



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**GEDEON JOSÉ DE OLIVEIRA**

**O CONCEITO DE VÍTIMA EM ENRIQUE DUSSEL**

**JOÃO PESSOA  
2019**

**GEDEON JOSÉ DE OLIVEIRA**

**O CONCEITO DE VÍTIMA EM ENRIQUE DUSSEL**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora  
do Centro de Ciências Humanas, Letras e  
Artes da Universidade Federal da Paraíba –  
UFPB, como pré-requisito para obtenção do  
título de mestre em filosofia junto ao programa  
de Pós-Graduação em Filosofia na linha de  
pesquisa Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Rufino Vieira

**JOÃO PESSOA**

2019

**Catalogação na publicação  
Seção de Catalogação e Classificação**

048c Oliveira, Gedeon José de.  
O conceito de Vítima em Enrique Dussel / Gedeon José de Oliveira. - João Pessoa, 2019.  
67 f.

Orientação: Antonio Rufino de Vieira.  
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Vítima. ética. Ontologia. Filosofia da Libertaçāo.  
I. Vieira, Antonio Rufino de. II. Título.

UFPB/CCHLA

# GEDEON JOSÉ DE OLIVEIRA

## O CONCEITO DE VÍTIMA EM ENRIQUE DUSSEL

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, como pré-requisito para obtenção do título de mestre em filosofia junto ao programa de Pós-Graduação em Filosofia na linha de pesquisa Filosofia Política.

Aprovada em 29 / 07 / 2019

### BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio Rufino Vieira  
(Orientador)

Prof. Dr. Wécio Pinheiro Araujo  
(Membro externo ao Programa)

Prof. Dr. Arivaldo José Sezyshta  
(Membro externo à Instituição)

João Pessoa

2019

## RESUMO

A presente pesquisa tem como tema o conceito de vítima em Enrique Dussel, frente ao qual se indaga: Como compreender o conceito de vítima em Enrique Dussel? Quais os paradoxos e insuficiências desse conceito no campo ético-político na América Latina? A partir destas questões busca-se compreender o conceito de vítima em Enrique Dussel, para problematizar no campo da filosofia política seus paradoxos e insuficiências. Ao discutir o conceito de vítima aprofundado à luz da realidade latino-americana, buscamos evidenciar a relação existente entre os processos de vitimização enquanto efeito ontológico universal e os processos de produção e reprodução da vítima nas relações sociais na sociedade capitalista. Tal tema nos leva a problematizar os mecanismos e instrumentos construídos pelas classes populares e movimentos sociais como forma de reação e enfrentamento aos processos de vitimização e exclusão social. A ideia de vítima em Dussel perpassa todos os temas da filosofia da libertação e tem consistência própria, uma vez que Enrique Dussel aprofundou os principais autores da história da filosofia, estabelecendo os limites epistemológicos e, através da crítica, sistematizou uma filosofia da América Latina para a América Latina e da América Latina para o mundo, rompendo, deste modo, com os limites do pensamento único europeu.

Palavras-chave: Vítima. Ontologia. Ética. Filosofia da Libertação.

## RÉSUMÉ

Cette recherche a pour thème le concept de victime dans Enrique Dussel, devant lequel nous nous demandons : Comment comprendre le concept de victime dans Enrique Dussel ? Quels sont les paradoxes et les insuffisances de ce concept dans le domaine éthique et politique en Amérique latine ? A partir de ces questions, nous essayons de comprendre le concept de victime dans Enrique Dussel, afin de problématiser ses paradoxes et insuffisances dans le domaine de la philosophie politique. En approfondissant le concept de victime à la lumière de la réalité latino-américaine, nous cherchons à mettre en évidence la relation existante entre les processus de victimisation en tant qu'effet ontologique universel et les processus de production et de reproduction de la victime dans les relations sociales de la société capitaliste. Ce thème nous amène à problématiser les mécanismes et les instruments construits par les classes populaires et les mouvements sociaux pour réagir et affronter les processus de victimisation et d'exclusion sociale. L'idée de victime de Dussel recoupe tous les thèmes de la philosophie de la libération et a sa propre cohérence, puisqu'Enrique Dussel a approfondi les principaux auteurs de l'histoire de la philosophie, en établissant les limites épistémologiques et, par la critique, systématisé une philosophie de l'Amérique latine à l'Amérique latine et de l'Amérique latine au monde, en rupture avec les limites de la pensée unique européenne.

**Mots-clés :** Victime. Ontologie. Éthique. philosophie de libération.

.

.

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO .....	07
2 DA ONTOLOGIA PARA UMA ÉTICA-PRÁTICA .....	14
3 ÉTICA ONTOLÓGICA-MATERIAL E VÍTIMA .....	27
4 VÍTIMA E OS PARADOXOS ÉTICO-POLÍTICOS .....	39
4. 1 O rosto negro da vítima .....	44
4.2 Vítima e justiça .....	50
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	58
REFERÊNCIAS .....	62

## 1 INTRODUÇÃO

O que é a vítima? Vítima é uma pergunta ética. Assim, a ética é uma ética da interpelação do outro, que se encontra na periferia do discurso filosófico ocidental, do excluído da participação na comunidade de comunicação ideal. A reflexão ética atinge a totalidade da existência humana. Enquanto pergunta filosófica, é uma pergunta ética, política e econômica. Se a pergunta filosófica é elaborada em torno do que é a vítima, na ética dusseliana, “o que” é superado por “quem”. Reformulando a questão, quem é a vítima? “Quem” não é somente uma pergunta individualizada sobre alguém, nem mesmo a resposta sobre uma única coisa presente no mundo, mas é além da pergunta e da possibilidade da resposta, é alguém que fala do mundo como um agente. Ouvir o agente (vítima) que fala do seu mundo constitui o problema inicial da nossa pesquisa.

A Filosofia da Libertação é uma pergunta pelo ser humano oprimido política, social e economicamente. Deste modo a noção de ética na filosofia de Enrique Dussel está determinada pela vítima. E dela decorre o modo de pensar a América Latina: vítima enquanto ontologizada pela totalidade. O espaço de um mundo dentro do horizonte ontológico é o espaço do centro, do estado orgânico e autoconsciente sem contradições, porque é o estado imperial (DUSSEL, 1977a, p. 8). Pelos caminhos da América Latina, a Filosofia da Libertação, elaborada desde e com a vítima do estado imperial, constitui uma elaboração original e autêntica, pois diz respeito à realidade e à vivência dos latino-americanos que em Dussel são incluídos como ponto de partida para o labor filosófico. Deste modo, a Filosofia da Libertação nos provoca a refletir a tensão entre uma ordem ontológica e a exclusão do humano, entre a universalidade da lei e a situação particular do extermínio de pessoas.

Quanto à tensão entre a ordem ontológica e a exclusão do humano, nosso pé está fincado na América Latina, referência que nos opõe aos blocos hegemônicos da economia, da política e da ideologia. Nossa condição de terceiro mundo nos fornece uma hermenêutica periférica, por isso coerente, frente à filosofia ocidental que, ao negligenciar a situação prática da vida, acabou por desenvolver mecanismos de dominação cujo modelo de pensamento totalitário justificou (e justifica) as guerras, a sofisticação de armas, os extermínios de culturas, enfim a produção intencional de vítimas. Sendo assim, ao tematizar a noção de vítima no campo da filosofia política, nos introduzimos nos interstícios desse debate na tentativa de assumir a tensão entre os polos em questão. A proposta que aproxima a ideia de vítima e filosofia implica em afirmar a filosofia como atividade de problematizar o que acontece, ou seja, como crítica à realidade, a filosofia pensa a vida e não a filosofia. Em

outras palavras, grande parte da tradição filosófica partiu da racionalidade como princípio e fim da explicação exaustiva da realidade, a exemplo da perspectiva ontológica.

O que é metafísica? Toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática metafísica (HEIDEGGER, 1983, p. 35). Quer dizer que para responder o que é metafísica, precisa-se apenas abordar uma questão originariamente no seio da metafísica. O termo “totalidade” não se refere apenas ao saber metafísico, mas se refere ao próprio interrogador que está inserido nesta “totalidade” e tudo o mais; por isto, quem questiona, também está implicado na questão. Desse modo, Heidegger coloca no interior da pergunta pelo “ser” existência do homem.

A ontologização do pensamento que, oprimido de tantas e tão diversificadas maneiras, o ser latino-americano foi, não somente negado, mas ontologicamente oculto. O que ocultava era justamente um ser oprimido, colonial, ontologicamente dependente. Daí que libertação diz respeito à eliminação das formas das dominações que através de dispositivos ontológicos estão na produção de modos de subjetivação, fazendo dos sujeitos peças de engrenagem para o funcionamento e desenvolvimento do capital globalizado. Trata-se do processo de colonização, outrora imposta através das armas, e hoje pelo modelo de pensamento opressor que dos quatrocentos anos de colonização europeia, perpetuou-se na América Latina. A mentalidade do opressor-colonizador é de tal forma introjetada no oprimido que nele se constitui como uma segunda natureza, impedindo-lhe qualquer possibilidade de libertação, diria Karl Marx (DUSSEL, 1977, p 49). Assim, o ser ontologicamente oculto e negado não tem consciência do que é e do que faz e nem poderia tê-la porque no momento em que a tivesse certamente se voltaria contra todo o sistema e o derrocaria.

Um exemplo de dominação política é a ideia de raça. Vivemos em um cenário histórico, em que o debate em torno das políticas públicas sociais para os negros tem como pano de fundo o discurso sobre a igualdade de oportunidade das pessoas. “Igualdade” entra no debate na medida em que o embate entre raças no contexto biológico vai se transformando na ideia de raça enquanto construção cultural e política, como explica Schwarcz:

De um lado, monogenistas como Quatrefage e Agassiz, satisfeitos com o suposto evolucionista da origem da humanidade, continuaram a hierarquizar raças e povos, em função de seus diferentes níveis mentais e morais. De outro lado, porém, cientistas poligenistas, ao mesmo tempo que admitiam a existência de ancestrais comum na pré-história, afirmavam que as espécies humanas tinham se separado havia tempo suficiente para configurarem heranças e aptidões diversas. A novidade estava, dessa forma, não só no fato de as duas interpretações assumirem o modelo evolucionista como atribuírem ao conceito de raça uma conotação bastante que escapa da

biologia para adentrar questões de cunho político e cultural (SCHWARCZ, 1995, p. 54-55).

Apesar do termo “raça”, cunhada pelo darwinismo, não existir, enquanto discurso científico contemporâneo, o termo se cristalizou e se consolidou ao longo da história em forma de disciplinas sociais, assim como teoria política e econômica. Neste sentido, a disparidade social entre negros e brancos se explica pela noção de hierarquia das raças, uma vez que “civilização e progresso, termos privilegiados da época, eram entendidos não enquanto conceitos específicos de uma determinada sociedade, mas como modelos universais (SCHWARCZ, 1995, p. 57). Assim, os países subdesenvolvidos foram pensados separados dos desenvolvidos, o que torna os estudos e pesquisas equivocados, porque o subdesenvolvimento de alguns é provocado, numa correlação estrutural, pelo desenvolvimento de outros países chamados desenvolvidos. Subdesenvolvimento diz respeito à presença do negro e do indígena na América Latina.

Como é possível a perpetuação da dominação ainda hoje, uma vez que indígenas e descendentes de africanos continuam sendo exterminados? O ponto de partida para pensar a América Latina se encontra no processo de conquista e não descoberta da América Latina. Quem conquistou a América Latina foi o civilizado e branco europeu. Civilização, raça e Europa constituem modelos universais de dominação ainda presente em nossos dias. Assim, as políticas de colocar os brancos de um lado e os negros de outro constitui um maniqueísmo histórico que nos desafia a eliminar o racismo.

No lastro de dominação europeia tanto histórica impositiva quanto na reprodução do pensar da cultura dominadora, o que tem a dizer a filosofia em relação à opressão geopolítica no contexto da relação de dependência, marginalização e exploração que vincula a América Latina à Europa? O que diz a filosofia diante do quadro do nosso passado, presente e futuro? Trata-se da libertação neocolonial do último e mais avançado grau de imperialismo: o imperialismo norte-americano. O imperialismo que pesa sobre parte da Ásia, sobre quase toda a África e América Latina (DUSSEL, 1977a, p. 20).

Tendo como ponto de partida a reflexão de Emanuel Levinas, Dussel pretende dar conteúdos histórico-concretos, assim como desenvolvimentos prático-transformadores à filosofia latino-americana. O mundo em espacialidade ou totalidade de entes numa certa proximidade ou distância (desde o outro na proximidade primeira) privilegia o “passado” temporal como “lugar” onde nasci. O onde-nasci é a predeterminação de toda outra determinação (DUSSEL, 1977a, p. 30-31). As categorias de “exterioridade” e “totalidade”,

tomadas na relação que entre elas estabeleceria Levinas ficam caracterizadas por Dussel como segue: “totalidade” é um sistema de entes funcionalmente dispostos e instrumentalizados. A “exterioridade” é a transcendentalidade interior ao sistema, isto é, o sujeito como outro na sua dimensão não funcional para além do sistema (DUSSEL, 1977, p28). Concretizando em diversos níveis a oposição totalidade-exterioridade, Dussel afirma que, a nível erótico, o Outro é a mulher no sistema do machismo institucionalizado; a nível pedagógico, o Outro é o filho e o aluno, respectivamente, no sistema do casal autocentrado ou castrador e no sistema de educação bancária; a nível político, o Outro é a vítima: operário, camponês, boia-fria, marginal, negro e índio no sistema do capitalismo periférico e central; a nível geopolítico, o Outro é o chamado terceiro mundo, a periferia explorada e dependente pelo e através do capitalismo central. Neste sentido, a Filosofia da Libertação, em seus aspectos teórico-práticos, tem uma importância significativa, assim como um papel decisivo na história do pensamento na América Latina. Trata-se das estratégias que fundamentam as análises e as práticas libertárias desde os processos colonizadores, dos quais somos tributários. Sendo assim, a noção de vítima se abre ao modo como nos constituímos como povos latino-americanos desde a conquista. A filosofia da libertação é definida como o pensar a partir do Outro que fala do seu mundo. Tal mundo precisa ser explicitado e ouvido desde a própria vítima que fala, e de quem fala. Assim, o Outro aparece em cada nível a serviço da exterioridade negada para ajudá-lo no processo de libertaçāo. A libertaçāo nega a negação dentro do sistema, afirma o que no oprimido é exterior ao sistema e visa subverter o sistema vigente por uma nova totalidade aonde tenha vez e voz da totalidade da qual o outro é portador (VELASCO, 1991, p. 17). Assim, a Filosofia da Libertação objetiva: a nível político, a tomada de poder pelas classes oprimidas, e, a nível geopolítico, a constituição de uma humanidade analógica, com a abolição da dependência-exploração, produto da dicotomia centro-periferia, ou Europa-América Latina (DUSSEL, 1995, p. 18).

O rosto do outro, primeiramente como pobre e oprimido, revela realmente um povo, mais do que a mera pessoa singular. O rosto mestiço sulcado pelas rugas do trabalho centenário do índio, o rosto de ébano do escravo africano, o rosto moreno do hindu, o rosto amarelo do chinês é a irrupção de uma história, de um povo, de grupos humanos. A individualização desta experiência pessoal-coletiva é uma das deformações europeias dependentes da revolução burguesa. Cada rosto, único, mistério insondável de decisões ainda não tomadas, é rosto de um sexo, de uma geração, de uma classe social, de uma nação, de um grupo cultural, de uma idade da história. (DUSSEL, 1977, p. 50).

A ideia de vítima remonta todo o processo filosófico desde a Europa, como que

apropriado para fins de dominação e exclusão. Deste modo a ética de Dussel, se desenvolve como crítica aos fundamentos ontológicos do ser, desde o outro. A busca por um novo modelo de fundamento desde o outro, implica dentre tantos fatores, em perceber os limites da ontologia da totalidade, objetivando chegar à compreensão grega e moderna do ser. Por totalidade, se entende uma visão totalizante, onde o mundo e o homem aparecem como categorias determinadas e interpretadas.

Quanto à universalidade da lei e a situação particular do extermínio de pessoas, a formação dos Estados modernos nos permite afirmar, por seus efeitos referenciados na sociedade atual, que estes deixaram um lastro de sofrimento, marcado pelo extermínio de grupos de pessoas. Assim se edificou a política do século XX. Pela primeira vez um Estado decide, com o aparato técnico fornecido pela sociedade industrial, eliminar todo um grupamento humano<sup>1</sup> e, através de uma racionalidade previamente querida, desenvolver processos colonizadores e modos de subjetivação, como forma de governabilidade. Deste modo, os aspectos que constituem o Estado moderno, a saber, as instituições jurídicas, políticas e econômicas se sustentam e se legitimam a partir de técnicas que privam as pessoas de sua identidade jurídica e de sua identidade nacional, e se estendem à eliminação física das pessoas: imigrantes, negros, mulheres e indígenas, vitimados pela e através da universalidade das leis que por sua vez, produz sofrimento. O sofrimento das vítimas, portanto, é o ponto de partida da Filosofia da Libertação que escuta desde a vítima o grito seu sofrimento, ou o silencio que fala a quem. Quer dizer, ouvir é pertencer a quem fala, assim se supera o dualismo entre ser e objeto.<sup>2</sup> Trata-se da libertação neocolonial do último e mais avançado grau de imperialismo, o imperialismo norte-americano. O imperialismo que pesa sobre parte da Ásia, sobre quase toda a África e América Latina (DUSSEL, 1977b, p. 21).

É nesta perspectiva libertária que aprofundamos o estudo sobre o conceito de vítima.

<sup>1</sup> É o que enfatiza Reyes Mate ao explicar a singularidade de Auschwitz, acrescentando, ainda, que tal ineditismo também está presente no grau de maldade exercido, o que se torna visível na absoluta frieza com que, em escala industrial, procurava-se não só a eliminação jurídica, moral e física da pessoa, mas também dos seus rastros. É “a negação do crime dentro do crime mesmo (...) Organizar o crime de modo que não haja nem testemunhos para certificar sua existência, nem rastros materiais que pudessem servir para reconstruí-lo” (MATE, 2005, p. 174).

<sup>2</sup> A linguagem é trazida como linguagem à medida que aparece como *Sage*, saga do dizer, que tem o sentido de “mostrar, deixar, deixar ver e ouvir.” (HEIDEGGER, 2003, p. 202) O verbo *sagen* significa dizer, mas o que Heidegger procura mostrar ao utilizar a palavra *Sage* é que o dizer só é um autêntico dizer quando pertencemos à fala da linguagem. Para pertencer precisamos escutar, para que a saga do dizer nos deixe alcançar a linguagem. A saga deixa alcançar a linguagem aqueles que se deixam pertencer a ela. Mas como é que nos deixamos pertencer à saga? Aqui é preciso cuidado para não recair na oposição sujeito/objeto, entendendo-se o homem como o sujeito que por seu livre arbítrio se deixa pertencer à saga, entendida como ser, no sentido do efetivamente mostrado, realizado, do que já apareceu e que nos solicita para ser coletado. O próprio da linguagem está no modo como a saga do dizer deixa aqueles que a escutam alcançar a linguagem. Mas o estranho é que quem escuta não é nenhum sujeito, nenhum eu, do mesmo modo que aquilo que é mostrado tampouco é coisa alguma, isto é, algo que já esteja pronto, realizado. (CORDEIRO, Robson costa. In. AUFKLÄRUNG V.2, N.2, OUTUBRO DE 2015. p. 166).

As contradições em torno desta questão se desenvolvem no campo do pensamento ontológico, pois entendemos que a ontologização do pensamento aprisiona toda a diferença numa unicidade opressora e legitimadora da exclusão social, enquanto que o Estado, através das leis, cria espaços de extermínio legitimado pelo discurso da ordem. Contra a ontologia clássica do centro, desde Hegel até Marcuse, para mencionar o mais lúcido da Europa, levanta-se uma filosofia da libertação da periferia, dos oprimidos, a sombra que a luz do ser não pode iluminar (DUSSEL, 1977b, p. 21).

Ao correlacionar o pensamento europeu com a formação dos Estados modernos, o processo de vitimização da sociedade se desenvolve como técnicas de dominação político-econômica. A dominação moderna se realiza através de uma teorização do pensamento concomitante à formação dos estados modernos, de modo que a exclusão moderna não é mais resultado da intolerância violenta do opressor, como era nas sociedades tradicionais, mas o resultado de processos sociais, econômicos e políticos de legitimação. Numa sociedade desigual e excluente, a vítima quase sempre é entendida como algo normal de modo a naturalizar as condições políticas de exclusão social.

O conceito de vítima em Enrique Dussel constitui uma proposta hermenêutica que visa problematizar a ideia de “ética” no campo do pensamento filosófico de modo geral e da filosofia latino-americana, de modo particular.

De modo geral, a filosofia se pretendeu pensar a verdade do ser, objeto que constitui a tarefa da obra *Ser e Tempo*, que Heidegger intitula de diferença ôntico-ontológica<sup>3</sup>. Trata-se da unidade entre o ser e aquilo-que-é, de modo que a ontologia heideggeriana pensa o fundamento da qual procede toda existência. Dussel comprehende que tal ontologia “situa os entes, como entes interpretáveis, como ideias conhecidas, como mediações ou possibilidades internas ao horizonte da compreensão do ser” (DUSSEL, 1977, p. 9). Deste modo, a ontologia que busca um fundamento da totalidade pressupõe um ente (*dasein* especial, neste caso o homem) como ser racional. Para Aristóteles, o grande filósofo da época clássica, de formação social escravista autocentrada, o grego é o homem; não é o bárbaro europeu porque lhe falta

---

<sup>3</sup> “Para Heidegger, há uma ontologia fundamental que é precisamente a metafísica da existência. A tarefa da ontologia seria neste caso a descoberta da constituição do ser da existência. O nome fundamental procede do fato de que por ela se averigua aquilo que constitui o fundamental da existência, isto é, sua finitude. Mas a descoberta da finitude da existência como tema da ontologia fundamental não é para Heidegger mais do que o primeiro passo da metafísica da existência e não toda a metafísica da existência. A ontologia é, na realidade, única e exclusivamente, a indagação que se ocupa do ser enquanto ser, não como mera entidade formal, nem como existência, mas como aquilo que torna possíveis as existências. A identificação da ontologia com a metafísica geral deve encontrar nessa averiguação do ser como transcendente a superação das limitações a que conduz a redução da ontologia a uma teoria dos objetos ou a um sistema de categorias” (ABBAGNANO, 1994b, p. 2146).

habilidade, como também não é asiático porque lhe faltam força e caráter; também não são homens escravos; as mulheres o são às meias e a criança o é em potência (DUSSEL, 1977a, p. 11). Sendo assim, a ontologia, o pensamento que exprime o ser, acaba se identificando com o sistema vigente, uma vez que o pensamento filosófico se tornou a realização teórica da opressão sob aqueles que estão fora do centro tanto do pensamento quanto do sistema onde o pensamento foi elaborado.

No pensamento dusseliano, aqueles que se encontram fora do centro da dominação são as vítimas. A história da filosofia universalizante e história da dominação constituem a história política europeia, pois os processos colonizadores dos quais a América Latina sofreu e continua sofrendo, remetem ao modelo de pensamento racional instrumental conjugado com o sistema europeu. A identificação racionalmente construída entre o pensamento filosófico e o sistema político, que outrora desencadeou a colonização da América Latina através das armas, hoje se transformou em mecanismos de controle da vida humana. As vítimas, que na colonização foram assassinadas sob a justificativa de não possuírem alma, hoje continuam sendo assassinadas em defesa da ordem pública.

Diante dos paradoxos entre a totalidade e o particular, entre a ordem ontológica e a vulnerabilidade humana, entre a ordem representada pela lei e a violência de toda ordem, a pesquisa em torno do conceito de vítima, busca sair de uma ontologia heideggeriana para uma ética prática dusseliana. Dussel se apoiará em Heidegger para fazer sua crítica a Hegel, e em Lévinas na sua crítica a Heidegger, objetivando elaborar a noção de trans-ontologia ética. Ética, portanto, como fundamento da Filosofia da Libertação. Assim, tanto Heidegger quanto Levinas serão superados no corpo filosófico latino-americano. Para tanto, organizamos o presente trabalho em quatro capítulos, considerando a introdução como primeiro.

No segundo capítulo é proposto um diálogo entre Dussel e Heidegger em torno do entendimento acerca da passagem da ontologia heideggeriana à ética ontológica-material dusseliana. Trata-se do conceito de filosofia que está sendo discutido no campo dos saberes e quais efeitos decorrem do modo de entendimento do que seja a filosofia.

O terceiro capítulo parte da ética ontológica-material para se chegar ao conceito de vítima. No quarto capítulo, intitulado: vítimas e modos de subjetivação, trazemos os marcos jurídicos que ao mesmo tempo em que reconhece a igualdade, a liberdade e a cidadania como princípios jurídicos emancipatórios, viola tal princípio, estabelecendo a exclusão e a desigualdade como técnicas reguladoras da vida.

## 2 DA ONTOLOGIA PARA UMA ÉTICA-PRÁTICA

O fundamento do conceito de vítima dusseliano é compreendido a partir da destruição da ontologia da totalidade. É necessário estabelecer uma analogia entre a compreensão da ontologia da totalidade desde a filosofia clássica e a nova compreensão de Dussel de uma ontologia ético-prática. Em tal analogia a filosofia da libertação se mostra rompendo com a filosofia da ontologização, que, do ponto de vista ético, a ontologização é um pensamento que encobre o processo de vitimização, de modo que a situação opressora e injusta que decorre de tal ontologia produz e perpetua na história a exclusão de muitas pessoas, como técnica político-econômica.

O princípio do fundamento é uma estrutura que perfaz começo (*arché*). Assim sendo, tudo quanto se dá, dá-se na forma deste começo, de o começo, e não de sujeito x objeto. Em outros termos: começo, dizendo origem, começa e re-começa sempre em tudo quanto se realiza e, assim, se instaura. E esta estrutura de começo, de origem, já é sempre a dinâmica de compreensão de sentido e de realidade, pois realidade se realiza como atividade de compreensão, a qual é participação no sentido que, em determinando-se como “páthos” ou experiência, perfaz interesse. Assim, realidade, toda e qualquer, “já é sempre” a articulação de uma compreensão, de um sentido, ou seja, de um interesse e jamais algo em si, subjacente (FOGEL, 1999, p. 181).

Para Dussel, portanto, a ontologia se estrutura unida à ética, o que torna a Filosofia da Libertação uma ontologia ético-prática ou ética e prática em comparação à ontologia heideggeriana. A ontologia de Heidegger se inicia com a pergunta pela essência do objeto. O princípio do fundamento (FOGEL, 1999, p. 181) é um falar sobre o ser. Ele é isso, mas de um modo escondido. Escondido permanece não apenas aquilo de que fala, oculto permanece também, *que* ele fala do ser (HEIDEGGER, 1997, p. 78). Do ponto de vista lógico e científico, o ato de perguntar está voltado para a investigação científica, segundo a qual o homem é um animal racional. A pergunta, amparada na razão e pela razão, pretende a objetivação da realidade. Se, portanto, a pergunta é um meio de velamento e desvelamento, o ato de perguntar está implicado tanto na fenomenologia quanto na hermenêutica. Heidegger tem o mérito, em *Ser e Tempo*, de deter o movimento involutivo da dialética moderna e de reorientar a dialética, partindo da quotidianidade, em direção do Ser que se im-põe como fundamento. Mas, para Dussel, os mais notáveis esforços heideggerianos, destinados a quebrar a armadilha circular do saber total de Hegel, são os dos escritos ulteriores, onde se manifesta a intenção de Heidegger de ultrapassar o horizonte ôntico-ontológico e o que o

constitui é denominado por Heidegger como o âmbito. Neste esforço de ultrapassar o horizonte ôntico-ontológico, a posição de Dussel é bem clara, como explicita Sirio Lopez Velasco:

O filósofo alemão segue as pegadas parmenidianas do “o mesmo é pensar o ser”, quando o citado âmbito é por ele concebido como um “o mesmo”, a partir do qual se instala a diferença entre ser e entes. Assim, é porque não rompeu com a ontologia pamenidiana da diferença na identidade, isto é, da “mesmidade”, que Heidegger não consegue nomear com propriedade o âmbito trans-ontológico por ele intuído. Além disso, acrescenta Dussel, desta vez em concordância com Levinas, uma carência do discurso heideggeriano, suplementar e ligada com a anterior, é a ausência de uma adequada distinção no “ser-com” humano, no referente, por um lado, à sua relação aos objetos, e aos outros ex-sistentes, por um outro (VELASCO, 1991, p. 86).

A partir do pensamento de Levinas, Dussel conclui que o “ser-com-o-objeto” é existir com “o sob a mão”, enquanto compreendido e usado, o “ser-com-o-outro-homem” é existir com alguém detrás de cujo rosto palpita uma liberdade in-compreensível e irredutível ao caráter de utilidade. A filosofia da libertação, afirma Dussel, pretende formular uma metafísica que não é ontologia da determinação, mas uma metafísica exigida pela práxis revolucionária e pela *poiesis* tecnológica, a partir da formação social periférica que se estrutura em maneiras de produção complexamente entrelaçadas (DUSSEL, 1997, p. 21). Com esta base, Dussel propõe uma ética ontológica material em relação a uma ontologia do ser, mas uma interpretação do ser cuja compreensão possibilite uma ética crítica dos fundamentos ontológicos do ser desde o outro. Enquanto Heidegger pensa o ser enquanto ser, mediatizado pela *physis*, Dussel pensa o ser desde a alteridade como fundamento ontológico. A questão do ser em Heidegger (§§ 1-8) se situa pela primeira vez dentro do horizonte explícito da temporalidade, como um momento supremo dentro da história da ontologia. O ser é o acontecimento fundamental, sobre cuja base pode surgir o homem histórico em meio ao ente revelado em sua totalidade (DUSSEL, 1997b, p. 45). A interpretação dusseliana da ontologia de Heidegger se apresenta como um paradigma. Se para Heidegger o princípio do fundamento é um falar sobre o ser, para Dussel ente não se dá sem o ser, de modo que o mundo é a ordem transcendental ou ontológica do ser. Sem o homem, afirma Dussel, não há mundo, no sentido de que o homem se abre ao mundo que, por sua parte, é um âmbito que se descobre a partir do ser. Os entes não são o mundo, mas aquilo com que se depara dentro do mundo a nossa compreensão, interpretação, preocupação dentro da ordem do ser e da inteligibilidade (DUSSEL, 1997, p. 45).

A irredutibilidade ao caráter de utilidade, significa dizer que ser-com-outro-homem não é um ente no meu mundo, um ente por e para meu logos, pelo contrário, é a liberdade que diz o seu ser e renova minha abertura ao ser que se me oferece não como o “visto” mas como “o ouvido”; essa liberdade, desde sua exterioridade irredutível à lógica da identidade, é irredutível à lógica como tal, por escapar ao círculo do meu logos, se pronuncia desde si, revela-se, me interpela, trans-ontológica, porque fonte de doação do Ser como fundamento (VELASCO, 1991, p. 86-87).

Ao pensar o ser em relação ao ente, a alteridade do outro é negada pela e através da ontologia do ser enquanto ser, pois a ontologia diviniza a subjetividade europeia conquistadora que vem dominando o mundo desde sua expansão imperial no século XV.

Esta ontologia não surge do nada, surge de uma experiência anterior de dominação sobre os outros homens, de opressão cultural sobre outros mundos. Antes do *ego cogito* existe o *ego conquiro* (o “eu conquisto” é o fundamento prático do eu penso). O centro se impôs sobre a periferia há cinco séculos. Mas, até quando? Não terá chegado ao seu fim a preponderância geopolítica do centro? Podemos vislumbrar um processo de libertação crescente do homem da periferia? (DUSSEL, 1997, p. 10).

O ser é, o não-ser não é. O ser é a razão europeia, o não-ser os outros humanos. América Latina e toda a periferia, por essa razão, ficam definidas como puro futuro, como não-ser, como irracional, o bárbaro, o inexistente. Uma filosofia destas não passa de sofística e como tal deve ser superada e rejeitada pelos verdadeiros pensadores das periferias que já não se dispõem a refletir as filosofias produzidas pelo centro como cultura universalmente válida, nem cronológica, nem espacialmente (ZIMMERMANN, 1987, p. 149).

Pensar um modelo de filosofia desde a periferia significa, para Dussel, introduzir a América Latina como lugar ontologicamente negado pelo pensamento europeu. A negação se estabeleceu, à medida que por filosofia se entendeu como universalidade separada do particular. O método e objeto da filosofia até então se cristalizou através do *logos*, da linguagem e da lógica, de modo que a filosofia se manteve pensada desvinculada da política, portanto, dos processos colonizadores dos quais somos tributários. Para Heidegger, a tradição filosófica ao responder ao perguntar pelo ser, o ser é entificado (se confunde o ser perguntado com o ente que pergunta), ou como afirma Palmer (1989, p. 154), a essência da mundanidade do homem é precisamente o processo hermenêutico de interrogar, um tipo de interrogação que na sua verdadeira forma alcança o ser que não se manifestou e que o faz revelar-se numa ocorrência concreta, histórica. Através da interrogação, o ser torna-se então história. Ao se tornar história, o ente é explicado a partir de várias interpretações que dele decorrem. A

questão em torno do ser levantada por Heidegger considera o homem e a história como componentes importantes em sua ontologia, porque permite o ser se desvelar e velar mediante pergunta. No entanto, o movimento velar e desvelar diz respeito ao ser enquanto ser, ou seja, o ser como uma entidade existente fora do homem e que somente através da linguagem pode ser representado fenomenologicamente.

A compreensão do ser na Filosofia da Libertação estabelece o homem como integrado na estrutura do mundo, pois o homem é o único ente que com-preende o ser. Mediante construção do pensamento de Heidegger, Dussel afirma que “o ser não é produto (produkt) do homem, ao contrário, o homem é o pastor do ser”, mesmo no caso em que tal ser é ele mesmo (DUSSEL, 1977b, p. 46). Trata-se da inversão ontológica da Filosofia da Libertação: a existência precede a essência. O homem não produz o ser do homem; ao contrário, o ser se impõe ao homem, o ser do homem é o *a priori* com o qual o homem deve contar quando se dá conta de que já o tem “a cargo”.

Ao estabelecer a relação entre o ente e o ser, na ontologia de Heidegger, Dussel conclui que o pensamento ontológico se torna uma barreira que impede pensar para além da ontologia. Assim, para Enrique Dussel (1977b, p. 8):

Desde Heráclito até Von Clausewitz ou Kissinger, “a guerra é a origem de tudo”, se por tudo se entende a ordem ou o sistema que o dominador do mundo controla pelo poder e pelos exércitos. Estamos em guerra. Guerra fria para os que a fazem; guerra quente para os que a sofrem. Coexistência pacífica para os que fabricam as armas; existência sangrenta para aqueles que são obrigados a comprá-las e usá-las. O espaço como campo de batalha, como geografia estudada para vencer estratégica ou taticamente o inimigo, como âmbito limitado por fronteiras, é algo muito diferente da abstrata idealização do espaço vazio da física de Newton, ou do espaço existencial da fenomenologia. Tais espaços são ingênuos irreais, não conflitivos. O espaço de um mundo dentro de um horizonte ontológico é o espaço do centro, do estado orgânico e autoconsciente sem contradição porque é o estado imperial. Não falamos do espaço do claustrofóbo ou do agorófobo. Falamos do espaço político, daquele que compreende todos os espaços, os físicos existenciais, dentro das fronteiras do mercado econômico, no qual se exerce o poder de controle dos exércitos. A filosofia não nasceu nesse espaço. Nasceu nos espaços periféricos em seus tempos criativos. Aos poucos, foi para o centro em suas épocas clássicas, nas grandes ontologias, até degradar-se na má consciência das idades morais, ou melhor, moralistas.

Comentando este pensamento acerca da filosofia de Dussel, Zimmermann (1987, p. 147) diz o seguinte: “A filosofia quando se torna ontologia, e esta quando é levada a ‘ontologização’, isto é, à ideologia legitimadora do status quo, é promotora da morte e do caos, porque é fechamento do ser e impedimento de um verdadeiro pensar, pensar sobre e a

partir de uma realidade”. Em tal pensamento, impõe-se um modelo de pensamento imposto a todas as realidades como pensamento único e absoluto, de modo que a ontologia totalizadora gera a vítima. O processo de vitimização da sociedade, desde a filosofia europeia fica evidente, quando:

Mesmo antes do ego cogito, mas certamente a partir dele, situa todos os homens, todas as culturas, e com isso suas mulheres e filhos, dentro de suas próprias fronteiras úteis manipuláveis instrumentos. A ontologia os situa como entes interpretáveis, como ideias conhecidas, como mediações ou possibilidades internas ao horizonte da compreensão do ser. Espacialmente centro, o ego cogito constitui a periferia e se pergunta com Fernandez de Oviedo – os índios são homens? Isto é são europeus e por isso animais racionais? O menos importante foi a resposta teórica. Quanto à prática, que é a real, ainda continuamos a sofrer: são apenas a mão de obra, se não irracionais, ou menos “bestiais”, incultos porque não têm a cultura do centro – selvagens... subdesenvolvidos” (DUSSEL, 1977b, p. 9-10).

A Filosofia da Libertação pensa o ser desde a periferia, de modo que, no pensamento ético-ontológico dusseliano, são as vítimas, o que dá um caráter autêntico ao labor filosófico latino-americano mediante o pensamento opressor europeu. Trata-se da libertação do pensamento totalizante que é o fundamento das ideologias, ideologia que é a realização teórica da opressão prática das periferias. Opressão que desenvolveremos no quarto capítulo, como exclusão do outro sem que o outro não perceba que está sendo excluído.

Entendemos que Heidegger, ao pensar o ser, esboça uma nova compreensão de filosofia para sua época, objetivando o exercício do filosofar e que para tal dispensa provas e definições científicas. Nossa questão é qual a compreensão ontológica de Heidegger, quando pergunta o que é metafísica? A pergunta pela essência dos objetos é formulada na fronteira entre o mundo dos objetos – onde se origina a pergunta – e o que são originalmente os objetos dos quais o ato de perguntar é formulado. Trata-se da radicalização do que é ordinário e do que é generalização. Generalização: “[...] quer-se saber o que são todas as coisas coletivamente, e distributivamente o que é cada coisa na sua radicalidade essencial” (WOLFF, 1999, p. 75). A pergunta pela essência dos objetos pressupõe o entendimento sobre o homem, no qual em relação ao ser está determinado, ou seja, o homem é uma totalidade finita, dada e meramente um ente que pergunta. A crítica ética de Dussel à ontologia do ser se infere a todos os corolários partindo de uma crítica desde o outro. Trata-se da importância da de-strição de uma determinada visão indo-europeia, grega, moderno-europeia, e a revalorização de outra concepção do ser, a saber, o ser como prática ética.

Recorrendo ao conceito de “nada” em Sartre, Dussel coloca a questão em torno do ser,

no campo do existencialismo, objetivando resgatar o ente que pergunta não como algo meramente dado como se apresenta na ontologia heideggeriana, mas situado entre o que é e o poder-ser, entre finitude e transcendência. É necessário que o nada seja constituído no coração do ser (= ente). É necessário que exista um ser para qual o nada surja entre as coisas (DUSSEL, 1977b, p. 49). O mundo é o âmbito de transcendência ao meramente ente-dado, porque o homem não é só um ser factualmente dado, mas é também, e essencialmente, um ser intotalizado, é um poder-ser, é finitude. O ato de perguntar pelas essências das coisas não se reduz a um saber exterior e universal, pois a totalidade não pode ser pensada em si mesma. A totalidade compõe um círculo onde o homem se esforça em entender a si mesmo. Neste sentido o homem vai se construindo homem como ente aberto e inacabado, quer dizer, o processo circular de se construir como homem é a essência e o essencial. Em outras palavras, o homem enquanto ser que é nunca alcançou sua totalidade, pois o homem nunca é uma totalidade realizada. O homem é poder-ser (*Sein-koennen, dynatós*: não no sentido que é forte, que é rico ou abastado, mas na medida em que pode-ainda ser algo sobre o qual tem um domínio que devemos descrever; trata-se do finito senhoril da práxis). Por isso, o homem é um ser aberto que transcende a si mesmo, que está diante de si com facticidade (DUSSEL, 1977b, p. 49-50).

Em Heidegger a pergunta pela metafísica é a pergunta da filosofia, não dos cientistas, de modo que a metafísica designa o que é próprio da filosofia heideggeriana: aquilo que antecede e possibilita o perguntar. O que antecede a pergunta “o que é metafísica?”. O princípio do fundamento é um falar sobre o ser. Ele é isso, mas de um modo escondido. Escondido permanece não apenas aquilo de que fala, oculto permanece também, *que* ele fala do ser (HEIDEGGER, 1997, p. 78). Neste enunciado fica claro que o ser permanece oculto à medida que fala. Este é o movimento fundante: ocultar no falar e falar no ocultar. Mas, o que fala o ser de modo a se manter oculto?

A vontade de saber que encerra a insistência da questão “o que é?” atribui, portanto, a *priori* a seu objeto os caracteres seguintes: é uma coisa singular, única, parecida com nenhuma outra, um *ipsisimum*; é também uma coisa una, que é e permanece sendo a mesma coisa que ela própria, um idem. Essa “vontade de saber” não poderia ser satisfeita sem esse duplo alvo: se certa coisa fosse também o que é uma outra, sem ipseidade, então o que é não seria verdadeiramente dirigido àquilo que ela própria é (WOLFF, 1999, p. 75-76).

Deste modo, a pergunta “o que é metafísica?” manifesta a vontade de um mundo possível *a priori* constituído de sentido, uma vez que a pergunta “o que é?” diz algo diferente

do que aquilo que se denomina corretamente de uma coisa, mesmo uma coisa determinada, exclui *a priori* toda determinação e contingência.

Ao pensar a verdade do ser, Heidegger se volta contra o formalismo que preside toda cultura moderna com a proliferação das combinações lógicas, a saber: a matemática, o estruturalismo, o historicismo e o racionalismo, que constituem grandes obstáculos de modo a paralisar a filosofia na sua originalidade<sup>4</sup>. Da unidade entre o ser e aquilo-que-é, constitui a ontologia da totalidade em Heidegger. A filosofia clássica, segundo Heidegger, fragmenta-se em metafísica a partir do instante em que se volta para aquilo-que-é, ou seja, as multiplicidades dos fenômenos, categorizados como mundo e homem. Estas categorias tentam desvelar o ser como tal, que se mantém velado na fragmentação daquilo-que-é na sua visibilidade, a ponto de se confundir filosofia com visão de mundo ou como ciência do particular. O que antecede a pergunta é o ser enquanto ser, e não o ser categorizado. Deste modo, as categorias, ou melhor, o dizer o que é, é o historizar a coisa, é o já capturado pela razão desde sua aparência. Querer saber o que ela é verdadeiramente, em seu próprio ser, é admitir que não se deve parar no que ela aparece (WOLFF, 1999, p. 75). Deste modo, determinação e realidade da coisa interrogada estão, portanto, pressupostas na interrogação.

À Filosofia da Libertaçāo cabe, em primeiro lugar, pensar de forma crítica, essas categorias, a saber: mundo, finitude e solidão tematizadas pela ontologia de Heidegger, porque constituem questões do próprio homem na sua vivência. Ou seja, a Filosofia da Libertaçāo se volta para as questões ambíguas do homem em relação ao mundo vivenciado pelo e através do próprio homem. A compreensão do ser que nada mais é do que compreender a si mesmo, é vivida pelo homem na ambiguidade (DUSSEL, 1977a, p. 50). O poder-ser não é uma dimensão humana que possa ser captada pela inteligência teórica ou imediata, com evidência e certeza, afirma Dussel. Neste caso, o ser do homem nunca pode ser apreendido pelo pensar, como pensava Heidegger em sua ontologia. A compreensão é um apreender e o horizonte do poder-ser é a luz que ilumina todas as possibilidades que a partir dele se abrem.

A ontologia para Dussel não é nenhuma ciência na qual indagamos algo acerca de uma

<sup>4</sup> Para entender a crítica à ciência, recorremos a Paul Ricoeur: “A questão é elaborada num texto de 1938, *Die Zeit des Weltbildes* (a época das concepções de mundo). Aprendemos, aí, que o cogito não é um enunciado inocente. Ele pertence a uma época da metafísica para a qual a verdade é a verdade dos entes e que, enquanto tal, constitui o esquecimento do ser. Como e em que sentido o cogito pertence à díade da metafísica? O terreno filosófico no qual o cogito surgiu é, certamente, o da ciência. Mas, mais geralmente, é um modelo de compreensão, segundo o qual, “a pesquisa dispõe do ente por intermédio de uma representação explicativa. A primeira pressuposição é, por conseguinte, que coloquemos o problema da ciência em termos de pesquisa ou busca (*suchen*) a qual implica a objetivação do ente, que coloca o ente a nossa frente (*sicher*), certo (*gewiss*) do ente. É nesse ponto onde coincidem o problema da certeza e o da representação, que emerge o momento do cogito. Na metafísica de Descartes, o ente foi definido pela primeira vez como objetividade de uma representação e a verdade como certeza da representação” (RICOEUR, 1969, p. 192-193).

região limitada de objetos com o auxílio de uma técnica de pensamento, mas um acontecimento especial nunca captado como coisa. O homem tem então esse poder-ser que não é mera *dynamis* das coisas (uma semente pode ser uma árvore); plano ôntico ou da realidade infra-estante. O homem tem um poder-ser (que nem por isso deixa de ser *dynamis* no sentido aristotélico-ôntrico ou real) que é assumido no horizonte ontológico, e que nesse nível ao qual o homem se abre, com exclusividade, a *dynamis* ôntica se converte em poder-ser de uma finitude mundana (DUSSEL, 1977a, p. 51). Assim, para Dussel a compreensão do *homem* se dá como abertura.

Compreender o homem como abertura significa romper com a compreensão universalizante quanto historicizante do homem, quer dizer, o homem não é histórico tampouco universal. Ontologicamente o homem é abertura. Se negarmos a totalidade como um acontecimento especial do homem, como poderemos reconhecer o outro como semelhante? A perspectiva universal dilui o homem em abstrações, de modo a negar a sua história e identidade. Na perspectiva historicista o homem é reduzido ao seu contexto, fechado em sua própria história. Neste caso, abrem-se as possibilidades naturais de hierarquizar culturas, indivíduos ou coletivo, de modo que uma visão historicista modela a pessoa humana dentro do paradigma contextual (determinado), reduzindo-o às meras características do contexto do qual ele é produzido. O homem se dissolve nas circunstâncias que o produzem. Para Dussel a ontologia é uma interrogação na qual nos inserimos de modo questionador na totalidade e perguntamos de tal maneira que, na questão, nós mesmos, os questionadores, somos colocados em questão. Universalidade ontológica que decorre da pergunta e a pergunta do perguntador se dão como o conjunto entre o lugar e o universal numa relação de abertura, não de aprisionamento ou determinação.

O homem está então como que rasgado em seu próprio ser à medida que pergunta. Este deslocamento não é um fato psicológico, é uma estrutura ontológica ou essencial ao próprio homem (DUSSEL, 1977a, p. 51). É que aceder, visar, compreender, interrogar e conceber são comportamentos que implicam já certa compreensão do ser, embora não explícita e temática, ou seja, que indicam que o seu sentido não nos é desconhecido, embora de forma vaga e imprecisa, podendo por essa razão, num segundo momento, vir a ser explicitado. O dizer os objetos no-mundo é, ao mesmo tempo, aceder aos objetos.

A verdade sobre o homem, desde a tradição platônica, transformou-se em uma visão correta e o pensamento se transformou numa questão (pergunta) de colocação de ideias face à visão da mente, isto é, transformou-se em manipulação adequada da ideia (PALMER, 1989, p. 147). Com essa visão do pensamento e da verdade, armaram-se as estratégias para o

desenvolvimento da metafísica ocidental, de modo a elaborar uma abordagem teórica da vida, ideologicamente em termos de ideias. A essência da ideia reside, segundo a tradição metafísica, na aparência e na visibilidade do mundo.

Para Dussel o próprio ser do intra-mundano é possibilidade, porque o horizonte de com-preensão é poder ser. Poder ser que não é abstrato ou universal, é sempre em cada caso já situado a partir da fáctica posição do ser já-dado do homem que pode ser. Perguntar e estar na totalidade são modos de compreender, sem, contudo, determinar. “A metafísica não é nenhuma ciência na qual indagamos algo acerca de uma região limitada de objetos com o auxílio de uma técnica de pensamento, mas um acontecimento especial no ser-aí humano como abertura” (DUSSEL, 1977b, p. 52).

Ser-no-mundo é cuidado, traduzido do latim como cura (*Sorge*). O cuidado é temporal (*zeitlich*). A temporalidade do cuidado é temporalidade estática que se distingue do tempo linear, objetivado. Ser no cuidado e temporalidade são categorias interpretativas, não da análise do mundo, do homem e dos objetos, mas categorias que implicam na possibilidade de sentido. Sentido do mundo, do homem e dos objetos. As ciências elaboram seus discursos em torno do objeto, porém, o objeto não é questionado pelas ciências. O sentido pré-disciplinar do *logos* é pré-científico. O mostrar do ser já se deu no ato do perguntar. Perguntar é interpretar o ser que, ao perguntar, ocultou-se como sentido.

Para Heidegger, a metafísica é a designação da filosofia, cujo sentido de *physis*, da *metá tá fisiká*, foi traduzido por natureza<sup>5</sup>. Ao falar sobre a *physis*, Heidegger expressa muito mais do que a palavra designa. *Physis*, que habitualmente traduzimos por natureza, e traduzida do latim, por *natura*, significa *nasci*: nascer, surgir, crescer. Significa o crescente, o crescimento, o que propriamente cresceu em um tal crescimento (HEIDEGGER, 2011, p. 35).

Trata-se, pois, do crescimento que se dá como acontecimento em meio às mudanças e alternâncias dos objetos, e não como evento isolado. No entanto, os acontecimentos que o homem experimenta em si, geração, nascimento, infância, maturidade, velhice, morte, não são de maneira nenhuma acontecimentos no sentido restrito e atual de um evento natural especificamente biológico, eles pertencem muito mais à vigência universal do ente, que conhece conjuntamente em si o destino humano e sua história (HEIDEGGER, 2011, p. 36).

<sup>5</sup> “Aquilo a que Rilke chama Natureza não é posto em contraste com a história. Sobretudo, ela não é entendida como campo objectual da ciência da natureza. A Natureza também não é oposta à arte. Ela é o fundamento para a história e para a arte, e para a Natureza no sentido restrito. Neste uso da palavra Natureza ressoa ainda o eco do termo antigo *physis*, também identificado como Zoé, que hoje se traduz por vida. A essência da vida, antigamente pensada, não é, porém, representada biologicamente, mas antes como *physis*, o que brota. No verso 9 do poema, a Natureza é também nomeada como “a vida”. A Natureza, a vida, nomeiam aqui o ser no sentido do ente na totalidade” (HEIDEGGER, 1998, p. 319-320).

A ideia de universal, do qual o homem experimenta conjuntamente tais eventos, é o conjunto de sujeito e objeto que, em si mesmo, não é sujeito nem objeto. Tudo o que é se traduz necessariamente em universal na dicotomia sujeito-objeto. É, pois, em tal dicotomia que o conteúdo universal adquire clareza, mas não é o homem o autor da clareza, antes é o ser que se mostra.

Para Descartes, o homem é constituído por duas substâncias: uma de natureza espiritual, a substância pensante (*res cogitans*), e outra de natureza material, a substância extensa (*res extensa*). Só esta última pode ser objeto das ciências da natureza, que mecanicamente explicam o funcionamento da máquina do corpo. Mas a substância pensante, lugar da liberdade, só poderia ser objeto da reflexão filosófica. Assim surge a famosa frase: *penso, logo existo* — pois o que se espera da matéria é que ela engana. Assim, a existência se postula e se forma dentro de categorias racionais, cujo método e objetividade constituem os mecanismos especulativos na subjetividade.

O desejo de Descartes era fundar uma ciência da qual decorresse toda explicação da realidade, rompendo com a visão clássica onde, na física, o homem encontrava seu lugar como *ser da natureza* (VAZ, 1991, p. 72).

Através do método como eixo do saber, Descartes chega a um modelo de saber que consiste no domínio da metafísica, do qual concluirá dedutivamente a física. O procedimento metódico conduz primeiramente ao fundamento indubitável do *cogito*, e, por sua vez, à inadequação entre a certeza e a verdade (o ser) do *cogito* e a certeza e verdade do mundo exterior (VAZ, 1991, p. 73).

A dúvida metódica cartesiana, que não aceita como conteúdo certo senão aquilo de que não podemos duvidar, leva a concluir que não existe dado mais verificável que o próprio pensamento. Diferente de Descartes, Heidegger nos apresenta o homem na dinâmica que exige o estar-lançado, que se constitui desde um desencobrimento e encobrimento do próprio ser, que permite no seu manifestar-se ser acolhido. Nesse caso, não há um sujeito que é o autor ou princípio do ser, antes é o ser que se vela e desvela, porém, não é o ser enquanto regra do próprio pensar, é o ser no seu estar-lançado junto às coisas, razão segundo a qual o pensar decorre como linguagem.

Deste modo o universal não pode ser pensado como objeto, pois em tal caso, o universal se faria objeto, quer dizer uma coisa oposta ao sujeito. Neste sentido, afirma Heidegger, “a *physis* aponta para esta vigência total, a partir do qual transcorre o vigor do

próprio homem e da qual ele não é senhor" (HEIDEGGER, 2011, p 36).

Para Dussel o caráter pro-jetivo do compreender o ser indica, simplesmente, que desde a situação fáctica o homem se abre lançando-se e se arrojando para frente de seu mundo até seu próprio horizonte, transcendendo assim o seu estar-jeto como projeto. Se para Hiedegger a linguagem projeta o homem da sua existência para além de si mesmo, para Dussel, o projeto é livre e fundamental, porque é meu ser o projeto fundamental que sou eu, é um projeto que se refere não às minhas relações com tal ou qual objeto particular do mundo, mas a meu-ser-no-mundo em sua totalidade (DUSSEL, 1997, p. 56). Quando se pergunta o que é o mundo, já se encontra o homem atravessado pela *physis*. Em outras palavras, o que antecede o perguntar é o habitar. O que é o mundo? O mundo é habitação. "O homem, na medida em que existe como homem, já sempre se pronunciou sobre o mundo, sobre a totalidade vigente, à qual ele mesmo pertence. Existir como homem já significa: trazer o mundo à enunciação. Mas o mundo enquanto tal não pode ser objeto, é inobjetivável, e por isso não é possível conceituá-lo, ou seja, a conceitualização não é senão uma expressão (momento da interpretação) do que se nos apresenta já dentro do mundo" (DUSSEL, 1977b p. 57). Quando Heidegger diz que o enunciado é o que se tornou aberto no "dizer" (HEIDEGGER, 2011, p. 36), está afirmando que dizer é um mover na verdade do ser. Se, portanto, a verdade é uma verdade do ser, o ente se torna reduzido à pura e simplesmente linguagem.

Na compreensão pré-ontológica do *Dasein*, existir é estar se movendo na compreensão do *logos*. Essa compreensão é dia-lética e, por essa razão, a dialética é o desenvolvimento da práxis. A racionalidade, neste caso, é mais ampla do que a atividade puramente racional. O *logos* se encontra na *physis* e não tem um estado cristalizado de velamento e de desvelamento. O homem não tem uma com-presão estática de si mesmo, mas ex-stática; nunca acaba de com-preender-se num último-horizonte-já-dado (DUSSEL, 1977b, p. 58) A unidade do ser não é genérica, tampouco universal, é a própria fonte de tudo. Não é gênese, é a própria gênese. O ser é sempre o ser do ente em abertura. Deste modo, a pergunta em torno do ser são relações de interpretação. Quer dizer, a interpretação está para o estar-no-mundo do mesmo modo que o martelo está para o ferreiro quando aquele se quebra. O poema de Rilke mostra como o ser do homem se torna poema:

Tal como a Natureza abandona os seres ao risco do seu prazer abafado sem que nenhum seja especialmente protegido, nas glebas e ramadas, assim também nós não temos, do mais profundo do nosso ser, uma atenção especial; ele põe-nos em risco. Só que nós, mais ainda que a planta ou o animal, vamos com o risco, queremo-la, e por vezes também arriscamos mais (e não por interesse próprio), do que a própria vida, arriscamos por um sopro mais. Nisto concede-nos, fora de proteção, um estar seguro, aí onde actua a força de gravidade

das forças puras; o que por fim nos abriga, é o nosso desamparo, e que ao aberto assim o virámos, vendo-o ameaçar, para que, algures no círculo mais vasto, onde a lei nos toca, o aceitemos (HEIDEGGER, 1998, p. 318-319)<sup>6</sup>.

Enquanto um movimento de um dizer que faz surgir um sentido, a interpretação é uma ação questionadora, num mundo como destino. Trata-se da existência enquanto esta se reconhece ou dá a si mesma um sentido, uma finalidade (*tecné*). Daí que a dia-lética compreensiva existencial é o modo primeiro e cotidiano pelo qual o homem vive seu mundo e se abre a ele. A com-preesão fundamental é pré-conceitual; não é estática, a partir de um horizonte dado de uma vez para sempre, mas dinâmica; é uma com-preesão em processo de totalização *ad infinitum* (DUSSEL, 1977b, p. 59).

Processo e totalização são modos ontológicos no entendimento do homem como abertura no mundo. Certamente, Dussel não sistematizou uma ontologia do ser latino-americano, mas sua interpretação ôntica, na compreensão do ser como aproximação não conceitual, mas existencial, alarga a compreensão ontológica do ser, assim como supera a razão como modelo de pensar. Em outras palavras, o último horizonte é sempre o poder-ser (o que me comprehendo agora poder-ser, no por-vir) que se dá na com-preesão dialética como movimento de totalização histórica, história que nunca termina, a não ser no caso de cada um (com sua morte), na humanidade como história universal (DUSSEL, 1977b, p. 63). O ser humano situa então sempre e inevitavelmente, de alguma forma, seu próprio ser no seio da totalidade humana: o ser é decisivamente ad-vento da humanidade na história universal. Reformulamos o que foi escrito até agora apontando para a compreensão dusseliana da ontologia, a saber: o fundamento *a priori* da ética e da práxis cotidiana é o ser do homem

<sup>6</sup> A estrutura do poema é simples. As articulações são claras. Elas proporcionam 4 partes: verso 1-5; verso 5-10; verso 10-12; verso 12-16. Ao início "Tal como a natureza" corresponde o "assim também nós não temos..." do verso 4/5. Ao "nós" refere-se também o "Só" do verso 5. O "Só" limita mas à maneira de uma distinção. Esta será nomeada no verso 5-10. O verso 10-12 diz o que esta distinção é capaz de fazer. No verso 12-16 reflecte-se sobre aquilo em que ela de facto consiste. Através do "Tal como também" do irúcio, o ser do homem torna-se o tema do poema. A comparação destaca o ser do homem em relação aos outros seres. Estes são os seres vivos, as plantas e os animais. O início da oitava elegia refere-se, na mesma comparação, aos seres, através do nome "as criaturas". Uma comparação coloca o diferente no semelhante, com o objectivo de tornar visível a diferença. Os diferentes, as plantas e os animais por um lado, e os homens por outro, são semelhantes na medida em que participam do mesmo. Este mesmo é a relação que eles têm, enquanto entes, com o seu fundamento. O fundamento dos seres é a natureza. O fundamento do homem não é apenas do mesmo tipo que o fundamento das plantas e dos animais. O fundamento é, aqui como ali, o mesmo. Ele é a natureza enquanto "a natureza plena" (Sonetos, segunda parte, XIII). Neste ponto, devemos pensar a Natureza num sentido amplo e essencial, tal como Leibniz empregou o termo Natura, escrito com maiúscula. Ele significa o ser do ente. O ser *essencia-se como a vis primitiva activa*. Esta é a afeição [Mogen] que inicia, aquela que, reunindo tudo em si mesma, envia, deste modo, cada ente a si mesmo. O ser do ente é a vontade. A vontade é a reunião, contendo-se a si mesma, de todo e qualquer ens para si mesmo. Todo o ente [257] é, enquanto ente, na vontade. Ele é como algo voluntarioso. Com isto quer-se dizer que o ente não é, nem primeira nem unicamente, como algo que se quer, mas antes que na medida em que ele mesmo é, é à maneira da vontade. Só enquanto algo voluntarioso, é que ele, à sua maneira, é aquele que, na vontade, quer (Cf. HEIDEGGER, 1998, p. 318-319).

com-preendido dia-lética, existencial e pro-jetivamente, principalmente, como poder ser.

O poder-se do homem que em seu último horizonte é o telos mesmo da humanidade como história universal. A ontologia consiste na com-preensão do ser dialeticamente em posição existencial, é identicamente o dever-ser. O dever-ser não é objeto ou tema do dever; ao contrário, o dever-ser como ser enquanto poder-ser, é o fundamento do dever, que não é senão a necessidade com que se me impõe por obrigação algo a fazer, com vistas a que o poder-dever-ser ad-venha (DUSSEL, 1977b, p. 63).

Assim, o fundamento é então *eudaimonia*, a *perfectio*, o *bonum commune universalis*, o dever-ser, isto é: o ser em cada caso, o meu, o da humanidade como história universal, compreendido dialeticamente pelo homem “da rua” em sua mais ingênua e cotidiana atitude. Concluímos este capítulo mostrando passo a passo que a ontologização da filosofia contribuiu para promover guerras e violência de toda ordem. Da ontologização do pensamento brota a ideologia legitimadora do processo de vitimização da sociedade porque é fechamento do ser, e, consequentemente, ocultação do outro. A filosofia clássica de todos os tempos é a realização teórica da opressão prática das periferias (DUSSEL, 1977b, p. 8). Deste modo, a Filosofia da Libertação se encontra livre para pensar um modelo de ética desde a vítima. Trata-se de libertação do modo de pensar do colonizador, outrora ontológico e hoje político capitalista.

### 3 ÉTICA ONTOLÓGICO-MATERIAL E VÍTIMA

A partir do entendimento do ser do homem como dialética, existencial e projetivamente, a ética dusseliana percorreu um caminho para se libertar do aprisionamento ontológico. Dussel percebe uma relação estreita entre a ontologia e a eticidade à medida que interroga a apreensão ontológica do ser e a significação que unifica pensar e ser, pois não serve de base para a América Latina uma ontologia totalizante e totalitária. O ser assim, a ética se torna libertária e libertadora. Essa é a interpretação que decorre da noção de poder-ser. Ao tomar a América Latina como contexto para pensar uma ética da libertação, Dussel enfatiza o caráter sócio-histórico desse espaço, do qual parte a crítica ao modelo eurocêntrico. A crítica dusseliana visa construir as possibilidades de um pensamento a partir da alteridade. A sua noção de alteridade se deve a uma forte influência levinasiana.

A compreensão do outro em Lévinas exige que o outro continue sendo sempre o outro e não “outro eu”. O outro como alteridade não pode ser conceituado, mas permanece concreto. O outro permanece sempre o outro metafísico do qual o eu necessita. O outro é o absolutamente outro – outrem. O outro não é absolutamente minha representação; é o caminho do infinito que, essencialmente, me escapa (LEPARGNEUR; MARTINS, 2014, p. 6).

Isso implica dizer que a racionalidade proposta se pauta não em uma diferença contraditória ou como adversária, tampouco como razão civilizatória, mas numa valorização da pluralidade, da diversidade, da diferença e de um para o outro, enquanto responsabilidade. Trata-se de um outro que ao responder se abre a diferença sem fundo, que é também a não-indiferença das responsabilidades que, por sua vez, constituem formas de o humano habitar o mundo. Estes se apresentam enquanto componentes constitutivos do mundo humano, cuja solidariedade e fraternidade, diálogo e entendimento, são colocados como finalidades das relações sociais.

O outro homem comanda, a partir do seu rosto - que não está encerrado na forma do aparecer – nu despojado de sua forma, desnudado de sua própria presença que o mascaria ainda como seu próprio retrato; pele enrugada, vestígio de si mesma, presença que em todos os instantes, é uma retirada no vão (creux) da morte com uma eventualidade de não-retorno. A alteridade do próximo é este vão do não lugar onde, rosto, já se ausenta sem promessa de retorno e de ressurreição (LEVINAS, 2012, p. 15-16).

Emmanuel Lévinas pensa a ética como filosofia primeira e pensar a ética como filosofia primeira significa dizer pensá-la sem nenhuma orientação de um saber

preestabelecido. Isso implica em pensar a ética de forma que esteja desvinculada da ontologia da determinação, neste sentido, concede-se à primeira um *status* filosófico.

A alteridade é a palavra que permeia toda a ética levinasiana. Ela se constitui sempre como um outro, não podendo enquadrá-la num sistema ou mesmo propor-lhe uma correlação. Neste sentido, o Outro sempre designará aquilo que nos é sempre exterior, aquele algo que o nosso pensamento não terá a capacidade de impetrar.

Pensar através da alteridade corresponde pensar a transcendência do outro, numa extrema radicalidade. Isso implica dizer que a compreensão do ser humano através da ontologia é posta em dúvida; assim, não seria possível compreender o ser humano como problema ontologicamente atingível. A ética para Lévinas deve possuir inteligibilidade e linguagem próprias.

Uma ideia importante dentro do pensamento levinasiano é do filosofar para além da totalidade. Essa crítica ressoa de forma mais direta contra a filosofia ancorada numa razão em si mesma. Partindo do sentido de infinito, a totalidade não consegue comportar o mesmo, haja vista que se corre o risco de que a radicalidade indeclinável não possa ser atendida.

Vale ressaltar que esse enfrentamento levinasiano em relação à totalidade corresponde também à ontologia, pois o filósofo talmúdico recusa a ideia de que a ontologia seja definida como a primeira de todas as realidades, como também de todo pensamento filosófico. Essa crítica se dirige mais precisamente a Heidegger. Com essa recusa ele pretende desvincular todo o sentido de que a filosofia deve passar pelo pensar do ser.

É na ideia do infinito que acontece o fenômeno concreto do olhar do Outro; é neste olhar do outro que se abre um espaço onde é possível que a ética afirme a sua independência em relação ao saber, pois ela denuncia uma arbitrariedade que impõe a medida do ser ao sentido filosófico. Neste sentido, a defesa levinasiana seria a de que não é o saber que funda a ética; mas, é ela que possui a possibilidade de fundar o saber. Assim, a primazia da ética com relação ao saber faz com que a mesma seja encarada como acontecimento filosófico, a ética como filosofia primeira.

Se a ética é a filosofia primeira, o outro se impõe como categoria filosófica. Neste caso, o outro, para Levinas, consiste em um pensar na alteridade, e filosofar na alteridade significa pensar além do que é representado. Assim, o pensar na alteridade está atrelado à impossibilidade de reduzir o Outro às mesmas categorias do eu ou da substancialidade do eu. A ética como filosofia primeira incide na irredutibilidade do outro, ou seja, na desconstrução do eu egoísta que circunda e volta ao Eu-Mesmo.

A crítica de Lévinas em relação à filosofia ocidental sobrevém de que o Ocidente se

desvia de qualquer coisa que não possa ser manipulada pela racionalidade. Logo, é necessário que tudo se adeque à maneira racional do ocidental, que tudo seja sintetizado e analisado. Caso não seja possível alguma coisa ser captada por esse viés racionalista, ela é considerada como irrelevante.

Essa atitude da racionalidade corresponde em despir todos os indivíduos das características de sua existência que lhes são peculiares, fazendo com que todos estejam numa multidão que não possua face, que convivem uns com os outros sem que possa ser revelada a sua identidade.

Dado esse pequeno relato do pensamento levinasiano, adentramos à ideia de ética do mesmo. A ética a qual o pensador talmúdico descreve é uma “ética da ética”, que é o estudo de como o estranho, o inexplicável e o imprevisível pode moldar a condição humana, mesmo havendo exigências absurdas do racionalismo.

Levinas não desconsidera que a racionalidade possa moldar a condição humana, mas está estrita na forma da tecnologia e da política; ele acredita que os elementos estranhos à racionalidade são radicalmente mais influentes.

O eu fica dividido em uma luta insolúvel e irresistível entre a ordem do “Mesmo” que se esforça para totalizar tudo sob a iluminação da razão; e a ordem do Outro, na qual partes vitais da existência humana permanecem necessariamente às escuras. O eu e o mundo do eu são determinados por fenômenos enigmáticos que continuam desconhecidos para nós e que são irredutíveis a critérios racionais no projeto totalizante. Em certo sentido, há aspectos da existência humana que nunca poderão ser conhecidos e, realmente, é melhor para nós que essas coisas continuem a manter seus segredos. Isso é o que Levinas quer dizer quando ele afirma que a infinidade sempre resiste à totalidade, que o outro sempre “inunda” o mesmo: não importa quando alcançamos o saber, ele é sempre algo que resiste ou rompe os perímetros do conhecido. Somente por meio da exploração dessa inundação, dessa resistência e rompimento, é que o princípio último da ética – a responsabilidade – pode ser articulado (HUTCHENS, 2007, p. 32-33).

Chega-se ao ponto chave do pensamento levinasiano: a responsabilidade. Levinas entende a responsabilidade como responsabilidade pelo Outro. Ele assevera que é impossível não depender uns dos outros e essa dependência do outro se dá de tal maneira que não se está consciente dessa dependência. Isso ocorre porque se pensa a si próprio em termos advindos da racionalidade moderna.

Uma perspectiva importante de Levinas é a ideia de face que o mesmo tem. Para ele a face do outro é algo extremamente enigmática. O que ele entende por face seria propriamente aquilo que não é feito do eu ou aquilo que não tem nenhuma importância; ou aquilo que

realmente importa.

Lévinas acentua que a responsabilidade é extremamente vital para a liberdade. Sem a responsabilidade seria impossível existir a liberdade, o que há é uma inversão dos casos, não é necessário ter liberdade para depois ter responsabilidade. De alguma forma a liberdade está subordinada à responsabilidade. Isso não quer dizer que existe uma hostilidade em relação à liberdade, essa inversão a qual Levinas propõe se dá a partir da responsabilidade; é possível por meio dela descobrir a liberdade, liberdade enquanto percepção própria.

A ética da alteridade corresponde a afirmar que todos nascem num mundo de relacionamentos sociais no qual não é possível escolher e muito menos ignorar. Nessas relações sociais as pessoas esperam algo do outro desde quando se adquire consciência de si mesmo.

A liberdade consiste na verdade de uma reação às responsabilidades que o mundo das relações sociais apresenta e se torna clara para cada pessoa. O descobrimento da liberdade se dá a partir da resposta às exigências da própria existência humana, ou seja, na relação com o outro. Descobrir a liberdade através do outro significa que o eu se coloca de maneira incessante em compromisso com o bem-estar do outro.

Nunca se está só, mas face a face com os outros que interpelam para que todos sejam responsáveis para com cada um, ou seja, a responsabilidade é uma reação às exigências dos outros, é uma resposta que se dá de forma indeclinável, no sentido de que não há uma resposta negativa a essa exigência do outro. Esse outro, no pensamento dusseliano, é América Latina em relação a Europa, e os empobrecidos em relação aos ricos. Assim, o sofrimento das vítimas possui uma alteridade irredutível que desmascara a hipocrisia dos supostos mecanismos científicos. Essa alteridade das vítimas, mesmo querendo, não pode ser negada nem reduzida ao silêncio por uma propaganda enganosa. Seu sofrimento se ergue como clamor do sangue derramado na América Latina, contra uma visão hegemônica própria do racionalismo europeu. A noção de vítima deve ser compreendida na sua relação com a Europa no contexto da América Latina.

Dussel afirma que o conteúdo material da ética da libertação é a vítima. Numa realidade de exclusão e na era da globalização a ideia de vítima se torna o critério de julgamento da totalidade de um sistema de eticidade (DUSSEL, 2002, p. 302). Ele afirma ainda que a dignidade negada pelo sistema implica uma consciência crítica da ética. A ideia de vítima expressa o sofrimento e a negação da corporeidade do operário, do negro, do índio e da mulher. A exclusão moderna não é mais resultado da intolerância violenta do opressor, como era nas sociedades tradicionais, mas o resultado de processos sociais, econômicos e

políticos de legitimação.

Se, portanto, o pensamento ocidental com pretensão de universalidade exclui a tolerância enquanto virtude, tanto pode impulsionar uma postura progressista libertadora desde a América Latina, quanto justificar e legitimar processos de exclusão desde a Europa. Ou seja, numa sociedade desigual e excludente, tolerar a vítima, sem se envolver no processo de transformação dessa situação, significa naturalizar as condições políticas de exclusão social. Deste modo tolerar o outro não tem o sentido de suportar de forma angustiante alguém do qual não alimento sentimento. Tolerar é andar juntos em vista da libertação, suportar é dar suporte, carregar nos braços o outro que distante e diferente de mim, compartilha da mesma história de dominação da qual desejamos romper.

Ao analisar a crítica dos mecanismos que geram vítimas, requer-se um novo olhar sobre o sentido e o significado de tolerância. Neste sentido, a temática estudada numa dimensão ético-política, na qual os conceitos de tolerância e de vítima são articulados, a tolerância liberal (Locke e Voltaire) promove o individualismo como referência para respeitar com indiferença o outro.

A interpelação do sofrimento do outro, sua condição de vítima, torna a tolerância insuficiente. O sofrimento do outro exige de todos muito mais do que apenas tolerância. A dor do outro não permite que todos se refugiem num sentimento paternalista ou assistencialista, essa dor demanda uma resposta ético-política. Quer dizer, a totalidade começa na injustiça, que não ignora a liberdade de outrem; mas na transação econômica, conduz esta liberdade à traição, a injustiça não é *ipso facto* sabida como injustiça. A totalidade é constituída pela violência e pela corrupção. A resposta ético-política consiste em uma justiça de igualdade econômica, de modo que a vítima reclame, por sua condição, uma justiça em quantidade e reparatória.

Entre um modelo de pensamento ancorado na razão e a forma como se organizaram os Estados modernos, o pensamento totalitário impede a visibilidade da fragmentação promovida racionalmente para fins de governabilidade, de modo que os saberes separam o sujeito do que ele produz, separam o sujeito dele mesmo, e o dividem em seu interior em relação aos outros. Tal prática, Foucault denominou de práticas divisórias, que constituem os modos modernos de subjetivação do sujeito.

Nosso trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. O primeiro são os modos da investigação, que tentam atingir o estatuto de ciência, como, por exemplo, a objetivação do sujeito do discurso na *grammaire générale* (gramática geral), na filosofia e

na linguística. Ou, ainda, a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na análise das riquezas e na economia. Ou, um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia. Na segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito naquilo que denomino como “práticas divisoras”. O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros e este processo o objetiva. Exemplos: o louco e o sadio, o doente e o saudável, os criminosos e os “bons meninos”. Finalmente, busquei estudar o modo pelo qual um ser humano torna-se ele próprio um sujeito. Por exemplo, eu escolhi o domínio da sexualidade - como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de “sexualidade” (FOUCAULT, 2009, p. 1).

Neste sentido a análise de Foucault nos ajuda a compreender o que se constituiu historicamente como filosofia. Primeiramente, a ética do sujeito tem conexão profunda com a filosofia e com a história, para deste modo atribuir uma dimensão política. Segundo, analisar a história da ética exige instrumentais que vão além das teorias científicas, sobretudo do sujeito que, por razões objetivas e a-históricas, que são próprias da ontologização, instrumentalizam o sujeito tornando-o fragmento de objeto analítico.

O grande teórico que tematizou o capitalismo e a modernidade, que nos permite analisar o sistema de desigualdade social, continua sendo Karl Marx (1985). A relação capital/trabalho é o grande princípio da integração social na sociedade capitalista, uma integração que se sustenta na desigualdade entre o capital e o trabalho, uma desigualdade classista baseada na exploração das vítimas.

Para Marx e Engels (2009, p. 27), o primeiro pressuposto de toda a história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio disto, sua relação dada com o resto da natureza. Deste modo a relação entre indivíduos e natureza acontece através de três fatores básicos para a sobrevivência: alimentação, vestiário e moradia. Se, portanto, a natureza é fonte de sobrevivência ou condição de existência do indivíduo, a natureza para o ser humano se torna a extensão do seu corpo, e não simples objeto. Ou seja, a natureza é condição de existir, para, assim, produzir cultura, política e economia. Trata-se, pois, das relações de produção capitalistas e a crítica ao seu modelo de desenvolvimento que de muitas formas torna a natureza um objeto descartável. Karl Marx contribuiu decisivamente para o progresso do debate sobre a relação entre economia e natureza, ao interpretar a acumulação capitalista através das suas contradições sociais, ao contrário da concepção clássica liberal, baseada restritamente nas limitações naturais. De acordo com as análises de Marx, a continuidade do modo de produção capitalista, orientado, prioritariamente, pela maximização dos lucros, conduz, tendencialmente, a uma crescente exploração, alienação e expropriação da força de

trabalho, por um lado, e, por outro, à deteriorização da base de produção econômica, da fonte da riqueza, ou seja, da natureza.

Acontece que o pensamento filosófico europeu está estruturado e organizado ao ponto de vincular as vítimas às necessidades inerentes do próprio sistema. Embora a justiça seja constituída historicamente pela razão, e por este motivo, inerente à lógica e argumentos, a razão não é critério de fundamentação. Procedimentos racionais e lógicos justificam os interesses de classes, cuja força argumentativa legitima e justifica a disparidade social.

Enrique Dussel apresenta um pensamento filosófico a partir do contexto latino-americano. De uma realidade historicamente marcada por exploração e expropriação, nesta esteira de processos colonizadores ele desenvolve um conhecimento que reconhece como protagonista: “a vítima”. A categoria de “vítima” pode ser utilizada nos mais diversos continentes e situações. Afinal, a vítima é sempre aquela que está excluída do “sistema-mundo”. A vítima é uma pessoa (o negro, o indígena, a mulher), que se encontre em qualquer periferia do continente.

A partir de Dussel abrem-se novas perspectivas para o debate, uma delas é articular a discussão desses conceitos para a compreensão de mecanismos que possibilitem a superação da condição de vítima, o que imprime à ética uma concepção problematizadora e libertadora. Dessa forma, contribui-se para a construção de um discurso que vai na contramão do discurso construído pela filosofia europeia em torno dos mesmos conceitos. É nessa perspectiva que se situa a contribuição do pensamento dusseliano.

Com uma epistemologia que se caracteriza pelo pensar a partir do seu contexto e da sua realidade Dussel toma como objeto de estudo sujeitos históricos, com rosto e identidade. Esses sujeitos, no pensamento dusseliano, deslocam-se da passividade ao protagonismo e assumem uma posição propositiva e curiosa, tornando-se, assim, chave de leitura crítica para discussão do âmago de seu pensamento: *A Ética e a Liberação*. Para Dussel, esses não são meros conceitos teóricos, mas uma posição política e o critério determinante para o posicionamento epistemologicamente político são as vítimas. Daí porque refletir o conceito de filosofia, necessariamente, situá-la nas histórias, trajetórias e lutas desses grupos vitimados por contínuos e sucessivos processos colonizadores.

Dentro do pensamento contemporâneo são suscitadas no campo da filosofia política questões que emergem do processo de aguçamento das relações capitalistas. Nas sociedades modernas com o aprofundamento das desigualdades, o pensamento liberal vem construindo discursos que legitimam essas desigualdades a partir da afirmação da diferença. Ser diferente muitas vezes faz com que haja uma legitimação da condição desigual em que os sujeitos são

condicionados.

Entre esses discursos, destaca-se o da tolerância, que é apresentado como uma virtude e um valor básico das sociedades modernas, que está vinculada à convivência e à harmonia social em sociedades plurais. Contudo, a tolerância tem paradoxos e limites próprios, que fazem jus a ser problematizados no campo da filosofia política.

Locke em *Carta acerca da tolerância* pensa: para que haja tolerância é preciso primeiro pensar a religião, neste caso, a cristã, separada do poder do Estado. Havendo essa separação dos poderes tanto estatal quanto religioso, isso se constituiria como fundamental para a liberdade religiosa. Portanto, a diversidade é fundamento que alicerça a tolerância para o filósofo inglês. Ao falar isso, Locke revela que é necessário que o cristianismo de sua época tenha tolerância para com as outras religiões, “afirmando que o critério para definir a verdadeira religião não é somente a Sagrada Escritura, mas também a adesão autêntica a qualquer religião como verdadeira” (LOCKE, 1983, p. 14).

Em contraponto ao conceito de tolerância de Locke, pode-se citar o filósofo francês Voltaire que em *Tratado sobre a tolerância* fundamenta a tolerância na razão iluminista. Para Voltaire o processo de tolerância é uma exigência das sociedades civilizadas, em que o processo da razão ameniza a ignorância. Racionalidade e civilização são sinônimas. O conceito de tolerância, tanto em Locke quanto em Voltaire, ao adentrar ao plano social, extrapola o seu sentido no campo religioso e ao ser inserido no campo político justifica uma visão do conquistador em relação aos povos nativos de terras “descobertas”. O pensamento europeu criou para si a ilusão de que seria a única racionalidade possível. Esse pensamento desemboca num projeto “de universalidade e homogeneidade pela dominação das outras culturas” (CARDOSO *apud* PIRES, 2003, p. 118).

O conceito de tolerância advindo do contexto europeu indica uma relação entre desiguais, em que tolerar é suportar, o que demonstra uma “postura discriminatória e superior dos conquistadores e colonizadores europeus em relação aos povos indígenas da América Latina” (ZEA, 2005, p. 2).

A tolerância do conquistador (quando havia) em relação ao que era distinto e alheio a sua própria identidade não expressava o reconhecimento da alteridade. Era vista como uma atitude necessária de suportar a presença do outro para preservar a ordem universal, pois com isso o civilizado estaria impedindo o comportamento violento natural dos povos indígenas (CARDOSO *apud* PIRES, 2003, p. 119).

Para Cardoso, o sentido de tolerância deve ser concebido a partir das culturas dos

povos latino-americanos e caribenhos, conscientes da exploração e da marginalização sofridas nos últimos 500 anos de sua história, e também da riqueza de sua grande diversidade cultural (NÚCLEO PELA TOLERÂNCIA, 1994).

Ruiz (2006) afirma que no contexto das sociedades neoliberais, a tolerância se apresenta como indiferença à situação das vítimas. Ser tolerante pode ser uma forma de se desresponsabilizar do sofrimento do outro. A tolerância liberal passa a entender que tolerar o outro que é pobre, negro, mulher, índio ou favelado é já o máximo que os satisfeitos podem fazer com eles. Assim, tolerância e indiferença tornam-se duas faces de uma mesma moeda: a situação de exclusão, ocultando com isso as responsabilidades sociais e as estruturas sociais econômicas, políticas e culturais que provocam essas situações. Assim, confunde-se convivência com tolerância, ou permissividade com tolerância.

O conceito de tolerância deve ser pensado desde a América Latina. O que caracteriza a América Latina é a ideia de vítima desenvolvida por Dussel, como polo negativo da ideia de tolerância fundamentada em Locke e Voltaire, mesmo que esses autores se refiram mais à intolerância religiosa do que política e cultural.

Em resumo, a ontologia totalizante não pensou a realidade em termos de universalidade, mas universalizou o conceito de realidade. Ou seja, a ontologia particularizou o ser no ente e a partir do particular tende a universalizar o conceito abstraído do ente. Deste modo, o caminho percorrido por Heidegger, desde as condições pré-ontológicas à ontologia do ser enquanto ser, esquivou-se das condições práticas da vida. Para tanto, algumas categorias heideggerianas foram retomadas por Dussel. Dussel afirma que o homem não nasce a partir dos elementos hostis na natureza nem dos astros ou vegetais (*fysis*), mas do útero materno e é recebido nos braços da cultura, objetivando romper com o modelo de totalidade fenomenológica. De acordo com Dussel (1977b, p. 22), “a epifania ao contrário da fenomenologia é a revelação do oprimido, do pobre, do outro, que não é nunca pura aparência nem mero fenômeno, mas que conserva uma exterioridade metafísica”. Entretanto, Heidegger pensa as condições ontológicas como condição do ser, do *dasein* na sua origem fenomenológica.

Quando Heidegger traz a questão do ser em “Ser e Tempo” (§1-8) ele situa, pela primeira vez, o ser dentro do horizonte explícito da temporalidade, como um momento supremo dentro da história da ontologia. Portanto, “o ser é o acontecimento fundamental, sobre cuja base pode surgir o homem histórico em meio ao ente em sua totalidade”. O ente não se dá sem o ser (DUSSEL, 1977b, p. 45).

Trata-se da ideia de historização do ser, na análise existenciária como contributo de Heidegger em torno da superação da fragmentação do pensamento. Neste sentido, a Filosofia da Libertação se torna uma forma de pensar o problema do ser na relação entre realidade e a ideia de realidade. Quer dizer, na América Latina enquanto realidade espacial e temporal, perguntamos: quais as condições de possibilidades de pensar o ser enquanto vítima? Essa questão vai ser desenvolvida por Dussel, na medida em que a Filosofia da Libertação propõe historicizar o ser desde a América Latina, ressignificando o pensar filosófico a partir um lugar: as vítimas. A ontologia dusseliana consiste em compreender existencialmente o homem como poder ser. O fundamento da ética é o ser do homem que se compreende existencialmente como poder ser (DUSSEL, 1977a, p. 52). Assim, o homem adquire sua peculiaridade real, sua indeterminação própria, sua essência de carregar uma história, uma cultura; é pessoa e possui um rosto: negro, mulher e indígena. Assim, a Filosofia da Libertação conceberá a Alteridade no seu *status* ana-lógico, erigindo uma arquitetura especulativa na qual aninha intrinsecamente o momento e a exigência ética da justiça. A Filosofia da Libertação se dirige e se renova a partir de e com as vítimas, rompendo com a cultura grega exclusivamente europeia e ocidental, que pretende que desde as épocas gregas e romanas tais culturas foram o centro da história mundial. O protagonismo das vítimas, em promover novas relações humanas, baseadas na equidade, na justiça e respeito às diferenças, está implicado na libertação da colonialidade do saber.

Para Dussel, negando o mito civilizatório e a inocência da violência, descobre-se o eurocentrismo e a falácia desenvolvimentista, eticamente, a dignidade do Outro, e se declaram inocentes as vítimas com a afirmação de sua alteridade e identidade de sujeito (negado pela modernidade). Com essa desconstrução do discurso da modernidade, supera-se a razão emancipadora (em sua concepção, estratégica e instrumental) por uma razão libertadora, própria dos povos da América Latina. Dussel reitera sua filosofia de que “a centralidade da Europa não é fruto só da superioridade interna acumulada na Idade Média europeia sobre as outras culturas, mas também efeito do descobrimento, da conquista, colonização e integração (subsunção) da Ameríndia” (DUSSEL, 2002, p. 52). Para ele, a superação do pensar eurocêntrico moderno passa pela crítica ao seu irracionalismo e às causas da vitimização, bem como pela construção de uma nova eticidade que afirme a razão do outro, através de relações intersubjetivas solidárias pautadas numa Ética Libertadora. Deste ponto de vista, ao contrário do que estamos acostumados a imaginar, a América exerceu um papel decisivo no processo de formação do sistema-mundo moderno. É apenas a partir do surgimento da América que a Europa se afirma como centro geopolítico do mundo. Sem o ouro e a prata da América, sem a

ocupação de suas terras para o plantio da cana-de-açúcar, do café, do tabaco e tantas outras especiarias, sem a exploração do trabalho indígena e escravo, a Europa não se faria nem moderna, nem centro do mundo. Desta forma, é no violento processo de dominação e exploração da América que se localiza um dos principais fatores da profunda transformação que o cenário mundial sofre em finais do século XV e início do século XVI. O extermínio de populações inteiras, a escravidão, a servidão, a (des) possessão de terras, a exploração das riquezas naturais, encontram-se nos fundamentos das relações sociais e de poder que instituem América, Europa e o sistema-mundo moderno que se ergue.

A proposta teórica e política dusseliana é visualizar os povos periféricos para que sejam escutados e reconhecidos pelo centro, superando, em última instância, as relações de subordinação e desigualdade. A pergunta que se faz numa atitude do auscultar (do latim, ausculto, significa dar ouvidos a), aí se torna possível o mostrar-se e o reconhecer da nostalgia profunda do útero materno que se preserva<sup>7</sup>. Não se escuta o simples barulho ou ondas sonoras do que está sendo dito, mas o sentido do grito da vítima. Sendo assim, ao invés de ouvir, dar-se o ouvido. Se não fossem os obstáculos impostos pelos conceitos, ouviríamos a terra dizer: vocês são meus filhos. Ouvir no silêncio o que fala as vítimas do sistema mundo, de modo que o calar, também fala mais alto. Escutar, é uma interpretação de quem admite o conhecimento como caminho. Os caminhos da América Latina. Assim os jovens latinos americanos poetizaram suas trajetórias de lutas pela vida. Vamos, então, auscultar:

Pelos caminhos da América,  
Pelos caminhos da América,  
Pelos caminhos da América,  
Latino América.

Pelos caminhos da América há tanta dor, Tanto pranto,  
nuvens, mistérios e encantos que envolvem nosso caminhar.  
Há cruzes beirando a estrada, pedras manchadas de sangue,  
Apontando como setas, que a liberdade é pra lá.

Pelos caminhos da América há monumentos sem rosto  
Heróis pintados, mau gosto, livros de história sem cor  
Caveiras de ditadores, soldados tristes, calados,  
Com esbugalhados, vendo avançar o amor.

Pelos caminhos da América há mães gritando, qual loucas,  
Antes que fiquem tão roucas, digam onde acharão,

<sup>7</sup> Entendemos como “útero materno” as experiências mutáveis da vida que emerge, para a apreensão dirigida ao todo, o rosto da vida, cheio de contradições, ao mesmo tempo vitalidade e lei, razão e arbitrariedade, mostrando sempre aspectos novos e, embora talvez clara nos pormenores, inteiramente enigmática na totalidade. A alma procura abranger num todo as referências vitais e as experiências nelas radicadas, mas não consegue. O centro de todas as incompreensões são geração, nascimento, o desenvolvimento e a morte. O vivente sabe da morte e, no entanto, não pode compreendê-la. Desde o primeiro olhar lançado a um morto é a morte inapreensível para a vida, e aqui radica, em primeiro lugar, a nossa posição face ao mundo como perante algo de estranho e de terrível. Cf. TILTHEY, 1995. p. 114).

Seus filhos mortos, levados na noite da tirania,  
Mesmo que matem o dia, elas jamais calarão.

Pelos caminhos da América, no centro do continente,  
Marcham punhados de gente, com a vitória da mão.  
Nos mandam sonhos, cantigas, em nome da liberdade,  
Com o fuzil da verdade, combatem firme o dragão.

Pelos caminhos da América, bandeiras de um novo tempo,  
Vão semeando, ao vento, frases teimosas de paz.  
Lá na mais alta montanha, há um pau d'arco florido,  
Um guerrilheiro querido, que foi buscar o amanhã.

Pelos caminhos da América há um índio tocando flauta,  
Recusando a velha pauta, que o sistema lhe impôs.  
No violão um menino e um negro tocam tambores,  
Há sobre a mesa umas flores, pra festa que vem depois.  
( Zé Vicente).

O pensamento é propriamente pensamento quando se dá uma “escuta” e nela se dá pertencimento ao outro, quando o outro já se destinou, se enviou, já foi admitido. O pensamento é propriamente pensamento, quando há um cantar juntos, ou apelo; quando o pensamento se faz desde o próprio outro e esse apego pode ser também um amor ao querer.

Então, o poder-ser que é querer e querer somente isso, então, querer é deixar ser, é deixar a coisa vingar deste a proveniência de uma essência e esse querer é amar, então amar como querer é deixar ser, deixar a coisa ser, deixar vigorar desde ela mesma como escuta. Assim a vítima é o agente transformador da América Latina, é “quem” e o “que” simultaneamente da pergunta que se faz ouvir. O poder não é o de ter domínio sobre a coisa: é deixar a coisa acontecer desde ela mesma. Poder como querer é, justamente, o deixar ser, portanto o possível, que é somente possível: pelos caminhos da América Latina.

## 4 VÍTIMA E OS PARADOXOS ÉTICO-POLÍTICOS

Vimos que a Filosofia da Libertaçāo, ao pensar para além da ontologia (analético), supera as ontologias grega e moderna; ela toma como ponto de partida do pensar e do agir a revelação e a palavra do outro histórico-concreto, que é um ana-logos, situado além do *logos* totalizante e totalitário da tradição ocidental, quer seja na sua versão objetivo-parmenidiana, ou na sua versão subjetivo-moderna. Outro que é meta-físico enquanto liberdade situada para além da *physis*, isto é, além do visto. Dito isto, pretendemos neste capítulo analisar a vítima tornada e inserida na condição de vítima. O que é vítima? Retomando o que foi tratado antes, a vítima se constitui enquanto aquela que numa totalização sofre a violência daquele que domina, assim, a vítima, designada enquanto o negro, o indígena e o operário, encontram-se em tal condição porque num sistema ontológico sofre violência, pois está aprisionada numa ontologia que estabelece categorias de dominação e exclusão. Para excluir é necessário estar incluído na totalização. Este é o paradoxo moderno que de muitos outros modos se desenvolve em torno da vitimização da sociedade. Faz-se necessário, então, analisar como se dá o modo de produção da vítima e, consequentemente, a reprodução da vítima enquanto categorizado.

Este capítulo se desdobra sobre uma análise crítica do paradigma de controle (biopolítico) de populações e pessoas que o capitalismo está desenvolvendo, de forma mais intensa, como dispositivo de produção de lucros e gestão de poder. Lucro e gestão de poder são modos aperfeiçoados de perpetuação do modelo colonialista. Os novos dispositivos de poder estão na produção de modos de subjetivação, que sujeitam aos modos de como a sociedade se organiza ao redor dos sujeitos, fazendo desses, peças de engrenagem para o funcionamento e desenvolvimento do capital globalizado.

Na perspectiva da racionalidade do mercado, a exclusão é uma decorrência natural do progresso social. O excluído é um efeito colateral necessário da dinâmica do mercado. Porque a experiência inicial da Filosofia da Libertaçāo consiste em descobrir o “fato” opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem “senhores” de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão europeia em 1492; fato constitutivo que deu origem à “Modernidade”), Centro-Periferia; no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano erótico (homem-mulher); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular, etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis), etc. (DUSSEL, 1995, p. 18).

O sofrimento das vítimas da violência no processo civilizador é interpretado como ato inevitável, e o bárbaro, ao se opor ao processo civilizador, é considerado culpado, sendo justificada a ação modernizadora e emancipadora. O sofrimento do Outro é considerado como o custo da modernização em função de ser atrasado, débil. A modernidade é vista como processo de emancipação da razão humana, por meio do processo civilizatório da cultura europeia, caracterizando-se como um fenômeno eurocêntrico, cujo discurso é o de que “a Europa teve características excepcionais internas que permitiram que ela superasse, essencialmente por sua racionalidade, todas as outras culturas” (DUSSEL, 2002, p. 51). A modernidade se torna uma forma de interpretar a realidade mediante mecanismos de sujeição.

As instituições disciplinares produzem uma maquinaria de controle que funciona como um microscópio do comportamento; as divisões tênues e analíticas por elas utilizadas formaram, em torno dos homens, um aparelho de observação, de registro e de treinamento: na escola, na oficina, no exército funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo.

O exame é um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados. Nele vêm-se reunir a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade. O poder disciplinar se exerce tornando-se invisível: em compensação impõe aos que se submetem um princípio de visibilidade obrigatória. O exame é a técnica pela qual o poder, em vez de emitir os sinais de seu poderio, em vez de impor sua marca aos seus súditos, capta-os num mecanismo de objetivação. No espaço que domina, poder disciplinar manifesta, para o essencial, seu poderio organizando os objetos. O exame vale como cerimônia dessa objetivação (FOUCAULT, 1988, p. 154-155).

Deste modo, as instituições como reprodutoras do Estado, em um lugar específico, funcionam como indústria de seres humanos. As instituições operam, fazendo a passagem da norma para normatização, naturalizando os discursos sobre o que é bom e o que é ruim. Em outras palavras, a forma de viver se torna algo “natural”, sem espaço para formas diferentes ou criativas, pois estas se encontram fora da normalidade. Segundo Ruiz, o estado de exceção captura a vida humana sob pretexto de protegê-la ou cuidá-la. É uma figura jurídica que ameaça com o mesmo que pretende defender: a violência. Ela funciona como técnica de governo da vida humana com o objetivo de preservar a ordem e aumentar a potência das estruturas de poder, no Estado e os benefícios do mercado (RUIZ, 2013, p. 68). Estado e mercado conjugam seus interesses biopolíticos para se utilizarem das diversas formas de exceção como recurso que aumenta a eficiência de seu poder e o benefício de seus

empreendimentos. Para tanto reduz a vida humana a mero recurso biológico que pode ser governado como mão de obra barata ou vigiado como vida ameaçante. Mercado e Estado promovem a violência legalizada, pois a violência operacional que atinge diretamente os excluídos torna os excluídos uma exceção de fato ao direito pelo qual ninguém é responsabilizado pelo sofrimento imputado à vítima.

Mediante processo de violência, novas verdades produzem novos saberes e discursos que programam novas práticas; neste caso, a normalidade da violência institucional como negação da vida. Um governo que visa ao benefício instrumental da sociedade à medida que nega outros como forma de inclusão. A negação do outro se realiza através da sua objetivação, sendo necessário reduzir o outro à categoria de objeto, para que possa ser legitimado seu sofrimento (RUIZ, 2004a, p. 261). A normalidade do sofrimento do outro se torna critério da convivência humana. O outro objetivado não afeta a minha sensibilidade, pois para mim não passa de uma categoria. A ontologização universalizante implica em objetivar o outro, de modo que uma vez objetivado, o outro fica despojado das características de humanidade, características essas que tornariam o objetivado normal dentro do corpo social. O outro como outro é negado como bem fora negado pela ontologia grega (VELASCO, 1991, p. 80). O indivíduo é, sem dúvida, o átomo fictício de uma representação ideológica da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama disciplina. O poder produz realidade, produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento, que dele se pode ter, originam-se nessa produção.

Qual é a sua profissão? Esta pergunta é a expressão mais simples da ordem que se estabelece na sociedade, à qual repugna e perturba a vagabundagem. É preciso ter uma profissão estável, contínua, de largo fôlego, ideias que vejam o futuro, ideias de construção do futuro, para prevenir a sociedade de qualquer ataque. Deve-se, enfim, ter um patrão, estar preso e situado dentro de uma hierarquia; o homem só existe fixado em relações definidas de dominação.

Os pequenos grupos, fortemente hierarquizados, entre os quais os detentos se repartem, têm simultaneamente, cinco modelos de referência: o modelo da família (cada grupo é uma família composta de irmãos e de dois mais velhos); o modelo do exército (cada família, comandada por um chefe, se divide em suas seções, cada qual com um subchefe; todo detento tem um número de matrícula e deve aprender os exercícios militares básicos; realiza-se todos os dias uma revista de limpeza, e uma vez por semana uma revista de roupas; a chamada é feita três vezes por dia) o modelo da oficina, com chefes e contramestres que asseguram o enquadramento do trabalho e o

aprendizado dos jovens; o modelo da escola (uma hora ou hora e meia de aula por dia; o ensino é feito pelo professor e pelos subchefs) e por fim o modelo judiciário; todos os dias se faz uma distribuição de justiça no parlatório (RUIZ, 2006, p. 257).

O Estado conspira e se organiza para o desenvolvimento de um adestramento.

Verdade e poder tramam o tipo do *ethos* social e individual, sendo que a primeira tem o poder de esculpir o modo de ser sujeito. As formulações verdadeiras induzem os modos de comportamento, inibem condutas consideradas reprováveis, estimulam valores tidos como essenciais, reprimem atitudes vistas como nefastas, treinam pedagogicamente o melhor modo de ser pessoa nessa sociedade, inoculam o modelo comportamental a que todo indivíduo deve aspirar (RUIZ, 2004a, p. 29).

Por isso toda uma técnica de adestramento. Adestramento que é acompanhado por uma observação permanente; continuamente se avalia o comportamento cotidiano dos colonos; é um saber organizado como instrumento de apreciação perpétua. Houve colônias para crianças pobres, abandonadas e vadias, as caridades, as misericórdias, destinadas às moças culpadas, que recuam diante do pensamento de voltar a uma vida de desordem, para meninas pobres encontradas nas portas dos hospitais e das pensões. Houve as colônias penitenciárias, previstas nas leis de 1850. Os menores, absolvidos ou condenados, lá deviam ser criados, em comum, sob uma severa disciplina e aplicados a trabalhos de agricultura, assim como nas primeiras indústrias que a ele se ligaram, e, mais tarde, virão se reunir a eles os menores passíveis de internamento em colônias, os pupilos viciosos e insubmissos da assistência pública. Finalmente, essa grande organização carcerária reúne todos os dispositivos disciplinares, que funcionam disseminados na sociedade.

A prisão é apenas a continuação natural, nada mais que um grau superior dessa hierarquia percorrida passo a passo. O delinquente é um produto de instituição. O delinquente é produzido a partir da criança de casa de correção, segundo linhas de força do sistema carcerário generalizado. A criminalidade não nasce nas margens e por efeito de exílios sucessivos, mas graças a inserções cada vez mais rigorosas, debaixo de vigilâncias cada vez mais insistentes, por acumulação de coerções disciplinares. A prisão continua, sobre aqueles que lhe são confiados, um trabalho começado fora dela e exercido pela sociedade sobre cada um através de inúmeros mecanismos de disciplinas. A rede carcerária, em suas formas concentradas ou disseminadas, com seus sistemas de inserção, distribuição, vigilância, observação, foi o grande apoio, na sociedade moderna, do poder normalizador (FOUCAULT, 1988, p. 263).

Se elas puderam se formar e provocar no *épistemê* todos os efeitos de profunda alteração que conhecemos, é porque foram levadas por uma modalidade específica e nova de poder: uma certa política do corpo, uma certa maneira de tornar dócil e útil a acumulação dos homens. Esta exigia técnica para entrecruzar a sujeição e a objetivação: incluía novos procedimentos de individualização. A rede carcerária constitui uma das armaduras desse poder-saber que se tornou historicamente possível nas ciências humanas. O homem conhecível (alma, individualidade, consciência, comportamento, aqui pouco importa) é o efeito-objeto desse investimento analítico, dessa dominação-observação.

A cidade carcerária, com sua geopolítica imaginária, obedece a princípios totalmente diferentes. No coração da cidade e como para mantê-la, há, não o centro do poder, não um núcleo de forças, mas uma rede múltipla de elementos diversos: muros, espaços, instituições, regras, discursos.

Que o modelo da cidade carcerária não é então o corpo do rei, com os poderes que dele emanam, nem tampouco a reunião contratual das vontades de onde nasceria um corpo ao mesmo tempo individual e coletivo, mas uma repartição estratégica de elementos de diferentes naturezas e níveis. A prisão está ligada a uma série de outros dispositivos carcerários, aparentemente bem diversos, pois se destinam a aliviar, a curar, a socorrer, mas que tendem todos como ela a exercer um poder de normalização (FOUCAULT, 1988, p. 265ss.).

Foi justamente no modelo carcerário que o Estado encontrou sua forma de organização, dividindo, repartindo cada um em seu lugar, catalogando seus comportamentos através das observações e assim por diante.

A constituição da subjetividade é a condição necessária para as ações autênticas, singulares e, ao mesmo tempo, traduz-se pela felicidade, pelo gozo que o sujeito encontra em si mesmo, pois a subjetividade se entende como uma obra de arte. Numa sociedade disciplinar, os indicadores de certa felicidade são o poder de compra e de consumo. Deste modelo, são criados os obstáculos que constituem blocos alienatórios, os quais bloqueiam, pretensiosamente, a possibilidade de uma *práxis* autêntica do sujeito, pois a subjetividade é transformada em atividade global. Assim, a subjetividade desaparece para dar lugar à objetividade, onde a ciência substitui o sujeito, tanto no sentido material quanto no ético. A *práxis* subjetiva, deste modo, está baseada no resultado que ela confere ao sujeito, no modo de viver e de conviver socialmente, constituindo, dessa forma, uma relação utilitarista, tanto vertical quanto horizontal, como consequência da alienação estrutural. Os dispositivos de poder das nossas sociedades têm como alvo central a sujeição dos indivíduos aos objetivos

estruturais. O indivíduo moderno está inserido na malha de uma sociedade de controle cujos dispositivos de poder não se impõem pela força autoritária da coação, mas induzem pela produção de subjetividade (RUIZ, 2006, p. 190). Na subjetividade do sujeito, o investimento do poder maciço tem como finalidade atingir os desejos, seu querer, seu sonho, sua alma. “Na medida em que o desejo do sujeito é, em grande parte, produzido (embora nunca seja determinado de modo absoluto) por tecnologias externas de subjetivação, estamos perante um modelo de sujeição que visa ajustar as práticas dos indivíduos às demandas estruturais (RUIZ, 2006, p. 190)”. Trata-se do modelo cartesiano dualista, que faz com que o sujeito assimile externamente as formas de comportamentos ditadas por um modelo cujos mecanismos de poder, ao manipular o desejo, indicam a forma de liberdade a ser exercida como efeito do poder normalizador.

Dussel, a partir de uma análise crítica da história da filosofia, não quis tratar especificamente de um estudo sistemático sobre o ser humano, assim como a psicologia, a sociologia ou até mesmo a filosofia. Mas quis mostrar, através da história, como nos constituímos como sujeito no campo da ética, a partir do conhecimento e da política. Na verdade, tratou-se dos modos de subjetivação e que estão imbricados nos modos de conhecimento. Seguindo essa lógica, propusemo-nos a situar as implicações dos efeitos do sujeito cartesiano na configuração da modernidade. Constatamos a violência como forma de sustentação da racionalidade instrumental universalizante, pois, esta negou o outro como exterioridade. Assim, Dussel se situa no lugar daqueles que são vítimas do pensamento universal (ouvi e é ouvido, auscultar) e da formação dos Estados modernos que do pensamento universal foi se estruturando objetivando a perpetuação da exclusão. A forma de interpretar a história, a filosofia e a política mostra o lugar hermenêutico de Dussel. Ele não aceita a forma de sociedade implantada militarmente. E isso foi resultado de sua análise político-filosófica. Este procedimento nos impulsiona a pensar e analisar o ser humano em todos os tempos e épocas. Este é o trabalho do filósofo: recuperar a imagem perdida do ser humano através da análise e da coerência ética. Qual rosto? Na colonização o rosto negro e hoje o rosto escravizado, através da exclusão.

#### **4.1 O negro-rosto-da-vítima**

Certamente, temos condições interpretativas para dissertar sobre os rostos das vítimas, mas autoridade para falar sobre a mulher ou sobre o indígena, nos falta. como negro, quer dizer, como alguém cuja consciência é enegrecida, tomaremos como modelo simbólico a

escravidão negra e seus efeitos na atual sociedade enquanto produção e reprodução do processo de vitimização.

Debater a questão negra nos coloca diretamente ligados na temática. Esta discussão nos permite também, mesmo que *grosso modo*, fortalecer a memória da história do povo negro, sem negar a história da mulher, tampouco dos indígenas e dos que estão excluídos. Sem memória corre-se o risco de cometer um segundo crime: o esquecimento. Entendemos, portanto, que esta discussão, além de atual, é necessária no campo da Filosofia latino-americano. Necessária por seu caráter histórico, uma vez que a abordagem da exclusão moderna será correlacionada à memória da escravidão na história brasileira; por seu caráter político, uma vez que o combate ao racismo é resultado da resistência popular protagonizada, particularmente pelo movimento negro brasileiro e por movimento de mulheres; e necessária também por seu caráter pedagógico, uma vez que a discussão proposta evidencia a possibilidade de uma produção acadêmica a partir do negro, da sua experiência, das suas lutas e conquistas enquanto vítimas. Em síntese, trata-se de evidenciar a correlação entre políticas públicas, movimentos sociais populares e emancipação.

Por que a questão da escravidão? A escravidão negra se torna um problema importante devido à filosofia colonial do encobrimento do outro vinculado aos aspectos modernos de escravidão.

Denominamos filosofia colonial não só a que se faz na América Latina, África e Ásia, nesta primeira etapa a partir do século XVI (já em 1552 foram fundadas as universidades do México e Lima, com igual grau acadêmico das universidades de Alcalá e Salamanca), mas especialmente ao espírito de pura imitação ou repetição na periferia da filosofia vigente no centro (DUSSEL, 1977a, p. 16).

Na etapa colonial mercantilista nas colônias portuguesas, assim como nas primeiras colônias inglesas, formavam-se as elites coloniais. Foi o início de uma dominação cultural que foi se aperfeiçoando no decorrer da história. Assim, a escravidão negra se torna uma experiência histórica do extermínio de vítimas.

O grego fabricou a categoria do bárbaro como instrumento para negar a alteridade do outro (RUIZ, 2004a, p. 262). O bárbaro é o estrangeiro que fala estranho, o que balbucia (daí a derivação onomatopeica para o nome de bárbaro. O bárbaro balbuciante é uma categoria pela qual o outro, que é diferente, é objetivado como alguém inferior. Para legitimar a exclusão do outro, a modernidade, racionalmente, o produziu como negatividade e em se

tratando dos afrodescendentes a negação se deu por encobrimento. Assim, o Estado moderno encontrou uma forma de ser racista, sem contudo, mostrar seu racismo de forma explícita.

Um exemplo tão antigo quanto atual é a ideia de raça. “Em maio de 2001, ouve um congresso internacional com o título “a invenção alemã de raça”. A teoria por trás dessa conferência de vários campos de estudo – história antiga, linguística, religião e a criação da nova disciplina de antropologia, que normalmente é creditada a Johann Friedrich Blumenbach – levou à invenção do conceito moderno de raça” (NASH, 2005, p. 18). Se foram ou não os alemães ou franceses que criaram o conceito de raça, o fato é que ambos conspiraram para se tornarem o centro do mundo. Soma-se a esse detalhe a produção de uma biblioteca, onde o termo raça passa a estabelecer a forma política da organização das sociedades. Não obstante, não devemos negligenciar o papel da Igreja Católica na sua política de pureza de sangue, de modo a estabelecer a ideia entre o racismo religioso e o racismo científico.

No século XV (NASH, 2005, p. 19), surge o supremo conselho da inquisição espanhola, para evitar que “novos cristãos”, descendentes diretos de judeus e muçulmanos recentemente convertidos, entrassem nas áreas mais altas e sensíveis da sociedade e do governo cristão espanhol. A existência de muitas culturas na Espanha sempre dificultou a elaboração de uma identidade nacional, de modo que a limpeza de sangue serviria para preservar suas raízes góticas e romanas.

O padrão de sangue puro foi depois aplicado no Novo Mundo para lidar com questões de identificação de pessoas indígenas e escravos africanos nas Américas, os filhos e as filhas de espanhóis (*crioulos*) e os filhos e as filhas de uma união entre uma pessoa espanhola e uma pessoa indígena ou africana (*mestizos*) (NASH, 2005, p. 19). Estas informações coincidem com a noção de justificação através do saber do qual tratamos anteriormente. Ou seja, a necessidade de legitimar uma hierarquia de civilizações levou tanto o Estado quanto a Igreja Católica a criarem um conceito de raça. O racialismo é um pressuposto de outras doutrinas que foram chamadas de “racismo”. Uma dessas doutrinas é o que se poderia chamar de racismo extrínseco. Estes fazem distinções morais entre os membros das diferentes raças. Acreditam que os membros das diferentes raças diferem em aspectos que justificam o tratamento diferencial (APPIAH, 1997, p. 35). Outra doutrina é o racismo intrínseco: pessoas que estabelecem diferenças morais entre os membros de diferentes raças, por acreditarem que cada raça tem um *status* moral diferente independentemente das características partilhadas por seus membros (APPIAH, 1997, p. 38). O contraste entre racialismo e racismo e a identificação de dois tipos potencialmente superpostos de racismo fornecem o esqueleto de uma anatomia das atitudes raciais. Em outras palavras, o sistema inclui o negro afirmando que

todos são iguais, e ao mesmo tempo exclui enquanto diferentes no sistema de hierarquia estabelecido pelo Estado.

A Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância (CMR), realizada em Durban, África do Sul, em 2001, enfatizou, dentre outras coisas, a importância dos Estados nacionais e internacionais, nas implementações de políticas públicas de igualdade de oportunidades, a importância de promover a diversidade, a educação para a tolerância. “Discriminar nada mais é do que insistir em apontar ou em inventar diferenças, valorizar e absolutizar essas diferenças, mediante atividade intelectual voltada à legitimação de uma agressão ou de um privilégio” (GOMES, 2001, p. 18). O racismo contém um potencial desumanizador, no sentido de que seus efeitos se manifestam na aversão, rejeição e discriminação do outro, como algo natural ou como uma verdade absoluta. O racismo sempre ou quase sempre está inserido num leque de relações, pois atinge um grupo, uma classe social ou uma pessoa, constituindo-se num conjunto de ações e crenças que respaldam a vida dos sujeitos, independentemente de serem falsas ou verdadeiras. Deste modo o racismo se torna um desafio oceânico a ser combatido.

A Conferência de Durban partiu da constatação de que o racismo é uma realidade em todas as sociedades e que constitui grave ameaça para a segurança e a estabilidade dos países. Enfrentar tal realidade, por conseguinte, nos conduz a examinar causas históricas, socioeconômicas e culturais do racismo. Daí a inscrição da escravidão e do tráfico negreiro na agenda da Conferência, pois tais crimes eram justificados devido à raça das vítimas. Tratava-se de analisar as causas, os efeitos e as sequelas de tal prática, respaldada na perigosa teoria da hierarquia das raças humanas. Essa teoria se encontra na origem de determinadas formas contemporâneas de racismo.<sup>8</sup>

A Conferência de Durban se desenrolou em um contexto favorável para a tomada de consciência do vínculo entre determinadas situações de desigualdade e injustiça estruturais e algumas tragédias do passado. Mas não se trata apenas de descrever o passado da escravidão na América Latina tampouco de comunicar um evento, mas, como assinala Agamben:

Por um lado, o que aconteceu nos campos aparece aos sobreviventes como a única coisa verdadeira e, como tal absolutamente inesquecível; por outro, tal verdade é, exatamente na mesma medida, inimaginável, ou seja, irredutível aos elementos reais que a constituem. Trata-se de fatos tão reais que, comparativamente, nada é mais verdadeiro; uma realidade que excede necessariamente os seus elementos factuais: esta é Auschwitz (AGAMBEN, 2008, p. 20).

---

<sup>8</sup> Pronunciamento proferido no seminário científico "Reparações e crimes da história: o direito em todas as suas formas", em Genebra, 22-23 de março de 2002.

Certamente, para Agamben, Auschwitz é o evento que nos faz entender a banalidade do mal, mas para nós latino-americanos a escravidão negra foi marco histórico do extermínio de pessoas. A senzala constituiu o campo de extermínio, de modo que a escravidão negra no Brasil, embora tenha sido analisada com profundidade pela historiografia, não foi levada suficientemente em conta pela memória, como experiência histórica do extermínio de vítimas. Debate-se muito sobre o holocausto judeu e não sobre o holocausto negro. A escravidão é o ponto inicial para o desdobramento das experiências dolorosas dos negros. A escravidão é o marco onde a ideia de raça, entendida e formulada a partir do darwinismo e do monogenismo, determinou o lugar do negro na sociedade moderna. Por essa razão a escravidão enquanto marco histórico produz outro modelo de conhecimento, que a rigor deve reescrever a história do negro brasileiro.

Para Clovis Moura (MOURA, 1988, p. 17) os trabalhos acadêmicos acerca do negro no Brasil procuravam ver, estudar e interpretar o negro não como um ser socialmente situado numa determinada estrutura, isto é, como escravo e /ou ex-escravo, mas, interpretá-lo como simples componente de uma cultura diferente do *ethos* nacional. Dizer que o negro era interpretado como uma cultura diferente significa colocar a cultura negra ao lado da cultura branca e indígena. Aqui houve um deslocamento de procedimento, pois o branco não vivenciou a experiência da “escravidão”. Deste modo, autores como Gilberto Freire, que enfatizou a ‘Democracia Racial’, assim como Hobsbawm e Ranger no livro *A Invenção da Tradição* (MATORY, 1999), que avaliam a diáspora africana “de-cima-para-baixo”, desconsiderando o consentimento e a contribuição das várias classes envolvidas na produção da “tradição”, precisam ser revistos. Situar a cultura negra ao lado de outras culturas, a religião dos negros produziu saberes conceituados de sincretismo pela religião católica, até então hegemônica no Brasil colônia. Esse tipo de interpretação teve a intencionalidade de apagar da memória a experiência da escravidão, e, por extensão, a impossibilidade de uma identidade centrada na experiência do evento escravocrata. Desta forma, entendemos que a experiência dolorosa e trágica da escravidão negra contém um potencial anaminético que deve ser explicitado como uma das experiências humanas privilegiadas, que não se deve repetir na história. O evento da escravidão se inscreve dentro de uma lógica própria onde se desenvolveu a religião, sem ser acrescida de elementos de outras religiões. A escravidão negra, como referência de análise, implica resgatar os principais rasgos do rosto dos negros tal e como poderia ser compreendido a partir da tragédia da escravidão negra no intuito de

debater a identidade negra construída ao longo de quinhentos anos, assim como novas frentes de reparação política, a exemplo das políticas afirmativas.

Os colonizadores, nas Américas, “descobriram” as terras que já eram habitadas pelos índios. Na realidade, o que ocorre é um “encobrimento do outro” e o surgimento do paradigma da modernidade: o ego do homem europeu vitimiza e encobre o outro para realizar a “si mesmo”, como argumenta Dussel: “a América não é descoberta como algo que resiste distinta, como o Outro, mas como matéria onde é projetado ‘o si-mesmo’. Então não é o ‘aparecimento do Outro’, mas a ‘projeção do si-mesmo’: encobrimento” (DUSSEL, 1993, p. 35).

Apagar da memória o evento da escravidão significa negar a condição de vítima, da qual os negros sofreram e sofrem até hoje, pois o excluído não se percebe a si mesmo como um oprimido diretamente pela força intolerante de um opressor que se identifica claramente, como era o caso das sociedades tradicionais (escravo). O excluído moderno (negro) se percebe a si mesmo como alguém diferente, como alguém que não soube progredir na estrutura social ou que não teve a capacidade para fazê-lo.

Espanha e Portugal [...] foi a primeira região da Europa a ter a “experiência” originária de constituir o outro como dominado e sob o controle do conquistador, do domínio do centro sobre a periferia... sofremos globalmente desde nossa origem um processo constitutivo de “modernização” que depois se aplicará à Ásia e à África (DUSSEL, 1993, p. 16).

Deste modo, a modernidade transformou a opressão e a exploração intolerante das sociedades tradicionais em excluídos diferentes, por seu modo de vida, por sua cultura, por seu âmbito geográfico, por sua personalidade. O excluído (negro) não percebe que existe uma atitude intolerante que provoca a situação de exclusão. Pelo contrário, o excluído se sente dentro de uma sociedade tolerante, plural, que parece lhe oferecer todas as possibilidades para ascender a patamares de vida além de sua exclusão. Assim, o outro deixa de ser uma pessoa e passa a inserir-se numa categoria simbólica pejorativa. Essa categoria pode ser mulher, negro, estrangeiro, favelado, índio, analfabeto, pobre etc. Quem são os empobrecidos no Brasil? A maioria dos empobrecidos são os negros que povoam os presídios, as ruas das grandes cidades, as crianças de ruas e dos albergues. Assim, a técnica política de exclusão social, é a perpetuação da escravidão outrora centrada na força do poder das armas, e hoje através da exclusão social. assim o Estado continua com a política escravocrata com o discurso ante racista. Todos são iguais perante a lei e sujeito a ocorrer em crimes em caso de racismo. Mas a exclusão como técnica de política pública impede acusar o Estado de racista, assim como por muito tempo se impediu de ver na Europa os mecanismos de dominação.

A filosofia europeia não considerou os processos colonizadores na América Latina e, com efeito, o extermínio de indígenas e negros escravizados. Devido à força e imposição do “conceito” desde a Europa, desejou-se padronizar a diversidade de expressões, de culturas e comportamentos, fazendo do outro uma categoria. Discutir a questão negra enquanto vítima, no campo da filosofia política, significa trazer para o debate contemporâneo sobre a globalização e seus efeitos normativos, uma lógica que se opõe à democracia neoliberal burguesa capitalista, segundo a qual todos são iguais, desconsiderando e, por vezes, negando as diferenças e desigualdades de condições sob as quais os “iguais” se constituem social e politicamente. É garantia de direito (justo) a política de cotas, implementada nas universidades públicas brasileiras? De que maneira a política de cotas possibilita corrigir uma in-justiça histórica da escravidão negra no Brasil? O evento da escravidão, como acontecimento histórico, busca na memória o recurso que as vítimas da injustiça têm para reclamar por justiça na sua condição de injustiçados. A injustiça sempre remete a um passado como condição do presente justo (RUIZ, 2009). O esquecimento é uma segunda injustiça, necessária para a preservação da ordem e da estabilidade, de modo que o esquecimento faz perpetuar a injustiça do passado: os escravos modernos.

#### 4.2 Vítima e justiça

A vítima enquanto produção neoliberal é efeito das técnicas políticas de exclusão. Uma das técnicas políticas de exclusão ultraliberais, em nossa época, está no seu modo de apresentar a vítima enquanto diferença. Para explicar (legitimar) as desigualdades sociais, costuma-se realizar uma *com-fusão* entre diferença e desigualdade. Identificam-se ambos os símbolos com o objetivo de mostrar que a diferença (que passa a ser chamada de desigualdade) é natural, e, consequentemente, é natural que na sociedade existam desigualdades (neste caso quer dizer diferenças) entre as pessoas e os grupos sociais. Por sermos diferentes (que na verdade quer dizer desiguais) uns conseguem progredir na vida e alcançar quotas de riqueza, poder, prestígio etc., enquanto outros desiguais (que na verdade quer dizer diferentes), por sua própria incapacidade pessoal ou cultural, permanecem na exclusão social.

Segundo Castor Ruiz, “a tolerância liberal passa a entender que tolerar o outro que é negro ou excluído, é já o máximo que os satisfeitos podem fazer com eles”. Tolerar, neste caso, significa respeitar com indiferença a situação de exclusão, ocultando com isso as responsabilidades sociais e as estruturas de exclusão (estruturas intolerantes) que provocam

essas situações. Deste modo, a modernidade transformou a opressão e a exploração intolerante das sociedades tradicionais, em excluídos diferentes por seu modo de vida, por sua cultura, por seu âmbito geográfico, por sua personalidade. Assim, o excluído de hoje, foi o negro de ontem.

Mediante esclarecimento, como fazer justiça às vítimas sem recorrer à justiça do sistema? A justiça, afirma Ruiz, é o aguilhão crítico da realidade, renunciar a seus questionamentos leva à barbárie da ordem (RUIZ, 2009, p. 8).

A justiça é um valor e uma prática: uma prática valorativa. Por isso os sentidos da justiça são sempre uma valoração da práxis, uma hermenêutica da ação humana. A hermenêutica põe os valores na roda das perspectivas, e a verdade sobre os valores se torna uma questão relativa ao ponto de vista adotado. Por sua vez, a relatividade dos valores está perpassada pelos interesses em jogo e pelos seus efeitos de poder. A justiça não escapa ao perspectivismo ético nem ao seu potencial relativismo. Esta é uma das grandes questões de nossos tempos pós-modernos. Para encontrar os fundamentos da justiça não podemos pensar mais a justiça de modo *jusnaturalista* nem apegar-nos a um mundo objetivo de valores. Contudo, a tese que queremos defender neste trabalho é que a perspectiva hermenêutica da justiça não desemboca inexoravelmente no niilismo. Nossa tese é que a justiça enquanto prática está sempre co-referida à alteridade humana. Esta não determina o sentido da justiça, porém delimita os critérios daquilo que pode ser considerado justo. Os sentidos da justiça são sempre correlativos à alteridade humana (RUIZ, 2007, p. 22).

A questão da justiça atravessa criticamente os tratados formais, os imperativos transcendentais e a ordem que a institucionaliza.

Segundo Dussel, a justiça é senão a habilidade de dar ao poderoso o que se arrebatou ao fraco sob aparência legal (DUSSEL, 1977a, p. 62). Assim, a primeira coisa a ser frisada é que o *corpus* da filosofia dusseliana da libertação se constitui em paralelo de uma re-leitura crítica da ontologia subjacente a toda a tradição filosófica ocidental, e que, em assim sendo, não existe outra maneira de dar conta de tal *corpus* e da conceitualização da justiça nele contida, que não seja a de sintetizar a de-construção da filosofia ocidental (o que fizemos nos capítulos 1 e 2). Trata-se da grande falha existente em todos os planos da vida grega e enraizada na ontologia do ser apreendido como totalidade, é a ausência de conceptualização da alteridade como alteridade, do outro como Outro dis-tinto (VELASCO, 1991, p. 79). Essa incapacidade não é outra coisa que pensá-lo como ser humano livre que equivale pela sua simples humanidade. Essa humanidade que foi e continua sendo negada na ontologia, outrora negadora do bárbaro e do escravo, e hoje, do negro, da mulher e do indígena. Esse tem sido historicamente o paradoxo da produção e reprodução de vítimas: incluir numa totalidade

ontológica para em seguida excluir. Esse processo de incluir para excluir gera uma injustiça. Neste sentido, a in-justiça diz respeito a todo aparato legal, racionalmente elaborado em função do funcionamento do sistema. No campo da legalidade sistêmica, a justiça racionalmente pré-elaborada para justificar a in-justiça precisa ser interpretada à luz da vítima, que na condição de vítima sofreu a justiça do sistema no qual a vítima está inserida.

A justiça, enquanto símbolo conceitual excede toda lógica e questiona qualquer realidade histórica. A justiça conecta a realidade atual com seu ideal, demarcando o território da ética e expandindo-se para experiência utópica (RUIZ, 2009, p. 7). A justiça não pode ser reduzida tampouco limitada aos argumentos da razão, nem à legitimidade da ordem estabelecida. A justiça existe a partir da sua relação com a alteridade humana, em especial o outro injustiçado, o que a torna eminentemente ética. Segundo Dussel, não há alteridade autêntica sem a violência justa que abre a Totalidade fechada e injusta à alteridade negada. (DUSSEL, 1977b, p. 136). A justiça da vítima desborda os formalismos procedimentais. Estes, embora sejam eficientes para cumprir a lei e manter a ordem, resultam, em muitos casos, insuficientes para restaurar a injustiça sofrida. A dor da vítima, o sofrimento do injustiçado requer outra perspectiva da justiça. Se quisermos compensar ao máximo a dor da vítima e restaurar, no possível, a injustiça sofrida, é necessário pensar uma nova perspectiva hermenêutica da justiça: a justiça das vítimas. Essa nova perspectiva da justiça deve ter como referência epistemológica a alteridade da vítima. Seu critério de significação deve ser restaurar o dano cometido pela injustiça. O Outro não é alguém dispensável, mas a condição de possibilidade da existência da subjetividade. A relação com o Outro me questiona, esvazia-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas. Não me sabia tão rico, mas não tenho mais o direito de guardar alguma coisa (LEVINAS, 1993, p. 56). No pensamento ético de Levinas a pergunta fundamental sempre é a determinação da pessoa humana, esta pergunta é a questão pela qual se cruzam os caminhos da reflexão filosófica de Levinas e a filosofia da libertação de Dussel.

O amor ao outro como o outro miserável exige um compromisso da minha parte. O outro com quem exige justiça, isto é, liberdade real para empunhar as possibilidades efetivas que seu projeto humano funda, e que lhe arrebata, é o mais extremamente outro onde a exterioridade fica plenamente lançada em nosso mundo como o rosto do outro (DUSSEL, 1977b, p. 140). A relação com o outro é condição necessária do sujeito. Essa relação é sempre uma interpelação. No caso da vítima, sua interpelação nos responsabiliza pela sua situação. Assim, para Dussel a metafísica da alteridade, ao se manifestar como a exterioridade infinita e irrespectiva ou dis-tinta do outro, funda a paz e a alegria como anelada presença. Ao outro

como presença se dirige à justiça como prática ética. A justiça não se aplica como virtude para si mesmo, ela é virtude em relação ao outro. O outro se torna critério do sentido da justiça, uma vez que a prática da justiça faz a pessoa justa, mas o justo está sempre em relação ao outro para quem realiza a justiça. Neste ponto, encontra-se muito proximante à Filosofia da Libertação com a ética do pensamento de Levinas, como uma ética da destruição do pensamento ocidental. Contra a totalidade enquanto sistema de dominação e de opressão, a Filosofia da Libertação impõe seu pensamento de libertação enquanto uma nova formulação da ética. Esta ética parte da condição da experiência da opressão do ser humano.

A interpelação do sofrimento da vítima é prévia à liberdade, interfere nela e a impele a decidir sobre a sua responsabilidade para com o outro injustiçado. A interpelação do outro antecede a sua liberdade. A alteridade do outro vitimado invade a liberdade constituindo-a como uma liberdade responsável. O apelo do sofrimento do outro perfaz o sentido da decisão do sujeito. Ante a dor do Outro injustiçado, a decisão é sempre uma resposta, uma responsabilidade. Mesmo que a resposta seja a indiferença, esta o responsabiliza (como cúmplice) com a injustiça do outro (RUIZ, 2007, p. 31), de modo que a condição ética da justiça é responsável pela sua potência crítica. A justiça ética da vítima possibilita julgar a ordem do sistema de totalidade para além do direito que defende e sustenta o sistema. A relação com o outro é uma forma de realizar justiça. A responsabilidade é o que, de forma exclusiva, incumbe-me e que, humanamente, eu não posso rejeitar. Essa carga é uma suprema dignidade do único. Eu não posso me trocar, eu sou na medida em que sou responsável (LEVINAS, 1991, p. 95). A alteridade, responsabilidade e justiça, opõem-se, assim, à totalidade. Quer dizer, a guerra, a violência e a injustiça enquanto constituintes da totalidade, são vencidos no face a face do cotidiano.

América Latina, nosso mundo cotidiano e não-filosófico do qual surge a filosofia se é real e não sofista, é uma cultura dependente. Os cordéis de nossa cultura, economia, política.... movem-se a partir de fora: sendo oprimidos, o fora é o que sobre nós exerce sua vontade de domínio; o sujeito dessa vontade de poder é o norte-atlântico. Ontologicamente dependente. 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 (DUSSEL, 1977b, p. 143).

Diante dessa realidade opressora e sua justificação ideológica, mediante ontologia da totalidade fechada surge a proposta ética de Dussel. O que lhes proponho agora é o intento de pôr um nome ao mistério que está além do horizonte ontológico e superar então o *to auto* o

mesmo e, com isto, ainda que não pareça, situamo-nos imediatamente em uma nova época ontológica (DUSSEL, 1974, p. 267). A proposta dusseliana é uma revolução no modo de pensar a Filosofia da Libertação.

É apenas em Levinas, em sua obra *Totalité et infinit*, que vamos encontrar pela primeira vez com absoluta clareza a categoria da “alteridade”, quando descobre a categoria “*autrui*”, isto é, o outro homem que está no mundo além do meu mundo. Diz, no entanto, ainda Dussel que a descoberta de Lévinas, mesmo que fantástica, continua limitada, uma vez que vê apenas o “outro europeu” dentro da totalidade europeia. Para Lévinas o “outro-homem-além-do-meu-mundo” sempre foi judeu massacrado por Hitler. Nisto a filosofia de Lévinas foi original e se baseou no real. Faltou-lhe, porém, segundo Dussel, a perspectiva universal. Jamais lhe passara pela cabeça que este outro homem pudesse ser um asiático, um africano, um árabe ou um latino-americano, homens estes, todos eles secularmente explorados e objetivados como úteis à mão pela totalidade central europeia. (ZIMMERMANN, 1987, p. 174)

Assim, Dussel entende e estabelece a categoria de exterioridade como categoria fundamental na Filosofia da Libertação. O outro como exterioridade total a toda centralidade, como vítima, chamando por justiça, será a fonte de todo novo pensar filosófico. Em Dussel a vítima, não está definido, ou seja, “o que é”, mas precisamente como o analogicamente “distinto”, o que difere do ser diferente a partir da ontologia da totalidade.

O termo “justiça das vítimas” não deve ser entendido no sentido objetivo da justiça feita pelas vítimas, mas no genitivo da justiça devida às vítimas.

No sentido objetivo, a justiça feita pelas vítimas substituiria os procedimentos objetivos da justiça e se deslizaria para numa justiça subjetiva que facilmente cairia na vingança. No sentido genitivo, a justiça das vítimas é o critério hermenêutico, a partir do qual deve significar-se o sentido da justiça e para o qual devem confluir, de forma subsidiária, tanto a justiça objetiva do proceduralismo como a prática da virtude. A justiça (re) clamada pela vítima não se instaura com o ato procedural da punição do culpado; a injustiça sofrida não se restaura com a recomposição da ordem. Sua alteridade negada é a perspectiva ético-epistemológica que deve servir de referência hermenêutica para definir o sentido da justiça. Justo é devolver a dignidade negada ao injustiçado, justiça é reconhecer e restaurar a alteridade humilhada da vítima. O clamor do injustiçado não é um referencial secundário do procedimento, ele é interpelação histórica e critério universal para definir a justiça. “O outro enquanto outro é Outrem. Requer-se a relação do discurso para ‘deixar-ser’; o ‘desvelamento’ puro onde ele se propõe como tema, não o respeita suficientemente para isso. Chamamos de justiça o acolhimento de frente, no discurso. Se a verdade surge na experiência absoluta em que o ser brilha com a sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça” (RUIZ, 2007, p. 23).

O sentido do justo supera o procedimento de aplicação da justiça e remete à restauração histórica da injustiça cometida contra a vítima. Sem a reparação real da injustiça histórica, sem o reconhecimento efetivo da alteridade negada da vítima, a justiça se converte em aparato procedural, num artifício ideológico que serve para legitimar a ordem vigente que imprime a violência como forma de fazer justiça. Esta é a facticidade no presente na qual se realiza a historicidade do ser humano latino-americano. A epifania do rosto do outro exige justiça e responsabilidade infinitas. A manifestação da alteridade aparece no rosto do índio, do negro, do mestiço e de todos os marginalizados da América Latina. Assim, o índio, o afro-americano se encontram justamente na posição mais ameaçada e mais marginalizada entre todos os povos. Por essa razão, enfatiza Dussel, quando o Outro é oprimido e convertido em um instrumento impessoal (o escravo, o índio sem alma, o operário sem direitos que vende seu trabalho ao capital impessoal das sociedades anônimas internacionais), pode ser manipulado como algo “à mão”. Somente quando a justiça salta sobre “o Mesmo” como totalidade, verificam-se as condições de amizade entre irmãos. Amizade que se funda no projeto político (DUSSEL, 1977b, p. 145). Somente a meta-física, segundo a qual o outro é impossibilitado de ser instrumentalizado, pode ser uma ética da justiça e respeito pelo Outro.

A justiça quando significada desde a alteridade do outro injustiçado, adquire um sentido universal e histórico ao mesmo tempo. A alteridade da vítima é um critério universal e universalizável, porém a injustiça de cada vítima é uma situação histórica particular. *“Ouvir a sua miséria que clama por justiça não consiste em representar-me uma imagem, mas em colocar-me como responsável”*. A justiça está indissociavelmente ligada à pessoa do injustiçado. Só se faz justiça quando se consegue reparar a injustiça cometida. Por sua vez a injustiça só se repara quando se resgata a vítima de sua condição de injustiçada, devolvendo-lhe a plenitude de sua alteridade negada (RUIZ, 2007, p. 33).

Ao pensarmos a justiça a partir do outro injustiçado, fica evidente o reducionismo que a modernidade operou, quando com-fundiu a justiça com o procedimento. Contrariando a tendência da modernidade, a injustiça acontece, não contra a regulamentação legal, mas quando se comete uma violação da alteridade humana, ou seja, ao provocar o sofrimento injusto do inocente. Assim, na modernidade a compreensão reducionista de justiça omite uma realidade mais ampla que supera a ideia de justiça como procedimento e a comprehende como violação da alteridade humana. Noutras palavras, a injustiça é a imputação de um injusto sofrimento ao inocente que o torna um escravo do sistema. Contrariamente a esta posição, a interpelação da vítima é a justiça primeira, ela é a condição de possibilidade da realização histórica da ética (RUIZ, 2007, p. 33). Se a justiça das vítimas for negada, ignorada ou

apagada, todo o edifício social será levantado sobre uma falácia ética, uma injustiça. Se a *justiça das vítimas* não for incorporada como justiça primeira, a ética será, simplesmente, esvaziada, como uma mera retórica procedural, convertendo-se numa retórica vazia. Assim a justiça das vítimas é interpelação e responsabilidade, é compromisso com a restauração da injustiça histórica cometida contra elas. Este novo sentido de justiça excede a significação dos princípios procedimentais e remete sempre à condição de alteridade do outro vitimado. Trata-se da superação instrumental do outro preso a uma ontologia universal.

Em síntese, Dussel desenvolve um pensamento filosófico a partir do contexto latino-americano e nesta esteira de processos colonizadores, de uma realidade de histórica exploração e expropriação, desenvolve um conhecimento que reconhece como protagonista “a vítima”. Com isso ele fortalece uma epistemologia que se caracteriza pelo pensar a partir do seu contexto, da sua realidade, frente aos conceitos contaminados pela ideologia burguesa capitalista. Ele toma como objeto de estudo sujeitos históricos, com rosto e identidade. Estes sujeitos, no pensamento de Dussel, deslocam-se da passividade ao protagonismo e assumem uma posição propositiva e curiosa, tornando-se chave de leitura crítica para discussão do âmago do seu pensamento: Ética e Libertação. Em Dussel, estes não são meros conceitos teóricos, mas posição política e o critério determinante deste posicionamento epistemologicamente político são as vítimas: negros, mulheres, indígenas, entre outros.

O conhecimento da realidade latino-americana passa necessariamente pelas histórias, trajetórias e lutas destes grupos vitimados por contínuos e sucessivos processos colonizadores.

Para a ideologia burguesa a categoria de pobre contém elementos simbólicos carregados de preconceitos. Pobres são aqueles que não conseguiram subir na escala social devido às suas incompetências, suas ignorâncias e que por esses motivos são sujeitos de sua marginalidade, evidentemente, tolerável pela classe burguesa. Ao introduzir, o conceito de vítima, Dussel reflete outro parâmetro de representação carregado de elementos simbólicos, cuja mudança de paradigma implica na produção simbólica de novos atores sociais. Estes sujeitos sociais passam a ser interpretados enquanto vítimas, oprimidos e excluídos.

Trata-se de superar e romper com esta narrativa hegemônica, considerando necessária outra racionalidade: heterogênea, baseada na alteridade, que é a própria vítima, fazendo uma crítica à narrativa como um componente fundamental da sociedade pós-moderna. Trata-se da dignidade daquele que está fora do sistema, mas que se encontra em situação de dependência dele.

Frente ao pensamento liberal ora hegemônico, urge a construção e afirmação de uma lógica que se coloque numa posição de enfrentamento e embate ideológico-político,

necessária para que novas relações sejam construídas. Essas relações são historicamente pautadas pelos movimentos sócias populares pelos caminhos da América.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quem é a vítima? A questão clássica da filosofia política continua sendo refletir a relação paradoxal que existe entre prática ética e os modos de subjetivação. Essa foi a conclusão a que chegamos no decorrer da pesquisa. Trata-se, portanto, do conflito histórico de optar entre o exercício da liberdade ou a escravidão. Para refletir tal paradoxo a questão levantada em torno da vítima se procedeu na noção de filosofia enquanto pensamento que reflete a vida (ética) e não pensar a filosofia enquanto filosofia (ontologia). Desse modo a pergunta em torno da vítima é uma pergunta ética. O ato de perguntar coloca o perguntante na totalidade da questão levantada, pois o próprio perguntante é tanto universal quanto o ato de perguntar. No entanto, a universalidade do ato de perguntar parte de um espaço historicamente vitimado pelos processos colonizadores. A pergunta pela vítima é o grito que ecoa entre o universal e o particular. Enrique Dussel auscultou o grito dos negros, mulheres e indígenas. Como ninguém, Dussel conseguiu traduzir os gritos em palavras, palavras as quais chamamos de *Filosofia da libertação*. A Filosofia da Libertaçāo pensa a totalidade da vida da América Latina para a América Latina e da América Latina para o mundo (Filosofia Da Libertaçāo), ao mesmo tempo em que supera a ontologia clássica (encobridora do outro) de modo geral e a ontologia heideggeriana de modo particular.

Na introdução da pesquisa em questão, evidenciamos os aspectos principais dos polos antagônicos, ou seja, entre o pensamento europeu e o pensamento latino-americano, assim como a contribuição de Lévinas em torno dos direitos das vítimas, da restauração da verdade e concretude da justiça. Com Lévinas, Dussel deu nome às vítimas, de modo que ao refletir sobre os modos de encobrimento do outro, demos ouvido ao clamor dos negros e negras vitimados pela e através da colonização europeia. Neste sentido, descobrimos que na questão que envolve o racismo, o Estado tem um papel importante na perpetuação do racismo. Todos os anos o Estado brasileiro através do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) faz levantamento em torno da questão negra. Uma das questões que o instituto levanta ao pesquisar uma pessoa é a pergunta sobre a sua raça (IBGE, 2019). O mesmo Estado que combate o racismo, é o mesmo que através da pesquisa perpetua a questão racial. A pesquisa não objetiva saber a identidade ou sentimento de pertença dos indivíduos, mas reforçar o racismo através de conceitos socialmente aceitos, como identidade, diferença e igualdade. Esses conceitos constituem mecanismos de dominação política na atual sociedade.

O processo de globalização econômica, impulsionado principalmente pela corrente liberal capitalista, cria estruturas sociais complexas para legitimar as injustiças sociais, como

forma de governabilidade. Nestes parâmetros, abordamos o modelo ontológico universalizante que, dentre outras coisas, considera o ser humano e a história como realidades determinadas pelas leis da razão ou pelas leis da natureza. A partir de uma realidade determinada historicamente, decorre o sistema mercadológico que mercantiliza as relações humanas e a vida como um investimento lucrativo. Mediante a ontologia, não existe alternativa a não ser satisfazer sua natureza intrínseca do sujeito, já dado, já previsto dentro das próprias leis. Isso porque se convencionou que algo para ser ciência deve passar pelo crivo da comprovação e da veracidade do raciocínio lógico abstrato para se chegar à verdade como princípio que rege toda a realidade. “A verdade é concomitante à sua descrição, constatação, sem espaço para criação” (RUIZ, 2004b, p. 40), para não correr o risco do irracional ou ilusório. “Entretanto, a vida não pode ser definida, porque não podemos sair dela. Ao defini-la, já a supomos, pois, para definir a vida precisamos primeiro viver” (BOFF, 2003, p. 144). O filósofo deve ser, pedagogicamente, o mestre que, evadindo-se do impessoal e massificado, converte-se em um eu e, pela analética pedagógica, indica ao povo sua própria responsabilidade em sua respectiva personalização (DUSSEL, 1977b, p. 144). O que Dussel nos ajuda a compreender, através da Filosofia da Libertação, é que o pensamento para se construir como pensamento é preciso situar o sujeito dentro da própria vida e dentro da própria história latino-americana. Trata-se, pois, de nos conscientizarmos sobre a estrutura da vida que está dentro de nós e de cada um e não de explicá-la exaustivamente.

Dussel encontrou na Grécia, berço do conhecimento, o modo como a filosofia se preocupou com o ser e com a alma. A pergunta pelo ser foi a principal preocupação da ontologia. Dos gregos até Heidegger (último representante da subjetividade moderna europeia), Dussel se esforça para destruir criticamente toda ontologia. No segundo capítulo tratamos da superação implementada por Dussel tratando da passagem da ontologia clássica para uma ontologia ética-prática. Problemizando o sentido de uma ética prática, privilegiamos os escritos ontológicos de Heidegger, por entender que o filósofo da Floresta Negra faz a ponte entre a ontologia clássica e a modernidade, de modo a estabelecer uma unidade opressora entre o pensamento ontológico e a formação dos Estados modernos. Assim, descobrimos que Dussel propõe uma ética ontológica material em relação a uma ontologia do ser, mas uma interpretação do ser cuja com-preensão possibilite uma ética crítica dos fundamentos ontológicos do ser desde o outro.

Com a crítica ética aos fundamentos da ontologia heideggeriana, Dussel mostra que a ontologizaçao da filosofia não é verdadeira filosofia, de modo que na ontologização universalizante do mundo, a situação caótica, conflitante, opressora e geradora de vítima,

decorre de tal modelo e a ela são atribuídas tais consequências.

No terceiro capítulo trabalhamos a ética dusseliana, pois no segundo capítulo a crítica ética da ontologia se desdobrou libertando o pensamento da ontologia fechada, de modo que, livre, a Filosofia da Libertação pretende libertar os latino-americanos do pensamento colonizador europeu.

Para Dussel, quando, negando o mito civilizatório e a inocência da violência, descobre-se o eurocentrismo e a falácia desenvolvimentista, eticamente, a dignidade do Outro e se declaram inocentes as vítimas com a afirmação de sua alteridade e identidade de sujeito. A proposta teórica e política dusseliana é visualizar os povos periféricos para que sejam escutados e reconhecidos pelo centro, superando, em última instância, as relações de subordinação e injustiças.

Tais injustiças são combatidas a partir dos antecedentes históricos presentes nas Declarações dos Direitos Humanos, seja da revolução americana, de 1776, seja da francesa, em 1789, ou das Nações Unidas, de 1948. Trata-se dos direitos dos pobres, negros e índios, como foi bem elaborada a partir do evento da conquista da América Latina no século XVI. Deste modo, a causa principal da vitimização é de natureza social e política. A violação dos direitos sociais e pessoais encontra sua explicação no modo de convivência social e política que se estrutura ao redor da dominação e da exclusão. Quer dizer, o sistema capitalista que garante a segurança e os privilégios dos ricos é o mesmo que perpetua a exploração e a marginalização dos demais. Perceber essa contradição, é importante na medida em que os movimentos sociais procuram ocupar espaços de poder e de promoção da vida dentro do próprio sistema, para que as contradições tragam benefícios, assim como representem os marginalizados. As políticas de cotas nas universidades para negros se encontram nesta brecha. Não para abastecer a política populista ou assistencialista, mas ações simbólicas que viabiliza o sujeito histórico portador da alternativa à ordem capitalista vigente: os negros, os pobres e os movimentos sociais, ou seja, aqueles que buscam uma sociedade mais justa.

A luta dos movimentos sociais organizados na América Latina constitui uma resistência ao processo de vitimização. Muitas das bandeiras de lutas pautam a agenda política latino-americana. Nesta luta os paradoxos em torno da política estão organizados como instrumentos de controle da vida. Na perspectiva neoliberal, o sujeito livre é aquele que realiza mais desejos. Nesta visão, todo desejo é horizonte de liberdade e a negação do desejo é considerada limite à liberdade. Assim sendo, a perspectiva neoliberal de liberdade entendeu que a minha liberdade tem como limite a liberdade do outro, porque o outro é o limite da minha liberdade. Esta visão de liberdade dá sustentação simbólica e estabilidade à sociedade

de consumo. Parece que a liberdade é uma mera questão de gosto ou de querer e que desvincilar-se da tirania política é tão elementar como querer fazê-la. O controle da vida através de uma liberdade fabricada considerou os mecanismos modernos de perpetuar a escravidão. Assim, colocamos dentro do debate em torno da vítima a condição do negro e da negra. Entendemos que a escravidão negra foi o evento histórico que marcou de uma vez por todas as relações humanas em nosso continente. A temática do racismo advém de uma inquietação vivenciada no contexto do movimento negro no papel de militante. Nessa vivência pude compreender que geralmente as manifestações de tolerância em relação ao negro e à discriminação ocorrem de maneira implícita, através de hostilidades ou defesa radical da ideia de inferioridade “natural” do negro. Essa tolerância ocorre também em relação à mulher, ao índio. Nos últimos meses assistimos a manifestações de intolerância no campo da atual política brasileira, assim como contra as religiões de matrizes africanas.

Este “dilema pessoal” me motivou a buscar ainda mais um entendimento teórico que me possibilitasse ampliar a visão sobre esta problemática referente à tolerância objetivando contribuir com o debate filosófico-político acerca da alteridade do outro. Assim, entendemos que a escravidão negra no Brasil é uma experiência histórica de extermínio de vítimas. Como fazer justiça às vítimas? As políticas de cotas nas universidades vêm sendo uma experiência de uma justiça reparativa. É garantia de direito à política de cotas implementada nas universidades públicas brasileiras? De que maneira a política de cotas possibilita corrigir as consequências históricas da escravidão negra no Brasil?

Estas perguntas se articulam em torno dos aspectos políticos e econômicos, no sentido de fazer aparecer o racismo à moda brasileira, ou seja, o racismo escondido sob os aspectos conceituais como igualdade, diferença e tolerância.

Com isso defendemos que a vítima, enquanto sujeito histórico e social, não é apenas resultado de um processo determinado e acabado, mas agente de intervenção num processo dinâmico e, nesse processo, a vítima se torna, no pensamento dusseliano, marco da virtude e do diálogo intercultural entre valores, crenças, costumes, etnias e povos diferentes. Por exemplo, Canudos, os quilombos, as reduções indígenas, os movimentos sociais, constituem movimentos de intervenção no processo civilizatório latino-americano.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicolas. **Dicionário de filosofia**. Barcelona: Editor Ariel, 1994a. (Tomo III, K-P).
- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**: arquivo e testemunha. Estado de sítio. São Paulo: Boitempo, 2008.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BOFF, Leonardo. **Graça e experiência humana**: a graça libertadora no mundo. Petrópolis: Vozes, 2003.
- DILTHEY, Wilhelm. **Teoria das concepções de mundo**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- DUSSEL, Enrique. **Deconstrucción del concepto de “tolerancia”** (de la intolerancia a la solidaridad). México: UAM-Iz, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Ética da libertação**. Na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia da Libertaçao**. México: Editor Edicol, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia da libertação** - crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Método para una filosofia de la liberación**: superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Salamanca: Sigueme, 1974.
- \_\_\_\_\_. **1492 - O encobrimento do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Para uma ética da libertação latino-americana**. 1. Acesso ao ponto de partida da ética. São Paulo: Loyola, 1977a.
- \_\_\_\_\_. **Para uma ética da libertação latino-americana**. São Paulo: Loyola, 1977b.
- FOGEL, Gilvan. **Da solidão perfeita**: escritos de filosofia. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Sujeito e Poder**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir**. Nascimento da Prisão. Petrópolis: Vozes, 1988.
- GODOY, Rosa Maria Silveira. **Educação em Direitos Humanos**: Fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: Editora Universitária, 2007.
- GOMES, Joaquim B. Barbosa. **Ação afirmativa & princípio constitucional da igualdade**: (o direito como instrumento de transformação social. A experiência dos EUA). Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

- HEIDEGGER, M. A preleção (1929): que é Metafísica? In: \_\_\_\_\_. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 1998.
- \_\_\_\_\_. **O conceito de tempo** (Der Begriff der Zeit). A questão da Técnica. (Die Frage nach der Technik). São Paulo: Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 1997. (Cadernos de tradução 2).
- \_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude e solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- HUTCHENS, B. C. **Como compreender Levinas**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9372-caracteristicas-etnico-raciais-da-populacao. Html>?t = resultados>. Acesso em: 10 jul. 2019.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Humanismo do outro homem**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LEPARGNEUR, Hubert; MARTINS, Rogério Jolins. **Introdução a Lévinas**: Pensar a ética no século XXI. São Paulo: Paulus, 2014.
- LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**. Trad. Anoar Aiex. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz** – atualidade e política. Tradução de Antônio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.
- MATORY, J. L. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Mana**, v. 5, n. 1, 1999.
- MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro no Brasil**. São Paulo: Ática, 1988.
- NASH, T. Peter. **Relendo Raça, Bíblia e Religião**. Centro de Estudos Bíblicos. São Leopoldo: Con-Texto, 2005.
- NÚCLEO PELA TOLERÂNCIA. **Encontro sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe**, de 1994, no Rio de Janeiro: Departamento de Ciências Humanas da Unesp, campus de Bauru SP. 1994. Disponível em: <[www.faac.unesp.br/pesquisa/tolerancia 21/09/2018](http://www.faac.unesp.br/pesquisa/tolerancia 21/09/2018)>. Acesso em: 01 mar. 2019.
- PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1989.

PIRES, Cecília (org.). **Vozes Silenciadas, Ensaios de ética e filosofia política**. Ijuí, RS: Unijuí, 2003.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: Ensaios de Hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1969.

RUIZ, Bartolomé Castor. **A justiça das vítimas**: fundamento ético e perspectiva hermenêutica. São Leopoldo: Unisinos, 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/2073>>. Acesso em: 15 maio 2019.

\_\_\_\_\_. **As encruzilhadas do humanismo**: a subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Justiça e memória**: para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

\_\_\_\_\_. **Os labirintos do poder**: o poder (do) simbólico e os modos de subjetivação. Porto Alegre: Unisinos, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Os paradoxos da sacralidade da vida humana**: questões ético-políticas do pensamento de W. Benjamin e G. Agamben. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/538>>. Acesso em: 03 jun. 2019.

\_\_\_\_\_. **Os Paradoxos do Imaginário**. São Leopoldo: Unisinos, 2004b.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O negro no mundo dos brancos** (apresentação). São Paulo: Global, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Espetáculo das Raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica**. VI. São Paulo: Loyola, 1991.

VELASCO, Sirio Lopez. **Reflexões sobre a Filosofia da Libertaçāo**. Campo Grande: CEFIL, 1991.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Calas. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WOLFF, Francis. **Dizer o mundo**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

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

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