sempre poder ir mais além, abrindo a possibilidade de ultrapassar o horizonte do entendimento atual de que as coisas são como são, na proporção em que elas são reais. A crítica de Zubiri, feita a Heidegger, é bastante evidente; basta observar que o que se chama de realidade já não será a objetualidade dos entes constituídos no interior do mundo. Porém a realidade será o caráter da coisa que, mesma ela tendo se manifestado no mundo, não o faz em sua plenitude, pois esta se manifesta, simultaneamente, como uma coisa já constituída desde sua própria estrutura.

Sendo sempre o mesmo, possui, nas muitas alterações, o caráter de próprio. [...] o caráter de objetividade da pessoa, ontologicamente, já no ponto de partida, fica-se atrelado a algo cujo ser guarda, explícita ou implicitamente, o sentido de ser simplesmente dado. [...] De maneira implícita, concebe previamente a presença como algo simplesmente dado. Em todo caso, o caráter indeterminado de seu ser sempre implica este sentido. Ora, o ser simplesmente dado é o modo de ser de um ente que não possui o caráter da presença (HEIDEGGER, 1995, p. 165).

Nota-se que, da forma como se apresenta essa constituição da realidade das coisas mesmas, ela, por si própria, sem o condicionamento ontológico do meu mundo, fala de uma ordem prévia ao mundo, indicando a anterioridade de uma presença real da coisa, não mais como um ente, mas como coisa real mesma. Como acentua Zubiri (1985, p. 446-447):

A realidade está presente não apenas como algo que está presente aí (no mundo heideggeriano), mas presente como um prius à sua própria apresentação... A realidade não é, portanto, um tipo de ser, mas ao

contrário, ser é algo fundado na realidade: o ser acontece (se dá) quando a coisa real é deixada em sua realidade, mas o ser não é a própria realidade.

O que se percebe, nitidamente, com a exposição filosófica de Zubiri é que Dussel compreenderá a realidade metafísica não mais na fundamentação do ser, na ontologia, mas, pelo contrário, na constituição real da coisa como condição do próprio ser enquanto aí situado, em um mundo real, concreto. Do ponto de vista deste estudo, manter-se centrado na discussão e na argumentação dos princípios da *alteridade* e da categoria da exterioridade – a serem ainda abordados nesta parte da pesquisa –, torna-se profundamente interessante e condizente com a arquitetônica do filósofo investigado.

O que está mais além da coisa real, da realidade, pode ser entendido a partir de duas maneiras. Por um lado, pela dialética real ou da evolução, pois as coisas não param de evoluir, dado o caráter inerente ao desenvolvimento presente em suas formas constitutivas. Elas fazem isso diante de nossos olhos, sem permitir uma compreensão definitiva do que são; ou seja, as coisas reais estão sempre um passo além de nossa compreensão. Por outro lado, trata-se da condição de que a própria essência individual é incompreensível como realidade totalizada e conhecida, isto é, devido à explicação que se faz de uma coisa: “jamais um homem esgotará a cognoscibilidade de algo, nem de uma bactéria” (DUSSEL, 1986, p. 182).

Como diz Zubiri (1985, pp. 352), de todas as realidades, inclusive a humana, se tem se ido aos poucos descobrindo caracteres constitutivos, ou seja, notas essenciais suas. Diferentemente do que acontece com a definição, este conhecimento da essência constitutiva segue uma progressão gradual. Primeiro, porque nunca se está seguro de ter encontrado todas as notas constitutivas de algo; ninguém tem abrigado semelhante engano. Segundo, porque só raríssimas vezes estamos seguros de termos encontrado uma nota que seja verdadeiramente constitutiva, porque quase sempre encontramos somente uma nota constitucional, enquanto que o constitutivo estaria mais profundo. Nesse sentido, a apreensão de uma essência constitutiva é implacavelmente problemática. O fim do saber essencial não é nem intuir nem definir, mas apreender em sua unidade primária e coerente as notas constitutivas necessárias e suficientes a fim de que uma realidade substantiva possa ter todas as suas demais notas.

Com este entendimento, Zubiri indica que a dialética do conhecer não se detém na mera forma de definição do universal, antes se lança a encontrar primária e coerentemente as notas constitutivas mais profundas das coisas reais, seja da realidade da coisa, seja da realidade do indivíduo. Desse modo, Dussel levanta duas perguntas fundamentais: “não teríamos, acaso, caído novamente no noumenon de Kant? Não se trataria de uma coisa em-si cognoscível?” (DUSSEL, 1986, p. 182). A propósito Dussel responde que Kant entendia que era impossível conhecer a coisa em sua estrutura constitutiva e inteligível. O que está sendo proposto por Zubiri e, nestas condições, Dussel aceita, não é como pensava Kant e por isso afirma Dussel (1986, pp. 182-183),

Propomos, ao contrario, uma compreensão inteligível (embora sempre existencial) da coisa naquilo que ela é constitutivamente enquanto realidade; este compreender, porém, é finito, progressivo, dialético. A coisa reserva uma imensa cota de exterioridade, âmbito que anuncia que a história como futuro ainda é possível, âmbito que jamais será suprimido porque o homem nunca alcançará por sua própria essência a totalidade totalizada.

Justamente, pois, a partir da perspectiva filosófica de Zubiri, Dussel fundamentará o que se pode chamar de uma filosofia da natureza, presente nas entrelinhas de seu pensar, a partir do que se pretende direcionar a reflexão filosófica da questão ecológica. Acredita-se que essa perspectiva possibilita a reflexão filosófica tanto no campo antropológico, cuja reflexão já se tem situado ao longo do processo de construção do trabalho, como no campo ecológico, espaço que terá maior empenho de ocupação nesta parte da pesquisa. Para tanto, será utilizada como base dessa reflexão, para ambos os campos acima referidos, a categoria da exterioridade. Então, para destacar e pontuar as influências de Zubiri quanto à dialética da natureza, expressas no dinamismo da dialética do conhecer que privilegia as notas constitutivas intrínsecas à coisa real e ao mundo da humanidade do homem, Dussel faz a seguinte afirmação:

O mundo, meu mundo que se abre a partir do horizonte ontológico do ser, é somente um reduzido espaço de “sentido” que boia sobre o espaço muito maior do cosmos. Tudo do cosmos que não é mundo é o “caos”, o “nada” de sentido e, contudo, toda a exterioridade do real que aguarda o homem para se manifestar. A não-identidade entre

realidade e ser, entre cosmos e mundo, entre constituição real e sentido é a própria negação da última pretensão hegeliana e a implantação do pensar heideggeriano em bases que o ultra-passam (DUSSEL, 1986, p. 183).

Após situar o pensamento de Dussel na perspectiva ecológica de Zubiri, pode-se, então, pensar, com os dois grandes filósofos, que, se as coisas e os entes são estritamente “naturais (*res naturalis*) sempre guardaram” (DUSSEL, 1986, p. 183), até os dias atuais, ou guardam aspectos, uma parcela ou nota – para usar a linguagem de Zubiri – de exterioridade incompreensível ao homem. Noutras palavras, o ser humano continua avançando em suas descobertas, com novos e outros tantos aspectos da natureza. De acordo com o delineamento dessa perspectiva, basta observar as diversas pesquisas em várias áreas e campos do saber em geral.

Pretende-se, daqui em diante, de forma particular, tratar do campo ecológico no pensamento de Enrique Dussel – já assinalado em partes anteriores desta pesquisa – e, enfatizar a crítica que ele tece ao modo de produção do sistema capitalista a partir do horizonte desse campo. Pode-se afirmar que a categoria da exterioridade continua sendo o âmbito, a fonte, o terreno fértil e comum de ambas as perspectivas, antropológica e ecológica, do presente estudo.

Para começo de conversa sobre a questão da natureza², ou, de forma mais específica, do campo ecológico, Dussel inicia essa problemática tratando da relação prático–poiética, já abordada acima, ao passo que considera que a relação prática com o *outro* inclui sempre uma relação com coisas, artefatos, portanto, “poiética ou homem-natureza” (DUSSEL, 1977, p. 113).

2. É importante ressaltar que esta problemática da natureza em Dussel, faz-se presente em algumas de suas obras. Tendo foco mais expressivo em: *Filosofia da Libertação na América Latina* – 1977; *Ética Comunitária* – 1987; *Filosofía de la Liberación* - 1996 e; *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão* – 2000. Pode-se indicar desde já que a questão ecológica transcende os sistemas capitalista e socialista, no sentido de que está “mais além”; ainda pode-se dizer que a tecnologia constitui em um instrumento poderoso para equacionar os problemas ecológicos e; mais, a relação homem-natureza, relação esta que, pelo trabalho e o seu produto, vai estar, pois, mediada por ou dirigida para outras pessoas.

E para estabelecer a diferença entre os termos “natureza”, “cosmos” e “cultura”, Dussel (1977, p. 113) faz a seguinte definição de natureza: “a natureza, a parte do cosmos compreendido no mundo, é formada por entes naturais (4.1.2.2). Ela é a *totalidade* fenomênica da qual dizemos que está estruturada por uma ordem astronômica física ou inorgânica e orgânico-evolutiva, vegetal e animal”.

Nota-se que existe, nos estudos de Dussel, bastante clareza quanto à intenção de refletir sobre a relação homem–natureza. Porém, de acordo com entendimento construído nesta pesquisa, ele demonstra não se interessar em engendrar uma filosofia da natureza. Tratar da questão ecológica – é notório e inquestionável – suscita, de fato, situações que permitem e sustentam uma concepção de natureza. Esta, ao que se percebe, por um lado, recorre à concepção metafísica da natureza de Zubiri, por outro, recorre à concepção dialética da natureza de Marx. Daí, Dussel fundamenta e procura explicar sua concepção de natureza e, também, a relação homem–natureza que, para ele, esta constitui sua problemática e, em especial, sua tarefa.

Apoiando-se no pensamento de Zubiri, Dussel interpreta a natureza a partir da exterioridade da subjetividade humana, enquanto única realidade de fato livre e com potencialidade de refletir-se sobre o cosmos, sobre a natureza e, até, sobre si mesma. Assim expressa Dussel (1996, p. 136):

É essa coisa real, que se refere essencialmente ao outro como exterioridade porém com unidade analógica específica, e por isso em estruturas sistemáticas sociais (classes, nações, etc.) ou formações sociais (com modos de produção), o homem, a única que por sua liberdade e separação podia voltar-se, refletir-se sobre as coisas para compreendê-las em seu mundo. O desdobrar um mundo (2.2) é uma nota constitutiva real do homem. Incluir nesse mundo as coisas cósmicas físico-viventes é o que aconteceu desde que o homem é homem, no momento mesmo de sua aparição. Por isso a natureza é tão antiga quanto o homem. Sua primeira circunspeção (2.3.5.5) do cosmos constituiu em natureza a parte compreendida do cosmos.

O posicionamento de Dussel, adotado de maneira circunspecta em relação ao pensar e ao compreender do real, que se encontra no seu entorno, dá origem ao que se pode tratar como a dialética homem-cosmos. Justamente aquela parte do cosmos que se refere à natureza como horizonte do mundo, que, no princípio, apresentou-se como

inabitável, mas que, no desenvolver da história, evoluiu, mesmo que de forma desproporcional e assustadora, em função das intervenções humanas, para uma relação erótica com o homem. Nesse sentido, tornou-se habitável, dele havendo possibilidade de se extraírem os meios de sobrevivência material às vidas humanas. Isso, portanto, é o que se que se chama de natureza ecológica.

Sabe-se que o cosmos, a natureza como um todo, está em constante evolução. De modo especial, as coisas reais, as essências individuais e específicas, tudo na ordem do cosmos e da natureza, estão submetidos ao processo de evolução. Porém Dussel chama a atenção para a singularidade da condição humana:

Somente o homem tem uma substantividade suficiente para poder na realidade ser considerada uma coisa individual, autônoma, separada, independente. A coerência sintomático-estrutural de suas notas é de uma clausura máxima: é a única coisa realmente totalizada constitutivamente. E isto não só por possuir a nota constitutiva de uma inteligência compreensora e interpretativo-conceitual, senão mais todavia por possuir a nota de uma real alteridade: é uma coisa para o outro [...] Toda sua somaticidade carnal coisica, não é somente organizada por sua nota intelectual, senão e repetimos, por sua referência metafísica ao outro. É a abertura ao outro, à exterioridade alterativa, a que permite ao homem ser tal, ser a substantividade propriamente dita (DUSSEL, 1996, p. 135).

É importante frisar que se pode entender a substantividade como uma totalidade ou realidade determinada, cujo conjunto de notas constitutivas configura como uma unidade que assume e dá sentido a essas notas como essência da realidade. E, sendo o homem uma substantividade exclusiva, pensante, única dimensão capaz de ver, conhecer e compreender, “segundo sabemos – onde aquilo que é se revela em nosso pensamento objetivo, em nossa compreensão, em nossa ação, em nossa criação, em cada forma de nossa experiência” (JASPERS, 2011, p. 36). Ele, então, acaba descobrindo, no meio ambiente, na natureza, todas as condições materiais de sua existência, de abrigos para a sua proteção a alimentos básicos e necessários às vidas humanas. Assim explica o próprio Dussel (1996, p. 137):

O homem toma dessa natureza, por exemplo, a madeira, a qual, pela invenção do fogo, é calor, segurança, luz (3.2.8.1). Nessa natureza descobre a caverna como casa; a pedra como porta; os frutos da terra

como alimento; os animais que chegará um dia a pastorear para repor suas proteínas. Natureza nutritiva, acolhedora, materna. É a bela natureza do esplendor das auroras y dos entardeceres; dos riachos das montanhas; do cantar dos rouxinóis; da bravura dos mares; do perfume da rosa...

No entanto, como já foi ventilado acima, a natureza como fenômeno do cosmos faz parte da interpretação do homem. Por esse motivo, está sujeita às regras civilizatórias do processo histórico de desenvolvimento da humanidade do homem que, bem compreendida, é também sua. Dussel (1977, p. 137) esclarece:

Mas a natureza, que era como um jardim, transformou-se pela espécie humana num imenso depósito de lixo. O homem, que habitava respeitoso a *terra mater* e lhe prestava culto, passa a transformá-la na modernidade européia em pura matéria de trabalho, embora os românticos falem da “volta à natureza”, [...]. A natureza divina dos gregos, [...], é agora interpretada como um âmbito de pura explorabilidade: homo naturae lupus. Lobo? Infinitamente pior que o lobo que nada destruiu na natureza.

O que se observa, catastróficamente, é que os animais convivem muito bem com a natureza, sem promover nenhuma destruição, o mesmo não ocorrendo com o homem. Este, pelo contrário, torna animais e toda a natureza vítima de sua ação destruidora. Não deveria ele, entretanto, assim proceder, haja vista que pensa e tem consciência reveladora das coisas e de si próprio. Jaspers (2011, p. 46) comenta: “a natureza é muda. [...]. Os animais reagem de maneira que tem sentido, mas não falam. [...]. Só entre os homens existe essa alternância de discurso e resposta continuamente compreendidos. Só o homem, pelo pensamento, tem consciência de si”. Com essa interpretação de que a natureza, os bens naturais, podem ser utilizados como matéria-prima explorável, rentável e aparentemente sem limites, dessa forma podendo ocorrer aumento de capital, tudo isso facilitou a legitimação da ação de domínio do homem sobre o próprio homem, ao longo da história, das sociedades escravocratas, por meio da relação escravo–senhor, até a capitalista na relação empregado-patrão.

Isso tomou uma dimensão grandiosa com o advento da revolução industrial, responsável pelos níveis de domínio e de exploração da natureza, jamais observados ao longo da história da humanidade, com intensificação e aprofundamento em todos os

aspectos naturais. Isso se deu em nome do progresso e do crescimento econômico destinados à humanidade, indistintamente, algo que – na visão crítica da Filosofia da Libertação – nunca aconteceu na história. Ao contrário, porém, tem sido posta em prática uma concepção de domínio e de exploração vertiginosa da natureza. Além de esta se tornar *vítima*, ainda se encobre e se defende, cinicamente, a exploração do próprio homem como trabalhador e – porque não dizer – enquanto trabalho vivo. Sobre tal atitude, explica Dussel (1977, p. 121):

Esta mudança de atitude homem-natureza culmina com a revolução industrial e chega a alucinantes projeções no estado atual do capitalismo monopólico imperialista, sociedade de superconsumo e superprodução agressivo-destrutiva da ecologia natural (claro que como mera mediação da prévia destruição do homem oprimido da periferia).

Constata-se, objetivamente, que Enrique Dussel tem buscado superar essa concepção violenta e reducionista da natureza. Entende que esta não pode ser tratada de forma agressiva e, muito menos, interpretada e compreendida como um mero produto à disposição do homem, sendo utilizada para satisfazer a ganância capitalista do lucro, sem se importar com as vidas imoladas pela sua ação cruel. Dussel (1977, p. 121) lembra que “o Clube de Roma em seus dois relatórios mostra que há recursos naturais não renováveis; que a contaminação aumenta; que a espécie humana se multiplica; que os alimentos se reduzem e que nos aproximamos de um colapso ecológico gigantesco”.

Porém, até então, nada mudou em relação ao cuidado com a natureza, apesar deste e de outros alertas por parte de ambientalistas em todo o planeta. Como diz Dussel (1977, p. 121), “o sistema tecnológico-econômico da formação social capitalista não parece sofrer mudança. Lançado por seu próprio discurso ao máximo de benefício, e por isso de consumo-produção e vice-versa, o imperialismo continua sua tarefa devastadora”. Sabe-se que os entes naturais são compreendidos e interpretados, como já foi dito acima, desde um mundo real determinado em um espaço e um tempo, e sempre a partir de um mundo histórico, social, cultural, político, econômico etc. A natureza, compreendida como vazada por esse processo de desenvolvimento, ao longo da história, também tem sua história. Como explica Dussel (1977, p. 114-115):

Se há uma história do mundo, há também a história da natureza. Ou seja, os gregos compreenderam a *fysis* como eterna, divina, nascente; os medievais compreenderam a natureza como criada (*natura naturata*), finita, sem princípio de corrupção; o moderno europeu compreendeu a *nature* ou *Natur* como sendo matéria de observável matematicamente (desde Galileu) ou explorável economicamente (desde a revolução industrial). A natureza, juntamente com o trabalho e o capital, é a origem do mítico progresso civilizador. Agora se entende o que se quer indicar quando se diz que a natureza é politicamente interpretada: é hermeneuticamente visualizada desde o centro ou a periferia (4.1.8), desde as diversas classes sociais, desde os sistemas políticos, principalmente, como matéria de um modo de produção numa formação social determinada.

Fica entendido que, nessa perspectiva da Filosofia da Libertação, de Enrique Dussel, a natureza é situada e compreendida a partir de um sentido metafísico. Ela carrega uma imensa cota de exterioridade e fica à espera do homem, única substantividade livre e portadora de autonomia, que, por sua vez, necessita dedicar todo respeito à natureza. Ele somente possui autonomia relativa, enquanto substantividade vivente, quando tratado cuidadosamente, esta uma condição necessária e fundamental à existência do homem. Com essa compreensão desde a exterioridade do cosmos, da natureza e do ser humano, o pensador Enrique Dussel estabelece, como foi visto acima, a relação pratico-poietica com o campo ecológico. No nosso entender, Dussel propõe e situa, a partir da Filosofia da Libertação, uma ética que se apresenta, desde o início, como um princípio material. A propósito, Dussel (1977, p. 114) esclarece:

A filosofia da libertação, para além do realismo crítico e do pensamento heideggeriano (um idealismo ontológico), supera a contradição falsa do realismo-idealismo afirmando a anterioridade real do cosmos (*ordo realitatis*), a aprioridade existencial do mundo (*ordo cognoscendi*) e a interpretação econômica da natureza (*ordo operandi*).

Sabe-se que esse pensar desde América do filósofo Enrique Dussel está fincado no solo da realidade, não, apenas, das *vítimas* e dos excluídos deste continente, como também dos pobres e excluídos de todo o planeta. Como evidencia Dussel (1977, p. 123):

A Libertação política da periferia pareceria então ser a condição essencial da possibilidade de regeneração do equilíbrio ecológico natural, se se trata de libertação, de afirmação da exterioridade cultural e não somente de imitação do processo econômico e tecnológico destrutivo do centro. Seria a autêntica humanização da natureza, da cultura na justiça.

A proposta de Dussel é a de pensar uma possibilidade de relação transformadora entre os humanos, e também uma possível regeneração da relação do homem com a natureza, adotando a exterioridade da periferia como ponto de partida para se atingir o topo da realização de uma cultura na justiça. Significa dizer que superar a relação de destruição da natureza é uma atitude de responsabilidade, de respeito ao cosmos e à natureza, e, ainda, de justiça para com o *outro* e para com sua cultura. Isto constitui uma atitude que se remete à humanização da natureza e à naturalização do homem proposta por Marx (2008, p. 106-107):

A essência humana da natureza está, em primeiro lugar, para o homem social; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de elo com o homem, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como fundamento da sua própria existência humana, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana. É primeiro aqui que a sua existência natural se lhe tornou a sua existência humana e a natureza [se tornou] para ele o homem. Portanto, a sociedade é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito.

Acreditar que esta sociedade capitalista não destruirá a natureza, nem interferirá no equilíbrio ecológico natural é uma atitude de extrema ousadia para o nível em que se encontra instalada a *civilização ocidental*. Em grau e poder de domínio em que se encontra, sendo considerada uma sociedade avançada, sob o comando do liberalismo econômico e, ainda, sob o controle do modo de produção capitalista, parece impraticável que algo positivo venha brotar dela. Sobre tal situação, pronuncia-se Dussel (1977, p. 121-122):

A natureza, a terra, sua história e atmosfera, foi ferida mortalmente. O segundo relatório do Clube de Roma nos indica que o crescimento não

é linear mas orgânico (isto é, as regiões do centro resistirão melhor às crises; as da periferia morrerão antes); todavia, as crises já são mundiais, e atingirão todos os homens de todas as regiões. Contudo, os responsáveis políticos, econômicos e militares do sistema destruidor da natureza hoje, no mundo, são as potências desenvolvidas do centro, já que contaminam mais que noventa por cento da terra (embora não possuam trinta por cento da população mundial). Esse centro industrial jamais se autodeterminará a reduzir um crescimento, porque seria o fim de um sistema cuja essência se resume num irracional crescimento acelerado.

Esta análise acerca do momento atual em que se encontra a crise ecológica ou, mesmo, civilizacional por que passa toda a humanidade, não diz respeito apenas à constatação dos fatos ou, ainda, de bom senso, para que mudanças necessárias ocorram para se restabelecer a vida e a realidade em um plano diferente do da atualidade, de uma sociedade capitalista pautada no consumo–produção. Trata-se de um processo histórico longo ao qual o homem se adaptou, acostumando-se a viver sob o hábito de submeter a natureza à destruição e à devastação, não estando ele próprio imune à depredação, quando na busca desenfreada do bem-estar e do estar na riqueza. Até o momento, nada tem se projetado para uma provável saída benéfica, que permita desfazer essa introjeção nas consciências individualistas do início da modernidade até os nossos dias, mesmo com todos os alertas acerca da destruição da natureza e do próprio homem.

Tem se observado que, apesar de todos os alertas, diagnósticos e, até prognósticos, seguidos de vários questionamentos, realizados desde o início da década de 1970, o debate e as discussões sobre as questões ecológicas são pertinentes e continuam em pauta. O processo de destruição está em curso; portanto, a reflexão filosófica ético-política de Dussel segue de pé e, ainda, mais profunda.

Será que uma nova atitude homem-natureza já não será impossível para o capitalismo na etapa de desenvolvimento em que se encontra? Será que modelos homem-natureza mais pobres, menos destruidores, menos consumidores, mais econômicos, mais respeitadores da natureza, só poderão surgir em povos que não chegaram ao grau contraditório da tecnologia dentro do capitalismo? Será que se produzirá a ruptura do sistema destruidor quando as relações homem-homem forem redefinidas? (DUSSEL, 1977, p. 122)

É importante entender que, desde as questões levantadas e a partir das suspeitas, o filósofo Enrique Dussel consolidou a compreensão de que a libertação da periferia,

dos excluídos, da *vítima*, constitui-se em um momento único na história. Então, a libertação destes povos, das *vítimas*, na realidade atual, deve ser o norte e a orientação em todos os momentos da práxis de libertação e em todos os níveis de categoria: intelectuais, movimentos sociais e ecológicos como sujeitos livres e engajados na marcha em prol de um novo e justo tempo para todos.

4.2.Ética Ecológico-Material em Dussel

Nota-se que o projeto ético-político de Dussel, desde as origens, pautou-se no respeito, no valor e na dignidade da vida do povo, seja na América Latina, seja na Ásia ou na África, dos pobres e excluídos, da comunidade das *vítimas*, nos tempos atuais, de quaisquer recantos do globo terrestre. O fundamento é a vida, a vida do planeta, a vida do homem como ser que está em perigo em face dos armamentos do centro e das injustiças desastrosas na periferia. Situado desde a exterioridade do *outro* – como dito anteriormente –, esse projeto enfrenta a dialética da dominação ontológica, afirma a exterioridade ética do trabalho vivo e considera a natureza, em sua substantividade vivente, como coisa real que merece cuidado e respeito, assim como os humanos.

Crê-se como interessante e fundamental situar a problemática da natureza com base no princípio sobre o qual Dussel funda a reflexão ecológica que ora faz e, mais ainda, sobre o qual tem a pretensão de justificar e explicar a possibilidade de uma ética ecológica material. Para tanto, sobre esse princípio material da ética, Dussel propõe a seguinte formulação:

Aquele que atua eticamente deve (como obrigação) produzir, reproduzir e desenvolver auto-responsavelmente a vida concreta de cada sujeito humano, numa comunidade de vida, a partir de uma “vida boa” cultural e histórica (seu modo de conceber a felicidade, com uma certa referência aos valores e a uma maneira fundamental de compreender o ser como deve-ser, por isso também com pretensão de retidão) que se compartilha pulsional e solidariamente, tendo como referência última toda a humanidade, isto é, é um enunciado normativo com pretensão de verdade prática e, em além disso, com pretensão de universalidade (DUSSEL, 2000, p. 143).

Desse modo, para o filósofo Enrique Dussel, o princípio material da ética inclui o ponto de partida e contém a *matéria* ou materialidade de todos os momentos posteriores do desenvolvimento de sua ética da libertação. Em outras palavras, Dussel inclui ainda, no seu projeto ético-político, os aspectos formal e procedimental, de factibilidade, crítico ou de libertação. Nesse sentido, o âmbito material da ética constitui

o conteúdo ético de toda práxis e de todo projeto de desenvolvimento futuro, e, de acordo com Dussel (2000, p. 143), “não pode ser negado, superado ou deixado de lado em nenhum caso”.

No intuito de ratificar o sentido e de indicar o alcance do princípio material universal da ética, Dussel (2000, p. 134) formula o seu critério material ou de verdade prática, desde onde aquele é deduzido e fundamentado:

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

Conforme entendimento de Dussel, esse critério material sobre o qual se fundamenta sua ética não é solipsista, significando dizer que não contempla o individualismo tão marcado pela sociedade capitalista; pelo contrário, é comunitário e se destina a uma comunidade de vida. Como já explicitado acima, a vida é o referente supremo de onde se pode e se deve desenvolver toda ação humana para produção, reprodução e desenvolvimento da vida como um todo, nas dimensões física e espiritual de cada indivíduo e da coletividade.

Sabe-se que o princípio material universal da ética dusseliana cumpre uma função importante e decisiva na realidade histórica, política e cultural que estamos vivendo com crise de paradigmas, crise ecológica e civilizacional. Com a mesma intensidade, inclui-se, nessa conjuntura de crise, a pobreza, a fome em grande escala, as crises econômicas, as guerras e tantos outros acontecimentos em toda parte do globo. Nesse sentido, o princípio material da ética de Dussel implica uma obrigação auto-responsável de produção, reprodução e desenvolvimento da vida de cada um, de cada indivíduo como um ser ético. Implica, ainda, as condições de possibilidade de tal obrigação.

Assim, a obrigação é compreendida como dever ético ou, ainda, como norma autorresponsável que interliga, que cobra implicabilidade e subsume as exigências ou leis naturais dos outros seres vivos não humanos. Entende-se que não se trata apenas de

valorar, com o intuito de, simplesmente, conferir valor, tendo em vista que este é sempre subjetivo; mais do que isso, porém, saber respeitar, com dignidade e grandeza de alma, os entes naturais. Dussel (2000, p. 142-143) ressalta essa condição como indispensável à ampliação da vida humana e do planeta:

A ética não trata apenas (embora também) nem fundamentalmente (mas derivadamente) dos âmbitos valorativos de juízos subjetivos (ou intersubjetivos culturais) de valor. A ética cumpre a exigência urgente da sobrevivência de um ser humano autoconsciente, cultural, auto-responsável. A crise ecológica é o melhor exemplo: a espécie humana decidirá “corrigir” ética ou auto-responsavelmente os efeitos negativos não-intencionais do capitalismo tecnológico devastador ou a espécie como totalidade continuará seu caminho rumo ao suicídio coletivo. A consciência ética da humanidade transformar-se-á, a curto prazo, na última instância de uma espécie em risco de extinção, já que os controles auto-organizados de sua corporalidade ou passam pela correção de uma responsabilidade autoconsciente (e crítica, do “dever ser”) ou já não terão outros recursos, porque, como dissemos, o instintivo animal não poderá evitar o suicídio coletivo.

Diante de tal contexto e com a força de expressão que imprime seu anúncio, Dussel leva a acreditar que se está uma encruzilhada de crise histórica e cultural que culmina com a destruição da natureza nunca vista. E que, para a espécie humana, restam apenas duas opções: lançar-se à sua autoconsciência e responsabilidade e, portanto, mudar os rumos do seu destino, ou permitir-se que o sistema destruidor capitalista a conduza ao extermínio. Mediante tudo isso, o princípio material universal da ética demonstra toda sua eficiência normativa, mas também sua eficácia de verdade prática como critério de ação.

Cabe agora situar o que se considera ser a função e a tarefa própria de um pensar ético, que busca na prática cotidiana aplicar-se à reflexão filosófica de um problema que, nos dias atuais, tem sido o calo da história e motivo de grande embate entre os movimentos sociais e organizações não governamentais, no que se refere aos destinos da humanidade sob as perspectivas de curto, médio e longo prazo. Dussel (2007, p. 145) acentua:

Uma ética ecológica trata a condição de possibilidade absoluta dos viventes, que está em jogo em última análise no respeito ao direito universal à Vida de todos os seres humanos, em especial dos mais afetados e excluídos: dos pobres do presente e das gerações futuras,

que herdarão, de não se adquirir uma consciência pronta e global, uma terra morta. A Vida é condição absoluta da existência humana, e por isso a Vida da terra é dita condição ampliada. Na realidade a Terra não pode ser destruída, nem tampouco a Natureza (em sua mera constituição física, química ou meramente material); o que nela pode ser destruído são as condições para a existência da Vida. A Vida pode se destruir sobre a Terra.

Faz-se necessário pensar essas condições de possibilidade, no interior do discurso filosófico, a partir de uma perspectiva ética que atravessa o campo político e utiliza, como mediação de compreensão e explicação desse campo, a cultura, a história, a economia, a ecologia. Estas expressam, a nosso ver, que a filosofia da libertação, desde as origens, tem suas raízes fincadas numa ética de conteúdo e, por isso mesmo, numa ética material. A vida enquanto condição ampliada de possibilidade da existência dos homens e dos outros seres vivos na terra torna-se um tema central e de importância indubitável. Aberto a todas as esferas do saber, porém, dadas as proporções desorbitantes da crise ecológica e as consequências já sentidas sobre a própria vida, tudo isso tem levado a encontrar, na reflexão filosófica ética, verdadeiro suporte teórico e prático.

O posicionamento de Enrique Dussel é o de se manter na perspectiva de fundamentar a reflexão ecológica desde o ponto de vista do princípio material da ética por ele assumido ao longo de suas obras. “A Vida é a condição absoluta da existência humana, e por isso a Vida da terra é dita condição ampliada.” (DUSSEL, 2007, p. 145) Isso frente às éticas ou às morais formais ou procedimentais, tão bem aceitas e divulgadas na realidade atual. A referência aqui incide, em particular, sobre o pensamento dos pesquisadores: John Rawls, Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel. Não se pretende fazer nenhuma discussão mais específica, adentrando os conteúdos tratados por estes pensadores, inclusive Dussel. Aqui, aspira-se fazer apenas referência ao posicionamento do último, Karl-Otto Apel, que, partindo de um princípio material, não prescinde do princípio formal, porém assume-o no processo histórico, social, crítico e libertador no decorrer de sua reflexão filosófica. Sobre isso, afirma Dussel (2007, pp. 145-146):

Nossa posição consistirá em assumir a ética material (necessária, porém não suficiente) e a moral formal (necessária, porém tampouco

suficiente) dentro de um processo crítico de libertação que as subsume ao pô-las em movimento crítico, social, histórico, diacrônico. Isto tem máxima atualidade porque a destruição ecológica (como condição de possibilidade) e a pobreza (como efeito) são dois fenômenos correlacionados que têm uma mesma causa, e ambos exigem uma compreensão material e, simultaneamente, a mediação da consualidade formal comunitária.

Nesse sentido, uma das preocupações dusselianas, a essa altura do seu pensar, é evitar deixar ser levado pelos reducionismos tão propícios ao âmbito filosófico. O interessante aqui é entender que os posicionamentos em destaque, no caso o da ética material e o da ética formal, são preservados as devidas proporções filosóficas de legitimidade e validade. Nesse aspecto, Dussel recorre ao filósofo Kant, lembrando-o, na intenção de justificar que a reflexão filosófica não pode prescindir dos conteúdos dos fatos sobre os quais esse pensamento se volta. Pelo contrário, porém, deve assumi-los como constituintes de tal pensar. A vida humana implica significado ético material e formal, bem como a Vida enquanto condição de possibilidade tanto da existência humana quanto dos outros seres vivos na terra, como já explicado. Como diz o próprio Kant (1980, p. 112),

Conservar cada qual a sua vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedicam não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum conteúdo moral.

Desse modo fica entendido que Dussel se utiliza da divisão formal/material, do dualismo da tradição europeia – que insiste na negação da determinação material da ética – para, contrapondo-se a ela, afirmar que a vida não tem significado ético-material nenhum. A ética, assim compreendida, não passa de simples egoísmo ou de motivação patológica excêntrica. Nesse sentido, se assim for, é uma ética que corre o risco de constituir-se no vazio, suspensa no próprio movimento da realidade de onde está partindo. Assim, Dussel mantém postura de superação desse dualismo da tradição, acreditando que o critério de verdade material da ética é uma via possível e eficaz na condução de um pensar filosófico e rigoroso e, portanto, consequente. Assim ele se pronuncia a respeito:

De nossa parte, tendo como horizonte a destruição ecológica da terra articulada concomitantemente com a miséria, a pobreza, a opressão da maioria da humanidade (sem se ter em conta fenômenos tais como o capitalismo central e periférico, o racismo, o machismo, etc.), devemos recuperar a referência material, já que ditos “fatos” só podem ser descobertos criticamente por contraste (contradição ou não cumprimento) com um critério positivo material enunciado previamente. Por isso necessitaremos reconstruir a verdade de uma ética material (onde a destruição ecológica e a pobreza sejam detectadas como problemas éticos em si mesmos) e articulá-la convenientemente a uma moral formal (desde a qual se poderá proceder consensualmente) (DUSSEL, 2007, p. 147).

O propósito é partir da vida, da própria realidade concreta e, daí, criar, organizar, planejar, propor valores e categorizá-los, o que significa avaliar, levando em conta a produção, a reprodução e o desenvolvimento da vida. Isso, de acordo com o que já foi considerado neste estudo, constitui o critério material da ética. No intuito de suprir as necessidades básicas e, também, o desenvolvimento da vida humana e de sua sobrevivência na terra. A satisfação das necessidades básicas e o desenvolvimento da vida dos sujeitos humanos expressam o que, para Dussel, num primeiro momento, se identifica como um modo de vida. Num segundo momento, trata-se de um projeto de *vida boa* no interior de uma cultura, de uma totalidade, em um dado horizonte de compreensão. Essa *vida boa*, enquanto um ideal a ser concretizado, deve contar com todos os meios de racionalidade disponíveis para tal meta. Porém interessa compreender isso não como um mero exercício de racionalidade instrumental, puramente estratégica, mas – como disse acima Dussel (2007, p. 148-149) – como modo de vida comunitária.

A “vida boa” não é principalmente o fim (Zweck, télos) de uma razão instrumental ou estratégica; senão que é um modo de vida “comunitária” (ideal ou real), que deveria ser o cumprimento do reconhecimento ético-originário intersubjetivo do Outro como outro, desde onde se abre a possibilidade da comunicação e o exercício da razão discursiva mesma. Contra as morais formais hoje em moda, e repetindo, é possível provar que a conservação e o crescimento da vida do sujeito humano é a condição absoluta, cuja mediação diferenciada são as “vidas boas”, seria projetadas e honestamente, e que estão sempre pres-su-postas e têm pretensão de universalidade, embora seja (e não pode nunca não sê-lo) particular por sua implantação histórica (repetindo de novo, ainda que no caso da pretendida moral pós-convencional atual, freqüentemente eurocêntrica

e cúmplice, porque não crítica, do capitalismo central e até neoliberal).

Nessa perspectiva de compreensão, uma inversão é realizada na forma como normalmente se faz uso da moral formal. Esta moral já não é a que se aplica no caso concreto, prescindindo, sempre, do conteúdo que, neste caso em questão, é a vida do sujeito humano e a vida como condição de possibilidade da própria existência humana. Porém é o princípio material da ética que, agora, deve ser mediado pelo princípio da moral formal procedimental. Em outras palavras, a comunidade de comunicação como consensualidade já não pode esquecer o critério material da ética. Em tal sentido, pode-se aplicar à problemática ecológica:

A dimensão ecológica ficaria assim definida material (como condição absoluta de sobre-vivência) e formalmente (como o que pode decidir intersubjetivamente no plano privado e público, nacional ou internacionalmente). Para uma ética ecológica sustentável, o princípio moral formal (a discussão democrática consensual) “aplica” o caso concreto (máxima particular para edificar) no contexto (a “totalidade” social e histórica) desde o princípio ético material de sobrevivência (DUSSEL, 2007, p. 149).

Desse modo, pode-se observar que o movimento de articulação, feito por Dussel, entre a moral formal procedimental e o princípio material da ética, de forma objetiva, abre o caminho para a fundamentação de uma ética ecológica crítica não reducionista, não dualista e que não prescinde, nem do aspecto material e nem do aspecto formal. Porém que, modo contrário, integra-os numa reflexão filosófica centrada e profunda, com maior aproximação da própria realidade.

Vale salientar que essa realidade tratada por Dussel é compartilhada com Marx. Cabe lembrar que este pensador é visto, por muitos, como um economista e um antropocêntrico sem sensibilidade para com a natureza. Todavia não é o que se nota, após uma leitura seleta e apurada do pensamento desse filósofo, como se pode conferir na **Crítica do programa de Gotha**.

“O trabalho é a fonte de toda riqueza e de toda cultura”. O trabalho não é a fonte de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!), tanto quanto o é o trabalho, que é apenas a exteriorização de uma força natural, da força de trabalho humana (MARX, 2012, p. 25).

O mesmo procedimento adota o autor de **O capital**:

A terra (que, do ponto de vista econômico, também inclui a água), que é para o homem uma fonte originária de provisões, de meios de subsistência prontos, preexiste, independentemente de sua interferência, como objeto universal do trabalho humano. Todas as coisas que o trabalho apenas separa de sua conexão imediata com a totalidade da terra são, por natureza, objetos de trabalho preexistentes. [...] Toda matéria-prima é objeto do trabalho, mas nem todo objeto do trabalho é matéria-prima (MARX, 2013, p. 189).

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza (MARX, 2013, p. 188).

Observa-se, com evidência, que Marx confere uma qualidade específica à natureza. Ela está para o homem como condição de possibilidade à vida e à existência humana, não se prestando apenas como mera matéria-prima a ser utilizada na produção capitalista como instrumental, tendo um único fim: obter lucro e, por isso mesmo, atender à satisfação da ganância desenfreada de alguns. Assim, para Marx, de acordo com Dussel, somente duas realidades não possuem valor de mudança econômica, a saber: a natureza e a pessoa humana. Esclarece Dussel (MARX apud DUSSEL, 2007, p. 150),

O preço do trabalho ou o preço da terra ou do solo (ou das forças naturais em geral) são as únicas expressões irracionais (irrationellen) desse tipo. O preço da terra é irracional, já que um preço adequado é a expressão monetária do valor, mas não pode haver valor [de troca] quando não há trabalho materializado na referida coisa [...] Da mesma maneira, é irracional a expressão: Preço do trabalho.

Como se pode notar, com essa perspectiva ética material, é possível pensar a problemática ecológica e o sentido da natureza enquanto valor desde esse outro olhar. Assim, com esse olhar, por paradoxal que pareça, tendo em vista não ser uma questão, entre os que se dedicam aos estudos dos meios naturais ecológicos (água, terra, etc.) de forma consensual, mas conflituoso. Pode-se dizer que, nesse horizonte de pensar a natureza e a própria humanidade do homem, Marx diz, e Dussel ratifica, que ele possui dignidade. Por essa razão, não se pode lhe atribuir, por hipótese alguma, um simples valor de troca, em sentido econômico, porque ele não contém, enquanto tal, trabalho objetivado. Como se sabe, o trabalho objetivado é a fonte criadora do valor de troca, sem esquecer, todavia, que também é fonte da mais-valia, uma vez que é criada do nada – por ele – e apropriada pelo capital.

A partir desse horizonte de debate sobre o valor e o fato de que as coisas reais tem dignidade, Dussel (2007, p. 150) propõe três níveis: “‘valor ecológico’ (VE) que podem produzir ‘valores de uso’ (VU) (natural ou produzido, tanto materiais como culturais, estéticos, etc.). O ‘valor de troca’ (VT) ou ‘econômico’ apenas é tido pelos produtos humanos fruto do trabalho”. Como se pode ver, no nível: 1) valor ecológico que trata a dignidade dos entes natural, físico, real da natureza, nível 2) valor de uso que se refere à utilidade de entes natural e produzido e, nível 3) valor de troca ou formalmente econômico, que indica a comercialização do trabalho objetivado do homem. Assim,

A ética material considera aos bens com valor de uso, a riqueza enquanto tal (bens objetivos da felicidade como bem subjetivo). A manipulação política destes bens é o momento prático formal consensual público (por exemplo, a democracia). A ecologia e a economia política nos falam então do nível material da ética, primeiramente, porém manipulados no nível formal da democracia ou da moral pública (DUSSEL, 2007, p. 151).

O intuito aqui não é propor uma nova forma de classificar o valor, trata-se, todavia, de indicar a falta de respeito da atitude humana para com a natureza e para com o próprio homem no curso da história e, também, nos dias atuais. Ainda que isso ocorra de forma velada nas comunidades de comunicação de decisão que manipulam não só os bens que, a princípio, deveriam servir e satisfazer a todos. Porém, pelo contrário,

também manipulam a própria interpretação ecológica da natureza em benefício de um modelo econômico capitalista destruidor, que beneficia a poucos e condena a maioria da humanidade à marginalização, à pobreza, à miséria e ao sofrimento, primeiro e diretamente os problemas causados por essas atitudes sociais. Ainda que elas não sejam intencionais, tais decisões formais, vazias e perversas por não se pautarem nas reais exigências da vida em nome da vida e, de fato, de vida boa.

Agora, situado nesta reflexão ecológica crítica, fundada na dimensão do princípio material da ética. Deve-se buscar como horizonte de pretensão o que o ser humano procura honestamente é um sistema cultural vigente enquanto um bem válido e ecologicamente sustentável que não prescindia nem do conteúdo ético material (exigências materiais da vida hoje), nem da mediação racional consensual formal (comunidade de vida). Essa busca pode ser configurada na “vida boa e válida como modo de preservação ecológica e histórico-cultural da vida para todos” (DUSSEL, 2007, p. 151). Porém, se a pretensão fracassa, e a busca for desconfigurada, o que resta é a distorção da ordem, do sistema ainda vigente, porém de discutível legitimidade. Sobre tal afirma Dussel:

Quando sob o manto de uma “vida boa” vigente a vida se torna impossível, torna-se empiricamente em opressora, dominadora, repressora sobre alguns membros, ou é irresponsável sobre os efeitos que sofrerão as gerações futuras, deixa de ter validade ou legitimidade para os oprimidos presentes e futuros. Torna-se aos olhos dos excluídos (ou de seus defensores) como uma pretendida “vida boa”, porque nega a vida. Surge assim, desde a corporalidade sofredora daquele que não pode reproduzir sua vida, a crítica, que agora invalida o antigo sistema vigente (DUSSEL, 2007, p. 151).

Desse modo, pode-se compreender que, quando o sistema não cumpre o que se propôs, no tocante à pretensão de vida boa para todos, e quando essa vida boa enquanto ideal ou utópica é possibilitada a uns poucos, em relação à vida real da maioria, aí se percebem o descompasso e a contradição do sistema. Isso, no sentido de não poder garantir, a todos, aquilo que foi proposto e o que todos já sabem: a satisfação das necessidades básicas, a distribuição dos bens materiais e culturais para a reprodução e o desenvolvimento da vida, o cuidado com a natureza e o respeito ecológico com as condições de possibilidade da vida em todas as suas dimensões, etc.

Aí se instaura a crítica ao sistema de dominação e de manipulação do homem e da natureza desde a realidade afetada por estas práticas da ação intencional e não intencional do sistema, que se manifesta como *totalidade* dominadora e opressora. Para essa postura ética crítica, o princípio e o critério material constituem elementos indubitáveis. Dussel crê que os críticos do sistema vigente, a partir das morais formais, não possuem um critério suficientemente crítico para descobrir as contradições do sistema, tendo em vista que não dispõem de um ponto de apoio material. A rigor, elas desconsideram a impossibilidade de se viver de forma sofrida na corporalidade negada dos oprimidos, tanto do presente quanto das gerações futuras, nesse quadro de destruição ecológica que atenta contra a sobrevivência de todos os viventes. Nesse sentido, é o que leva a impedir a reprodução da vida dos excluídos, e ainda, o crescimento dessa vida pela educação, pela cultura, pela arte, pela estética, pela ética, pela política, pela filosofia, etc. É justamente aí, nessa provável impossibilidade que é a origem, o ponto de partida onde começa a avaliação crítica do sistema.

De acordo com Dussel, essa avaliação do sistema ocorre a partir de um princípio crítico libertador, o qual se ampara no critério crítico que tem como seus componentes tanto o formal quanto o material. Tudo o que já foi mencionado acima sobre exclusão, negação da vida nos variados aspectos, constituem legítimos e válidos pontos de partida da reflexão crítica. Em Dussel (2007, p. 152), vê-se a seguinte formulação:

Age criticamente desde um ponto de vista prático o que, pressupondo as exigências éticas da reprodução e crescimento da vida do sujeito humano, na “vida boa” vigente da comunidade de vida cultural, descobre seu não-cumprimento ou sua negação como membros da sociedade, pelo que se lhe impõe a não-validade desta ordem e de suas exigências éticas.

Com essa postura, de quem age crítica e eticamente contra tal sistema, que já não o assume e, pelo contrário, defende suas exigências éticas, posiciona-se a partir da exterioridade do próprio sistema, com base no não cumprimento e na negação da vida enquanto *vida boa* (proposta pelo sistema vigente). A negação da natureza se dá, nesse contexto, pela corporalidade sofridora do sujeito humano, exposto a todo tipo de exploração – conforme já referido acima –, à pobreza, à miséria, sendo-lhes tiradas as mínimas condições de sobrevivência. Para Dussel (2007, p. 152),

Ao “ficar-fora” do sistema criticado pelo crítico se articula com o originário e primeiro “estar fora” da realidade ecológica da corporalidade sofredora do oprimido como Outro: como sujeito ético re-conhecido em sua dignidade como Outro que o sistema, dignidade que tem sido negada em sua pessoa pela negação do cumprimento da “vida boa” ideal do sistema.

Com esse ideal fincado desde América, da periferia, do *outro* na *alteridade* metafísica, a consciência crítica, amparada legitimamente no princípio material da ética, contrapõe-se à dissimulação e à crueldade do sistema. Este, controlado pelos interesses de uma comunidade consensual de poder e ganância, não se dá conta que, em sua ação, já não existe impedimentos para qualquer tipo de proibição, em especial, de que não se deve destruir a vida da terra e da humanidade, nem no presente e nem no futuro. É notório que a vida no planeta, como condição de possibilidade, não encontra paz na realidade vigente, no nível em que se encontra o capitalismo atual, o qual tem adotado como princípio básico e fundamental o lucro como dever, sendo, ainda, legitimado pelo critério do aumento da taxa de lucro, a todo e qualquer custo. Esse princípio é assim descrito por Dussel (2007, p. 153):

O que atua segundo o critério do “aumento da taxa de lucro” já tem pressuposto sempre a priori que nem o princípio ético material da sobre-vivência, nem o princípio moral formal de consensualidade democrática, podem ser obstáculos ou limites para a obtenção de tal finalidade.

Desse modo, contrapor-se ao capitalismo em formulação de princípio é explicar a prioridade e a importância de se compreender a causa no contexto de seus efeitos e, portanto, combatê-lo. Trata-se de enfrentar e combater a razão instrumental fetichizada, situada nas entranhas da história e da sociedade, desde uma razão ético-originária do *outro*, aberta à história e com pulsão de vida boa para todos. Busca-se não se deter mediante os efeitos que, às vezes, encobrem e obscurecem a verdadeira causa:

O perigo antiecológico da tecnologia é um efeito e não a causa do problema. A tecnologia destrutiva da vida (da terra e da humanidade)

é a escolhida e usada desde o critério instrumental do “aumento da taxa de lucro”, e não desde o critério material da “permanência e desenvolvimento da vida” da terra (ecologia) e da sobre-vivência da humanidade. [...] Porém ignoram ingenuamente a causa que, por desconhecê-la, deixam-no como não culpada, na obscuridade, no ocultamento: o capital como processo de valorização do valor por subsunção de vida humana (a força de trabalho) e por mediação de uma técnica (meio de produção) que é destruidora por ter operada somente a partir do critério do aumento da taxa de lucro. A perversidade da técnica [...] é o capital como processo valorizador (DUSSEL, 2007, p. 153-154).

Como que se sentindo desafiado, diante de um mundo tão conturbado, de tanta indiferença para com a natureza e para com os próprios humanos, passa-se a indicar como utópico, mas possível, outro mundo, diferente e que supere este atual, na forma como se apresenta; mais do que isso, que supere a razão instrumental fetichizada do capital, que só enxerga lucro e mais lucro, visto sempre como possível. A Filosofia da Libertação deve assumir o papel de propor, de elaborar, de planejar e executar uma revolução cultural que envolva os *ethos* dos povos nacionais e continentais com suas próprias formas de engajamento social e político, rumo a outro mundo, diferente mas, também, possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É sabido que o projeto ético-político de Dussel tem uma profunda preocupação com a problemática ecológica, preocupação. Não é recente, esta preocupação surge nos anos 70, com o movimento nacional e continental da Filosofia em América e de Libertação. Nessa época, a natureza já fazia parte da estrutura do pensamento filosófico dele integrando a realidade humana e, ao mesmo tempo, constituindo. Objetivamente não é como os gregos a pensaram, mas, também, não é como os modernos a determinaram. Na perspectiva dusseliana, faz-se necessário repensar o modo, em âmbito civilizacional, como se deve aproximar da natureza. Com vistas a enfatizar essa problemática, nesse período, já se fazia presente a relação homem–natureza como algo indubitável ao debate filosófico de Enrique Dussel, em sua Filosofia da Libertação, enquanto temática e sistematização de um projeto de transformação da realidade.

Observa-se que esse modo de aproximação com a natureza, da maneira como tem se dado, é o da irracionalidade, vendo e compreendendo esta como mero objeto de controle e de manipulação humana, preparada para, desde a produção científica e tecnológica, satisfazer, não às necessidades humanas básicas, mas, amplamente, à ânsia de se estar na riqueza capitalista. Pode-se dizer que essa aproximação com a natureza, de forma irracional, vai se constituir, no pensamento de Dussel, como o espaço prático, portanto, o espaço das relações humanas. Por isso mesmo, ele não dissocia o campo ecológico da reflexão dos outros campos: ético, econômico e político. Desse modo, ele tem como fundamento o princípio universal material da ética que se postula desde um critério prático de verdade: a vida – em sentido amplo, como condição de possibilidade da vida humana –, inclusa na natureza, constituindo, esta, lugar absoluto com oferta de condições e possibilidades à existência do ser humano no planeta.

Nota-se, evidentemente, que o caráter antropológico e crítico da Filosofia da Libertação do filósofo Enrique Dussel não autoriza a esse pensador se corromper e tomar um caminho descompromissado de, simplesmente, constatar a destruição, a devastação e o consumo irracional dos recursos naturais ecológicos como riqueza

comum de todos os seres humanos. Porém, ao contrário, ele combate todo e qualquer tipo de apropriação indevida desses recursos, por partes de alguns pequenos grupos de pessoas que se apossam e se arvora o direito de desfrutar dessas riquezas para impor-se como dominador frente à maioria da população, à *vítima* e ao trabalhador.

Vale salientar que Dussel compreende, perfeitamente, a necessidade de apropriação dos recursos naturais ecológicos – aquilo que é de todos, indistintamente – contudo não da forma que se tem dado a exploração nas sociedades modernas. O que ele combate é a forma de dominação injusta que se estabeleceu nas relações humanas e, com ela, as formas condicionantes e manipuladoras na relação com a natureza. Isto faz parte do contexto histórico mundial, mas, em particular, da realidade histórica, social, econômica, política, cultural e ecológica de América.

Pode-se notar que a reflexão ecológica de Dussel está fundamentada na reflexão filosófica ético-política. O que significa dizer é que ele, desde o início, situa o campo ecológico em um lugar privilegiado de sua Filosofia da Libertação. A Filosofia Política, enquanto teoria e enquanto prática social, cultural e institucional, de acordo com a perspectiva da filosofia da práxis de Marx e da filosofia da libertação de Dussel, prioriza como uma das tarefas primordiais assumir como ponto de partida o contexto onde se vive, o espaço da vida em comunidade, o âmbito territorial e histórico, abrindo um *contrapoder* em relação ao poder estabelecido de opressão e domínio. Trata-se da consciência de que é o povo a única fonte do poder e é, ao mesmo tempo, portador de direitos, e de que cabe à política propiciar o encontro dos povos originários, para que tenha o Verbo, o Logos, a Palavra (ZEA, 2005, p. 355), para que possam dizer o que pensam de si e exigir o que querem para si e suas comunidades.

Ainda situando a base sólida do pensar de Enrique Dussel e, portanto, da Filosofia da Libertação, torna-se imprescindíveis ressaltar a contribuição valiosa de outro europeu Emmanuel Lévinas. Este exerceu uma influência significativa enquanto a formulação de uma compreensão crítica da realidade em América, que aos poucos foi se desenvolvendo, a partir de sua própria conjuntura de opressão e de dependência europeia, criando assim, um ambiente propício para desvincular-se do pensar europeu e dominador.

Com inspiração em vários pensadores europeus e, em especial, Marx e Lévinas, vale a pena lembrar, que para Enrique Dussel, a experiência originária da Filosofia da

Libertação está em ter descoberto a massificação da dominação, da constituição de uma subjetividade como dominadora e de outra dominada. Isto é constatável nas várias organizações públicas e privadas, nas unidades sociais como um todo das relações antropológicas, tanto a nível mundial quanto ao nível de América. Uma relação politicamente estabelecida entre Europa e América Latina, centro e periferia, elites e pobres, classe burguesa e classe trabalhadora e, por fim, patrão e empregado. Este tipo de dominação ocupou todos os espaços sociais desde níveis mais simples da cultura aos mais complexos, promovendo uma relação entre os humanos e, deste, com a natureza de pura violência e crueldade sem precedentes.

Ao longo da pesquisa já se falou da contribuição e da importância de Lévinas para com o pensar dusseliano. Apenas lembrando e retomando, é de Lévinas de onde nasce à crítica mais profunda e imprescindível a atualidade da tradição filosófica europeia. É dele que se extrai o enunciado do *Outro* enquanto *outro* e se aplica a noção de *vítima*, desde América como o *outro* ao que se deve respeito, reconhecimento e justiça. Ainda, pode lembrar que boa parte de sua obra filosófica debate e aponta horizontes ao que se pode ser chamado de a *saída do ser*. No sentido de que a vida acontece, realiza-se e se manifesta no cotidiano para além do ser. O que Lévinas busca exprimir é o próprio existente (enquanto “*Dasein*”, como existente vivo, no dizer de Jaspers), em sua existência. De modo que o ente está sempre diante e se relaciona com *outro* ente. Em outras palavras, é o que se pode tratar como a experiência por excelência do face a face em Lévinas e do irmão–irmão em Dussel.

Desse modo, a relação face a face mantém os termos *eu* e *o outro* distintos e separados, porém unidos pelo diálogo e pelo respeito de igualdade entre ambos, sem aniquilar ou dizimar um ao outro. Ainda, contém, em uma relação de boa convivência, relação sem ojeriza. Nesse sentido, a *alteridade* dos termos não traz dificuldades, nem impede a relação entre as partes; pelo contrário, complementam-se e se consolidam. Aqui a subjetividade de ambos adquire sentidos e, desse modo, sentidos éticos, justamente porque atende, reciprocamente, à subjetividade do *eu* e à subjetividade do *outro*. Justamente nesse contexto, situa-se o que se tem chamado de metafísica da alteridade.

Nasce a base teórica fundamental do pensamento de Enrique Dussel com a crítica intensa à *totalidade* ontológica de dominação europeia e passa a descrever o

projeto da *totalidade* política, com o objetivo de negá-lo e, na mesma proporção, buscar superá-lo, possibilitando a abertura para um novo projeto ético-político. Este projeto é pensado e construído desde a exterioridade política do *outro*, da *vítima*, do pobre, do sem *Logos*, do sem *Palavras*, daqueles que estão sempre à margem da sociedade, da história e da vida. É importante frisar que o projeto ético-político de Dussel remonta a uma trajetória de experiência de sua militância e de seus compromissos políticos nos vários momentos e etapas de sua vida, como já foi dito no início do trabalho; a partir da América Latina, passando pela Europa e, ainda pela Ásia e África. Um período que se registra como marca de sua peregrinação na busca dos fundamentos de seu pensar e, também, como busca de diálogo filosófico entre outras culturas distintas.

A experiência de Enrique Dussel pode-se traduzir como uma descoberta da exterioridade do outro. Daí, ele se dá conta da real importância de incrementar e fundar sua tomada de consciência e estabelecer uma práxis de libertação que dela decorre, com os mesmos instrumentos e recursos utilizados pelos opressores, como prática de dominação e manipulação. Na compreensão de Dussel, é extremamente necessário conhecer, a fundo, como internamente os opressores agem, em suas manobras, para tentar iniciar um processo de descolonização tão almejado pelas classes oprimidas. Porém só alcançado pela serenidade da reflexão consciente e crítica capaz de explicar o que se encontra encoberto e ocultado em forma de legalidade no que se vislumbra como o único horizonte de compreensão da realidade e da vida, ou seja, a dialética ontológica de dominação.

A direção tomada por Dussel, no exercício do seu filosofar, está exposta em seus trabalhos e livros publicados no decorrer de suas pesquisas. Isso demonstra sua compreensão sobre a necessidade de mergulhar, de corpo e alma, em toda pompa metodológica, hermenêutica e analítica existente no meio dominante, para, a partir daí, propor outras categorias ou, mesmo, redimensionar as antigas já existentes. Como já foi exposto ao longo deste trabalho, desde o início de sua carreira filosófica, Dussel vem situando o caráter ético-prático, no intuito de criar e fundar um pensamento próprio em América Latina. E, como pode se observar, ele tem privilegiado o campo ético-político, em particular o campo político, por considerar o espaço onde se dá, de maneira mais explícita, o exercício do poder e, também, o lugar onde a dominação faz-se mais exposta aos olhos da reflexão filosófica.

Essa postura – entende-se – é mantida por Dussel até os dias atuais, seguindo sempre o critério ético, na busca da promoção do bem comum. Em uma luta incansável pela libertação dos excluídos, da *vítima*, e pela aplicação da justiça aos oprimidos, não apenas em América, mas em todo o planeta, em outras palavras, deixa que todos se realizem, como o *outro* que é. Reconhecer os direitos dos injustiçados e lutar por eles e pela ação institucionalizada do sistema é acolher o *outro* a partir da exterioridade de seu ser e elevá-lo à vida e à dignidade como gente, como pessoa. É, também, ao mesmo tempo, devolver-lhes o valor e o significado que cada um tem enquanto seres humanos indistintamente de cor, raça, região etc. Em outros termos, é compreender que a vida humana, em especial a dos marginalizados e excluídos, das *vítimas* em geral, constitui-se no princípio ético-material universal a partir do qual se deve buscar a produção, a reprodução e o desenvolvimento da vida de forma integral.

Sabe-se que está fadado ao fracasso um projeto político que não se pautar eticamente em bases materiais da vida de todos os seres, ou que considere como naturais atitudes políticas como, por exemplo, a morte de milhares de seres humanos, por não contarem com o básico para sobreviver, ou, ainda, por não terem descoberto as verdadeiras intenções das ações institucionais, que em geral, tenta manter os privilégios de alguns, sem nenhum compromisso ético para com a grande maioria, os quais ficam expostos à degradação de sua humanidade. O projeto ético-político de Dussel, assim entendido, é a libertação sob a forma de uma utopia, utopia aqui entendida como algo possível do ainda não realizado, porém factível na história, desde a exterioridade ético-política do *outro*. A *alteridade* é a chave que abre e desenvolve esse projeto não hegemônico e, mais ainda, não fetichizado pela dialética ontológica totalizada.

Ao longo desta tese, podem-se observar algumas breves exposições sobre a metafísica da *alteridade*. É daí que Dussel inicia, de forma plena e segura, a sua crítica à ontologia da *totalidade* dominante em América. Pensar a *Pátria Grande* a partir da exterioridade de seu ser é negar, destruir e subverter o horizonte de compreensão existente na tradição filosófica ocidental e permitir à América Latina, bem como a todo e qualquer outro continente, África, Ásia etc., o direito de realizar seu próprio caminho histórico, político, social e cultural, em condição de sujeito histórico, mediante outros sujeitos históricos determinados. A metafísica da *alteridade* expõe a irrupção do *outro* e a abertura que ele provoca na *totalidade* ontológica limitada, fechada que, até então era

considerada como único e absoluto horizonte e último topo de compreensão final de todas as coisas existentes no mundo.

A compreensão de Dussel marca a relação humanidade–natureza a partir de uma relação social de produção na dialética capital–trabalho, estabelecida por meio da mediação prática entre os seres humanos. Desse modo, pode-se esclarecer, adequadamente, sua perspectiva crítica do pensar, nos espaços relacionais que, aqui, não é outra coisa, senão os da exterioridade expressa no trabalho vivo. Nesse sentido, em seus estudos em torno das obras de Marx, Dussel privilegiou a leitura e a interpretação ética, situando no trabalhador, no trabalho vivo – enquanto sujeito de ação, subjetividade humana –, e no trabalho não objetivado, o espaço da exterioridade ética em que se efetiva fundamentalmente a crítica ao capital, à sociedade moderna burguesa e ao sistema capitalista de produção.

Pode-se assinalar que a reflexão filosófica ética político-ecológico que Dussel enfrenta, em última instância, são os problemas reais da destruição da natureza, das condições da vida em geral e da existência humana no planeta como um todo, além da própria condição da vida desenvolvida na terra, haja vista que até a biosfera está sendo vítima da ação humana, tornando-se objeto de agressão do sistema. Este, impiedosamente, impõe a dominação e a manipulação de tudo que há de mais precioso para a preservação dos seres vivos.

REFERÊNCIAS

ALBERDI, J. B. **Ideas para um Curso de Filosofia Contemporanea**. México: UNAM, 1978.

ARDAO, A. História y Evolución de las Ideas Filosóficas en América Latina. In: **La Filosofia en America**. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofia, 1979.

ARGOTE, G. M. in: **Presentación a Qué es eso de ...Filosofía Latino americana?** Introducción al Filosofar. Bogotá: El Buho, 1984.

BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**: problemas fundamentais do Método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Hucitec, 2004.

BOEHNER, P; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOFF, L. **Saber Cuidar**: ética do humanismo. Petrópolis: Vozes, 2014.

BORNHEIM, G. A. **Dialética**: teoria, práxis; ensino para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1983.

BRAMBILLA, B. B.; PIZA, S. (Orgs.) **Subjetividade e ética na América Latina ou o cinismo e a potencialidade da Práxis da Libertação**. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2016.

CALDERA, A. S. **Filosofia e Crise**: pela filosofia latino-americana. Petrópolis: Vozes, 1984.

CASO, A. **México y sus Problemas**. México: Apuntamientos de Cultura Patria, 1943. Disponível em: <<http://www.google.com.br/>>. Acesso em: 24/09/2017.

COSTA, D. F. da. **Alteridade e vida**: projeto ético-político e questão ecológica em Enrique Dussel. Tese (Programa Integrado de Doutorado em Filosofia – UFPB – UFPE – UFRN). João Pessoa: 2012.

CRITELLI, D. M. **Educação e Dominação Cultural**: tentativa de reflexão ontológica. São Paulo: Autores Associados, 1981.

DUSSEL, E. D. **14 Tesis de Ética**: hacia La esencia del pensamiento. Madrid: Editorial Trotta, 2016.

_____. **Política da Libertação 1: história mundial e crítica.** Passo Fundo: IFIBE, 2014.

_____. **Política de la Liberación II: arquitectónica.** Madrid: Editorial Trotta, 2009b.

_____. **Materiales para una Política de Liberación.** Madrid/México: Plaza y Valdés Editores, 2007.

_____. **20 Tesis de Política.** México: Siglo XXI: Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2006.

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

_____. **Hacia un Marx Desconocido.** Un Comentario de los Manuscritos del 61-63. México: Siglo XXI, 1998.

_____. **Filosofía de la Liberación.** 5. ed. Bogotá: Nueva América, 1996.

_____. **Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão.** São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **1492: O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. **El Último Marx (1863 – 1882) y la Liberación Latinoamericana.** México: Siglo XXI, 1990.

_____. **Ética Comunitária.** Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **Método para uma Filosofia da Libertação.** São Paulo: Loyola, 1986.

_____. **Caminhos de Libertação Latino-Americana.** (Vol. II), São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. **La Producción Teórica de Marx: um comentário a los grundrisse.** México: Siglo XXI Editores, 1985.

_____. **Filosofía de la Liberación Latinoamericana.** Bogotá: Editorial Nueva América, 1979.

_____. **Para uma Ética da Libertação Latino-Americana.** (Vols. I-II). São Paulo: Loyola, 1977.

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

FLORES, A. V. **O Liberalismo em Ibero-América: um pensamento “fora” do lugar** [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

_____. **Metafísica da Libertação Latino-Americana: uma rebeldia da alteridade**. João Pessoa: PPGF/UFPB, 1993. (Dissertação)

_____. **Antropologia da Libertação Latino Americana**. São Paulo: Paulinas, 1991.

FORNET-BETANCOURT, R. **O Marxismo na América Latina**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1995.

FRANCOVICH, G. **La Filosofía en Bolívia**. La Paz: Juventud, 1987.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2011.

FROMM, E. **Conceito marxista do homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.

GALEANO, E. **As Veias Abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

GOLDMANN, L. **Ciências Humanas e Filosofia**. São Paulo: Difel, 1980.

GONZÁLEZ, P. G. **Valoraciones sobre el Pensamiento Filosófico Cubano y Latinoamericano**. La Habana: Ed. Política, 1985.

GRAMSCI, A. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

GULDBERG, H. C. Posibilidades y Límites de una Filosofía Latinoamericana, después de la “Filosofía de la Liberación”. In: **La Filosofía en América I**. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979.

HABERMAS, J. **Técnica e Ciência como “ideología”**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. **Pensamento Pós-Metafísica: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HEDSTRÖM, I. **Somos parte de ungran Equilibrio: la crisis ecológica en Centro América**. San José: DEI, 1988.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992 (parte: I).

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

JASPERS. K. **Introdução ao pensamento filosófico**. São Paulo: Cultrix, 2011.

KAMENKA, E. **Les Fondements Éthiques du Marxisme**. Paris: Payot, 1973.

KANT (II), I. **Textos Seleccionados**. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; Traduções de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela e Rubens Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KÖCHE, J. C. **Fundamentos de Metodologia Científica**: teoria da ciência e prática da pesquisa. Petrópolis: Vozes, 1997.

LAMPE, A. (Org.). **Ética e a Filosofia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LARAIA, R. de B. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

LAS CASAS, B. **Brevíssima Relación de la Destrucción de las Índias**. Disponível em: <<http://www.google.com.br/>>. Acesso em: 20/12/2017.

LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **La entre Nós**: ensaio sobre a alteridade. Petrópolis. Vozes, 1997.

_____. **Da Existência ao Existente**. Campinas: Papirus, 1998.

_____. **De outro Modo que Ser, o más allá de la Essencia**. 4 ed. Salamanca: Sígueme, 2003.

LIBANIO, J. B. **Ideologia e Cidadania**. São Paulo: Moderna, 1995.

LOPARIC, Z. **Ética e Finitude**. São Paulo: EDUC, 1995.

LOPES VELASCO, S. **Ética de la Liberación**: política socio-ambiental ecomunitarista. (vol. III). Rio Grande: EDGRAFI, 2000.

_____. **Ética de la Liberación**. [oiko-nomia]. Campo Grande: CEFIL, 1996.

_____. **Ética de la Producción**: fundamentos. Campo Grande: CEFIL, 1994.

_____. **La Producción Teórica de Marx: um comentário a los grundrisse**. México: Siglo XXI Editores, 1985.

MACINTYRE, A. **Justiça de Quem? Qual a Racionalidade?** São Paulo: Loyola, 1991.

MARX, K. Manuscritos Econômico-Filosóficos. In: FROMM, E. **Conceito Marxista de Homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962.

_____. **Manuscritos Econômico-Filosóficos e Outros Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).

_____. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

_____. **El Capital:** crítica de la economía política – el proceso de producción de capital. Tomo 1 (vol. 3). Iztapalapa-Madrid: Siglo XXI, 2009.

_____. **Grundrisse:** manuscritos econômicos de 1857–1858. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. **Crítica do programa de Gotha.** Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **O Capital:** crítica da economia política. Livro – I. O processo de produção do capital. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã.** São Paulo: Hucitec, 1989.

MATIAS-PEREIRA, J. **Manual de Metodologia da Pesquisa Científica.** São Paulo: Atlas, 2012.

MINAYO, M. C. de S. **O Desafio do Conhecimento:** pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec, 2007.

NEHEMKIS, P. **América Latina:** mito e realidade. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.

OLIVEIRA, M. A. de. **Ética, Direito e Democracia.** São Paulo: Paulus, 2010.

PANSARELLI, D. **Filosofia Latino-Americana a partir de Enrique Dussel.** Santo André: Universidade Federal do ABC, 2013.

_____. (Org.). **Filosofia Latino-Americana:** suas potencialidades, seus desafios. São Paulo: Terceira Margem, 2013.

PASCAL, G. **O Pensamento de Kant.** Petrópolis: Vozes, 1996.

PRESTES, A. L. **Luiz Carlos Prestes:** um comunista brasileiro. São Paulo: Boitempo, 2015.

PIRES, C. **Leituras Filosóficas Passadas a Limpo:** temas e argumentos. Passo Fundo: IFIBE, 2016.

_____. (Org.) **Ética e Cidadania.** Porto Alegre: Dacasa: Palmarica, 1999.

QUESADA, F. M. **Despertar y proyecto del filosofar latino-americano.** 1974 (UAN). Disponível em: <<http://www.google.com.br/>>. Acesso em: 21/12/2017.

_____. **Proyecto y Realización del Filosofar Latino-Americano.** 1974 – (UAN). Disponível em: <<http://www.google.com.br/>>. Acesso em: 21/12/2017.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**: antiguidade e idade média (v. 1). São Paulo: Paulinas, 2007. (coleção filosofia – v. 2 do humanismo a Kant e v. 3 do romantismo até nossos dias)

RIBEIRO, D. **Ensaio Insólitos**. Porto Alegre: LePM Editores, 1979.

RODÓ, J. E. **Ariel**. Buenos Aires- 2003. Disponível em: <http://www.google.com.br/>. Acesso em: 22/09/2017.

RODRIGUES, J. H. **História da História do Brasil**. Historiografia Colonial. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

RODRIGUES, F. A. B; SILVA, B. L. da. A Filosofia da Libertação e a teoria de Marx. In: PALHANO, T. R.; SILVA, H. M. de C. D. e. (Orgs.) **O Ensino de Filosofia na Escola**: fundamentos e desafios. João Pessoa: Editora do CCTA, 2018.

RODRIGUÉZ, R. I. **Historia de la Filosofía en Hispanoamérica**. Guayaquil: Inprenta de la Universidad, 1945.

SALAZAR BONDY, A. **Sentido y Problema Del Pensamiento Filosófico Hispanoamericano**- 1978. Disponível em: <http://www.google.com.br/>. Acesso em: 22/09/2017.

SEZYSHTA, A.J. **Corporalidade despida**: da exterioridade marxiana à opção pela vítima em Dussel. Tese (Programa Integrado de Doutorado em Filosofia- UFPB-UFPE-UFRN). João Pessoa: 2014.

SIDEKUM, A. (Org.) **Ética do Discurso e Filosofia da Libertação, Modelos Complementares**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1994.

SOTELO, I. **Sociologia da América Latina**. Rio de Janeiro: Pallas, 1975.

SOUSA, B. M. de; ARAUJO, M. de S. **Afinidades Marxistas**. São Luis: Café e Lápis, 2015.

STEIN, E. **Paradoxos da Racionalidade**. Caxias do Sul: PYR Edições, 1987.

VAZ, H. C. de L. **Ontologia e História**. São Paulo: URUPÊS, 1968.

VIEIRA, A. R. (Org.) **Ética e filosofia crítica na construção do socialismo do século XXI**. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2012.

_____. **Marxismo e libertação**: estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

_____. **Ética e Libertação**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1998.

_____. **O Projeto Utópico da Filosofia da Libertação.** Tese (Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ). Rio de Janeiro: 1988.

ZAMBAM, N. J.; PANSARELLI, D. (Orgs.) **Democracia, Tolerância e Direitos das culturas na América Latina.** São Bernardo Campo – SP: EduFABC, 2017.

ZEA, L. **El Pensamiento Latinoamericano.** México: Editorial Ariel (Colección Demos – Tercera Edición), 1974.

_____. **Discurso desde a marginalização e a barbárie:** a filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

ZIMMERMANN, R. Filosofia Latino-Americana ou Filosofia da Libertação? In: REVISTA DE FILOSOFIA. **Libertação-Liberación**, Ano I- nº 1. Porto Alegre: CEFLA, 1989.

ZUBIRI, X. **Sobre la Esencia.** Madrid: Alianza Editorial (Sociedad de Estudios y Publicaciones), 1985.



A foto acima registra um momento do III Congresso Brasileiro de Filosofia da Liberdade, realizado na cidade de Salvador – BA – Brasil, de 22 a 25 de setembro de 2015. Dussel estava no congresso e aqui estávamos almoçando no dia 24 de setembro de 2015. Apresentando a foto: da direita para esquerda, os professores: primeiro, Antônio Rufino; segundo, André; terceiro, Enrique Dussel; último, o autor da presente tese(Fernandes). Para maiores esclarecimentos, ver nota de rodapé (p. 15).