

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA - UFPB/UFPE/UFRN

JOSÉ VICENTE MEDEIROS DA SILVA

ÉTICA MATERIAL DA VIDA E RESPONSABILIDADE PELO
OUTRO EM ENRIQUE DUSSEL

JOÃO PESSOA - PB

2012

JOSÉ VICENTE MEDEIROS DA SILVA

**ÉTICA MATERIAL DA VIDA E RESPONSABILIDADE PELO
OUTRO EM ENRIQUE DUSSEL**

Tese apresentada ao Programa Integrado
de Doutorado em Filosofia da UFPB - UFPE-
UFRN, para a obtenção do Título de Doutor em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Rufino Vieira.

**JOÃO PESSOA - PB
2012**

S586e Silva, José Vicente Medeiros da.
Ética material da vida e responsabilidade pelo outro em
Enrique Dussel / José Vicente Medeiros da Silva.-- João
Pessoa, 2012.
190f.
Orientador: Antonio Rufino Vieira
Tese (Doutorado) – UFPB-UFPE-UFRN
1. Dussel, Enrique – crítica e interpretação. 2. Filosofia.
3. Ética. 4. Filosofia da libertação. 5. Ética da libertação.
6. Responsabilidade. 7. Práxis.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

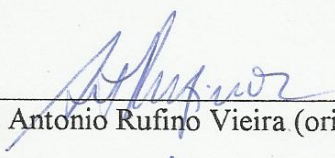
JOSÉ VICENTE MEDEIROS DA SILVA

**ÉTICA MATERIAL DA VIDA E RESPONSABILIDADE PELO OUTRO EM
ENRIQUE DUSSEL**

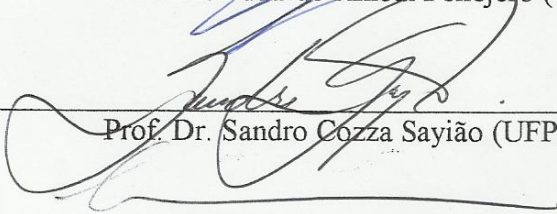
Tese de doutoramento apresentada ao
Programa Integrado de Doutorado em
Filosofia UFPB – UFPE - UFRN para
obtenção do título de Doutor em Filo -
sofia, sob a orientação do Prof. Dr.
Antonio Rufino Vieira.

Aprovada em 21 de março de 2012

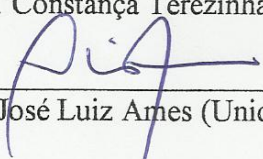
Banca Examinadora



Prof. Dr. Antonio Rufino Vieira (orientador)

Prof. Dr. Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)

Prof. Dr. Sandro Cozza Sayião (UFPE)

Prof.^a.Dra. Constança Terezinha Marcondes (UFS)

Prof. Dr. José Luiz Ames (Unioeste – PR).

João Pessoa
2012

AGRADECIMENTOS

Ao professor Antonio Rufino Vieira (orientador), pela dedicação, disponibilidade e acolhimento.

À banca examinadora, composta pelos professores Eduardo Aníbal Pellejero, Sandro Cozza Sayão, Constança Terezinha Marcondes Cesar e José Luiz Ames.

Ao professor Alberto Vivar Flores, que me acompanhou durante o processo de construção da pesquisa.

A minha companheira e esposa, Mônica Ramos, pelo amor, força e dedicação.

Aos meus filhos, Livia Medeiros e Vitor Medeiros, fonte de vida e alegria.

Ao meu pai Orlando Medeiros, *in memoriam*, na saudade, e a minha mãe Marinete Moreira, pelo amor, dedicação e paciência.

Aos meus irmãos (Antonio, Marcos, Alberto, Orlando, Carlos) e irmãs (Lúcia, Terezinha, Regina, Neuza e Marluce).

Ao Chico e à Fátima, funcionários do Programa de Doutorado em filosofia da UFPB, pelos serviços prestados e pelo acolhimento.

À Fundação de Pesquisa do Estado de Alagoas – FAPEAL –, pela bolsa concedida.

Aos meus alunos, fonte de alteridade e conhecimento.

A todos os meus familiares e amigos.

RESUMO

Enrique Dussel propõe uma ética material da vida, cujo objetivo é resgatar a vida negada às vítimas dos sistemas de opressão. Nesta tese, objetivamos analisar a ética dusseliana, a partir de sua inspiração levinasiana. Dussel desenvolve uma filosofia da libertação desde a América Latina - filosofia esta que enfrenta os enormes desafios do continente (exclusão, injustiça, pobreza). Neste âmbito, a ética da libertação constrói uma responsabilidade ético-política para além do modelo hegemônico da totalidade vigente. A responsabilidade é resposta dada ao outro enquanto vítima, na sua concretude histórica. A análise dos princípios originários da ética em Dussel permite-nos compreender o desafio que se coloca para a efetivação de uma práxis a serviço da reconstrução da subjetividade e de um projeto ético-político para a humanidade. Na atual crise ética, torna-se imperativo pensar o outro para além do Eu e pensar a responsabilidade pelo Outro como um dos pilares de um novo *ethos*. Trata-se de compreender o processo de dominação e o processo de libertação, assumindo a responsabilidade pelo outro na construção da justiça. Neste sentido, não basta a denúncia de uma situação injusta; deve-se, antes de tudo, encontrar formas de superação da realidade excludente.

PALAVRAS-CHAVE: Dussel; ética; outro; responsabilidade; práxis.

RESUMEN

Enrique Dussel propone una ética material de la vida, cuyo objetivo es recatar la vida negada a las víctimas de los sistemas de opresión. En esta tesis, objetivamos analizar la ética dusseliana, a partir de su inspiración levinasiana. Dussel desarrolla una filosofía de la liberación desde la América Latina – filosofía esta que enfrenta los enormes desafíos del continente (exclusión, injusticia, pobreza). En este ámbito, la ética de la liberación construye una responsabilidad ético-política para más allá del modelo hegemónico de la totalidad vigente. La responsabilidad es respuesta dada al otro mientras víctima, en su precisión histórica. El análisis de los principios originarios de la ética en Dussel nos permite comprender el desafío que se coloca para la efectución de una praxis a servicio de la reconstrucción de la subjetividad y de un proyecto ético-político para la humanidad. En la actual ética, se vuelve imperativo pensar el otro para allá del Yo y pensar la responsabilidad por el Otro como uno de los pilares de un nuevo ethos. Se trata de comprender el proceso de dominación y el proceso de liberación, asumiendo la responsabilidad por el otro en la construcción de la justicia. En este sentido, no basta la denuncia de una situación injusta; se debe, ante todo, encontrar formas de superación de la realidad excluyente.

PALABRAS - CLAVE: Dussel; ética; otro; responsabilidad; praxis.

RÉSUMÉ

Enrique Dussel propose une éthique matérielle de la vie dans le but que les victimes des systèmes d'oppression acquièrent le droit à une vie qui leur a été jusqu'à présent refusée. Dans cette thèse, nous avons cherché à analyser l'éthique dusselienne à partir de son inspiration levinassienne. Dussel développe une philosophie de la libération en Amérique latine - philosophie confrontée aux énormes défis du continent (exclusion, injustice, pauvreté). Dans ce contexte, l'éthique de la libération construit une responsabilité éthico-politique qui va au-delà du modèle hégémonique de la totalité en vigueur. La responsabilité est la réponse donnée à l'autre en tant que victime, dans sa concrétude historique. L'analyse des principes fondamentaux de l'éthique chez Dussel nous permet de comprendre le défi qui se pose pour la mise en oeuvre d'une praxis au service de la reconstruction de la subjectivité et d'un projet éthico-politique pour l'humanité. Il s'agit de comprendre le processus de domination et le processus de libération, en assumant la responsabilité pour l'autre dans la construction de la justice. En ce sens, dénoncer une situation injuste ne suffit pas, il faut avant tout trouver des formes de dépassement de la réalité et de l'exclusion qui la caractérise.

MOTS-CLÉS : Dussel ; éthique ; autre ; responsabilité ; praxis.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE ENRIQUE DUSSEL *

EC	Ética Comunitária
EL	Ética da Libertação na Idade da Globalização e da exclusão
EO	1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad
FL1	Filosofia de la liberación
FL2	Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão
FE III	Filosofia ética latinoamericana III: De la erótica a la pedagógica em la Liberación
FE IV	Filosofia ética latinoamericana IV: política latinoamericana
HF	Historia de la filosofía y filosofía de la liberación
HFP	Hacia una filosofía política crítica
HM	Hacia um Marx desconocido
IFL	Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana
LL	Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas
MFL	Método para una filosofía de la liberación
PL	Práxis Latinoamericana y filosofía de la liberación
PEL II	Para una Ética de La Liberación Latino-Americana II
VTP	Vinte teses de política

* As obras de Dussel foram citadas a partir das edições em castelhano, e constam nas referências deste trabalho, com exceção das obras *Vinte teses de política*, *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da exclusão*, *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão* e *Ética Comunitária*, citadas a partir das edições em língua portuguesa. As obras de Emmanuel Lévinas são citadas a partir das edições em francês, com exceção das obras *Transcendência e Inteligibilidade*, *Humanismo do Outro homem* e *Da existência ao existente*, citadas a partir das edições em língua portuguesa.

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE EMMANUEL LÉVINAS

AE	Autrement qu'être ou au-delà de l'essence
EI	Ethique et Infini
DMT	Dieu, la mort et le temps
DQVI	De Dieu qui vient à l'idée
EE	Da existência ao existente
EN	Entre Nous
HH	Humanismo do Outro Homem
TI	Totalité e infini
TRI	Transcendência e Inteligibilidade

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
 CAPÍTULO I - MODERNIDADE, ÉTICA E SUBJETIVIDADE.....	 19
1.1 Descartes e a modernidade.....	20
1.2 Kant: subjetividade e ética.....	22
1.3 Hegel: um mundo em transição.....	24
1.4 Lévinas e a crítica à modernidade	29
1.5 Dussel e a crítica à modernidade	35
1.6 Lévinas e Dussel.....	41
 CAPÍTULO II - PENSAR OUTRAMENTE A ÉTICA	 45
2.1 A crítica à Totalidade como expansão do mesmo.....	46
2.2 Exterioridade e alteridade: a saída da mesmidade.....	51
2.3 Ética da alteridade como filosofia primeira.....	59
2.4 Ética da libertação: uma ética material da vida.....	65

CAPÍTULO III - RESPONSABILIDADE, ÉTICA E ALTERIDADE 71

3.1. A rebeldia da alteridade.....	72
3.2 A responsabilidade ética pelo outro.....	78
3.3 O significado ético da responsabilidade.....	86
3.4 A América Latina.....	89
3.5 A alteridade desde a América Latina.....	92

CAPÍTULO IV - O OUTRO ENQUANTO VÍTIMA NA SUA CONCRETUDE MATERIAL..... 98

4.1 O aparecimento da vítima.....	99
4.2 A vítima no nível erótico.....	101
4.3 A pedagógica.....	107
4.4 A ecologia.....	113
4.5 A política em algumas teses.....	120
4.6 A arqueológica.....	127
4.7 A vítima no nível econômico : a vida negada.....	131

CAPITULO V - PRÁXIS E LIBERTAÇÃO: UM NOVO CAMINHO PARA	
A JUSTIÇA	138
5.1 Libertação da filosofia.....	139
5.2 Justiça e Libertação.....	146
5.3 Responsabilidade e Utopia: um diálogo entre Enrique Dussel e Ernst Bloch.....	156
5.4 Os novos sujeitos sócio-históricos e a práxis de libertação.....	168
5.5 Ética da Libertação: desafios e alternativas.....	173
.	
CONCLUSÃO.....	176
REFERÊNCIAS.....	181

INTRODUÇÃO

A ética moderna parece manifestar diversos sinais de crise na atualidade. Na modernidade, a ética esteve fundamentada em uma ética racionalista, que orientou a vida humana. Mas a eclosão da barbárie das duas guerras mundiais, a exploração dos países do chamado “Terceiro Mundo”, as diversas crises do sistema capitalista, o acirramento da supressão da dignidade humana em praticamente todos os níveis da vida, a negação dos direitos humanos básicos e a destruição da natureza apontam para a falência do modelo ético gestado na modernidade.

Na atualidade, o desafio parece ser o de construir uma ética que seja capaz de apontar caminhos novos para a humanidade. Ecoa no mundo, com força cada vez maior, uma insatisfação com o modelo de ser hegemônico. Urgem uma teoria e uma ação que alimentem a utopia de um novo mundo.

Neste contexto, a filosofia da libertação de Enrique Dussel surge como uma ética que se propõe a pensar desde a América Latina à realidade histórica de dominação, dependência e exclusão dos povos. Realizar uma filosofia da libertação desde o continente latino-americano por si só já aponta para o enorme desafio desta filosofia. Gestada pelo “centro” (Europa), a filosofia desconfia de qualquer outra elaboração fora da Europa. Eis que emerge, nas últimas décadas, na América Latina, uma filosofia da libertação, que surge da “periferia” do mundo. Dussel é, a nosso ver, a expressão maior desta filosofia.

Neste sentido, esta tese tem como objetivo central analisar a ética material da vida de Enrique Dussel, com o sentido de refletir sobre a ética e a responsabilidade pelo outro. Neste percurso, vamos ter a oportunidade de mostrar a influência de Lévinas sobre Dussel e, ao mesmo tempo, a articulação que Dussel elabora com relação à filosofia levinasiana sobre o tema em questão.

Neste âmbito, a filosofia de Emanuel Lévinas emerge como uma ética que tenta na contemporaneidade, responder aos enormes desafios para o homem. A tese de Lévinas é de resgatar a alteridade do Outro negado pela totalidade. Assim, o tema do Outro se torna central na filosofia levinasiana. Tema negado, na maioria das vezes, pela tradição filosófica, pois esta se fundamentou na ontologia do Mesmo, do em-si, e não para o outro. A responsabilidade pelo outro enquanto Rosto parece ser a resposta e ao mesmo tempo, o desafio maior da filosofia da alteridade de Lévinas.

Entendemos que tanto Lévinas como Dussel enfrentam os graves problemas que a humanidade atravessa na contemporaneidade, a saber: crise ética, fragmentação do tecido social, exploração e exclusão do outro. Ciente de que os filósofos pesquisados são de diferentes contextos históricos-políticos e que tentam responder ao desafio de encontrar possíveis saídas para os problemas enfrentados na contemporaneidade. Eis, a nosso ver, a pertinência de ambos para o debate filosófico atual e que talvez inspire para a construção de uma nova práxis.

Nossa tese defende a hipótese de que o tema da responsabilidade em Dussel – influenciado por Lévinas – não é um tema menor de sua ética, mas possui um *lócus* fundamental na sua filosofia enquanto possibilita, nos seus diversos níveis, a abertura para a efetivação de uma práxis de libertação. Dito com outras palavras, é a responsabilidade como resposta radical frente ao outro enquanto vítima, excluído e miserável, que a ética da libertação, entendida como uma ética material da vida, possibilita uma rebeldia – enquanto práxis – ética e política da negação da negatividade das vítimas.

Neste sentido, perguntamo-nos, diante da crise que a humanidade atravessa, se é possível a reconstrução da subjetividade numa sociedade que destrói valores fundamentais para o convívio humano (solidariedade, justiça, responsabilidade). Em que sentido a alteridade e a libertação proporcionam novos elementos para a superação da negatividade das vítimas do sistema totalitário e opressor? Como a responsabilidade pelo outro pode nos inspirar enquanto resistência e rebeldia frente ao modelo hegemônico? É possível pensar a justiça sociopolítica a partir da ética da libertação?

No contexto de construção de novas propostas filosóficas na contemporaneidade, Dussel, desde a década de 1970, elabora uma filosofia da libertação que visa ser uma autêntica produção relacionada ao *ethos* e aos problemas do continente latino-americano. Filosofia em construção, filosofia rebelde e inconclusa. A produção de Dussel remete-nos para a tentativa de construção de uma proposta filosófica que visa contribuir com o debate contemporâneo. Sem dúvida, a ética e a política são os grandes desafios que Dussel enfrenta. Neste sentido, suas obras expressam a elaboração e a preocupação com a realidade concreta humana (*Filosofia da Libertação, Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão, Vinte teses de política, Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão, Política da libertação*).

A produção filosófica latino-americana ganhou, nas últimas décadas, um impulso importante, que tenta refletir o *ethos* do homem latino-americano de maneira criativa e autônoma. Se a América Latina almeja ser protagonista de sua história, cabe também no âmbito da produção filosófica, buscar a sua libertação da reprodução da filosofia europeia ou estadunidense.

Neste âmbito, amplia-se a produção e o estudo da filosofia da libertação de Dussel no Brasil e no exterior. Muitas teses e dissertações buscam explicitar as diversas perspectivas da obra dusseliana. A título de exemplificação; a tese de doutorado *O projeto Utópico da filosofia da libertação*, defendida em 1998 por Antonio Rufino Vieira junto à Universidade Federal do Rio de Janeiro; a tese defendida em Valladolid por Gildardo Díaz Novoa *Enrique Dussel em la filosofía latinoamericana y frente a filosofía eurocêntrica* (2001) ; a tese de Marcella Stermieri *El caminante: la filosofía della liberazione di Enrique Dussel* (2003) desenvolvida em Bolonha; e a tese de Daniel Pansarelli *Filosofia e Práxis na América Latina: contribuições à filosofia contemporânea a partir de Enrique Dussel* defendida em 2010 na USP.

Além dos trabalhos citados, muitas outras pesquisas foram desenvolvidas sobre a obra de Dussel ¹. No entanto, resta ainda um campo de análise, segundo nos parece, pouco explorado: o diálogo entre Lévinas e Dussel, levando em conta, como problema central, o tema da responsabilidade. Neste sentido, esta tese pretende contribuir para analisar a filosofia da libertação de Dussel, a partir do continente latino-americano com seus desafios e alternativas.

Entendemos que a filosofia dusseliana é uma contribuição importante para a construção de uma ética comprometida com os pobres, os excluídos e as vítimas nos dias de hoje. Neste sentido, não se trata de resenhar ou resumir a filosofia dos autores estudados, mas de defender a tese de que a responsabilidade ética e política pelo outro enquanto pobre, miserável e excluído, aponta para novas possibilidades de construção da subjetividade humana, de novas relações intersubjetivas e de novas formas de pensar, existir e ser.

Neste sentido, a responsabilidade pelo outro ganha um estatuto novo, pois esta responsabilidade implica no princípio que envolve todo ato, ação, práxis que afirma a vida. É possível afirmar que a responsabilidade se concretiza no serviço ao outro enquanto práxis.

Na tentativa de demonstrar a nossa hipótese de trabalho, pesquisamos as obras centrais de Lévinas que influenciam a ética dusseliana (*Totalité et Infini*, *Autrement qu'etre e Ethique e Infini*, ciente que outras obras (*Humanismo do Outro homem*, *Entre Nous*) de Lévinas, citadas no nosso trabalho, nos ajudam a compreender o nosso tema. Dada a produção bibliográfica de Lévinas e a própria complexidade da sua filosofia, tentaremos avançar com a ideia de que a responsabilidade pelo outro é o núcleo da ética levinasiana.

O percurso desta tese está dividido em cinco capítulos. O primeiro capítulo está dividido em seis momentos: os três primeiros momentos pretendem lançar alguns olhares sobre a Modernidade, apontando alguns fundamentos históricos e filosóficos deste período; no segundo momento refletimos sobre a análise de Lévinas sobre a

¹ Ver, por exemplo, Agudelo (2005), Alves (2005), Ames (1987), Dal’Pupo (2005), Flores (1993) e Sezyshita (2005).

Modernidade; em seguida, investigamos a crítica de Dussel à Modernidade europeia e, por último, faremos as primeiras aproximações entre os filósofos estudados.

O segundo capítulo objetiva apontar a tese da possibilidade de instaurar uma ética para além da ética da Modernidade. Assim, analisamos a ética da alteridade de Lévinas enquanto filosofia primeira, quer dizer, enquanto “ética da ética”. Pesquisamos a ética da libertação enquanto ética que nasce do *ethos* latino-americano como uma ética material da vida, dando maior concretude e materialidade para além da filosofia da alteridade levinasiana como tentaremos demonstrar. Com estes objetivos, estudamos, neste capítulo, as categorias centrais da ética da alteridade e da ética da libertação como totalidade, exterioridade, alteridade e mesmidade.

O terceiro capítulo versa sobre a responsabilidade e a rebeldia da alteridade. O tema da responsabilidade implica numa efetiva e radical resposta sobre o outro, que, negado em sua dignidade e em sua vida, constrói uma rebeldia frente ao sistema opressor. Neste sentido, o tema do rosto e suas diversas facetas emergem como faces humanas reais e concretas. Rebelar-se e resistir frente ao sistema constitui-se como tarefa em busca de uma nova ética: uma ética a partir das vítimas.

Os diversos níveis metafísicos são analisados no quarto capítulo da tese. Após a reflexão sobre o tema da responsabilidade e da rebeldia da alteridade, é necessário expor os momentos em que as vítimas sofrem a sua opressão e, por outro lado, como é possível a superação da opressão/exclusão. Neste sentido, emergem os níveis mais concretos da negação da vida, a saber: a pedagógica, a erótica, a ecológica, a política a arqueológica e a econômica.

No quinto e último capítulo da tese, problematizamos sobre os sujeitos históricos que, concretamente, são capazes de atuar para a efetivação de outro mundo possível. Como é possível desenvolver uma práxis de libertação desde a responsabilidade pelo outro enquanto vítima? Esta pergunta será o fio condutor do último capítulo da tese. Assim, estudamos as reais condições dos sujeitos que lutam para dizer não a violência da normalidade constituída e dizer sim à vida para além de toda negação desta. A efetivação da responsabilidade e da libertação como caminho para a justiça, em que a utopia seja o horizonte de sentido a ser conquistado.

O retorno da ética para o cerne do debate contemporâneo surge como necessidade vital para uma humanidade em risco de extinção. Não se trata do retorno à ética racionalista moderna, mas de efetivar outra ética, que inspire novas lutas, novos caminhos, novos homens e mulheres que respeitem a natureza como fonte de vida. Dussel ousa trilhar estes tortuosos caminhos; nós o acompanharemos em suas reflexões.

Há, no decorrer da pesquisa, um diálogo constante e permanente entre Lévinas e Dussel. Entendemos que a estrutura do pensamento dusseliano tem suas raízes no pensamento levinasiano. Por outro lado, Dussel busca construir uma filosofia original, que tenta avançar para além da influência levinasiana. O diálogo entre os pensadores permite, a nosso ver, contribuir para a construção de respostas para além da própria discussão acadêmica e na certeza de que suas filosofias serão importantes contribuições para pensar e transformar a realidade humana.

CAPÍTULO I

MODERNIDADE, SUBJETIVIDADE E ÉTICA.

Neste capítulo, iremos tecer um estudo sobre a modernidade. A característica principal da modernidade é o advento da subjetividade. Entendemos por subjetividade a interioridade da consciência, enquanto se opõe à exterioridade do mundo e que se revela como sujeito de sentido e valores pelos quais o homem compreende o mundo. No primeiro momento, abordaremos alguns autores que nos ajudam a compreender a modernidade. Descartes, Kant e Hegel nos acompanharam nesta caminhada. Entendemos que a análise destes filósofos é importante para a nossa tese, na medida em que tanto Lévinas como Dussel elaboram uma crítica à modernidade. Crítica esta, que será fundamental para a elaboração de outro modo de pensar a ética na contemporaneidade.

No segundo momento, estudamos a crítica levinasiana à modernidade. A crítica de Lévinas à modernidade é fundamental para entendermos a tentativa que este autor elabora para resgatar a alteridade do outro enquanto outro. Para Lévinas, a modernidade representou a negação da liberdade humana, já que a consciência explícita de sua autonomia não conduziu o homem a um diálogo, uma abertura para o outro, mas a um movimento de autofechamento, autofruição, isto é, a uma egologia.

No percurso deste capítulo, investigamos a análise de Dussel sobre a modernidade. Para ele, a modernidade é um mito que precisa ser desmistificado, analisado e compreendido em suas várias nuances (histórica, cultural, política, etc). A modernidade não permitiu a autonomia e a liberdade para todos. Exploração, encobrimento do outro, destruição de culturas e de valores diferentes foram a outra face da modernidade. Entender a modernidade é fundamental para permitir a sua possível superação para uma realidade transmoderna.

Entendemos que os diversos olhares sobre a modernidade nos permitem compreender melhor o mundo atual. Iniciaremos este percurso com último pensador medieval e o primeiro moderno, René Descartes.

1.1 DESCARTES E A MODERNIDADE

Com Descartes, o filosofar moderno entra na esfera propriamente da subjetividade. A partir de Descartes, subjetividade passa a remeter, obrigatoriamente, a conceitos como Eu, consciência e consciência de si. Deixar de lado todos os pressupostos e partir somente do puro pensar é a grande empreitada iniciada na modernidade. A introspecção significa o exame de natureza intelectual acerca de si próprio, é o caminho de ter consciência de si. Descartes expressa esta perspectiva moderna da seguinte forma:

Fecharei os olhos, tamparei os ouvidos, afastar-me-ei de todos os sentidos, apagarei de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos já que é difícil fazê-lo, considerá-las-ei insignificantes e desta maneira ocupando-me somente comigo mesmo e considerando o meu interior, procurarei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa ².

Na passagem acima, deve ser destacada a dependência do existir para com o pensar, ou seja, é afirmada a existência de um ser pensante. É pelo pensar, e somente graças a ele, que o homem torna-se sujeito. A subjetividade é algo meramente inteligível ou intelectualmente acessível e sustentável ³.

Neste sentido, a ideia de modernidade está relacionada à ruptura com a tradição, a oposição à autoridade religiosa. A crença no poder crítico da razão humana individual passa a ser o novo paradigma que irá orientar a filosofia moderna. A necessidade de contextualização do pensamento, de situá-lo em relação à experiência do indivíduo pensante, é uma exigência do próprio Descartes. A metafísica cartesiana é a primeira forma de constituição da metafísica moderna da subjetividade.

² DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 269.

³ Cf. BICCA, Luiz. *Racionalidade Moderna e Subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 157.

Para Descartes, não se trata de interpretar a natureza, mas colocar o problema do conhecimento humano. Em busca de um novo fundamento para os problemas humanos, Descartes constitui a subjetividade moderna. Esta subjetividade implica em buscar em si mesmo, e não na ordem do universo, as respostas para as grandes questões humanas.

Nesta reflexão filosófica, a verdade primeira é que o pensamento existe. Não partimos mais de objetos exteriores ao pensamento, pois desses só podemos afirmar algo enquanto pensamos, isto é, enquanto são fundamentados pelo pensar.

Neste sentido, o pensamento, o eu como pensante, tornou-se o centro e o suporte de toda a realidade. O fato de Descartes colocar como fundamento seguro do conhecimento o homem como “eu pensante” fez com que a filosofia moderna desenvolvesse uma nova forma de ser, fundamentada na subjetividade. Neste contexto, a filosofia busca um fundamento antropológico.

A descoberta da subjetividade deu uma nova dimensão à modernidade. Deu a primazia à dimensão da interioridade, em oposição à exterioridade; à subjetividade em oposição à objetividade.

Neste âmbito, a ética vai deixando de ter seus fundamentos em Deus para trilhar novos caminhos a partir do próprio homem. A ética antropocêntrica gestará uma nova maneira de pensar o próprio homem e suas relações com o outro. O homem adquire um valor pessoal, não só como ser espiritual, mas também como ser corpóreo, sensível, e não só como ser dotado de razão, mas também de vontade.

Em síntese, é possível afirmar que, a partir das reflexões cartesianas, novos fundamentos surgem para a filosofia. A metafísica cartesiana, afirmando o dualismo ontológico que opõe o sujeito de conhecimento (*res cogitans*) ao objeto conhecido (*res extensa*), abriu o caminho para uma nova forma de pensar o conhecimento, o homem e a ética.

1.2 KANT: SUBJETIVIDADE E ÉTICA

A exigência de uma nova racionalidade ética na modernidade teve como grande desafio responder à pergunta proposta por Kant: “O que devo fazer?”⁴. A pergunta kantiana servirá como guia para estabelecer os fundamentos de uma nova ética. É possível afirmar que a ética kantiana representa, ao mesmo tempo, o termo da evolução da ética moderna e o ponto de partida da ética contemporânea.

Na obra *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant delineia que a fundamentação da moral moderna está no próprio homem.

A moral, enquanto fundada no conceito do homem como ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar⁵.

O projeto de construção da emancipação humana na modernidade é guiado pelo otimismo, com respeito à natureza humana e à capacidade humana de conhecer e agir. Em Kant, a moralidade significa a libertação do homem para aquilo que o constitui em seu ser próprio, pois ela significa uma volta da razão para si mesma, a superação da alienação e a consecução da liberdade⁶.

A liberdade é, para Kant, o alicerce da razão prática, isto é, o homem é, acima de tudo, um ser livre, e isto se manifesta e se realiza na dimensão prática. A liberdade é a *ratio essendi* da lei moral. A saída da menoridade da razão em busca da construção do esclarecimento (*Aufklärung*) cabe ao próprio homem. Liberdade, neste sentido, é, negativamente, independência da natureza e de seus condicionamentos. Positivamente, significa autodeterminação e autonomia.

⁴ KANT, Immanuel. *Logik*. In: Werke. Herausgegeben Von Ernest Cassirer, p. 343.

⁵ KANT, Immanuel. *Religion*. In: Werke. Herausgegeben Von Ernest Cassirer, p. 141. Ver a tradução de Artur Morão: *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 11.

⁶ Cf. OLIVEIRA, Manfredo A. *A Filosofia na crise da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 20.

Esclarecimento [Aufklärung] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele é o próprio culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude! ⁷

A humanização do homem significa a saída do mundo fenomenal e descoberta da liberdade como subjetividade pura. Neste sentido, o homem verdadeiramente livre de nada pode depender. Sua vontade é lei para si mesmo. A liberdade é não sujeição à ordem natural do mundo. É libertação da causalidade universal. O homem noumenal é livre, isto é, isento de condicionamentos causais.

Na natureza, toda coisa é meio para uma outra; só o homem é um fim em si mesmo, capaz de autonomia e liberdade, não podendo ser simplesmente um meio. Ser um fim em si mesmo só tem sentido pela liberdade. Para Kant, é preciso agir de tal forma que cada um trate a humanidade, em sua própria pessoa e em toda pessoa como, como um fim e nunca como simplesmente um meio.

O cerne do ser humano é a liberdade, e liberdade nada mais é que a sua subjetividade em seu ser próprio, isto é, como identidade consigo mesma. A subjetividade, assim compreendida, é uma espontaneidade pura, sem mundo e sem história, pura presença e interpelação do incondicionado em autonomia total ⁸.

A filosofia de Kant tematiza aquilo que era a tendência da filosofia moderna: a função construtiva da subjetividade. E nisto consiste a reviravolta copernicana da filosofia, ou seja, o mundo só é articulável como mundo, isto é, o mundo só chega a si mesmo com a mediação da subjetividade.

O eu penso, não o eu empírico, histórico e mutável, mas o eu transcendental, a consciência se manifesta na filosofia de Kant como mediação universal para o entendimento do real.

⁷ KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: O que é “Esclarecimento”? In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 63.

⁸ Cf. OLIVEIRA, Manfredo A. Op. Cit., p. 22.

1.3 HEGEL: UM MUNDO EM TRANSIÇÃO

Na obra *Fenomenologia do Espírito*, Hegel declara: “Não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado e se entrega à tarefa de sua transformação”⁹. Hegel propõe que o “mundo novo” moderno, é o começo de um novo espírito, produto de profunda transformação de múltiplas formas de cultura.

Neste âmbito, a modernidade é fruto de um longo processo histórico, mas é fundamentalmente abertura para o futuro. “A Idade Moderna confere a todo o passado uma qualidade de história universal [...] o diagnóstico dos novos tempos e a análise das eras passadas estão em mútua relação”¹⁰. Hegel busca compreender a totalidade da manifestação do espírito na história. Se o verdadeiro é o todo, o acesso a este todo se faz através da mediação da subjetividade: “o que é racional é real, e o que é real é racional”¹¹.

Para Hegel, a modernidade é regida pelo princípio de autorrelação denominado subjetividade. “O princípio do mundo moderno, em geral, é a liberdade da subjetividade; segundo este princípio, todos os aspectos essenciais patentes na totalidade espiritual encaminham-se para anuir aos seus direitos”¹². O indivíduo só pode ser considerado indivíduo na medida em que participa do movimento de manifestação do espírito, que é o movimento constitutivo da história.

Hegel realiza aquilo que podemos chamar de revolução historiocêntrica na medida em que desloca, na filosofia ocidental, o centro do sujeito para a história, isto é, o sujeito só pode ser tematizado historicamente. A tarefa da filosofia consiste em articular o sentido imanente da história. A filosofia terá como desafio encontrar na história a sua racionalidade imanente.

⁹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 26 (Vol. I).

¹⁰ KOSELLECK, R. *Neuzeit*. In: *Vergangene Zukunft*. Frankfurt am Main, 1979, p. 314.

¹¹ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 36.

¹² HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: *Werke*, p. 439 (Vol. 7).

Neste sentido, a subjetividade já se encontra desde sempre situada numa totalidade, que Hegel interpreta como história. Para Hegel, o específico da razão é compreender que o elemento não pode viver fora do todo. Se a verdade é o todo, contudo, o acesso a este todo se faz por meio da mediação da subjetividade.

Hegel critica Kant por este ter interpretado a subjetividade de maneira formal, abstrata, a-histórica. A subjetividade já se encontra desde sempre numa totalidade. A história passa a englobar todo o saber, e a tarefa da filosofia consiste em descobrir o sentido imanente da história.

Hegel entende a subjetividade como processo. Isto significa afirmar que toda a vida humana é uma luta na construção de sua subjetividade, e isto só pode acontecer quando os homens se reconhecem como seres livres, como seres comunitários, superando toda possibilidade de alienação. Neste sentido, o homem não é um ser pronto, mas um ser em permanente construção.

A vida humana é um processo de autoconstrução, que se faz como processo de conquista da liberdade. Sendo este processo comunitário, isto é, o homem se constitui na medida em que é capaz de elevar-se de sua vida individual empírica à esfera da universalidade, do mútuo reconhecimento da igual dignidade.

Só na comunidade de pessoas livres e iguais a subjetividade constitui-se enquanto tal. O indivíduo não se constitui em contraposição à universalidade, nem se faz sem ela: o indivíduo só se afirma como homem no seio de uma comunidade de homens livres.

Daí, a crítica de Hegel à metafísica da subjetividade moderna. A subjetividade não é simplesmente pura identidade consigo mesmo, mas identidade mediada por um processo de interação. A subjetividade é o movimento de saída de si e retorno a si pela mediação da alteridade: só no outro e através do outro a subjetividade se constitui como tal.

Neste contexto, subjetividade é um termo que indica que a realização de procedimentos e atitudes de investigação, dos padrões e estilos de argumentação, de critérios de justificativa ou estabelecimento da verdade estão radicados no próprio ser

do homem. Como se vê, a responsabilidade ou caráter de *ratio* última encontra-se no próprio homem, onde a forma concreta de pensamento se manifesta no pensamento subjetivo.

Como destaca Luiz Bicca,

É possível afirmar que somente quando a liberdade consegue se firmar como pressuposto filosófico, em bases sólidas não-naturalistas como critério ou ponto de vista fundamental para se pensar a subjetividade, pode a autoconservação ser pensada e sustentada como princípio de uma atividade humana independente de aspectos de naturalidades fixas¹³.

A autoconservação implica em um esforço para o homem afirmar-se na esfera da existência, a atividade de manter seu próprio ser. O sujeito na modernidade assume uma função paradigmática, ele não busca o conhecimento fora de si. A modernidade lhe dá as condições para o conhecimento a partir de si que envolve todos os aspectos da vida humana: o direito, a sociedade, a política, a moral, a religião, etc. O pensamento que parte de si e só em si encontra fundamentação é o novo horizonte da modernidade. A chave para o conceito de subjetividade é, portanto, a noção de consciência de si. A subjetividade constitui a si mesma como uma unidade que é autoconsciente.

O sujeito que reflete não parte das coisas que o cercam ou dos fatos para compreender a si mesmo, mas, ao contrário, ele se volta para sua subjetividade como horizonte decisivo de autocompreensão. Subjetividade que é considerada como o que forma ou constitui o mundo. A modernidade emerge na história da filosofia como uma nova forma de racionalidade que tem como cerne a subjetividade.

A subjetividade implica a interioridade da consciência, enquanto se opõe à exterioridade do mundo e que se revela precisamente como sujeito de significação e valores pelos quais o homem compreende o mundo. A forma própria de o homem moderno compreender o mundo é autocompreender-se. A subjetividade designa, portanto, o fato pelo qual o homem se coloca, ele mesmo, como ponto de partida e medida de compreensão da realidade. Em outras palavras, a autopercepção, enquanto

¹³ BICCA, Luiz. Op. Cit., p. 147.

relação direta, imediata a si mesmo, é fundamentalmente sensível a que se acrescenta um pressuposto de privacidade: só eu posso ter acesso imediato a “meu eu” ¹⁴.

A modernidade segue a mesma linha fundamentada na subjetividade. A razão é o grande instrumento de emancipação, a fonte de criação do novo começo para o homem. É através dela que o homem se desliga de toda e qualquer determinação exterior a ele; portanto, ela é mediadora de autonomia. O homem sente-se responsável pela articulação do universo normativo que fundamenta incondicionalmente seu pensar e seu agir no mundo. Ele aparece, então, como sujeito (teórico e prático) do mundo, como autopresença, autonomia, liberdade.

Em síntese, é possível afirmar que a modernidade se constitui a partir da subjetividade racional – apesar das diferentes interpretações –, o modelo paradigmático do homem e da sociedade no ocidente. A crença na racionalidade, no progresso científico-tecnológico e moral, a construção de um homem livre e emancipado tornou-se o grande horizonte da vida. Os ideais de fraternidade, igualdade e liberdade passaram a ser a tríade da modernidade.

Na contemporaneidade, muitos são os críticos que apontam para o fim da filosofia da subjetividade. Num aspecto, todos os críticos de diversos matizes como os adeptos atuais de alguma teoria do sujeito parecem pôr-se de acordo: repensar, redefinir subjetividade e individualidade é admitido como necessário ¹⁵.

O avanço científico-tecnológico, conjugado ao prometido progresso não foi capaz de debelar a barbárie, as guerras, a exclusão e a exploração do outro. O fim do humanismo e a morte de Deus proclamam a crise da subjetividade e da ética moderna fundada numa moralidade centrada no eu solipsista, egocêntrico, formal e abstrato. Segundo Lipovetski, entramos na época pós-deontológica, que viria libertar nossa conduta dos últimos vestígios dos deveres infinitos e dos mandamentos e obrigações absolutas ¹⁶.

¹⁴ Cf. WALSH, W. H. *Reason and experience*. Oxford: OUP, 1947, p. 191.

¹⁵ Cf. BICCA, Luiz. Op. Cit., p.182.

¹⁶ Cf. LIPOVETSKI, Gilles. *Le Crépuscule du devoir: L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Gallimard, 1992, p. 150.

Neste contexto, ocorre o reflorescimento da ética como resposta para os novos desafios que a sociedade contemporânea impõe. O reflorescimento da ética ou do retorno da “moralidade da moral” não se deve à tentativa de apresentar uma resposta meramente formal aos problemas do sujeito solipsista, da ética autônoma e universalista, ou da moral normativista ¹⁷.

As diversas correntes éticas contemporâneas têm como *lócus* teórico o postulado imanentista no sentido estrito de negação da transcendência no domínio da ontologia, isto é, pela pressuposição fundamental de um pensamento pós-metafísico. Em medida mais ou menos explícita e rigorosa, todas as correntes mais representativas do pensamento ético contemporâneo renunciam a uma fundamentação metafísica na ética ¹⁸.

Neste âmbito, a ética da alteridade de Emmanuel Lévinas e a ética da libertação de Enrique Dussel são novas propostas filosóficas que tentam responder aos novos desafios éticos, partindo de uma crítica radical à filosofia da subjetividade e à modernidade, como veremos a seguir.

¹⁷ RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 13 (tomo 1).

¹⁸ VAZ, H.C.L. *Escritos de Filosofia IV. Introdução à ética filosófica*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 258.

1.4 LÉVINAS E A CRÍTICA À MODERNIDADE

A filosofia de Emmanuel Lévinas (1906-1995) representa uma crítica à quase totalidade da história da filosofia ocidental. É possível afirmar que o pano de fundo do pensamento levinasiano é o próprio questionamento de toda a tradição filosófica, em busca do humanismo do outro homem.

A tradição filosófica, ansiosa por encontrar um significado para o homem, o mundo e as coisas, desenvolveu um pensamento fundado no Ser. Posteriormente, na modernidade, tenta-se instaurar um novo critério da verdade. A hegemonia do Eu (cogito ou transcendental) torna-se o novo fundamento do mundo teórico e prático.

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas afirma que: “a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia; uma redução do outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do Ser”¹⁹. Como observa Pelizzoli: “as críticas de Lévinas à tradição ocidental são melhor compreendidas [...] no roldão dos acontecimentos contraditórios e trágicos de nossa história, desde as guerras e totalitarismos até a exclusão econômica e social no liberalismo e capitalismo mundializado”²⁰.

Lévinas refletiu e se relacionou de forma radical com seu contexto social, cultural e histórico, na medida em que sofreu o drama de seu tempo ²¹. A crise do homem e da cultura ocidental é denunciada por Lévinas de forma contundente.

A crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições [...]. Os mortos que ficaram sem sepultura nas guerras e os campos de extermínio afiançam uma morte sem amanhã e tornam tragicômica a preocupação consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do *animal rationale* a um lugar privi -

¹⁹ LÉVINAS. E. TI. p. 33.

²⁰ PELIZZOLI, M. L. *Lévinas: a reconstrução da Subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 26.

²¹ Enrique Dussel apresenta Lévinas como uma vítima do holocausto judeu no coração da modernidade, o judeu lituano que viveu a experiência traumática de cinco anos em seu corpo vulnerável concreto, no campo de concentração nazista. Cf. em EL, p. 363.

legiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si ²².

A crítica de Lévinas à tradição ocidental, e especificamente à modernidade, se constitui a partir de duas vertentes que se tornam uma constante no seu pensamento. Em primeiro lugar, que a concepção de racionalidade desenvolvida pela tradição ocidental chegou ao seu pleno desenvolvimento com o iluminismo. Em segundo lugar, a crise do humanismo contemporâneo está ligada à própria concepção de subjetividade construída na modernidade.

Este entendimento vem apontar que a trama dos eventos que constitui a história contemporânea revela uma grande contradição da racionalidade iluminista, contradição que se evidencia seja no campo teórico da filosofia, seja no campo da experiência e na aplicação dos princípios humanísticos ²³.

A primeira contradição se revela em toda a tradição filosófica ocidental e particularmente na modernidade. A busca pela verdade foi a preocupação central do pensar ocidental, mas esta verdade engloba em si mesma a adesão a uma afirmação, a uma relação entre o intelecto e o sujeito, constituindo-se a verdade dos entes. Para Lévinas, isto significa reduzir a alteridade, o outro ao mesmo, a sua natureza, a sua identidade. Tudo deve integrar-se a esta verdade constituída pela consciência fundamentadora, que expulsa qualquer exterioridade. A redução do humano à identidade de si se opõe à alteridade e é uma violência contra o próprio homem.

A segunda contradição que Lévinas constata é que a contemporaneidade implica num mundo plural em que não é mais possível uma centralidade teórica e prática que venha abarcar as diversas culturas e suas riquezas a partir de um projeto único como a Europa se constituía. Para ele, a reflexão sobre a significação cultural conduz a um pluralismo que carece de um sentido único.

²² LÉVINAS, E.H.H., p. 71.

²³ FURGALSKA, B. *Fedeltà all' umano: responsabilità-per – l'altro nella filosofia di Emanuel Levinas*. Roma: 2000 (dissertatio ad lauream), p. 35.

Segundo Bica ²⁴, um aspecto decisivo a caracterizar de modo geral as teorias contemporâneas críticas da subjetividade é a adoção da perspectiva da finitude do pensar: a impossibilidade de se interpretar o mundo a partir de um ponto de vista privilegiado, único e absoluto. A condição *sine qua non* para orientar-se no mundo, para conduzir-se na simples existência, é dispor de uma espécie de sistema aberto, ou seja, sem um centro absoluto como fundamento ou núcleo de irradiação do pensar. Nesse sentido, afirma o próprio Lévinas:

A reflexão sobre a significação cultural conduz a um pluralismo que carece de um sentido único. A economia e a técnica pareciam, em dado momento delinear-se. Mas se as significações culturais permitem ser interpretadas como superestruturas da economia, a economia, por sua vez, recebe suas formas da cultura. A ambivalência das significações atesta uma desorientação ²⁵.

Esta desorientação atesta a pluralidade cultural que a Europa teve que enfrentar e não soube responder aos seus desafios. A contestação de sua universalidade absoluta não foi capaz de criar o diálogo, o que levou à barbárie e às guerras. Com efeito, este processo foi vivido pela Europa como algo dramático, pois ela perdia a centralidade econômica, política e cultural. Perdia o sentido diretivo da história, isto é, perdia um sentido que conferisse para a humanidade uma orientação. O mundo ocidental se revelava como um mundo *desorientado*. Desta forma, Lévinas proclama a crise da modernidade: “Fim do humanismo, fim da metafísica – morte do homem, morte de Deus (ou morte a Deus!) - ideias apocalípticas ou slogans da alta sociedade intelectual” ²⁶.

A terrível experiência vivida por Lévinas na Segunda Guerra mundial foi decisiva para uma leitura filosófica que orientasse a um novo humanismo. A guerra foi uma trágica prova da falência do projeto da modernidade. A revolta contra o humanismo moderno, imerso excessivamente no mundo da teoria e da produção

²⁴ Cf. BICCA, L. Op. Cit., p. 182.

²⁵ LÉVINAS, E. HH, p. 43.

²⁶ Cf. Id, ibid., p. 91.

literária, designa-se *anti-humanismo*. Lévinas, para quem os horrores do holocausto refletiam uma presença trágica pessoal, dá em todas as fases de seu desenvolvimento filosófico uma enorme atenção ao grau de influência que esses eventos genocidas tiveram sobre a maneira como pensamos e vivemos ²⁷.

Entendemos que apesar da crítica radical à modernidade e ao humanismo que ela desenvolveu, é possível afirmar que, ao longo de sua vasta produção filosófica, Lévinas aposta na possibilidade de se desenvolver um humanismo para além do projeto da modernidade. O humanismo do outro homem apela para uma tarefa desafiadora, isto é, construir uma subjetividade para além do Ser, fundamento primeiro e último da tradição filosófica ocidental. Como assinalamos, a Segunda Guerra, e mais precisamente, o genocídio do povo judeu abalou profundamente a própria noção de sujeito:

os nazistas encarregados de conduzir os trens de deportados aos campos de extermínio não tratavam as crianças, as mulheres, os homens como “mercadorias” [...] pela primeira vez na história, sem dúvida, o ser humano não valia nada. Não havia um inimigo a combater, um prisioneiro para trocar ; havia um objeto a ser destruído ²⁸.

Lévinas dedica uma das suas principais obras, *Autrement qu’être ou au-delà del’essence*, às vítimas do holocausto: “à memória dos seres mais próximos entre os seis milhões de assassinados pelos nacionais-socialistas, ao lado de milhões e milhões de humanos de todas as confissões e de todas as nações, vítimas do mesmo ódio ao outro homem, do mesmo semitismo” ²⁹.

Em muitas passagens de suas obras, Lévinas elabora a crítica à estrutura reducionista e monológica da racionalidade ocidental: “O discurso coerente é uno. Um pensamento universal dispensa a comunicação. Uma razão não pode ser outra para uma razão. Como é que uma razão poderá ser um eu ou um outro, uma vez que o seu próprio ser consiste em renunciar a singularidade ? ” ³⁰. Lévinas afirma que a razão falando na primeira pessoa não se endereça ao Outro, mantém um monólogo.

²⁷ Cf. HUTCHENS, B.C. *Compreender Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 25.

²⁸ Cf. POIRIÉ, François. *Emanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 17.

²⁹ LÉVINAS, E. AE, p. 7.

³⁰ LÉVINAS, E. TI, p. 69.

A racionalidade moderna, fundada no eu, propicia o encarceramento do humano em sua onipotência, na medida em que produz um mundo para si, sem a capacidade de dialogar, de se enriquecer com outras formas de existência, já que todo saber e viver são determinados pela razão.

Segundo Pivatto, os totalitarismos sistêmicos, o imperialismo do Eu como vontade-poder e os reducionismos daí decorrentes produziram um desastre do humano que nenhuma consciência poderá jamais desconsiderar se for normal. Com a erosão de todo absoluto, o próprio ser humano ficou exposto como banalidade aniquilável ou manipulável ³¹.

Nos anais da história, o século XX merecerá, com justiça, o grande prêmio do horror. Nenhuma época viu tantos crimes se perpetrarem em escala planetária. Crimes em massa, organizados racionalmente e a sangue-frio. Crimes originados por uma insondável perversão do pensamento ³². As duas Guerras mundiais, a utilização da bomba atômica, a colonização, a fome e a miséria são exemplos da crise vivida pela humanidade.

Entendemos que Lévinas tenta escapar das malhas da racionalidade objetificadora que produz a guerra e reproduz o mesmo. Lévinas, de maneira otimista, acredita que o homem é capaz de reconstruir a sua caminhada civilizatória. As ambiguidades e contradições da civilização ocidental podem ser superadas por um novo modo de ser do homem em sua relação com o outro para além de si. Superar as bases de uma filosofia egológica é o grande desafio do projeto levinasiano. Egologia que se estabelece em todas as dimensões da vida humana.

Em síntese, é possível afirmar que a crítica de Lévinas à modernidade é fruto de sua trajetória pessoal e de seu contexto cultural, histórico e filosófico. A crise ética sem

³¹ Cf. Ver apresentação da tradução da obra: *Entre Nós*, de Emanuel Lévinas. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 12.

³² Cf. DELACAMPAGNE, Christian. *História da Filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 11.

precedentes, onde “o estado de guerra suspende a moral”³³, implica na absoluta insuficiência da moralidade moderna. Neste âmbito, Lévinas busca uma nova “racionalidade ética”.

Exposto ao niilismo, à impessoalidade e à barbárie, cabe ao homem construir uma saída para o seu ser. A crise da modernidade é a crise de um modelo civilizacional que desafia o homem a construir um *novum lócus*, um *novum* sentido para o humano na história³⁴.

³³ LÉVINAS.E. TI. p. 9.

³⁴ Neste contexto, FUGALSKA,B. Op:cit., p. 35, afirma que o racionalismo moderno alcança o seu ponto culminante na crise da razão moderna, crise provocada pela contradição que a envolve e que se manifesta no curso deste século. Sua contradição teórica se revela na impossibilidade da razão de responder aos próprios critérios de sentido, e, portanto, de assegurar a própria certeza, e na incapacidade de encontrar um sentido para a vida individual e a convivência entre os povos.

1.5 DUSSEL E A CRÍTICA À MODERNIDADE

A reflexão sobre a Modernidade é, sem dúvida, um dos grandes temas filosóficos da atualidade. A importância do estudo sobre a Modernidade se deve ao fato de, ao determinar as origens históricas, econômicas, políticas e filosóficas deste período, necessariamente estar intrinsecamente ligada aos novos projetos que se colocam no mundo contemporâneo. Como afirma Dussel: “o conceito que se tiver da Modernidade determina como é evidente, a pretensão de sua realização ou o tipo das críticas”³⁵.

Neste âmbito, pretendemos analisar a leitura dusseliana sobre a modernidade. Suas críticas e a tentativa de superação do projeto moderno, ao mesmo tempo em que questiona os fundamentos da modernidade europeia, propõe uma nova tese, uma tese transmoderna.

Como não poderia deixar de ser, a crítica de Dussel ao projeto da modernidade europeia é fruto do seu olhar para a América Latina no primeiro momento. Os diversos debates que Dussel tem travado com autores importantes na contemporaneidade parecem demonstrar a fecundidade de sua filosofia e, conseqüentemente, a sua tese sobre a modernidade³⁶.

A tese central de Dussel é que a modernidade é um mito. Na sua obra *1492 El encubrimiento del Otro*, escrita em 1992, Dussel analisa a modernidade como um mito que foi elaborado para justificar racionalmente a dominação europeia frente aos outros povos. Ao mesmo tempo em que desenvolvia um processo irracional de justificação da violência que deve ser negado³⁷.

³⁵ DUSSEL, E. EL, p. 63-64.

³⁶ Estes debates expressam a posição do pensamento dusseliano, que vem se constituindo na sua trajetória filosófica. Debates estes com Paul Ricoeur, Karl-Otto Apel, Charles Taylor e Richard Rorty. Ver a sua obra *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*.

³⁷ Cf. DUSSEL, E. EO, p. 7.

Dussel propõe a existência de dois modelos interpretativos da modernidade, assumindo claramente uma posição frente a estes modelos. Segundo ele, o primeiro modelo propõe, a partir de um horizonte eurocêntrico, que o fenômeno da modernidade é exclusivamente europeu, desenvolvendo-se desde a Idade Média, e se difunde posteriormente em todo o mundo. Ora, este modelo, ao se constituir, desenvolve características internas que acabam superando racionalmente as outras culturas ³⁸.

Isto implica em afirmar a supremacia racional da Europa sobre os outros povos e culturas. Dussel chama este paradigma de “paradigma eurocêntrico”. A racionalidade europeia é o universal frente ao particular. É o ápice do desenvolvimento civilizatório frente à periferia ³⁹.

No coração da racionalidade moderna, se desenvolveu a irracionalidade econômica, religiosa, política, militar e cultural que Dussel ⁴⁰ descreve nos seguintes termos; a) a civilização moderna se autocompreende como a mais desenvolvida, superior; b) a superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, rudes e bárbaros; c) o caminho do processo educativo de desenvolvimento deve ser o seguido pela Europa; d) como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer, em último caso, a violência, se for necessário, para destruir obstáculos à modernização. e) esta dominação produz vítimas, violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase ritual de sacrifício; f) para o moderno, o bárbaro tem uma culpa que permite a modernidade apresentar-se não só como inocente, mas como “emancipadora” da “culpa” de suas próprias vítimas; g) por último, e pelo caráter “civilizatório” da modernidade, se interpretam como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios da modernização dos outros povos atrasados, das outras raças escravizadas, do outro sexo fraco, etc. Vê-se, nesta postura, que é absolutamente necessária a crítica ao mito da modernidade, pois este significa o sacrifício da vítima inocente, a negação da alteridade e exterioridade do outro na sua humanidade

³⁸ DUSSEL, E. EL, p. 51.

³⁹ Ver a resenha crítica de VIEIRA, A. R. em *Marxismo e Libertação*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010, p. 121-132.

⁴⁰ DUSSEL, E. HFP. p. 354-355.

encarnada, a negação do seu *ethos* originário, dominado pela modernidade, oprimindo sua cultura, sua religião; sua vida enfim.

Na primeira conferência na obra 1492, *El encubrimiento del Otro*, Dussel afirma que o conceito emancipatório da modernidade encobre o mito do desenvolvimento. Para ele, “a falácia do desenvolvimento” é uma categoria filosófica para sutilmente mascarar a universalidade e a supremacia da Europa.⁴¹ Por isso ele critica da forma radical à racionalidade irracional da modernidade, mas não nega a razão senão a sua irracionalidade afirmando a razão do outro enquanto outro. Nas palavras do autor:

A modernidade se constituiu a partir do “eu conquisto” ao mundo azteca e inca, a toda a América; a partir do “eu escravizo” aos negros da África vendidos pelo ouro e pela prata conseguida com a morte dos índios no fundo das minas; desde o eu venço das guerras realizadas na Índia e na China até a vergonhosa guerra do ópio: a partir deste eu aparece o pensamento cartesiano⁴².

Neste âmbito, a modernidade foi imperial e dominadora. Foi o pensar abstrato, universal, intemporal, sistemático que encobria um fato fundamental: ocultava uma ontologia da opressão, uma antropologia e uma moral opressora, encobrindo as reais condições de existência do outro. Dussel questiona o fundamento abstrato, ontológico, da modernidade e vai construir uma filosofia da libertação capaz de dar conta da concretude humana, das vítimas do sistema-mundo.

Crítico da tradicional divisão da história (antiga, medieval e moderna), Dussel a denomina de “pseudocientífica” e afirma que esta classificação nada mais é do que uma organização ideológica e deformante da história, pois é ingenuamente eurocêntrica. Neste contexto, para superar este reducionismo, a filosofia e a ética da libertação procuram romper com esse horizonte e se abrir para uma reflexão no âmbito mundial.

Nesse sentido, Dussel faz uma distinção entre a primeira modernidade e a segunda modernidade. Nas palavras do autor, segundo o paradigma eurocêntrico, a Europa tivera características excepcionais internas que permitiram que ela superasse,

⁴¹ DUSSEL, E. EO, p. 13.

⁴² DUSSEL, E. FL1, p. 19-20.

essencialmente por sua racionalidade, todas as outras culturas⁴³. A primeira modernidade é caracterizada pelo humanismo renascentista, ligada ao antigo sistema interregional da cristandade mediterrânea e muçulmana.

Nela se conceberá a gestão do novo sistema-mundo [...] A Espanha maneja a centralidade como domínio através da hegemonia de uma cultura integral, uma língua, uma religião; como ocupação militar e organização burocrática e política, expropriação econômica, presença demográfica, transformação ecológica, etc⁴⁴.

A primeira modernidade produziu toda uma reflexão filosófica da maior importância que passou despercebida da chamada “filosofia moderna”. Segundo Dussel, “o pensamento filosófico e teórico do século XVI tem importância atual porque é o primeiro, e o único, que viveu e expressou a experiência originária nos tempos da constituição do primeiro sistema-mundo”⁴⁵.

Neste período, a questão que era colocada como central era: que direito tinha o europeu de ocupar, dominar e gerir as culturas recentemente descobertas, militarmente conquistadas e que estão sendo colonizadas?⁴⁶.

É possível afirmar que este período inicial se caracteriza pelo fato de que, no domínio europeu, ainda não havia uma formulação teórica, política ou estratégica. Mas tal movimento lançará as sementes da segunda modernidade, onde se chegará ao ápice da dominação. Mesmo assim, este momento inicial da modernidade – a primeira modernidade – foi crucial para definir os rumos do projeto filosófico, político, econômico e social da Modernidade europeia.

Segundo Dussel, a segunda Modernidade se inicia no século XVII, sem escrúpulos de consciência (*Gevisen*).

Desde Amsterdã, Londres ou Paris (nos séculos XVII e XVIII em diante) o eurocentrismo (superideologia que fundará a legitimidade da dominação do sistema mundo) não será posto em questão *nunca mais*, até o final do século XX e isto, entre outros movimentos, pela filosofia da libertação⁴⁷.

⁴³ DUSSEL, E. EL, p. 51.

⁴⁴ Id, .p. 60.

⁴⁵ Id, ibid. p. 60.

⁴⁶ Id, ibid, p. 60.

⁴⁷ Id, Ibid, p. 60.

Neste período, ocorre o início da teorização sobre as condições de dominação impostas pela Europa aos outros continentes. A Europa se expande *conscientemente* até se tornar, em breve, em um novo sistema-mundo. Este processo de mundialização por meio da imposição do *ethos* europeu implicará na totalização e negação da alteridade. Esta consciência da dominação se dará em todos os níveis (econômico, político, antropológico, cultural, erótico e ecológico, etc). Para Dussel,

Este segundo momento da modernidade, para poder gerenciar o enorme sistema-mundo [...] deve fazer sua eficácia por simplificação [...] esta simplificação da complexidade abarca a totalidade do mundo da vida, diante da própria subjetividade, diante da comunidade, e como síntese, nova atitude econômica⁴⁸.

Na obra *Ética da Libertação*, Dussel aponta dois limites absolutos do “sistema de 500 anos”. O primeiro limite refere-se à destruição ecológica do planeta. Trata-se da exploração predatória das riquezas naturais. Desde a sua origem a modernidade constituiu a natureza como objeto explorável com vistas a aumentar o lucro do capital. O problema que se descobre é o esgotamento de um sistema civilizatório que chega ao seu fim.

A superação da razão cínico-gerencial (administrativa mundial) do capitalismo (como sistema econômico), do liberalismo (como sistema político), do eurocentrismo (como ideologia), do machismo (na erótica), do predomínio da raça branca (no racismo), da destruição da natureza (na ecologia), etc., supõe a libertação de diversos tipos de vítimas oprimidas e/ou excluídas.⁴⁹

A natureza tornou-se um meio de produção que objetiva a reprodução do capital. Isto engendra uma contradição, pois, na medida em que a vida é a condição absoluta do capital, sua destruição destrói o capital. Vê-se, nesta postura, que a modernidade enfrenta seu primeiro limite absoluto: a morte da vida em sua totalidade pelo uso indiscriminado de uma tecnologia antiecológica constituída progressivamente a partir

⁴⁸ Id, Ibid, p. 60.

⁴⁹ Id, Ibid, p. 65.

do único critério da gestão quântica do sistema-mundo na modernidade: o aumento da taxa de lucro ⁵⁰.

O segundo limite absoluto da modernidade é a destruição da própria humanidade, pois, com o advento do capitalismo na modernidade modificaram-se as relações entre os homens e a natureza, e entre os homens, pela mediação do trabalho.

O trabalho vivo é a outra mediação essencial do Capital como tal; o sujeito humano é o único que pode criar novo-valor (mais-valia, lucro). O capital, que vence todas as barreiras, põe cada vez mais tempo absoluto de trabalho; quando não pode superar este limite, então aumenta a produtividade pela tecnologia; mas tal aumento diminui a proporção do trabalho humano; há assim humanidade sobrando (desprezada, desempregada, excluída) ⁵¹.

Esta exclusão de boa parte da humanidade destitui o capitalismo de qualquer alteridade e dignidade, já que provoca a morte e a miséria da maioria, que luta pela sobrevivência como reprodução e desenvolvimento da vida.

Dussel aponta para a gravidade da situação ao fazer uma crítica ao que pareceria ingênuo e até ridículo, irresponsável e cúmplice, irrelevante e cínico no projeto de tantas escolas filosóficas (tanto no centro, mas ainda pior na periferia, na América Latina, África e Ásia), encerradas na torre do academicismo estéril eurocêntrico.

A leitura dusseliana afirma que a modernidade é um projeto que é construído em um processo longo, que antecede a era das revoluções e se abre para o mundo como “centralidade” na História mundial, e a constituição de todas as outras culturas como “periferia”. Negando o direito de ser às outras culturas e povos justifica-se uma práxis de dominação frente ao outro. Estabelece-se assim, uma nova relação, violenta, militar, do “ego” europeu como o estrangeiro absoluto e que se trará uma conquista material e espiritual, apresentada pelas elites como o encontro de dois mundos.

⁵⁰ Id, ibid, p. 66.

⁵¹ Id, Ibid, p.66.

1.6 LÉVINAS E DUSSEL

Entendemos que a proposta levinasiana ao criticar a modernidade, possibilitou a construção de uma ética que tenta recuperar a alteridade do outro homem perdida nos labirintos do Ser, do poder e da violência da totalidade expansiva do mesmo. O projeto filosófico de Lévinas é desafiador, já que questiona a fundamentação metafísica para a tentativa ousada de colocar - como veremos - a ética como filosofia primeira.

As questões que acompanham *Totalidade e Infinito* e as obras que o antecederam podem ser resumidas na busca de uma saída do Ser e da ontologia como marcas dominantes da filosofia ocidental. A necessidade de romper com a totalidade lhe parece uma urgência. Não se trata de abandonar a filosofia nem de simplesmente opor-lhe uma tradição, mas de reconstruí-la a partir da transcendência irreduzível de outrem⁵².

Na medida em que pretende resgatar a humanidade perdida, Lévinas coloca alguns problemas da humanidade no mundo contemporâneo, a saber: como reconstruir a subjetividade para além dos projetos da consciência que a modernidade elaborou? Como construir uma ética para além da racionalidade totalizadora? Como elaborar uma ética que realize uma sociedade justa e fraterna? Neste sentido, a intenção de Lévinas é encontrar um novo significado para a ética, para além da ética ocidental e da ontologia que a fundamenta.

Lévinas não se pergunta sobre o que se deve fazer, mas se coloca frente a pergunta pelo outro, pelo rosto do outro. Coloca, assim, a moralidade como responsabilidade para além da racionalidade moderna.

⁵² CARRARA, Ozanan Vicente. *Do sujeito ético ao sujeito político: elementos para pensar a política outramente*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2010, p. 9.

Por outra parte, a ética da libertação elaborada por Dussel não aborda uma questão meramente teórica, conceitual, mas fundamentalmente histórica. Segundo Alípio Casali:

A ética em Dussel é uma questão essencialmente histórica e não teórica. E a história é compreendida a partir do ser negado, a partir de fora, da exterioridade do ser dos sistemas [...] por isso, a construção da ética da libertação deve começar pela destruição histórica do pensar ético até aqui elaborado pela ontologia vigente e que em consequência, não é propriamente uma ética, e sim uma “moral ontológica” enquanto negar a exterioridade do sistema⁵³.

Para Dussel, nas histórias da filosofia só se recorda o mundo greco-romano, muito pouco do mundo muçulmano e nada da sabedoria oriental. Na modernidade também, só a Europa é conhecida como modelo civilizacional. Surge, então, a necessidade de construir uma nova perspectiva filosófica que reconheça o outro, as vítimas oprimidas pelo sistema. Tal reconhecimento é um fato prático, concreto.

Neste sentido, observamos que o processo histórico e cultural do continente latino-americano tem sido marcado por um processo constitutivo de dominação interna e submissão externa. Uma história de contradições, violência e autoritarismo. Para Dussel, qualquer tentativa de se propor uma alternativa ao modelo hegemônico que a modernidade desenvolveu deve partir de uma profunda reformulação epistemológica, uma verdadeira ruptura com o sistema clássico-moderno.

Enquanto no cerne da modernidade acontecia a revolução científica, marcada pela observação e experimentação no estudo dos fenômenos, suplantando os argumentos metafísicos da tradição clássica como critérios de verdade; a conquista da “maioridade da razão” em busca da autonomia humana; as revoluções políticas com a busca de liberdade, igualdade e fraternidade; a revolução industrial, que liberava o humano das tarefas mais pesadas, enquanto isso algo diferente acontecia na América Latina.

⁵³ CASALI, Alípio. Para ler Enrique Dussel. In: LAMPE, Armando (org.) *Ética e a Filosofia da Libertação: Festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/CEHILA, edição belíngue, 1995, p. 31- 233.

É possível afirmar que a América Latina é o outro “rosto” da modernidade. Os saberes das comunidades latino-americanas foram desprezados como algo inferior e sem significado. Os “valores cristãos” foram impostos pelos europeus que acabaram com os valores humanos vividos pelas comunidades indígenas. Impõe-se um discurso medieval no processo de evangelização. A escravidão, o latifúndio e o catolicismo, são outras características de um continente dominado e oprimido.

O *ethos* da dominação gestado na modernidade, o guerreiro, o conquistador, a vontade de poder são exaltados. Nessa perspectiva, o descobrimento da América não pode ser entendido como o “aparecimento do outro”, mas representa uma inquestionável “projeção do si-mesmo,” isto é, o encobrimento do outro. Enquanto acontecimento histórico, esse descobrimento não tem nenhuma relevância para a totalidade europeia, pois a América é vista como um mero objeto de conquista e dominação – como um não ser.

Oposto a este *ethos*, o *ethos* de libertação se caracteriza pelo lançar a história para o momento criativo, para o novo, para o reconhecimento do outro, procurando não repetir o mesmo. Dussel busca construir uma filosofia da libertação que não pretende desenvolver novos e estranhos modelos e sistemas, sabe da complexidade latino-americana, mas ousa pensar desde a América objetivando as satisfações das necessidades e angústias dos povos dominados.

Trata-se de pensar a América Latina não como o passado de dominação e exclusão apenas, mas o presente e o futuro de rebeldia, resistência e de construção da utopia. A alternativa da América Latina não está no passado. Trata-se de buscar estratégias e concepções que, rompendo com a cultura opressora, partam da resistência e dos valores dos oprimidos; dos excluídos que construam seu próprio caminho na história.

Todas as críticas a modernidade podem resumir-se desta maneira: a modernidade tornou-se sistema de dominação. Nasceu como sinal de libertação para a humanidade inteira. Quis superar a cristandade e as civilizações tradicionais, tratando-as como bárbaras e contrárias à civilização. Porém gerou um sistema de dominação. Sistema de

dominação econômica (capitalismo), sistema de dominação cultural (etnocentrismo), sistema de dominação científica (cientificismo), etc.

Tanto como Lévinas, Dussel é um crítico da base histórica sobre a filosofia ocidental. É um ponto de partida importante, pois implica o caminho inicial de todo o processo do pensamento sobre a realidade latino-americana e mundial⁵⁴. Daí a necessidade de elaboração de outra ética. Este é o ponto a ser analisado no próximo capítulo.

⁵⁴ TRASFERETTI, José; SANTIAGO, Gabriel Lomba. Ética e Filosofia na América Latina: entre Lévinas e Dussel. *Revista Noticia bibliográfica e Histórica*. Campinas, n.200, p. 87-99, janeiro/junho, 2006.

CAPÍTULO II

PENSAR OUTRAMENTE A ÉTICA

No primeiro capítulo deste estudo, ao analisarmos a crítica da filosofia levinasiana e da filosofia dusseliana à modernidade, buscamos salientar os elementos filosóficos, históricos e culturais que fundamentam a crítica de ambos os autores à modernidade. O resultado aponta para as insuficiências do projeto filosófico da modernidade para alcançar os objetivos pretendidos (fraternidade, igualdade e liberdade). Fundamentada no Eu-subjetividade como lugar da produção da verdade e do bem, na contemporaneidade o processo de autonomia e emancipação humana aparece como ideais cada vez mais distantes de sua realização.

Neste sentido, o momento civilizatório atual aponta questões que desafiam profundamente a reflexão ética gestada na modernidade. Cabe agora o desafio de construir um novo projeto filosófico, um novo projeto ético que aponte para novos caminhos para a humanidade na contemporaneidade. A possibilidade de pensar outramente a ética torna-se o grande desafio.

Neste contexto, é importante perguntar: é possível construir novas formas de convivência humana onde a alteridade e a dignidade do outro sejam respeitadas? Por que os modelos tradicionais de justificação das normas não garantiram a paz entre os seres humanos? Como efetivamente superar as insuficiências da ética racionalista moderna? Não será a ética enquanto filosofia primeira a resposta para indicar novos caminhos para o humano na história? Como a análise das categorias totalidade e alteridade possibilitam trilhar novos caminhos? Estas são algumas questões que Lévinas e Dussel tentam responder e que investigaremos neste momento.

2.1 A CRÍTICA À TOTALIDADE COMO EXPANSÃO DO MESMO

O termo totalidade é fundamental para entender a crítica que Levinas e Dussel elaboram na tentativa de questionar a tradição filosófica ocidental. Em ambos os autores, a totalidade representa um termo negativo que nega a alteridade do outro em seus vários níveis.

Para Lévinas, a totalidade expressa o sistema filosófico ocidental em geral, mas que tem o seu ápice na filosofia hegeliana, no qual se manifestaram as consequências desta forma de pensar. Lévinas pergunta se os seres particulares abandonarão a sua verdade num Todo em que se desvanece a sua exterioridade.

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates; nada receber de Outrem a não ser que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me venha de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha a caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência do Mesmo, que é a Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é a liberdade. [...] A neutralização do Outro, que se torna tema ou objecto – que parece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao mesmo⁵⁵.

Em nome do Mesmo, isto é, em nome da representação e da egologia, ocorre a subsunção da alteridade. A totalidade reduz tudo ao conceito de si. A totalidade logicamente ordenada abarca todo o real, negando o advento do novo e de sua subversão, abolindo, assim, qualquer tipo de exterioridade.

Neste âmbito, nega-se a soberania do outro frente ao ato de conhecer. O outro torna-se tema e objeto. Lévinas propõe a ruptura com a primazia do discurso que se celebrizou no Ocidente como discurso do Mesmo, como subordinação ao sentido que lhes era conferido pela totalidade, pelo prestígio da unidade, perfazendo-se mediante a superação do múltiplo em favor do idêntico e realizando-se na valorização da

⁵⁵ LÉVINAS, E. TI. p. 34.

estabilidade da terra firme, na supremacia do Ser, numa palavra, no primado da ontologia ⁵⁶.

A totalidade é a síntese que integra todas as coisas e todos os seres. É fruto de um processo que culmina na violência e na guerra. Totalidade é, dessa forma, ontologia – não em sentido abstrato, mas no já citado desdobramento do Ser na história da humanidade, com todas as suas conseqüências, fruto da tendência de aniquilação do diferente-, pois o diferente, nesse curso, apenas pode assumir alguma dignidade, se participar da dignidade do Ser ⁵⁷.

Segundo Lévinas,

A nós, seres pensantes, que conhecemos a totalidade, que situamos em relação a ela todo ser particular e que buscamos um sentido para a espontaneidade da violência, esta liberdade parece atestar o fato de indivíduos confundirem sua particularidade com a totalidade. Nos indivíduos, esta confusão não é pensamento, mas vida. *O que vive na totalidade, existe como totalidade*, como se ele ocupasse o centro do ser e fosse sua fonte, como se tirasse tudo do aqui e do agora, onde, contudo ele está posto ou criado ⁵⁸.

A filosofia levinasiana contesta a ideia ou a convicção de que a objetivação é a última relação possível entre os seres humanos, pois o outro está sempre para além de qualquer ideia que se possa ter sobre ele. A tradição filosófica vem demonstrando há muito tempo, dominar a arte de assimilar o Outro teoricamente. Essa teoria permanece sempre à beira de sua concretização radical, ou seja, mostra-se em seu desenvolvimento como exercício de poder para além da simples teoria ⁵⁹.

Este entendimento vem apontar que a política torna-se a arte de ganhar a guerra. Se a guerra e a totalidade são o desencantar da violenta face ontológica do ser, a política é o *logos* estratégico violento, guerreiro e totalizador dessa mesma face. Na guerra

⁵⁶ Cf. FABRI, Marcelo. Lévinas: mito-logos e a possibilidade de um sentido ético. In: *Veritas*. Porto Alegre. V.44, n.2, junho 1999, p. 285-296.

⁵⁷ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 103.

⁵⁸ LÉVINAS, E. EN, p. 23.

⁵⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. Op. Cit, p. 23.

mostra-se a “violenta face ontológica do ser”, e é esta face que é desencantada como totalidade na filosofia ocidental ⁶⁰.

O estado de guerra suspende a moral: despoja de sua eternidade as instituições e obrigações eternas; portanto, anula no provisório os imperativos incondicionais. Projeta antecipadamente sua sombra sobre os atos dos homens ⁶¹. A esperança de Lévinas é construir uma ética para além da totalidade, que transborde a totalidade vigente, construindo, assim, outro modo de ser, para além da totalidade e da mesmidade.

Para Lévinas, a totalidade do ser é consequência de um pensamento que procura relacionar o ser ao conhecimento. Neste sentido, o eu é o único capaz de de conhecer e, neste conhecer, compreende e engloba tudo a si mesmo, reduzindo tudo ao modo de ver o mundo e os entes. Nesta perspectiva, Dussel retoma a categoria totalidade com o objetivo de fundamentar a sua filosofia. A categoria totalidade aponta para a totalidade ontológica vigente, que não permite um lugar para o pobre, o excluído e a vítima.

Para Dussel, a lógica da totalidade estabelece seu discurso desde a identidade ou fundamento até a diferença. É a lógica da natureza ou do totalitarismo. É a lógica da alienação da exterioridade ou da coisificação da alteridade, do outro homem ⁶². Neste âmbito, a Europa representa a totalidade. O ser é totalidade, é único, que efetiva a vontade hegemônica do capitalismo. O ser representa a expansão do mesmo na pessoa, nas instituições, nos movimentos e na cultura.

É no horizonte do mundo enquanto totalidade que a afirmação “o Mesmo” ganha consistência. A partir de dentro, desde a interioridade e da própria identidade, os momentos diferenciais procedem. Na totalidade, o Mesmo se fecha num círculo, girando eternamente sem novidade. A aparente novidade de um momento de sua dialética é acidental, pois tudo é um e a verdade é tudo ⁶³. A totalidade é o ontológico, que justifica a dominação, a afirmação do ser como absoluto. A ontologia representa a

⁶⁰ COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 97.

⁶¹ LÉVINAS, E. TI. P. 5.

⁶² DUSSEL, E. FL1 .p. 58.

⁶³ SILVA, Márcio Bolda da. *Metafísica e Assombro*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 159.

filosofia do centro frente à periferia. A afirmação “o Ser é” resume toda força do projeto que nega a exterioridade do outro. Para Dussel, a ontologia dominadora perpassa todo o projeto filosófico ocidental.

Na obra *Método para uma filosofia da libertação* Dussel pergunta: “se as coisas reais meramente naturais (*res naturalis*) sempre guardaram ciosamente uma exterioridade incompreensível para o homem, quanto mais não será o ente histórico ou acontecimental (*res eventualis*) que é o homem para o próprio homem ?”⁶⁴. Dussel responde que a totalidade declara-se como “natural”, “sagrada” e “insuperável”. Um caminho natural produzido pelo centro frente à periferia. Neste sentido, a totalidade é um sistema de entes funcionalmente dispostos e instrumentalizados. É a partir deste fundamento que Dussel entende a categoria Totalidade dentro de um mundo oprimido, e descobrindo a ausência de lugar, dentro da totalidade vigente, para o pobre, a vítima.

É a partir desta ausência, enquanto exclusão, que Dussel irá propor a formação de uma nova ética que afirma o outro como outro, como aquilo que origina o movimento da negação da negação. A filosofia da libertação toma como ponto de partida a situação da pessoa cuja dignidade foi negada dentro do sistema ou Totalidade. Negar esta negação passa a ser a parte justa e boa⁶⁵. A leitura de Dussel parte de uma elaboração na qual a negação é constatada e determinada por categorias, que demonstram que tipo de relação foi estabelecido entre o centro e a periferia⁶⁶.

Neste sentido, a Totalidade torna-se sistema e passa a se impor a todos, constituindo uma totalidade que aliena o outro, destituindo-o de sua história, de seu *ethos* originário, de sua cultura. Incorporando o seu corpo como instrumento ou relegando-o à margem da sociedade, ou mesmo aniquilando, pela fome, enquanto corpo vivente.

⁶⁴ DUSSEL, E. MFL, p. 170.

⁶⁵ DUSSEL, E. FL, p. 117.

⁶⁶ Como afirma Frantz Fanon: todo povo colonizado, isto é, no seio do qual nasce um complexo de inferioridade, de colocar no túmulo, a originalidade cultural local se situa frente a frente à linguagem da nação “civilizadora”, isto é, da cultura metropolitana. O colonizado se fará mais evadido de sua terra quanto mais ele terá feito seus os valores da metrópole. Cf. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p.12.

Já o mundo é uma totalidade de entes com sentido para o homem. O mundo do meu lar, do meu bairro, das instituições de que participo. O horizonte diário no qual vivemos e criamos. No entanto este mundo cotidiano é uma totalidade no tempo e no espaço. Como totalidade espacial, situa a subjetividade como centro do qual se organizam os entes. Diferente dos cosmos, que é a totalidade de coisas conhecidas ou não pelo homem, o mundo é a totalidade de entes que são por relação e não somente reais por si.

Cada mundo é uma totalidade instrumental de sentido, uma totalidade dentro de outra totalidade que é o mundo cosmos. O mundo estabelece valores, seja pela espacialidade seja pela temporalidade, privilegiando o lugar em que nasci. Este *locus* determinará o meu mundo e o meu modo de ser e agir. Neste caso, sou centro ou periferia a partir do mundo, a partir do lugar em que eu nasci. Então, é necessário compreender as raízes do meu mundo para perceber o processo de dominação e sua possível superação.

Como precisa Dussel, falar sobre o mundo é anunciar um projeto temporalmente futuro; é, igualmente, anunciar um passado dentro de uma espacialidade que, por ser humana, significa ser centro do mundo, mas tal mundo pode ser periférico de outros mundos. Por isso, a filosofia da libertação fixará sua atenção no passado do mundo e na espacialidade, para detectar a origem, a arqueologia de nossa dependência ⁶⁷.

Neste sentido, a filosofia da libertação tem o desafio de questionar a espacialidade e a temporalidade presente para desmistificar sua origem histórica de nossa dependência e sua fundamentação racional. Descobrir a arqueologia da dependência da América Latina torna-se central para o projeto dusseliano de uma filosofia da libertação, como veremos mais adiante.

⁶⁷ DUSSEL, E. FL1, p. 31.

2.2 EXTERIORIDADE E ALTERIDADE: A SAÍDA DA MESMIDADE

Já vimos a força da Totalidade na tradição filosófica ocidental que engendrou a facticidade da história enquanto facticidade da barbárie na visão das vítimas. O problema agora é saber se há efetivamente a possibilidade de saída desta Totalidade. Lévinas e Dussel, a partir da “categoria” Exterioridade/alteridade, expressam a possibilidade de construir uma saída para além do Ser e da Totalidade.

A realidade irrecusável do Mesmo não pode ser questionada senão por outra realidade igualmente intensa. A impossibilidade da solução teórica da questão da Totalidade, ao longo da história do pensamento – e da história da humanidade – conduz por sua vez às estações-limites de cada momento do desenvolvimento totalitário. O caminho em direção à “Exterioridade” é esboçado indiretamente através da lógica interna do desdobramento da própria Totalidade em sua inclinação à incompletude. Fora da Totalidade e de seus fins anuncia-se a novidade do Outro ⁶⁸.

Se a Totalidade define o seu sentido a partir da sua própria imanência, a Exterioridade implica o “estar fora” desta imanência, não sendo determinado pela lógica da imanência. Em outras palavras, há algo para além da Totalidade, a Exterioridade do Outro. A experiência e Alteridade do Outro rompe com a identificação e a representação do Mesmo.

Lévinas propõe repensar a ordem do Ser e do saber. O para além da Totalidade, da história e do tempo sincronizado de uma epopeia de cartas marcada não é a negação da Totalidade, nem da história, nem do tempo. Não se trata de uma negação dialética. Trata-se de uma excedência que não pode ser absorvida pela totalidade ⁶⁹.

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas contesta a ideia da convicção filosófica de que a objetivação é a última resposta para o humano, de que o outro pode ser

⁶⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história*, p. 105.

⁶⁹ COSTA, Márcio Luis. *Op. Cit.*, p. 99.

objetivamente conhecido. O seu esforço consiste em manter-se separado, isto é, uma relação com o exterior, sem que essa exterioridade se integre no mesmo.

A exterioridade absoluta do termo metafísico, a irreducibilidade do movimento a um jogo interior, a uma simples presença de si a si, é pretendida, se não demonstrada, pela palavra transcendente. O movimento metafísico é transcendente e a transcendência, como desejo e inadequação, é necessariamente uma trans-ascendência. A transcendência pela qual o metafísico o designa tem isto de notável: a distância que exprime – diferentemente de toda distância – entra na maneira de existir do ser exterior. A sua característica formal – ser Outro – constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se totalizam: o metafísico está absolutamente separado ⁷⁰.

À totalidade, Lévinas opõe o infinito. A ideia do Infinito é Desejo. O desejo não é da ordem sensível nem da indigência da necessidade e, por isso, não poderá ser saciado. É nesta insaciedade que ele mede a infinidade do infinito, ou seja, não pela simetria de uma fome infinita, mas pelo reconhecimento de uma alteridade total. Inspirando-se na ideia de Infinito de Descartes ⁷¹. Lévinas afirma que a noção da ideia do Infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação aquele que o pensa ⁷².

Entendemos que o que Lévinas pretende é afirmar que o infinito como ente é anterior à ideia do infinito que dele se tem, e sua infinidade reside no fato de ele não caber na ideia que dele se tem. É infinito em virtude de que a ideia que se tem do ente pensa um ente que não cabe nela, que a excede.

Segundo Pelizzoli, o infinito, portanto, leva de imediato aos seguintes termos: Exterioridade, indicando a ruptura e os limites da totalização e síntese ontológica; Alteridade do todo outro; rosto como revelação do estranho e abertura do sentido ético

⁷⁰ LÉVINAS, E. TI. p. 24.

⁷¹ Como comenta Ricardo Timm, “o que é portanto a ideia de Infinito em Descartes? Trata-se novamente de uma “questão de fronteiras”. A ideia de Infinito, que obriga o sujeito a pensar mais do que pode, a pensar demais, coloca-se exatamente nos limites da coerência racional tradicional, à margem da totalidade pensante. Ela é pura e simplesmente a última ideia possível, ou seja, ela é o momento em que o poder racional se embate contra as suas fronteiras conaturais – contra a sua insuficiência. É o início do espaço de uma indeterminação particular – possibilidade talvez de intrusão, na coerência fechada da racionalidade esclarecedora, de algo como uma realidade heterônoma, de algo da alteridade” (SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história*, p. 85).

⁷² LÉVINAS, E. TI. p. 42.

por excelência; *Sinngebung* ⁷³, como doação de sentido ético; e em especial ao Desejo, afecção e amor/bondade, onde podemos ver a concretude das experiências éticas ⁷⁴.

Lévinas procura fundamentar a sua teoria do desejo, apoiando-se em Platão. ⁷⁵ No entanto, para o filósofo francês, o desejo não se fundamenta no amor, mas no outro enquanto estrangeiro.

O desejo é desejo do absolutamente outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata, e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o outro para além das suas satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração (...)Desejo sem satisfação que precisamente, entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro ⁷⁶.

O desejo do outro não se confunde, portanto com a necessidade, e com a exigência de satisfação que ele implica. O desejo não termina por sufocar o outro, não o reduz a objeto de satisfação e de dominação. O objeto do desejo não completa o desejante.

Para Lévinas, “o outro metafisicamente desejado não é o “outro” como o pão que como, o país que habito como a paisagem que contemplo. Dessas realidades posso alimentar-me, o desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro”⁷⁷.

O sistema ocidental poderia ser comparado ao sistema de Ulisses que deixou a sua terra, mas, cheio de nostalgia, aspira voltar ao lugar de onde partiu. A este mito Lévinas opõe a história de Abraão, que deixou a sua terra e, errante, vai para o lugar que Deus lhe indica. O mesmo Abraão que acolhe, na sua tenda os visitantes.

⁷³ Segundo Pelizzoli o termo *sinngebung* significa “Dação ou doação de sentido. Dinâmica da consciência em sua captação, posição ou conformação de dados e conhecimento pela intencionalidade” (PELIZZOLI, M.L. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. p. 248.)

⁷⁴ PELIZZOLI, M.L. Op. Cit., p.61.

⁷⁵ Para Platão, o Eros enfatiza o objeto sobrenatural do desejo, o amor dos belos corpos levando, a alma a elevar-se ao amor do bem inteligível. Cf. Platão: O Banquete.

⁷⁶ LÉVINAS, E. TI. p. 23.

⁷⁷ Id. p. 104.

Lévinas afirma que o modo como o outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chama-se rosto⁷⁸. O que vem do outro como Exterioridade, como ideia de infinito, como rosto, coloca em crise e acusa a liberdade individual, ingênua e solipsista do “eu” em seu espontâneo mover-se na Totalidade de sentido e significado de seu mundo de objetos.

Pelo que vimos, Lévinas sustenta uma alternativa, pretendendo superar o subjetivismo e abrir novas constituições de sentido para o homem ocidental. A proposta de Lévinas visa assim uma abertura ao outro, um esvaziamento do próprio egoísmo, da própria terra, para acolher surpresas que o Outro pode apresentar.

Dussel retoma a categoria Exterioridade de Lévinas e busca dar um novo sentido. Segundo Dussel, a categoria mais importante, enquanto tal, da filosofia da libertação é a Exterioridade⁷⁹. A categoria da Exterioridade/alteridade perpassa toda a arquitetônica do pensamento de Dussel, desde seu início até suas obras mais recentes. Em 1971, ele afirmava:

A partir de agora começa um novo discurso, que quando for implantado em seu nível político correspondente e com suas mediações necessárias, que faltam nos filósofos do centro que usam estas mesmas categorias poderemos, agora sim, dizer que é um novo discurso da história da filosofia mundial. Isso não se deve a nossa pouca ou muita inteligência; deve-se simplesmente ao fato de que, quando nos voltarmos para a realidade, como exterioridade, pelo simples fato de ser uma realidade histórica nova, a filosofia que dela se desprende, se é autêntica, não poderá deixar de ser igualmente nova. É a novidade dos nossos povos o que se deve refletir como novidade filosófica nova, e não o contrário⁸⁰.

Em 1995, Dussel ratifica a importância da categoria exterioridade ao analisar a filosofia do discurso de Karl-Otto Apel⁸¹. Já em 2007, o tema da exterioridade reaparece na obra *Vinte teses de Política*⁸². Estas rápidas referências ratificam a importância da exterioridade como um dos fundamentos da filosofia dusseliana.

⁷⁸ LÉVINAS, E. TI, p. 43.

⁷⁹ Cf. DUSSEL, E. FL1 .p.55.

⁸⁰ Id. p. 55.

⁸¹ Cf. DUSSEL, E. FL2, p. 50.

⁸² Cf. DUSSEL, E. VTP, p. 98.

Para a filosofia da libertação de Dussel na esfera da Exterioridade/alteridade surge o não-ser, que negado em sua singularidade, se revela como outro exterior, como rosto do homem, como liberdade que provoca e interpela. Não é algo, é alguém. Neste âmbito, há realidade além da Totalidade, além do Ser totalizador. A lógica da Exterioridade estabelece um discurso a partir da liberdade do outro, de sua exterioridade originária.

A crítica de Dussel a Lévinas se refere a este último restringir o significado da Exterioridade ao âmbito do judaísmo e nada falando sobre o africano, o índio, etc. Nesse sentido, é a exterioridade do Outro homem, do Outro povo, da outra cultura, do continente latino-americano que coloca em questão a Totalidade originária ou em crise o sentido mesmo da Totalidade.

A Exterioridade real na práxis cotidiana é aquela que contesta o Mesmo que iguala e marginaliza quem se opõe ou porque é inferior ou é considerado bárbaro. Em Dussel, “o outro é a noção com a qual denominaremos a exterioridade enquanto tal, histórica, e não meramente cósmica ou físico-vivente. O outro é alteridade de todo sistema possível, além do mesmo que a totalidade sempre é”⁸³.

A Exterioridade é condição de abertura e acesso ao ente concreto em sua própria condição humana de ser: ser outro, enquanto ente distinto que não se reduz à mera representação da consciência doadora de sentido no mundo; ente que, em sua alteridade de ser, é portador de seu próprio sentido. Sem Exterioridade, não há liberdade, nem pessoa. É-se outro na medida em que se é exterior à Totalidade, e neste mesmo sentido se é rosto (pessoa) humano interpelante”.⁸⁴ A Exterioridade é a transcendentalidade interior ao sistema, isto é, o sujeito como Outro na sua dimensão não funcional para além do sistema⁸⁵.

⁸³ Id. p. 59.

⁸⁴ Id, ibid. p. 61.

⁸⁵ Cf. VELASCO, Sírío Lopes. *Reflexões sobre a filosofia da Libertação*. Campo Grande: MS: CEFIL, 1991, p. 17.

Para Dussel, Exterioridade não tem o mesmo significado que para Hegel ⁸⁶, pois, para este último, a exterioridade é interior à Totalidade do Ser, ou da ideia; mas significa o âmbito onde o outro homem, como livre e incondicionado por seu sistema e não como parte de meu mundo, se revela. O filósofo ético deve descer de sua oligarquia cultural acadêmica e universitária para saber-ouvir a voz que vem de mais além, do alto, da exterioridade da dominação ⁸⁷.

Segundo nosso autor, a partir da alteridade da utopia futura, a partir da exterioridade do pobre, produto da diminuição tendencial do trabalho necessário do capital, e a partir da exterioridade do trabalho vivo como a alteridade absoluta do capital (o não capital por excelência), o teórico revolucionário, o filósofo da libertação ou da crítica radical, o militante da libertação popular nacional dos oprimidos, a partir de tal exterioridade pode-se negar a negação, pode-se suprimir a alienação, pode-se libertar o prisioneiro ⁸⁸.

É possível afirmar que a categoria Exterioridade é fundamental em ambos os autores para romper com a Totalidade. Em Lévinas a Exterioridade é desejo do infinito que só pode ser reconstruído a partir de uma nova subjetividade como responsabilidade (resposta) ao outro que interpela, provoca e convoca.

Em Dussel, a Exterioridade é ruptura com o capitalismo, o eurocêntrismo e seu projeto de universalização e civilização. A Exterioridade aponta para a utopia da rebeldia contra a Totalidade, para a utopia de um novo mundo, respondendo eticamente e politicamente como um novo modo de viver, de pensar e de ser.

Lévinas desenvolve uma crítica ética à práxis dominadora e à sua legitimação ontológica. Afirmando uma categoria de Exterioridade, Lévinas propõe a ruptura das totalidades em que a subjetividade do outro e sua alteridade acabam reduzidas a um conceito que recebe um sentido a partir de um projeto fundamental, fundamento esse que na história da humanidade, acabará sempre legitimando o exercício do poder autoritário que se efetiva sobre o outro.

⁸⁶ Ver a obra de Dussel: *Método para uma filosofia da Libertação*.

⁸⁷ Cf. DUSSEL, E.FL1. p. 56-57.

⁸⁸ DUSSEL, E. MFL, p. 285.

Apesar da sua crítica à Totalidade egológica, a ética de Lévinas parece ser insuficiente – segundo Dussel - para construir um modelo de superação da totalidade que ele denuncia.

Na sociedade capitalista, a Totalidade se funda no capital. Desde o projeto fundamental do acúmulo do capital e de garantir o seu domínio – com mediações culturais e políticas –, desenvolve-se o mundo como realidade concreta.

Dussel defende uma responsabilidade que se realiza na práxis de libertação que visa responder a essa palavra interpelante do outro, promovendo o questionamento e destruição da ordem totalitária, injusta, desde a vivência de um *ethos* libertador fundado na bondade – que não busca recompensas sociais pela ação que desenvolve –, mas que busca a construção de uma nova ordem que envolve necessariamente uma economia e uma tecnologia humanizadas.

Como afirma Dussel, é um problema de vida e de morte. Vida humana que não é um conceito, mas condição absoluta de toda ética. Neste sentido, o resultado atual da leitura dusseliana aponta para a radicalização da crítica à totalidade capitalista.

Para Lévinas, o outro é o absolutamente outro; para Dussel, o outro é o pobre, oprimido, vítima de um processo histórico de exploração e dominação. A essência da ética dusseliana consiste, portanto, nesse momento antropológico, que exige um novo âmbito de pensamento alterativo, ético e metafísico.

A revelação do outro é antropológica. Assim, Dussel leva em conta essencialmente o rosto do outro como “epifania” de uma família, classe, povo, da humanidade toda e incluso do Outro absoluto.

A ética da libertação pretende pensar filosoficamente esta situação real e concreta da maioria da humanidade presente, próxima do conflito trágico de proporções nunca vistas na história da humanidade. Neste contexto, a Exterioridade/Alteridade e a responsabilidade diante do outro são conceitos chaves para superar a crise atual.

Dussel define Exterioridade na perspectiva da exclusão constituída pelo capitalismo moderno. O autor define a partir de uma visão antropológica, identificando as vítimas pela pobreza na era da globalização neoliberal. Trata-se de povos e cidadãos colocados à margem do sistema liberal, principalmente aqueles que vivem na periferia do sistema-mundo.

2.3 ÉTICA DA ALTERIDADE COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

A filosofia da alteridade de Emanuel Lévinas é uma resposta à crise gerada pelo esquecimento do outro e pela valorização do eu. No esforço de sair da trama do eu como fundamento do mundo e do homem, Lévinas construiu uma ética para além do Ser.

Segundo Carrara ⁸⁹, Lévinas lê a filosofia ocidental como egologia e por isso se faz necessário buscar uma alternativa à ontologia que lhe parece destruidora da alteridade. Ele se propõe, então, construir uma filosofia positiva, e a ética se lhe oferece como uma alternativa a ontologia, o bem como alternativa ao Ser, o um para o outro da responsabilidade infinita como a significação sobre a qual se funda o saber e como o sentido contra toda falta de sentido. Lévinas não entende a filosofia como amor à sabedoria, mas como sabedoria do amor, privilegiando o outro como desafio ético frente à ontologia.

Na leitura das obras principais de Lévinas – *Totalidade e Infinito*, *Outramente que ser*, *De Deus que vem à Idéia*, *Ética e Infinito* -, entendemos que é possível sustentar a tese de que, na arquitetura do seu pensamento, a ética vai se desenvolvendo como tema central, até ser estabelecida como filosofia primeira ⁹⁰.

A obra de Lévinas pode ser caracterizada, nesse sentido, como uma tentativa de pensar um modelo diferente de filosofia dos modelos que a tradição filosófica elaborou no Ocidente desde os gregos até a contemporaneidade. Um modelo de resistência que

⁸⁹ Cf. CARRARA, Ozanan Vicente. Op. Cit. p. 12.

⁹⁰ Segundo Márcio Costa, a Filosofia de Lévinas está dividida em quatro fases: a primeira fase corresponde ao período (1928-1930) em que Lévinas dialoga com Husserl e Heidegger. Neste período, ainda não aparece o tema da ética. A segunda fase (1932-1960) é caracterizada por um profundo diálogo e ao mesmo tempo um distanciamento da filosofia de Heidegger. A terceira etapa de desenvolvimento do seu pensamento (1961-1973) revela a ética como preocupação central da sua filosofia. Na quarta etapa (1974-1995) encontra-se coroado o tema da ética como filosofia primeira (Cf. COSTA, M. *Lévinas: uma introdução*, p. 19).

procura o resgate do outro enquanto outro. Vê-se nesta postura, a afirmação de outro modo de ser humano; melhor dizendo, “do Humanismo do Outro Homem”.

Segundo Hutchens⁹¹, Lévinas faz quatro afirmações radicalmente provocativas que servem de base para sua ética: 1) a relação entre o eu e uma outra pessoa é o contexto básico em que os problemas éticos devem ser examinados; 2) a responsabilidade do eu pelo outro é mais básica (pré-originária) que sua liberdade e vontade; 3) o bem a que é dirigida a responsabilidade pela outra pessoa tem prioridade sobre a verdade que o eu livremente decide buscar; 4) uma ética da responsabilidade, e não a “ontologia” da liberdade, deve ser a filosofia primeira que inspira o resto da investigação filosófica.

O ponto de partida de Lévinas para uma possível anterioridade da ética como filosofia primeira é o questionamento da ontologia fundamental. Segundo Lévinas, a história da ontologia é a história do desdobramento livre e absoluto do Ser. Ser é auto-afirmação, liberdade e poder livre. A tradição filosófica glorifica o Mesmo no Ser, e enquanto totalidade nega o outro; isto é, a alteridade ou exterioridade. Essa tradição revela-se insuficiente para perceber a novidade absoluta do outro.

A relação com o ser, como Ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreendê-lo ou aprendê-lo. Ela não é uma relação com o outro enquanto tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição de liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda relação com o outro, assegurar a autarquia de um eu. A tematização e a conceptualização, em verdade inseparáveis, não são conciliação com Outro, mas, supressão ou posse do outro. O tomar posse, com efeito, afirma o Outro, mas no seio de uma negação de sua independência. “Eu penso” leva a “eu posso” a uma apropriação do que é, a uma exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira e uma filosofia do poder⁹².

A ontologia como filosofia primeira significa assim, o primado da absoluta liberdade do Ser, da Totalidade, do Eu. A apropriação concretamente determinada do Ser “anônimo” na ontologia leva necessariamente à desigualdade violenta⁹³.

⁹¹ Cf. HUTCHENS, B.C. Op.Cit, p. 18.

⁹² LÉVINAS, E. TI. p, 36.

⁹³ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e História*, p. 23.

Este entendimento vem apontar que Lévinas atribui à ontologia a responsabilidade pela violência praticada contra o homem. O filósofo deixa transparecer, ao longo do seu itinerário filosófico, que não pretende destruir a subjetividade como ocorre no pensamento pós-moderno, mas reconstruir a subjetividade sem cair na ontologia que propunha um Eu autônomo ou uma moral abstrata e formal.

No âmbito da filosofia ocidental, a moral era considerada como um ramo da ontologia. Em contrapartida, na perspectiva levinasiana, na relação com o rosto do outro, a ética precederá a ontologia e se tornará a filosofia primeira.

Uma das principais consequências da ética como filosofia primeira é que a clássica distinção entre “moral” e “ética” perde sua razão de ser, uma vez que a ética é definida como algo que está para além da visão e da certeza do Eu; pelo contrário, ela será identificada, como veremos, antes de tudo, como responsabilidade pelo outro, anterior a liberdade totalitária do Eu ⁹⁴.

Para Lévinas há uma situação dramática entre a filosofia e o mundo pré-filosófico. O período pré-filosófico consiste em objetos e eventos radicalmente diferentes vivenciados antes da reflexão. Com efeito, os seres humanos vivenciam os objetos e os fenômenos. Esta vivência não apenas causa admiração, mas incomoda e é atemorizante. Assim, segundo Hutchens:

Podemos identificar a diferença entre objetos e eventos de duas maneiras: há a diferença ontológica na qual a diferença entre objetos existe em maior ou menor grau e permite comparações entre as coisas; e há transcendência ou alteridade, na qual duas coisas ou eventos são tão diferentes que não podem ser comparados. ⁹⁵

Neste sentido, a filosofia sempre buscou erradicar as diferenças para garantir a certeza do conhecimento verdadeiro, abolindo as diferenças e a alteridade. Nesta perspectiva, nas palavras de Lévinas:

O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades, e seu trabalho, sua vida social e sua

⁹⁴ Cf. RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. Op.Cit, p. 145-146.

⁹⁵ HUTCHENS, B.C. Op.Cit, p. 59.

morte, articulam com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou da verdade⁹⁶.

A tarefa incomum de Lévinas, quando desenvolve a tese da ética como filosofia primeira, é o esforço de descrever a relação com o outro, com a outra pessoa para além do conhecimento, da compreensão. Lévinas afirma, que se nossas interações sociais não forem sustentadas pelas relações de responsabilidade ética com as outras pessoas, então o pior pode acontecer, ou seja, o fracasso em se reconhecer a humanidade e a dignidade do outro.

A reconstrução da subjetividade que Lévinas propõe foge à ontologia, já que é pensada como ruptura com o Ser, da tradição filosófica ocidental. Na realidade, o projeto filosófico de Lévinas pode ser resumido como uma tentativa radical de pensar uma nova subjetividade a partir de uma abertura que rompa com a estrutura ontológica em que ele foi sempre pensado. Segundo Pelizzoli:

O que se detecta na tradição do pensamento do Ocidente, a contaminar os vários níveis do saber, é a subsunção da alteridade em nome da igualdade e tautologia da resposta, em nome do Mesmo – ou seja, em nome do Eu, o eu da representação e da egologia, ou o eu elevado ao plano universal, empenhado já no impessoal da Razão⁹⁷.

Neste âmbito, a ética como busca radical do sentido do humano é o grande móvel de toda a filosofia de Lévinas, que processualmente vai ser apontada como filosofia primeira. Na verdade, embora o pareça, o trabalho de Lévinas não foi o de construir uma nova ética, mas demonstrar que a ética deve ser o ponto de partida de toda a filosofia⁹⁸.

Para nós, Lévinas trabalhou em duas vertentes para justificar a sua filosofia. Por um lado elaborou uma crítica à tradição filosófica, mais precisamente à ontologia. Por

⁹⁶ LÉVINAS, E. TI, p. 13.

⁹⁷ PELIZZOLI, M.L. Lévinas: a *reconstrução da Subjetividade*, p. 55.

⁹⁸ Como comenta L.Bordin, “do ponto de vista filosófico, a tarefa de Lévinas não foi a de escrever uma nova ética, mas de mostrar que a perspectiva ética deve ser o ponto de partida de toda filosofia. A descoberta de que eu sou um sujeito infinitamente responsável pela vida do outro é o início de uma meditação em torno da pergunta sobre o ser. A tomada da consciência da minha responsabilidade é o início de cada conhecimento geral, pois cada conhecimento deve ser purificado de sua tendência natural ao egocentrismo”. (BORDIN, L. Judaísmo e filosofia em Emanuel Lévinas. A escuta de uma perene e antiga sabedoria. *Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v.25, n.83, p. 551-562, 1998, p.555).

outro lado, buscou construir um novo modelo de racionalidade ética, como filosofia primeira.

Uma vez que todo o pensamento ocidental é ontológico, o Ocidente não possibilitou a experiência da alteridade e se reduziu ao mesmo, pois a identidade do outro é reduzida à identidade do eu, abolindo qualquer exterioridade possível. O Ocidente foge dos segredos obliterados do passado, dos eventos imprevisíveis do futuro e de qualquer coisa que não possa ser ordenada e manipulada racionalmente. É preciso que tudo seja conhecido, compreendido, sintetizado, analisado e utilizado: se alguma coisa não pode ser captada pela mente racionalista, ela é considerada irrelevante ou um mau presságio ⁹⁹.

Como consequência desta atitude fundadora e fundamentadora de impor categorias racionalistas ao mundo, para justificar uma inteligibilidade perfeita, nada parece resistir à ordem da razão. A ordem racional da ciência, a ordem tecnológica e a ordem política expressam, com toda a sua força, esta perspectiva hegemônica no Ocidente, que para Lévinas é preciso superar.

Assim entendida, a grande tarefa de Lévinas – como assinalamos – é pensar outramente a ética, a antropologia e a política, quer dizer, para além do Ser. O intento de Lévinas é romper com a filosofia ocidental que, na maioria das vezes, foi compreendida como ontologia: uma redução do outro ao mesmo. A ontologia, definida como filosofia primeira, e uma filosofia do poder, da universalidade do Mesmo como impessoalidade, da subordinação do outro à relação com o Ser em geral¹⁰⁰.

Entendemos que é de uma riqueza enorme a perspectiva levinasiana de questionar a tradição filosófica ao propor outra leitura do humano, superando o solipsismo, o individualismo e a impessoalidade. Mas também entendemos que é preciso perguntar: até que ponto a radicalização da ética da alteridade como filosofia primeira absolutiza o outro para além do mesmo? Dito com outras palavras, ao elaborar a “ética das éticas”,

⁹⁹ HUTCHENS, B. C. Op Cit, p.29.

¹⁰⁰ SILVA, Márcio Bolda da. *Metafísica e assombro: cursos de ontologia*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 143.

na expressão de Derrida, Lévinas não estaria propondo uma Lei para além de toda lei?¹⁰¹.

O propósito levinasiano de traçar uma ética sem conceitos, sem princípios, sem leis demonstra a riqueza e a limitação sempre presente nas elaborações humanas. O questionamento que Dussel faz, também desde uma filosofia da alteridade - como estamos tentando demonstrar no decorrer de nosso trabalho – , visa outra formulação filosófica, uma filosofia da libertação que envolve necessariamente uma superação da ontologia da totalidade desde a alteridade concreta dos povos oprimidos.

¹⁰¹ DERRIDA, Jacques. Violence et Métaphysique. In : *L'Écriture et la différence*. Paris, Edition du Seuil, 1967, p. 164.

2.4 ÉTICA DA LIBERTAÇÃO: UMA ÉTICA MATERIAL DA VIDA

A filosofia da libertação é a tentativa de pensar, em primeiro lugar, a realidade, não a filosofia¹⁰². Neste âmbito, a filosofia da libertação enquanto ética da libertação tenta pensar e transformar a realidade de exclusão econômica, social, política e cultural da maioria da humanidade. Segundo Dussel, a ética da libertação pretende pensar filosófico-razionalmente esta situação real e concreta, da maioria da humanidade presente, próxima de um conflito trágico de proporções nunca vistas na história da espécie humana, filogeneticamente falando ¹⁰³.

O cerne da ética da libertação elaborada por Dussel é a vida. Em várias passagens de sua obra *Ética da libertação na Idade da globalização*, ele aponta a necessidade de defender a vida que está sendo negada de diversas formas.

Vida humana que não é um conceito, uma idéia, nem um horizonte abstrato, mas o modo de realidade de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação. Não deve estranhar, então, que esta ética seja uma ética de afirmação total da vida humana ante o assassinato e o suicídio coletivo para os quais a humanidade se encaminha se não mudar o rumo de seu agir irracional ¹⁰⁴.

A história da América Latina é uma história de dependência e dominação. Pensar filosoficamente desde esta situação implica em investigar o processo de dominação e propor respostas concretas para as grandes demandas. Elaborar uma filosofia da práxis, isto é, uma filosofia que enfrente os problemas que se apresentam na realidade cotidiana e buscar resolvê-los é uma das grandes tarefas da filosofia e da ética da libertação que encontra em Dussel uma das suas maiores contribuições.

Segundo Vieira, refletir sobre a condição humana tendo como referencial as classes populares é tarefa urgente da Filosofia da Libertação, pois ela não pode ignorar que as

¹⁰² DUSSEL, E. FL1, p. 15.

¹⁰³ DUSSEL, E. EL, p.11.

¹⁰⁴ DUSSEL, E. Id, p. 11.

referidas classes são potencialmente as únicas protagonistas de mudança social qualitativa¹⁰⁵.

Neste âmbito, os desafios podem ser colocados da seguinte forma: como elaborar um projeto filosófico que sistematize, justifique, esclareça e fundamente um novo modo de fazer filosofia, ética e política para além do *ethos* e do *lócus* europeu? Como desconstruir um discurso da totalidade que nega a legitimidade e riqueza de outros discursos? Como superar a barbárie, a fome material e espiritual e, ao mesmo tempo criar novos horizontes de sentido e de socialização do mundo? Como elaborar uma utopia concreta, capaz de transformar as reais e desumanas condições de exploração da maioria?

Na tese 11 da obra *Filosofia da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*, Dussel sintetiza a defesa da vida humana, sendo esta o critério ético material universal da ética por excelência. Para isto, propõe um princípio material universal: a obrigação ética de reproduzir e desenvolver a vida do sujeito humano dentro de uma comunidade de vida pressuposta, com pretensão de abarcar toda a humanidade. O seu critério de verdade é a vida ou morte. “É em função das vítimas, dos dominados ou excluídos que se necessita esclarecer o aspecto material da ética”¹⁰⁶. A vida humana concreta de cada ser humano deve ser compreendida em três momentos distintos.

No primeiro momento, o da produção da vida humana nos níveis vegetativos ou físico, material e por meio e contendo as funções superiores da mente (consciência, autoconsciência, funções linguísticas, valorativas com liberdade e responsabilidade ética, etc.), como processo inicial que é continuado no tempo pelas instituições. Dussel denomina este momento de âmbito próprio da razão prático-material. A ética material da vida tem como ponto de partida as vítimas, que sofrem na sua corporalidade a dor e a infelicidade¹⁰⁷. Segundo Dussel,

¹⁰⁵ VIEIRA, A.R. Dependência e Libertação. In: PIRES, C. (org). *Vozes silenciadas: ensaios de ética e filosofia política*: Ijuí, RS: Unijuí, 2003, p. 16.

¹⁰⁶ DUSSEL, E. EL, p. 93.

¹⁰⁷ SOFISTE, Juarez. *Filosofia Latino-americana: filosofia da libertação ou libertação da filosofia?*. <http://www.eticaefilosofia>, acesso em 28/07/2009.

As culturas são modos particulares de vida, modos movidos pelo princípio universal da vida humana de cada sujeito em comunidade a partir de dentro. Toda norma, ação, microestrutura, instituição ou eticidade cultural tem sempre e necessariamente como conteúdo último algum momento da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em concreto ¹⁰⁸.

Vê-se nesta postura, que a preocupação central de Dussel é justificar a luta das vítimas, dos oprimidos pela sua libertação. Não se trata de apenas argumentar para fundamentar a própria racionalidade, já que segundo nosso autor a razão é apenas “astúcia da vida” e não o inverso ¹⁰⁹.

No segundo momento, o da reprodução da vida humana nas instituições e nos valores culturais, emerge a vida humana nos sistemas de eticidade históricos motivados pelas pulsões reprodutivas. O princípio material de reproduzir a vida mede a eticidade de toda norma, ação, instituição ou sistema de eticidade possível. Isto significa que todas as instituições são analisadas por sua capacidade de reproduzir ou não a vida em todas as suas dimensões. A vida humana não é um fim em si mesmo, nem um mero horizonte mundano-ontológico. *A vida humana é o modo de realidade do sujeito ético* ¹¹⁰.

No terceiro momento, Dussel coloca o desenvolvimento da “vida humana” no quadro das instituições ou culturas reprodutivo-históricas da humanidade. A mera evolução ou crescimento deixou lugar para o desenvolvimento histórico ¹¹¹. O princípio de reprodução da vida é internalizado em cada cultura como princípio universal que pode julgar a mesma cultura e permitir um diálogo intercultural.

Da obrigação de produzir, reproduzir e desenvolver vida humana concreta de cada sujeito ético em comunidade. Este princípio tem a pretensão de universalidade. Realiza-se através das culturas motivando-as por dentro, assim como aos valores ou às diversas maneiras de cumprir a “vida boa”, a felicidade, etc. Mas todas estas instâncias nunca são o princípio universal da vida humana. O princípio penetra todas elas, incitando-as à sua auto-realização ¹¹².

¹⁰⁸ DUSSEL, E. EL, p. 93.

¹⁰⁹ Id, p. 131.

¹¹⁰ Grifos nossos.

¹¹¹ DUSSEL, E. EL, p. 636.

¹¹² Id. Ibid, p. 636.

Daí a necessidade da crítica ao sistema que nega a reprodução da vida em todas as suas esferas. A negação da vida pela fome, exclusão ou alienação se impõe contra o princípio material da vida na ética da libertação. A ética da libertação materializa, incorpora a vida na sua radicalidade, para além de tudo que a nega. O sujeito material da ética da libertação é o sujeito corporal vivo.

Neste âmbito, Dussel não distingue entre a sobrevivência ou reprodução material física, como comer e beber e um desenvolvimento cultural, científico, estético, místico e ético. O momento do desenvolvimento da vida humana é impulsionado pelas pulsões de prazer e pela criação histórica. Este desenvolvimento aponta para um ser humano inquieto, inacabado e aberto a desenvolver a vida em todas as dimensões.

O desenvolvimento da vida está amparado pela razão ética crítica que revela o rosto do outro vítima, excluído e negado. A vítima deve viver. A vítima percebe que não está morta, que deve lutar para desenvolver a vida qualitativamente. Rompendo como a totalidade vigente e as suas diversas formas de dominação.

Nosso autor chama a atenção que, na sua *Ética da Libertação*, as palavras produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana do sujeito ético, sempre significam não só o vegetativo ou o animal, mas também o superior das funções mentais e o desenvolvimento da vida e da cultura humana. Indicam um critério material *a priori* ou anterior a toda ordem ontológica e cultural vigente.

A ética material da vida de Enrique Dussel coloca como tese central a defesa da vida. Isto significa desafiar o sistema capitalista que produz, reproduz e desenvolve a morte. Morte para a maioria que não tem acesso aos bens materiais e aos bens simbólicos. A ação das classes dominantes internas da América Latina, em conjunto com as classes dominantes externas, determinou o ritmo da vida, de crescimento e desenvolvimento dos países, estabelecendo, também, as diferentes relações entre as classes sociais envolvidas no processo econômico.

Toda a América Latina, dominada até hoje por várias formas de neocolonialismo, carrega a marca da profunda opressão. Nenhuma remoção ou diluição consegue cancelar o fato de que, por mais de cinco séculos, a população indefesa dessa região tem sido submetida a uma série inaudita de violências e de crimes. Neste sentido, a teoria da dependência cumpre um papel importante na análise e soluções dos problemas da América Latina. Como coloca Vieira,

A hipótese de que a história do subdesenvolvimento, em especial da América Latina, está ligada ao desenvolvimento do capitalismo mundial, é o ponto de partida para a análise da dependência econômica, Como reflexo no conjunto da sociedade. Os países dominados financiaram com seu ouro, sua matéria-prima, seus homens, a riqueza e o desenvolvimento dos países desenvolvidos [...] A teoria da dependência demonstra que existe uma alienação mundial, promovida pelos países capitalistas hegemônicos sobre os países capitalistas periféricos¹¹³.

A dependência constituiu profundas desigualdades e diferenças entre os países centrais e os países periféricos. A geração da violência a partir da dependência econômica gerou diversos crimes na história do continente latino-americano.

Segundo Giovanni Semeraro¹¹⁴, estes crimes podem ser sintetizados da seguinte forma:

- a) o extermínio dos índios;
- b) o tráfico de escravos negros arrancados da África;
- c) o sistema de escravidão e de servidão;
- d) as repressões, as expedições punitivas, a caça ao homem, a tortura, a prisão, o ostracismo e o exílio aplicados aos dirigentes e a todos os que ousaram opor-se abertamente ao sistema colonial;
- e) as ondas de migrantes expulsos da Europa;
- f) a devastação sem limites da natureza;
- g) a imposição cultural e religiosa;
- h) as ingerências externas e a sustentação de governos autoritários;

¹¹³ VIEIRA, A. R. *Dependência e Libertação*, p. 16-17.

¹¹⁴ SEMERARO, Giovanni. *Libertação e Hegemonia: realizar a América Latina pelos movimentos populares*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009, p. 15-16.

- i) a exclusão dos centros mundiais de poder econômico e a subordinação aos circuitos políticos internacionais;
- j) a ludibriante especulação financeira e a armadilha da dívida externa.

Todas as barbáries cometidas produziram uma série de vítimas que até hoje marcam o *ethos* da América Latina. Eduardo Galeano afirmará que a própria invasão, a expulsão e a imposição de outra cultura têm gerado um sentimento de não pertencimento à América Latina, a tal ponto que os nativos se sentem como se estivessem no exílio na própria terra ¹¹⁵.

É neste contexto que Dussel enfatiza a necessidade de elaborar uma ética material da vida. Se a vida em sua materialidade, em sua corporalidade é negada (fome, miséria, violência, etc), urge questionar radicalmente o sistema vigente objetivando destruí-lo, pois ele é a causa da morte de milhões de seres humanos.

Sacrificados em nome de uma civilização e uma cultura que se autodenomina superior, os condenados da terra clamam por libertação e justiça. Daí, a necessidade de uma fundamentação racional para demonstrar o processo de produção de dominação desde os aspectos históricos, econômicos, filosóficos e culturais.

Sob perspectiva ética, se afirma a hipótese da ética como filosofia primeira. Se o que perpassa o momento civilizatório atual é a crise ética, a crise do humano na sua raiz, com o aumento crescente da irresponsabilidade frente ao outro, frente à natureza, etc, urge repensar toda ação e toda prática humana para buscar novas respostas para o humano. É preciso repensar todos os fundamentos.

Neste sentido, a crítica à totalidade vigente se torna arma poderosa para a superação da ordem constituída. Lévinas e Dussel trilhando caminhos diferentes tentam analisar as causas de um modelo de civilização que produziu o não ser, o ser negado, que produziu apenas o si mesmo. Neste âmbito, a responsabilidade diante do outro e a rebeldia da alteridade são elementos chaves. Estes serão os temas do nosso próximo capítulo.

¹¹⁵ GALEANO, E. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 73.

CAPITULO III

RESPONSABILIDADE, ÉTICA E ALTERIDADE

O percurso delineado nos capítulos anteriores mostra a radical necessidade de resistência frente ao modelo de sociabilidade hegemônico presente no momento histórico da nossa civilização. Pensar e concretizar um novo mundo passa a ser o grande desafio da humanidade no início do século XXI.

O tema da Exterioridade/Alteridade aponta para a necessidade de compreender o “outro” para além do Mesmo. Pensar o outro no seu sentido abrangente implica em ser capaz de uma abertura radical em busca da construção de outro modo de pensar, viver e existir.

Neste sentido, o problema da responsabilidade emerge como um tema de fundamental importância na contemporaneidade. Diante do fenômeno da banalização do bem maior, que é a vida, e da indiferença crescente diante da morte violenta, amplia-se no cenário mundial a discussão sobre a ética num momento em que generaliza-se uma cultura de responsabilização individual e social. Emerge, portanto, a necessidade urgente de repensar o problema da responsabilidade em busca da construção de outra cultura da responsabilidade¹¹⁶.

É possível pensar e compor diferentemente o problema da responsabilidade? Como veremos, Lévinas propõe uma responsabilidade como estrutura mesma da subjetividade. A ética da responsabilidade defendida por Lévinas aponta para um novo modelo de relação entre os seres humanos, onde o eu perde a sua força para eleger o outro como base mesma da relação humana. Dussel avança nos caminhos inicialmente elaborados por Lévinas sobre o problema da responsabilidade. Mas busca dar maior concretude histórica para o problema. A responsabilidade é, antes, responsabilidade pela vítima, pelo excluído, pelo pobre. Analisar o tema da responsabilidade é o objetivo deste capítulo.

¹¹⁶ PIVATTO.P.S. Responsabilidade e Justiça em Lévinas. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 46, n. 2, junho, 2001, p. 219.

3.1 A REBELDIA DA ALTERIDADE

Buscar um modelo alternativo de sociedade em contraposição à sociedade presente, produzindo valores e atitudes diferentes ao tradicional modo de ser capitalista é o grande desafio da atualidade. Vê-se nesta postura a tentativa de superação do ser capitalista para um *ethos* fundado na rebeldia da alteridade, a qual se constitui para além do capital. Isto implica em afirmar e lutar, aqui e agora, por novas formas de construção para a manutenção da vida em todos os níveis concretos.

Para Mészáros ¹¹⁷, isso não significa que os objetivos mais fundamentais da mudança estrutural devam ou possam ser deixados para um futuro distante. Ao contrário, é uma característica proeminente dos problemas que devem ser confrontados no curso da transformação socialista que as tarefas imediatas não possam ser separadas dos desafios de longo prazo.

Neste sentido, a Exterioridade/Alteridade pode ser entendida como um antídoto à unicidade do sistema. A pretensão de representar o Uno idealizado derivado do alto e de estabelecer os seus valores para os outros tem levado essa civilização a considerar exterior o que não se sintoniza com ela, de tal forma a justificar a necessidade de dominação sobre “o outro” e à destruição de todos os que ameaçam aquela unicidade ¹¹⁸.

A tendência atual na nossa sociedade é colonizar o outro. A dificuldade na ótica liberal é trabalhar a dimensão do outro na plenitude de sua dignidade, dos seus direitos e de sua diferença radical ou distinção. Nossa relação com o outro é de sujeito para objeto, e não de sujeito para sujeito. O outro é objeto a ser dominado, manipulado e vendido. Sua alteridade enquanto expressão maior do seu ser que se constituiu na história fica absolutamente comprometida, que o digam a natureza e as milhares de vítimas do atual modelo civilizatório. A prepotência do ter - ser - viver sem olhar para o

¹¹⁷ Cf. MÉSZÁROS, István. *A educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2008. p.113.

¹¹⁸ Cf. SEMERARO, G. Op. Cit., p.176.

outro leva todos a um processo de desumanização e coisificação. Daí a necessidade da rebeldia e do resgate da Exterioridade/Alteridade e pela recuperação de sua humanidade roubada ¹¹⁹.

Segundo Alberto Vivar Flores¹²⁰, a alteridade ou exterioridade que nega a mesmidade da totalidade não se refere apenas ao discurso filosófico, mas acontece de forma prática e material, isto é, historicamente, como uma práxis de afirmação e de libertação.

Para Lévinas, o tema da alteridade (*altérité*) é central. Para ele, o outro não é o distante, o estranho, e muito menos o impessoal. O outro é o universo epifânico e dialogal. O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do outro em mim, chamámo-lo de “rosto”.

Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar [...] O rosto (*visage*) de Outrem destrói-se em cada instante e ultrapassa a imagem plástica¹²¹. O rosto é um dos conceitos centrais de Lévinas. O rosto não se situa na ordem da manifestação, pois ele não é um fenômeno ou uma substância, mas é um traço, uma presença, ainda que paradoxal, na imediaticidade do face a face.

Neste âmbito, o Outro é outro no sentido especial. De modo algum pode ser absorvido, reduzido, totalizado, interiorizado, apropriado, representado, etc, pelo Mesmo; é uma Exterioridade sempre outra.

O outro não pode ser portador da mesma natureza do Mesmo, pois ele deve ser portador de uma diferença absoluta. Somente uma diferença absoluta seria capaz de quebrar a continuidade do ser e da história. Outrem só pode me falar a partir de uma

¹¹⁹ Cf. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, p. 30.

¹²⁰ Cf. FLORES, Alberto Vivar. *Metafísica da Libertação latino-americana - uma rebeldia da alteridade*, p. 131. Veja-se também: Filosofar desde a rebeldia da alteridade. In: *Revista Perspectiva filosófica*, nº 17, janeiro-junho/ 2002, volume IX, p. 89-96. Nos baseamos nestes trabalhos para assumir o termo “rebeldia da alteridade”. A rebeldia da alteridade implica na tentativa de superação (rebelar-se, reação, resistência) à totalidade vigente em busca da construção de uma nova alteridade desde a América Latina.

¹²¹ Cf. LÉVINAS, E. TI. p. 37.

diferença absoluta, e a ética cuja linguagem se estrutura com discurso anunciará essa Alteridade inviolável de outrem ¹²².

Lévinas exprime o outro em termos fenomenológicos. As figuras do pobre, do estrangeiro, do órfão e da viúva expressam e concretizam a dimensão da pobreza, da miséria e da nulidade que se apresenta ao eu suplicando justiça e responsabilidade.

Neste sentido, a ética é um olhar em direção ao outro, aquele que se apresenta frente a frente. O rosto é completamente outro, inadequado à racionalidade do *ego cogito*. O outro ultrapassa qualquer ideia que se possa ter sobre ele. Para Lévinas, a dimensão ética inicia a partir da significação do rosto. O outro não é objeto de tematização, mas manifestação da subjetividade através do discurso.

A linguagem instaura uma relação irreduzível à relação sujeito - objeto: a revelação do outro [...] O outro interpelado não é uma re - apresentação, não é um dado, não é particular, por um lado já aberto a generalização ¹²³.

A presença do outro abala e inquieta a minha identidade. O outro apresenta-se sem mediação, solicitando uma resposta, instaurando uma responsabilidade. Diante do rosto do outro, não se pode permanecer surdo, pois esta também é uma resposta.

Para Lévinas, no frente a frente, o eu não tem nem a posição privilegiada do sujeito, nem a posição da coisa definida pelo seu lugar no sistema; é apologia, discurso *pro domo*, mas discurso de justificação perante Outrem; este é o primeiro inteligível, pois é capaz de justificar a minha liberdade.

A Alteridade, portanto, é característica central da ética levinasiana. Na medida em que é a característica própria do outro de ser realmente outro, fora da racionalidade do Mesmo, da Totalidade do sistema e do “outro eu”.

¹²² Cf. CARRARA, Vicente Ozanan. Op. Cit, p. 54.

¹²³ LÉVINAS, E. TI, p. 70.

Como comenta Ribeiro Júnior, a filosofia da felicidade da ontologia ocidental, de Aristóteles a Heidegger, é denunciada por Lévinas como responsável pela configuração do pensamento da Mesmidade, fundado sobre uma subjetividade egolátrica que retorna sempre a si, cuja preocupação central é a de garantir a transcendência no movimento unívoco da verdade do ser ou da razão ¹²⁴.

Segundo Lévinas, a saída da violência do eu só é possível pela ética. Não qualquer ética, mas a ética fundada no profundo respeito ao outro enquanto Alteridade absoluta, enquanto resposta a ser perseguida e construída para além da violência das estruturas reinantes.

Para Dussel, amparado em Lévinas, a Alteridade constitui uma categoria universal que dá conta daquele que está fora do sistema vigente; ao assumir a categoria levinasiana “outro”, Dussel materializa a Alteridade. O outro possui cultura, corporalidade, história, rosto, etc. Este outro não é reconhecido, é encoberto, negado, dominado.

O rosto do outro, primeiramente como pobre e oprimido, revela realmente um povo, antes que a 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 [...] o outro, a alteridade metafísica, a exterioridade no nível antropológico é primeiramente social, histórico-popular. 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 ¹²⁵.

Neste âmbito, a história do encobrimento do outro deve ser compreendida nas suas raízes econômicas, sociais, culturais e políticas ¹²⁶. O europeu vê no outro o si mesmo, sua vontade é de poder fazer do outro igual a si mesmo. Dussel utiliza esta expressão para indicar o encobrimento do outro pelo estabelecido mundo europeu. Consequentemente, nega o outro em sua Alteridade única e indivisível.

¹²⁴ Cf. RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. Op. Cit., p. 320.

¹²⁵ DUSSEL, E. FL1, p. 60.

¹²⁶ Ver a obra de Dussel: 1492, *O encobrimento do outro*.

O outro não quer ser compreendido apenas como “outro de si” em função da realização do “Si ocidental”, no interior de uma totalidade estabelecida pelos países centrais. Apresenta-se, então como novidade e inesperado: é o Outro. Este não é apenas o outro termo da interlocução para recompor e melhorar o que está posto, mas é aquele que carrega dentro de si os sinais do fim de um mundo e o início de outro ¹²⁷.

A filosofia da libertação pretende contribuir para a libertação dos outros em todos os níveis. Superando a hegemonia do império da totalidade irracional e o “eu conquisto” do dominante. Dussel define o seu filosofar como aquele que, refletindo a partir do outro, se coloca, a cada nível, a serviço da Exterioridade negada para ajudá-la no processo de libertação.

A libertação nega a negação dentro do sistema, afirma o que no oprimido é exterior ao sistema e visa a subverter o sistema vigente por uma nova realidade onde “caibam todos”.

Dussel considera que a sequência de totalização–destotalização–retotalização derivada da oposição e luta do Outro ao sistema é infundável, e a história está sempre aberta, mesmo que ele pareça querer que esta se oriente no sentido da diminuição das opressões ¹²⁸.

Neste contexto, o mito da modernidade é falsamente emancipatório. O sistema que gerou e que gera exclusão não pode ser o mesmo que gera vida e libertação.

O eu colonizou o outro, a mulher, o vencido, numa erótica alienante, numa economia capitalista mercantil, continua a caminhada do “eu conquisto” para o “ego cogito” moderno. A civilização, a modernidade inicia seu curso ambíguo: racionalidade contra as explicações míticas “primitivas”, mas afinal é o mito que encobre a violência sacrificadora do outro. A expressão de Descartes do ego cogito em 1636 será resultado on-

¹²⁷ Cf. SEMERARO, Giovanni. Op. Cit, p. 190.

¹²⁸ CF. VELASCO, Sirio L. *Reflexões sobre a filosofia da libertação*, p. 17.

tológico do processo que estamos descrevendo: o ego como origem absoluta do discurso solipsista ¹²⁹.

Para Dussel, a invasão e a colonização subsequente foram “excluindo” da comunidade de comunicação hegemônica muitos rostos, os sujeitos históricos, os oprimidos. Eles são a outra cara da modernidade: os outros encobertos pelo descobrimento, os oprimidos das nações periféricas, as vítimas inocentes do sacrifício ¹³⁰. Neste sentido, emerge a rebeldia da alteridade como uma tentativa de afirmação e de reconhecimento do ser humano negado em sua dignidade. Rebeldia que apresenta os limites do sistema e a necessidade de superá-lo.

O outro provoca e assusta porque é novidade constante e ameaça o sistema. O outro pobre em sua extrema exterioridade provoca a justiça e a responsabilidade. Não mais a responsabilidade meramente jurídica, mas uma responsabilidade social, política e ética, como veremos a seguir.

¹²⁹ DUSSEL, E. EO, p. 53.

¹³⁰ Cf. DUSSEL, E. EO, p. 159.

3.2 A RESPONSABILIDADE ÉTICA PELO OUTRO

Lévinas é considerado o filósofo que elabora uma nova compreensão da responsabilidade. Crítico da racionalidade moderna, propõe que todos somos responsáveis radicalmente uns pelos outros. Diferentemente da modernidade, que prioriza a liberdade sobre a responsabilidade – pois para a modernidade tudo é redutível ao conhecimento humano –, para Lévinas, a responsabilidade não é um atributo da subjetividade, mas a base mesma da subjetividade.

Falo da responsabilidade como estrutura essencial, primeira, fundamental da subjetividade. É em termos éticos que descrevo a subjetividade. A ética aqui não aparece como suplemento de uma base existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjetivo. Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito, é por mim abordado como rosto¹³¹.

Lévinas suspeita de que o egoísmo moral que um eu autônomo possui é, em potencial, um exercício da ontologia do poder. O fato de o eu moralmente autônomo ser original em sua imposição de princípios de dever sobre si próprio demonstra uma falta de responsabilidade para com a outra pessoa e por ela.

O outro não está protegido da arbitrariedade do eu por normas convencionais, senão por um imperativo ético prévio a qualquer acordo. *O imperativo do rosto chama a responsabilidade*¹³². É a partir da resposta que se instaura uma nova ordem. A ética significa a obrigação perante o outro.

¹³¹ LÉVINAS, E. EI, p. 91.

¹³² Grifos nossos.

Segundo Pivatto¹³³, a moralidade, melhor dito, a responsabilidade pelo outro que expõe ao acusativo (passividade) torna-se a estrutura do humano, para além e mais profundamente que a individuação do eu em mim.

Relacionando-se com o outro sem correlação, amando o próximo por pura gratuidade, vivendo a responsabilidade pelos outros, sem a preocupação da reciprocidade. O sujeito não é só outro, mas atinge o “outro de si”, o para além do seu mundo, e nesse espaço para além do pensado e do dito deixa-se alcançar pelo advento do outro.

A raiz profunda da superação da metafísica na ética da responsabilidade é o pensamento judaico da revelação, que vem de outro lugar em relação ao mundo grego. Nesse encontro de mundos, a Alteridade se oferece para romper o imperialismo ocidental da subjetividade, e a descoberta do outro no apresentar-se desnudo da exterioridade de seu semblante, vestígio de infinito, vem desbloquear a impossibilidade constituída do dever dizer a diferença na linguagem da identificação.

Graças a esse retorno às raízes judaicas, Lévinas fecunda o pensamento grego do Ocidente com um desafio novo e real; o da Alteridade corretamente entendida, aquele para além do todo que, acontecendo na proximidade do outro, chama o eu à responsabilidade e o abre aos outros libertando do encarceramento de si.

Se a responsabilidade é primeira, é necessário descrever a subjetividade no seu sentido originário ou pré-originário. Segundo Pelizzoli¹³⁴, o estatuto da consciência ativa muda, porquanto surge antes a figura de uma “má consciência”, do “não intencional” precedendo o inteligível que opera no ser, e a consciência vê-se inquietada pela alteridade. Neste sentido, *a responsabilidade é o estado “primordial” das relações inter-humanas. Com efeito, essa responsabilidade dirige e dá sentido a todas as idéias*¹³⁵.

¹³³ PIVATTO, Pergentino S. *Ser moral ou não ser humano*. In: Veritas, Porto Alegre, v.44, n.2, junho, 1999, p. 365.

¹³⁴ PELIZOLLI, M.L. *Lévinas: A reconstrução da subjetividade*, p. 144.

¹³⁵ Grifos nossos.

Para Lévinas, há uma anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade, e esta anterioridade significa a bondade do bem. É o bem que me elege ainda antes que eu tenha acolhido a sua escolha. É por isso que o eu, nesta condição de responsabilidade, pode substituir. Foi escolhido e eleito, como único, e esta responsabilidade sujeita ao bem, à proximidade do outro, onde eu sou deposto de qualquer privilégio.

A responsabilidade é primeira e aponta para uma subjetividade que não gira em torno de si mesma, mas aponta para outra ordem que não é a ordem do ser. Ela aponta para um passado criatural que não pode ser representado, mas que desordena e destitui o eu do centro.

Segundo Lévinas¹³⁶, “a ética é não somente quando não tematizo o outro, mas quando o outro me obsedia ou me põe em questão. Pôr em questão não é esperar que eu responda; não se trata de dar uma resposta, mas perceber-se responsável”.

Lévinas considera a autonomia racional do eu em seu desinteresse como uma espécie de estratagema para satisfazer os termos do interesse próprio em um registro de pensamento de um modo geral mais eficaz. Nem mesmo o interesse próprio purificado pela autonomia racional é ético.

Segundo Hutchens¹³⁷, há três significados interligados presentes no termo responsabilidade em Lévinas: 1) a responsabilidade como reação ao outro de uma forma indeclinável; 2) responsabilidade como uma reação a partir de nós mesmos à outra pessoa e sua exigência; 3) responsabilidade como uma reação para o outro no sentido de nos substituímos pela outra pessoa em suas responsabilidades.

O primeiro sentido aponta que a responsabilidade é indeclinável, significa dizer que não podemos dizer não a ela. Ser eu para Lévinas significa não ser capaz de evitar a responsabilidade porque estou ligado ao outro. Com efeito, mesmo antes de encontrar o outro eu já sou responsável por ele. A face de outra pessoa evoca a responsabilidade

¹³⁶ LEVINAS, E. EI, p. 97.

¹³⁷ HUTCHENS, B.C. Op. Cit., p. 35.

para com aquela pessoa. Para Lévinas, a responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De fato, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si. Em todas as ocasiões em que reagimos a alguém estamos sendo responsáveis para com eles de uma maneira indeclinável, ou seja, irrecusável.

No segundo sentido, a responsabilidade a partir de nós mesmos significa que o eu no relacionamento face a face é radicalmente passivo no sentido de ser receptivo ou suscetível à face e à exigência que ela representa sem ser capaz de agir de outra maneira.

Criticando a tradição filosófica ocidental que teria reduzido o Outro ao Mesmo, Lévinas sugere a ruptura com o saber teórico fundamentado no Eu, e vislumbra no outro uma infundável fonte de revelações que permitem ao Eu encontrar a sua verdadeira essência. Para ele, o outro enquanto outro não pode ser tematizado, pois é infinito.

O outro não se confunde com o eu, ele é absolutamente outrem, é não igual, é diferente, de onde decorre que a relação face a face seja sempre assimétrica, desigual e irrecíproca. Aberto à Exterioridade, diante da Alteridade, o rosto do outro, a sensibilidade pelo outro é o que permite e conduz ao Eu à superação do egoísmo, do individualismo, do fechamento em si mesmo.

O terceiro sentido da responsabilidade significa afirmar que, embora sejamos responsáveis pelo outro e por nós mesmos, também somos responsáveis pelas ações dos outros. A responsabilidade por outros é muito semelhante à comiseração, ter um sentimento por outra pessoa especialmente em seu sofrimento. Nossa exposição à face de uma pessoa que sofre nos coloca em uma posição em que devemos tratar desse sofrimento como se fosse o nosso próprio sofrimento.

Lévinas chama a atenção para que, na relação entre o Eu e o Outro, não se trata de pensar conjuntamente o eu e o outro, mas de estar diante. A verdadeira união ou a verdadeira junção, não é uma junção de síntese, mas uma junção do frente a frente.

Ao citar Dostoiévski: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”¹³⁸, Lévinas afirma a responsabilidade radical e total, que responde por todos os outros e por tudo que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. Tudo o que é feito que cause dano ou sofrimento é algo pelo qual somos responsáveis. Em síntese, podemos afirmar que somos responsáveis por nós mesmos, pelos outros de maneira ética.

Para Lévinas, a responsabilidade não nasce de uma boa vontade, de um sujeito autônomo que quer livremente se comprometer com o outro ser. A responsabilidade é o fundamento primeiro e essencial da estrutura ética, a qual não aparece como suplemento de uma base existencial prévia.

Ela é o existencial primeiro, a estrutura básica da racionalidade humana, do universo humano. Não há mediação do dever, da cultura, da representação e do símbolo para legitimar a responsabilidade do Mesmo pelo outro.

A responsabilidade é abertura radical ao outro que é Exterioridade, experiência que nos lança para o novo, para novos horizontes, em profundo respeito à alteridade do outro. O eu perante o outro é infinitamente responsável.

A ética rompe com a intencionalidade, assim como com a liberdade: ser responsável é ser responsável antes de qualquer decisão[...] Esta responsabilidade por outrem é estruturada como um-para-o-outro, até a um refém do outro, refém na sua própria identidade de apelado insubstituível, antes de qualquer retorno a si ¹³⁹.

Influenciado pela tese de Lévinas que coloca a responsabilidade como centro de sua ética, Dussel elabora uma crítica à filosofia ocidental e desenvolve a nosso ver um novo caminho para o tema da responsabilidade.

Em Dussel, a responsabilidade é responsabilidade pelo outro/vítima que se concretiza na justiça e na libertação. Para ele, a filosofia no Ocidente, desde os gregos,

¹³⁸ LÉVINAS, E. EI. p. 95.

¹³⁹ LÉVINAS, E. DMT, p. 201-202.

sempre pensou o real como Totalidade, isto é, como um todo fechado em si mesmo, que, enquanto todo, é sempre o Mesmo.

Na Totalidade fechada não há alteridade, responsabilidade e justiça. À superação do paradigma eurocêntrico que afirma a Europa como centro frente à periferia, Dussel propõe o paradigma mundial, em que as diversas dimensões culturais, econômicas e políticas são analisadas no âmbito planetário.

A ética da libertação tenta pensar filosófico-racionalmente a situação real e concreta da maioria da humanidade, excluída do sistema. A responsabilidade pelo outro/vítima obriga a uma crítica ao sistema totalizante, pois este causa a negatividade da vítima.

Contra a ontologia clássica do centro, levanta-se uma filosofia da libertação voltada para os oprimidos e excluídos, com objetivo de libertá-los da dominação e propondo uma responsabilidade radical e criativa para com o outro.

O reconhecimento das vítimas do sistema totalizante implica em uma responsabilidade, isto é, tenho o dever ético e político porque sou responsável. Se não assumo a responsabilidade, não deixo de, por isso, de ser responsável. Para Dussel:

Sou/somos responsáveis pelo outro pelo fato de ser humano, “sensibilidade” aberta ao rosto do outro. Além disso, não é responsabilidade pela própria vida; agora é responsabilidade pela vida negada do outro que se funda num enunciado normativo: porque devo produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana em geral, há razão para reproduzir a vida negada da vítima de um sistema opressor ¹⁴⁰.

A ontologia, ajustada aos conceitos de totalidade e necessidade, faz emergir algumas consequências práticas. A afirmação “o ser é” resume toda a ontologia. E a posição mais adequada diante dele é atitude reflexiva de contemplá-lo, especulá-lo, que propicia ao dominante permanecer em passiva tranquilidade, revertendo-se, porém, em opressão para o dominado.

¹⁴⁰ DUSSEL, E. EL. p. 378-379.

A ontologia representa a filosofia do centro, elaborada para justificar a ação dos poderes ditatoriais. O centro é, a periferia não é. Em termos concretos, a sociedade totalitária impede que a oposição seja articulada, orquestrando desta forma um controle sobre os indivíduos. O universo político mantém-se inalterável às mudanças radicais contidas.

Desde o nível ontológico, os entes permanecem enquadrados no horizonte do ser e refletem a identidade como origem do mesmo que já se é. O processo de explicação da realidade inicia-se pelas partes para dirigir-se ao todo, e nisto fica demonstrado que o método ontológico consiste justamente em saber remeter os entes ou partes do mundo que os funda. Os subsistemas ao sistema é a identidade originária de onde se desprendem, como que por diferença interna, os múltiplos entes ou partes que o constituem.

Dessas observações, se deduz que o discurso dusseliano faz coincidir o sentido da ontologia com as categorias de Totalidade e Mesmidade. “O ser é, e é assim tão obvia e primeiramente como é” ¹⁴¹.

No horizonte da responsabilidade pelo outro, aponta-se o limite da totalidade dominadora. Não é responder a uma pergunta o grande desafio, é responder pelo outro enquanto vítima do sistema (mundo capitalista).

Como afirma Dussel: “Sendo re-sponsável diante do sistema X pela vítima, devo (é uma obrigação ética) criticar este sistema porque causa a negatividade da vítima”¹⁴². Detectar empiricamente uma vítima é constatar negatividades como a pobreza, a fome o traumatismo, a dor e as patologias. Neste âmbito, não é possível a crítica ao sistema existente sem o reconhecimento do outro enquanto vítima, como sujeito livre e distinto. O julgar com um “não” o sistema é precedido por um “não”

¹⁴¹ DUSSEL, E. FL1, p.12.

¹⁴² DUSSEL, E. EL, p. 379.

querer causar vítimas. Se não houvesse esta vítima, não seria necessária esta crítica, nem o assumir esta responsabilidade ¹⁴³.

Neste sentido, manifesta-se a dupla prioridade do outro nesta nova postura filosófica: em primeiro lugar, a prioridade epistemológica, e em segundo lugar a prioridade ontológica. A revelação do outro recria o horizonte ontológico, porque, precisamente a partir dessa experiência originária, o nível fundamental ontológico se desvela como não originário, mas antes aberto a partir do ético.

Por isso, a filosofia da libertação é intrinsecamente ética e política e não meramente teórica, isto é, a aceitação do outro como outro já é uma opção ética e política. A filosofia da libertação é um silenciar da palavra dominadora e um abrir-se à provocação da vítima.

Segundo Euclides Mance ¹⁴⁴, “Embora faça a crítica das totalidades opressivas e construa uma ética que exige o respeito à realização alterativa do outro, Lévinas não formula propostas consistentes voltadas para as transformações sociais, políticas e econômicas”, sendo este o grande desafio da filosofia da libertação de Dussel.

¹⁴³ Id, Ibid, p. 379.

¹⁴⁴ MANCE, Euclides André. Práxis de libertação e subjetividade. In: *Revista de Filosofia*. Curitiba, junho, 1993, p. 91.

3.3 O SIGNIFICADO ÉTICO DA RESPONSABILIDADE

Tradicionalmente, a ética sempre esteve ligada à vertente religiosa ou sobre a perspectiva objetivadora dos gêneros que colocavam o homem como ser capaz de modalização. Com a crise da vertente religiosa buscou-se o fundamento para a ética na filosofia política. A racionalidade moderna pleiteou uma fundamentação antropológica acatando como referências ora a convivência, ora o Estado, ora o Contrato social, mas sempre polarizadas pelo Eu transcendental ¹⁴⁵.

Com a crise da ética racionalista moderna e também as limitações da ética pós-moderna, onde ocorre a liberação absoluta, urge repensar a ética como responsabilidade. Hoje, quando o homem se tornou um ser altamente nocivo, incapaz de avaliar o conjunto de suas ações, com o risco efetivo de alterar equilíbrios delicados, em parte ignorados; hoje que cada um contribui para a degradação do meio ambiente, a responsabilidade, a reflexão e a cautela constituem uma obrigação vinculante ¹⁴⁶.

Na América Latina, a responsabilidade surge, em primeiro lugar, como uma resposta ao excluído, à vítima frente ao sistema que lhe nega a vida. Se o sistema mata, exclui e oprime, etc, a responsabilidade implica em viver, incluir e libertar.

Neste sentido, inúmeros são os desafios do continente latino-americano no início do século XXI. Diante da crescente miséria e exclusão, o principal desafio talvez a ser superado seja a pobreza material e espiritual a que está submetida a maioria da população. A fome, o desemprego, a miséria estrutural são problemas centrais nos chamados países periféricos.

Segundo dados do PNUD: 20% da população mundial concentra 80% da renda mundial e menos de 250 mil das famílias (0,2 da população mundial) respondem por cerca de 50% da riqueza global. Indicadores da FAO revelam que, embora tenha

¹⁴⁵ PIVATTO, P.S. Responsabilidade e Justiça em Lévinas.: In: *Veritas*. p. 217.

¹⁴⁶ BODEI, Remo. *A filosofia do século XX*. Bauru, SP: EDUSC, 2000. p. 280.

aumentado a produção, os 80 milhões de famintos em 1960 chegam a hoje a somar 950 milhões¹⁴⁷.

Para Dussel, isto impõe uma responsabilidade, uma resposta para com as diversas vítimas do sistema: “Mas as vítimas do sistema imperfeito [...] são as que sofrem em maior grau, como feridas abertas, a enfermidade do corpo social. Elas mostram o lugar da patologia do sistema, da injustiça que terá de saber reparar”¹⁴⁸.

Este entendimento vem apontar que são inúmeras as vítimas e que estas se multiplicam no decorrer da história nos últimos séculos. Estas “vidas desperdiçadas”, de seres descartados que se multiplicam hoje tanto no centro como na periferia do capital¹⁴⁹.

Na história da Europa, o escravo, o servo e o empregado sempre mantiveram alguma ligação com o senhor, com a aristocracia e o patrão. Bem ou mal faziam parte do sistema: falavam a mesma língua, praticavam a mesma religião, aceitavam os mesmos valores¹⁵⁰.

As vítimas latino-americanas, ao contrário apresentam uma conotação mais brutal. Sendo considerados uma “raça inferior”, o ser-negado, os índios, os negros, os mestiços, os jovens são instrumentos para usar e descartar. A inferioridade racial dos colonizados nunca garantiu os direitos estipulados ao trabalhador europeu.

A responsabilidade pelo pobre, o exterior ao sistema, expõe o homem justo aos ataques do sistema que se sente atacado por sua gratuidade, disfuncionalidade, abertura e exposição. A responsabilidade é obsessão pelo outro; é religião com sua Exterioridade; é expor-se ao traumatismo, à prisão e à morte¹⁵¹.

Esta responsabilidade frente ao outro faz emergir uma nova construção teórica e prática no continente latino-americano. A chamada filosofia da libertação pretende

¹⁴⁷ Cf. SEMERARO, G. Op.Cit., p. 37.

¹⁴⁸ DUSSEL, E. VTP. p. 105.

¹⁴⁹ BAUMAN, Z. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 84.

¹⁵⁰ Cf. SEMERARO, G. Op. Cit., p. 26.

¹⁵¹ DUSSEL, E. FL1, p. 78.

repensar toda a filosofia (desde a lógica ou a ontologia, até a estética ou a política) a partir do outro, o oprimido, o pobre: o não-ser, o bárbaro, o nada de sentido¹⁵².

Segundo Dussel¹⁵³, a ética da libertação é um repensar a totalidade dos problemas morais a partir da perspectiva e das exigências da responsabilidade, pelo pobre, por uma alternativa histórica que permita lutar no Egito, caminhar no deserto no tempo da transição e construir a terra prometida”.

A responsabilidade pelo outro é, antes de tudo, responsabilidade pelo outro oprimido, excluído, vítima diante do sistema econômico concreto de opressão. A responsabilidade pelo outro implica numa reserva de humanismo e comprometimento radical com o outro, com a dignidade e a libertação do outro. Lévinas acredita que, apesar da história da humanidade ser uma história de guerra, pode haver também santidade no humano, por que um homem pode morrer pelo outro. A face do outro é presença, é nudez.

A responsabilidade é, antes de tudo, justiça que emerge do respeito e serviço ao outro. É sair de si em busca do outro caído, faminto miserável. É arriscar-se nos labirintos da história para, no face a face, viver para o outro.

Os diversos rostos presentes na América Latina expõem a necessidade de compreender a sua Alteridade para além das categorias da Totalidade que nega a voz e a vez destes rostos.

¹⁵² Id. p. 223.

¹⁵³ DUSSEL, E. EC, p. 264.

3.4 A AMÉRICA LATINA

O que é a América Latina? Qual o seu papel na história da humanidade? que problemas e contribuições emergem deste continente? É possível pensar filosoficamente a realidade da América Latina? A América latina tem um rosto, um modo próprio de ser que só pode ser compreendido pela sua história. A América Latina se tornou uma síntese de várias culturas e povos distintos. Sua identidade foi elaborada pela Europa, África e a Ásia. A própria denominação América Latina é de origem europeia, vista como o “novo mundo”.

Como assinalamos, sua história é uma história de opressão, dominação e colonização. É uma história distinta dos outros continentes. Conhecer a história deste continente implica em pensar sobre as suas contradições, contribuições e superações. Conhecer sua geografia, seu espaço vital, para melhor compreender como viviam e vivem as pessoas deste continente.

O ser latino-americano não se dissocia de sua realidade geográfica, humana, cultural e histórica. Assim, as condições para um pensar genuinamente americano devem ser buscadas em sua realidade. Para compreender a América Latina se faz necessário percorrer a sua história.

A história da América Latina é formada pelas culturas neolíticas. Essas culturas se situavam nas regiões da Mesopotâmia, do Egito, do vale do Indo, do vale do Rio Amarelo (China) e do Pacífico. A América Latina pré-hispânica é, por sua vez, ligada a essas culturas pelo Pacífico. É através do contato com as culturas do Pacífico que a América Latina entra, desde o início, na história mundial. Esta é a “pré-história” da América Latina.

Em um segundo momento, definido como sendo a proto-história, encontramos um movimento que tem seu centro no Mediterrâneo Oriental. Nesta fase, retornamos às origens culturais dos povos afro-euro-asiáticos, portadores de um pensamento altamente

coerente que, mais tarde, na Grécia e na Índia, dará início a uma meticulosa racionalidade, fundamento da totalidade europeia.

Os povos ameríndios são de origem pré-semita. Os primeiros antecedentes da história latino-americana tem seu centro geográfico cultural no deserto arábico (lar das culturas semíticas). A partir do deserto esse centro cultural foi-se expandindo da Mesopotâmia até atingir o centro do continente europeu, dando-se a cristianização do Império Romano, e, por sua vez, da península Ibérica.

Para os indo-europeus, o Ser está na lógica da totalidade (homem-natureza), em um âmbito fechado, entendido como absoluto, estando assim, justificado a dominação, a negação da alteridade. Já para os semitas, o Ser não é absoluto, estando na lógica metafísica da alteridade. O encontro dessas duas culturas é fundamental para a formação posterior da América Latina.

Esta rápida análise demonstra-nos a formação do *ethos* do homem europeu que, a partir do século XX, inicia a conquista da África, do extremo oriente e da América. Fica claro, portanto, que a história da América Latina não tem inicio com a chegada dos espanhóis e portugueses, mas sim com a própria história da humanidade, como defende Dussel. O fundamento filosófico da América Latina é baseado nos longos séculos de formação do seu *ethos*. Este *ethos*, com assinalamos, é uma síntese de várias culturas. A filosofia da libertação se inspira nessa realidade para contribuir com a formação de outro modo de pensar a realidade desde a América Latina.

Toda a América Latina, dominada até hoje por várias formas de (neo) colonialismo, carrega a marca profunda de opressão: nenhuma remoção ou diluição consegue cancelar o fato de que, por mais de cinco séculos, a população indefesa dessa região tem sido submetida a uma série inaudita de crimes e violência¹⁵⁴. É um continente oprimido que luta por sua libertação.

Se o continente latino americano é distinto dos outros continentes pela sua história e pelo seu espaço vital, é possível construir uma filosofia que reflita sobre esta realidade

¹⁵⁴ SEMERARO.G. Op.Cit., p. 15.

distinta. Esta filosofia não pode ser a reprodução da filosofia clássica, mas um novo modo de pensar, isto é, a filosofia da libertação.

Segundo Dussel, o que é singular ao outro é a sua realidade, e esta é uma realidade compartilhada, na qual a maioria vive. Isto significa que a filosofia da libertação presta atenção preferencial às vítimas, aos excluídos, pois estes carecem de libertação e são maioria no continente latino-americano. A superação da alienação cultural, humana e econômica que é preciso superar. Como afirma Dussel:

O outro, que não é diferente (como afirma a totalidade) mas distinto (sempre outro), que tem sua história, sua cultura, sua exterioridade, não foi respeitado; não se lhe permitiu ser outro, foi incorporado ao estranho, à totalidade alheia. Totalizar a exterioridade, sistematizar a alteridade, negar o outro como outro é a alienação¹⁵⁵.

Neste sentido, a filosofia da libertação busca a sua própria autenticidade e originalidade frente ao pensar europeu. Pensar a América Latina implica em reconhecer a sua própria realidade deste continente, tendo como desafio fazer filosofia a partir dela. A filosofia da libertação, portanto, não é um puro pensar pelo pensar, nem retórica ou um passatempo intelectual, e muito menos um amor à sabedoria.

Trata-se, então, de uma nova atitude filosófica, em diálogo com a tradição, mas buscando o seu próprio modo de ser, isto é, de uma práxis capaz de mudar a realidade de dependência, colonialismo, imperialismo, eurocentrismo e opressão.

¹⁵⁵ DUSSEL, E. FL1, p.70.

3.5 ALTERIDADE DESDE A AMÉRICA LATINA

Como assinalamos, a filosofia de Lévinas tem como cerne o outro. É a partir do encontro do face a face (rosto) que o outro se apresenta como outro verdadeiramente. Lévinas afirma que: “o rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não pode ser compreendido, englobado” ¹⁵⁶.

Dussel aponta o rosto do outro como vítima, como o ser negado, como o não homem. Negado em sua condição de se tornar livre. “O outro é a vítima possível e causa da por minha ação funcional no sistema” ¹⁵⁷.

Para Arduini ¹⁵⁸: “É preciso evitar que o outro seja reduzido a um termo genérico e neutro. O outro é plural, apresenta múltiplos rostos. Não podemos esquecer que também cada um de nós é um outro para os outros”. E poderíamos perguntar-nos que espécie de “outro” temos sido para os demais outros. Ser outro é responsabilidade. Neste sentido, é necessário apontar as diversas faces (rostos) que permeiam a história atual da América Latina.

Segundo Eduardo Galeano¹⁵⁹, a América Latina é uma das regiões mais injustas do mundo, onde se distribuem tão mal os peixes e os pães e onde é tão imensa a distância que separa os poucos que têm direito de mandar dos muitos que têm o dever de obedecer. A economia latino-americana é uma economia escravista que posa de pós-moderna: paga salários africanos, cobra preços europeus, e a injustiça e a violência são as mercadorias que produz com a mais alta eficiência.

A hegemonia do mercado fragmenta o tecido social, impondo o consumo como regra fundamental, oferecendo cinicamente para a maioria aquilo que ela não pode comprar.

¹⁵⁶ LÉVINAS, E. TI, p. 211.

¹⁵⁷ DUSSEL, E. EL, p. 529.

¹⁵⁸ ARDUINI, Juvenal. *Antropologia: ousar para reinventar a humanidade*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 103.

¹⁵⁹ Cf. GALEANO, Eduardo. *De pernas pro ar: A escola do mundo ao avesso*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009, p. 30.

Neste âmbito, a situação de extrema pobreza e opressão na América Latina adquire, na vida real, rostos concretos de vítimas que nos questionam e interpelam. Estes rostos emergem de diversas maneiras e em situações diferentes e em constante mudança.

Rostos de crianças, atacadas pela pobreza antes de nascer, impedidas pelas carências nutricionais de realizar-se como seres humanos, carências que as acompanharão por toda a vida. Crianças abandonadas, vendidas ou se prostituindo para continuar sobrevivendo, crianças aliciadas pelo tráfico de drogas sem perspectivas de vida, sem acesso à educação, lazer e cultura.

Para Cristovão Buarque¹⁶⁰, a crise nutricional brasileira é artificial, no sentido de que decorre de decisões tomadas pelos agentes econômicos, produtores e o governo. A fome no Brasil é fabricada, induzida por políticas e leis.

Segundo a Unicef, em 1995 havia oito milhões de meninos abandonados, meninos de rua, nas grandes cidades latino-americanas. Segundo a organização Human Rights Watch, em 1993 os esquadrões parapoliciais assassinaram seis meninos por dia na Colômbia e quatro por dia no Brasil.

Na América Latina, crianças e adolescentes somam quase metade da população total. A sociedade as espreme, vigia, castiga e às vezes mata: nunca as escuta, jamais as compreende. A fome e as balas costumam lhes abreviar a viagem do berço à sepultura. A infância é considerada um perigo¹⁶¹.

Rostos de jovens, sem acesso ao mercado de trabalho, a grande maioria sem educação de qualidade que o prepare para a vida e para o trabalho. Jovens que não encontram o seu lugar na sociedade e são cooptados pelo tráfico e morrem assassinados.

¹⁶⁰ Cf. BUARQUE, C. *O Colapso da modernidade brasileira*. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1991, p. 67.

¹⁶¹ Cf. EDUARDO, G. *De pernas pro ar: a escola do mundo ao avesso*, p. 19.

Jovens ricos que são treinados para o consumo e para a fugacidade e passam a infância acreditando que as máquinas são mais confiáveis que os homens. Educados na realidade virtual, deseducam-se da realidade real, que ignoram ou que tão só existe para ser temida ou ser comprada. Enquanto os jovens ricos brincam de guerra com balas de raios laser, os meninos de rua são ameaçados pelas balas de chumbo¹⁶².

Rostos de favelados, o processo de favelização se expande por toda parte, gerando imensos aglomerados suburbanos: 25 milhões de pessoas são empurradas a cada ano para o modelo de vida da favela e com isso um número impressionante de pessoas é condenado a se virar em condições desumanas para sobreviver.¹⁶³ São vítimas da especulação imobiliária, que os empurra para os morros, serras e lugares sem saneamento básico, creches e postos de saúde. O Brasil continua a liderar a classificação mundial de injustiça social¹⁶⁴.

“Rostos” da natureza, degradada em seu ciclo natural, forçada a dar lucro com colheitas produzidas em menor tempo possível, em favor do agronegócio que produz e reproduz a devastação da natureza, o desrespeito aos direitos dos camponeses. Animais que são criados para morrer antes do tempo. A terra sendo violada e subjugada para se alinhar às ordens do “deus” mercado. Segundo Dussel:

A terra, como mera matéria explorável, destrutível sem limite, rentável, causa do crescimento da taxa de lucro – e também da mera produção – é um momento a mais da ação dominadora do homem. Esta mudança de atitude da pessoa-natureza culmina com a revolução industrial e chega a projeções alucinantes no atual estágio do capitalismo transnacional, sociedade agressivo-destrutiva da ecologia natural, que corrompe a natureza como um momento interno do processo de dominação sobre os outros homens: os pobres, as classes dominadas os países periféricos¹⁶⁵.

¹⁶² Id, p.13.

¹⁶³ Cf. SEMERARO, G. Op. Cit., p. 41.

¹⁶⁴ HOBBSAWM, Eric. *Tempos interessantes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 418.

¹⁶⁵ DUSSEL.E. EC, p. 216

A exploração dos países ricos sobre os países do terceiro mundo demonstra muito bem este modelo de exploração. O prejuízo ambiental causado pelos países ricos supera o valor de toda a “dívida” de 1 trilhão e 800 bilhões de dólares do terceiro mundo¹⁶⁶.

Na obra *Hacia um Marx desconcido*, Dussel comentando a relação do homem com a natureza afirma:

A relação homem-natureza não é primeira, concretamente, nem é para Marx a mais importante. O homem, sempre o homem é o ponto de partida crítico, como condição de todo o trabalho objetivado, de toda instituição materializada [...] Esta relação do capital, da totalidade do trabalho, como *pauper* é a relação ética por excelência. A subsunção da dita exterioridade é a perversidade instalada na essência do capital¹⁶⁷.

Segundo Pelizzoli¹⁶⁸: “A natureza concebida desde o parâmetro da alteridade, com relação e respeito à característica própria do outro, “real”, como Outro, é a condição de uma eficaz relação de respeito para com a natureza, base de uma ética ambiental a ser afirmada”.

Rostos dos indígenas, ainda vistos como um ser exótico, com uma cultura inferior, levados à prostituição, embriaguez e suicídio pela destruição do seu *ethos*. Vivendo segregados e em situações desumanas, sem o amparo do Estado e da sociedade.

A cultura dos ibéricos invasores destruiu as culturas dos indígenas ou as submeteu a formas desestruturadoras de sincretismo de resistência. A colonização vivida pela América Latina significou a dominação dos corpos e almas pelo não reconhecimento do outro enquanto outro.

Rostos de anciãos, abandonados nos albergues e nos asilos. Descartados pelo sistema, pois não produzem mais e são vistos como peso numa sociedade que valoriza a juventude, o artificial e não o saber acumulado e não respeita à vida. A velhice é

¹⁶⁶ Cf. SEMERARO, G. Op.Cit, p. 91.

¹⁶⁷ DUSSEL, E. *Hacia um Marx desconcido*, p. 296.

¹⁶⁸ PELIZZOLI, M.L. *A emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 29.

considerada um fracasso. A chamada terceira idade só é interessante para o mercado quando se torna um novo nicho para as empresas de turismo, moda, saúde, etc.

Rostos de camponeses que, como grupo social, vivem relegados em quase todo o continente. Existindo formas sociais e políticas que significam uma violência institucionalizada por marginalizar e criminalizar os camponeses.

A luta pela reforma agrária, pela territorialidade (o enraizamento nas realidades locais, a defesa das suas identidades e dos recursos do próprio território) expressa um confronto com desterritorialidade, a mercantilização e o anonimato induzidos pelo capital.

Rostos de marginalizados nas grandes cidades, sofrendo a carência de bens materiais e a ostentação da riqueza de outros setores da sociedade na sociedade do luxo e do lixo, os marginalizados, os que estão à margem, excluídos do saber, do poder e do ter. Vítimas do Estado que prefere transferir bilhões de dólares para salvar os bancos em detrimento de investimentos em política sociais.

Rostos de desempregados e subempregados, vítimas das diversas crises econômicas e da violência da economia mundial. A economia mundial é a mais eficiente expressão do crime organizado. Os organismos internacionais que controlam a moeda, o comércio e o crédito praticam o terrorismo contra os países pobres e contra os pobres de todos os países ¹⁶⁹.

O que emerge destes rostos não são “cidadãos” abstratos, nem macrossujeitos como o “povo”, a “nação” ou a “multidão”, mas seres humanos concretos em toda a sua força e dor. São os esfarrapados do mundo aos quais Paulo Freire dedicou a sua obra *Pedagogia do oprimido*: “aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo com eles lutam”¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Cf. GALEANO, E. *De pernas pro ar: a escola do mundo ao avesso*, p.6.

¹⁷⁰ FREIRE, P. Op. Cit, p. 23.

Os rostos dos humanos desumanizados em sua concretude, em carne e osso, são o desafio maior de todo projeto político, pedagógico, ético, econômico. Para Vieira,¹⁷¹ “a ética da libertação dusseliana se apresenta como: ética política, como ética erótica, como ética pedagógica, e como ética antifetichista. A ética política tem como instância fundamental a libertação social das classes populares, organizadas na nova formação social”.

Após termos refletido sobre os rostos, cabe agora analisar as principais relações mantidas no interior da sociedade. As vítimas são o tema do próximo capítulo em suas relações pedagógicas, ecológicas, políticas, eróticas, econômicas e arqueológicas.

¹⁷¹ VIEIRA, A.R. *Marxismo e Libertação*, p. 139.

CAPITULO IV

O OUTRO ENQUANTO VÍTIMA NA SUA CONCRETUDE MATERIAL

Em todos os momentos da história da humanidade, desde as culturas clássicas antigas às modernas, como também nas culturas periféricas, houve vítimas. As vítimas são frutos do seu *lócus* concreto, de onde emerge a injustiça. As vítimas estão situadas dentro de uma história, de uma cultura, localizadas no tempo e no espaço (as vítimas de Auschwitz, por exemplo, não são as mesmas produzidas na América Latina ou na África). É nesta materialidade que está o vivente na situação de vítima.

O outro como vítima expõe de modo mais evidente a pobreza e a nudez do rosto em que a exposição à morte vai ao extremo. Como o vivente se torna vítima a partir de determinadas situações concretas, como as guerras, a fome, a miséria, estas situações devem ser transformadas. Neste sentido, a responsabilidade pelo outro emerge como uma possibilidade que aponta para a superação destas situações.

As figuras da alteridade que iremos analisar são importantes, pois são vários os modos como os rostos em suas relações se apresentam. Neste contexto, serão apresentadas relações e as tentativas de superação de determinadas situações-limites. Entendemos por figuras da alteridade o modo próprio do outro ser realmente outro, fora da razão do mesmo, que não tem seu centro em si mesmo.

Dedicaremos este capítulo à análise dos diversos níveis concretos do humano, a saber:erótico, pedagógico, ecológico, econômico, arqueológico e político, em que aparece a vítima, tendo a sua humanidade negada é necessário refletir e agir na construção da produção, reprodução e desenvolvimento da vida. A responsabilidade emerge aqui, com toda a sua concretude material, pois implica em assumir radicalmente a corporalidade humana.

4.1 O APARECIMENTO DA VÍTIMA

Lévinas faz referências em vários lugares, mas, sobretudo em *Totalidade e Infinito*, ao pobre e ao estrangeiro, que parecem ter a sua raiz mais profunda e o seu fundamento na situação de vítima. Lévinas faz referências muito concretas à situação dos hebreus exilados, mas refere-se, sobretudo, ao massacre no campo de concentração de Auschwitz. A vítima tem sua alteridade negada toda vez que a totalidade se impõe a partir de teorias e práticas que materializam a injustiça, como no caso da Segunda Guerra mundial ¹⁷².

Dussel, na obra *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão* toma a vítima como problema filosófico. Para ele, é no momento histórico da globalização e da exclusão que se situa sua reflexão, que vai marcar o nascimento da vítima do capital sob a égide do mercado.

Na vítima, dominada pelo sistema ou excluída, a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece como “interpelação” em última instância: é o sujeito que já não pode viver e grita de dor. É a interpelação daquele que exclama “Tenho fome! Dêem-me de comer, por favor!” É a vulnerabilidade da corporalidade sofredora – que o “ego-alma” não pode captar em sua subjetividade imaterial ou imortal – feita ferida aberta última a não cicatrizável ¹⁷³.

A racionalidade estratégica cria um mundo de necessidades, manipula as informações e formata nosso modo de agir e pensar. Enquanto poucos podem usufruir das confortáveis benesses do sistema, a fome assola o mundo de multidões de miseráveis que também não têm onde morar. Há guerras como nunca houve. Faltam recursos para garantir a assistência à saúde, a maioria da população do planeta não tem a mínima chance de aprender a ler e escrever ¹⁷⁴.

¹⁷² Cf. NUNES, Etelvina Pires Lopes. *O outro e o rosto: problemas da alteridade em Emanuel Lévinas*. Braga: UCP, 1993, p. 159.

¹⁷³ DUSSEL, E. EL, p. 529.

¹⁷⁴ Ver o prefácio escrito por Luiz Carlos Bombassaro na obra de Taureck, Bernhard H.F: *A dignidade Humana na era da sua supressão: um escrito polêmico*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007, p. 12.

No mundo contemporâneo, o processo de produção das vítimas em larga escala, como nos séculos iniciais da colonização, se globalizou. Tornou-se mais cruel e trágica, excluindo mais da metade do planeta. Neste sentido, entender o processo de produção da vítima nos diversos níveis se torna fundamental. É possível afirmar que a globalização atual acelerou o processo de produção das vítimas ¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Ver a obra de Edmilson Costa: *A globalização e o capitalismo contemporâneo*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

4.2 A VÍTIMA NO NÍVEL ERÓTICO

A erótica descreve a relação entre o homem e a mulher. Para Lévinas, o erótico conduz para além da luminosidade da evidência. Afirma Lévinas: “O essencialmente escondido lança-se para a luz sem se tornar significação [...] O segredo aparece sem aparecer, não porque apareceria a meias, ou com reservas, ou na confusão. A simultaneidade do clandestino e do descoberto define precisamente a profanação”¹⁷⁶.

Na relação erótica o sujeito não se estrutura como saber e poder, pois nela o outro surge como permanente mistério, como vulnerabilidade. O amor indica uma relação em que o outro me escapa, isto é, ele se apresenta e se retira na medida em que não pode ser totalizado.

É uma presença que é também uma ausência. Em *Totalidade e Infinito* Lévinas coloca que: “O amor visa o outrem na sua fraqueza [...] Epifania do amado, o feminino não vem juntar-se ao objeto e ao Tu, previamente dados ou encontrados no neutro, o único gênero conhecido pela lógica formal. A sua epifania é caracterizada pela ternura”¹⁷⁷.

Neste âmbito, a categoria do feminino é uma categoria ontológica, isto é, trata-se de um evento no ser. Não se trata aqui de uma diferença de gênero entre o masculino e o feminino, menos ainda a de complementaridade ou de fusão. Lévinas vê no feminino e no masculino uma diferença pura, que lhe permite abordar a primeira forma de alteridade concreta.

Inspirando-se na tradição bíblica, o feminino aparece associado ao espaço interior do lar. O tipo de alteridade que a mulher representa é a alteridade que cria o espaço

¹⁷⁶ LÉVINAS, E. TI. p. 287.

¹⁷⁷ Id. p. 286.

interior. Nas palavras do nosso autor: “A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação”¹⁷⁸.

O feminino em Lévinas surge como uma modalidade do acolhimento no eu-tu de uma linguagem silenciosa, de uma escuta sem palavras, da expressão no segredo¹⁷⁹. E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir do qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a mulher¹⁸⁰. O feminino representa o calor humano, a amizade, a familiaridade e a intimidade.

Para Pelizzoli¹⁸¹, a característica mais interessante da força do Eros é que a sua equivocidade e a sua perturbação – que por vezes arrasta e inquieta para além das defesas da razão – revelam de novo a quebra da iniciativa e do controle do eu potente em seu mundo.

Lévinas parece não fazer distinção entre amor e Eros. Existe, pelo contrário, uma identificação sutil e ambígua entre amor e Eros. Quando se fala de amor e relação erótica não está subentendida a distinção clássica, e que os dois termos não são nitidamente distintos, mas um quase pressupõe o outro¹⁸².

Segundo Hutchens¹⁸³, devemos distinguir dois tipos de relacionamento erótico. Primeiro, há o tipo “ateísta”, que envolve dois parceiros iguais permutando suas necessidades de satisfazer seus desejos sensuais. Juntos, eles constituem uma sociedade fechada de duas pessoas, excluindo o terceiro e toda a linguagem eticamente significativa.

Neste sentido, Lévinas afirma: “A relação que, na volúpia, se estabelece entre os amantes, fundamentalmente refratária à universalização, é exatamente contrária à

¹⁷⁸ Id, *ibid*, p.166.

¹⁷⁹ Cf. CARRARA, Ozanan Vicente. *Op.Cit.*, p. 51.

¹⁸⁰ LÉVINAS, E. *TI*, p. 166.

¹⁸¹ PELIZZOLI, L, M. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*, p. 122.

¹⁸² Cf. NUNES. Etelvina Pires Lopes. *O outro e o rosto*, p. 180.

¹⁸³ HUTCHENS, B.C. *Op.Cit.*, p. 203.

relação social. Exclui o terceiro, permanece intimidado, solidão a dois, sociedade fechada, o não-público por excelência”¹⁸⁴.

Não existe uma linguagem ética no relacionamento entre amantes, apenas uma intimidade fechada e voluptuosa, porque a voluptuosidade se orienta para a voluptuosidade da outra pessoa, e não para a outra pessoa como feminina.

Para Lévinas: “A volúpia não visa, portanto outrem, mas a sua volúpia é volúpia, amor do amor do outro [...] Se amar é amar o amor que a amada me tem, amar é também amar-se no amor e regressar a si. O amor não transcende sem equívoco – compraz-se, é prazer e egoísmo a dois”¹⁸⁵.

O segundo tipo de relacionamento erótico é aquele em que o feminino da mulher é respeitado. Homem e mulher não estão lado a lado, e sim face a face, pois não são dois seres livres que se aproximam um do outro como iguais porque, segundo Lévinas, isso leva à submissão e à escravidão, ou até mesmo a aniquilação de uma de suas liberdades.

Neste sentido, o feminino e o masculino não se complementam como opostos, porque opostos podem ser comparados e correlacionados. Tal relacionamento de iguais complementares é impossível, em virtude da própria diferença inerradicável entre o eu masculino e seu outro feminino¹⁸⁶.

Para Enrique Dussel, a erótica latino-americana quer pensar a posição face a face do varão e da mulher em nosso mundo dependente. A tradição filosófica desde os gregos, fundamenta a superioridade masculina frente à mulher¹⁸⁷. Somente em nossa época, em fins do século XIX, começa uma revolução feminista, antidualista, que tenta superar a dicotomia corpo-alma.

¹⁸⁴ LÉVINAS, E. TI, p. 297.

¹⁸⁵ LÉVINAS, E. TI, p. 298.

¹⁸⁶ Cf. HUTCHENS, B.C. Op.Cit., p.205.

¹⁸⁷ Como comenta DUSSEL, E. FL1, p.101. “Platão afirmou no Simpósio que desde que o andrógino (ser estranho formado por uma mulher-varão) se separou, há varões que amam mulheres; isto é, amam o retorno ao mesmo (*to autó*). Com Aristóteles coincide em indicar que a sexualidade, no fim de contas, é um permitir que “o mesmo(a espécie) permaneça o mesmo” por meio do filho. Se o varão acede à mulher, é somente para que pelo novo a espécie eterna alcance a imortalidade. Indicamos que, em plena Idade Média, Tomás de Aquino explica que “a mãe só administra a matéria, mas é o pai quem dá o ser ao filho”. O mesmo é o fálico: é o eros que deseja o idêntico. Além disso, com o desprezo do corpo, ia junto o desprezo da sexualidade.”

A superação da relação clássica corpo-alma é compreendida a partir da unidade da carne (*basár* em hebraico), percebendo assim que a erótica, mais que a sensibilidade do corpo do outro, é a realização do desejo do outro como outro, como exterioridade.

Nas palavras de Dussel: “se a injustiça política é fratricídio, a morte do irmão, da nação irmã, do outro como irmão classe, a injustiça no nível erótico, hoje, é o uxoricídio (morte da mulher onde reina a ideologia machista)” ¹⁸⁸.

A ontologia que subjaz ao machismo e ao patriarcado, onde para referir-se a condição humana, dizemos o “homem” e nunca a “mulher”, identificando, desta forma, o modo humano de ser com a masculinidade e negando a mulher concebida como simples diferença na identidade.

Como afirma Velasco: “no nível erótico, é possível construir relações mais justas quando um dos parceiros deixe ser o outro como outro, o respeite e o sirva como outro, isto é, como projeto que lhe equivale em dignidade e que dele é distinto como novidade permanente” ¹⁸⁹.

Somente na real exterioridade do outro é possível uma relação como alteridade erótica. Afirma Dussel:

A libertação do Eros se realiza pela libertação da mulher, o que permitirá ao homem recuperar parte da sensibilidade perdida na ideologia machista. Libertação do antigo patriarcalismo (já que os indoeuropeus e semitas transmitiam milenarmente), libertação da mulher definida como castrada, como não falo. É necessário começar de novo ¹⁹⁰.

Esta erótica que aponta o homem como totalidade dominante nega a mulher como outro. Mas, além disso, a mulher latino-americana se defronta com a condição de ser mulher na terra em que o conquistador europeu e as elites nacionais impuseram sua prepotência sexual com a força das armas.

¹⁸⁸ DUSSEL, E. FL1, p. 99.

¹⁸⁹ Cf. VELASCO, Sirio Lopes. *Reflexões sobre a filosofia da libertação*, p. 91.

¹⁹⁰ DUSSEL, E. FL1, p.105.

Segundo Dussel, na periferia, a família aristocrática, oligárquica ou grupos dominadores, da mesma forma que no centro, mas com diferenças compreensíveis, conservam instituições fetichistas que herdaram dos conquistadores, colonizadores, opressores, burocratas, onde se aceita o amancebamento da mulher índia, a reprodução das escravas negras e a prostituição da mulher do povo ¹⁹¹.

Libertar a erótica cultural dos povos e culturas dependentes e das classes populares, restituindo assim sua dignidade e sentido, faz parte de um projeto de libertação mundial.

O sujeito europeu, que começa por ser um “eu conquisto”, e culmina com a “vontade de poder” é um sujeito masculino. O *ego cogito* é o ego de um varão. A erótica será atravessada por uma dominação histórica e que é vigente hoje nos povos dependentes ¹⁹².

Neste âmbito, a erótica é sempre um risco, pois corre sempre o risco de ser instrumentalizada, pois sempre se pode temer ser usado pelo outro. O temor sempre possível, garantia de sexualidade alterativa autêntica, é o pudor. O pudor é, além disso, concomitantemente com a beleza erótica e a sua plena realização na justiça ¹⁹³.

A superação da relação homem-mulher, superação que impede de cair na totalização negadora da alteridade, é a relação casal-filho. O filho é a negação da totalidade, pois é exterioridade sempre. É abertura radical. É saída de si (casal) para o *novum* permanente (filho).

É na procriação que o casal da erótica alterativa deixa, por sua vez, irromper a novidade que é exterioridade com respeito a si. O casal se abre à fecundidade, ao filho, e somente assim, na complexa relação casal-filhos, aparece a casa.

¹⁹¹ DUSSEL, E. FL1, p. 107-108.

¹⁹² DUSSEL, E. FE III, p. 50.

¹⁹³ DUSSEL, E. FL1, p. 108.

A casa é como uma totalidade que basicamente anuncia todas as totalidades restantes: varão-mulher na erótica, pais-filhos na pedagógica; irmãos-irmãos na política. Todos juntos antes que na assembleia política ou na aula da aprendizagem, juntos em torno da mesa, do fogo, constituem a casa, a família¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Id. Ibid, p. 107.

4.3 A PEDAGÓGICA

Segundo Paulo Freire, “a pedagogia dominante é a pedagogia das classes dominantes. Os métodos da opressão não podem, contraditoriamente, servir a libertação do oprimido”¹⁹⁵. Neste sentido, é possível afirmar a existência de dois modelos pedagógicos que podem ser denominados projeto pedagógico de dominação e projeto pedagógico de libertação.

A pedagógica dominante reproduz o mesmo em vista da manutenção do *status quo*, negando à grande maioria da humanidade a capacidade de se humanizar. Na maioria das vezes, as suas mediações – escolas, universidades, métodos, projetos, etc – expressam a totalidade que tudo engloba e controla.

A pedagógica da libertação expressa a tentativa de reproduzir a vida, na medida em que o ser humano enfrenta o desafio de construir a sua humanidade. A pedagogia da libertação quer expressar um momento de exterioridade, de ruptura com o dado em busca do *novum*. Na luta pela construção de uma nova práxis pedagógica, a filosofia da alteridade de Lévinas e a filosofia de Dussel trazem suas reflexões.

A concepção do outro como mestre aparece de vários modos e com várias acentuações no pensamento de Lévinas, que tende a considerar qualquer outro como mestre. O outro em relação a mim representa o critério da própria verdade e justiça. Neste sentido, o mestre é sempre alguém em relação a mim. A maestria do outro é a essência da alteridade

Se a ética da alteridade tem como cerne de sua ética o outro enquanto rosto, como se dá a relação entre Mestre e aluno? Como superar as tradicionais teorias pedagógicas que reproduzem o mesmo nas suas relações, metodologias e didáticas? Como construir novas relações entre mestre e aluno?

¹⁹⁵ FREIRE, P. Op. Cit., p. 30.

Lévinas reflete sobre a relação tradicional Mestre e educando. “A presença do Mestre, que dá pela sua palavra um sentido aos fenômenos e permite tematizá-los, não se oferece a um saber objetivo: está pela sua presença em sociedade comigo”¹⁹⁶.

No Mestre que ensina, Lévinas vê a figura emblemática da alteridade em que o Mestre é outro para o aluno e o aluno é outro para o Mestre. Neste sentido, a verdadeira aprendizagem implica em uma relação a dois no reconhecimento mútuo da exterioridade de ambos.

Para Lévinas: “o ensino não transmite simplesmente um conteúdo abstrato e geral, já comum a mim e a outro. Não assume apenas uma função, no fim de contas, subsidiária, de fazer um espírito dar a luz, já portador do seu fruto”¹⁹⁷.

Para Lévinas, a maiêutica não fazia mais do que recordar o que o aluno já sabia em si. O perigo deste conceito de mestre é que ele pode querer violar o aluno, impondo-lhe ou quase o obrigando a chegar a uma verdade.

Em Lévinas: “a explicação de um pensamento só pode fazer-se a dois: não se limita a encontrar o que já se possuía. Mas o primeiro ensinamento do docente é a sua própria presença de docente, a partir do qual vem à representação”¹⁹⁸. Deste modo o ensino só pode ocorrer de uma maneira não maiêutica.

Afirmar que a passagem de um conteúdo, de um espírito ao outro, até se produz sem violência se a verdade ensinada pelo mestre, se encontrar, desde toda a eternidade, no aluno, é extrapolar a maiêutica para além de seu uso legítimo. A ideia do infinito em mim, que implica um conteúdo que transborda o continente, rompe com o preconceito da maiêutica sem romper com o racionalismo, dado que a ideia do infinito, longe de violar o espírito, condiciona a própria não-violência, ou seja, implanta a ética¹⁹⁹.

¹⁹⁶ LÉVINAS, E. TI, p. 102.

¹⁹⁷ Id, p. 100 -101.

¹⁹⁸ Id. Ibid, p. 102.

¹⁹⁹ Id, p. 223.

Para o filósofo judeu, a relação Mestre e aluno não é de fusão, nem de complementaridade. Existe algo profundo na relação Mestre e aluno enquanto ambos são seres únicos e, neste sentido, separados.

Segundo Ricardo Timm, a presença do olhar do outro pode ser sentida pedagogicamente. Para ele, isto só pode acontecer caso o medo original da alteridade, da estranheza, seja superado e a primeira palavra ética possa ser ouvida. Esta primeira palavra pode passar, então de “ameaça” a “convite”, e o primeiro passo em direção ao futuro pode ser dado ²⁰⁰.

Nisto parece residir a força e a fraqueza da pedagogia do Infinito de Lévinas. “A pedagogia do infinito consiste em mobilizar a força das gerações nascentes no sentido do encontro com o diferente em um tempo diferente, ou seja, que não se explique pelo áspero correr do dia-a-dia tautologizado” ²⁰¹.

Lévinas fala em várias partes com profundo respeito e admiração dos seus mestres. De todos eles parece ter aprendido algo que faz questão de não esquecer ²⁰². Para além de toda pedagógica da totalidade, emerge em Lévinas a pedagogia da alteridade centrada no profundo respeito ao outro enquanto outro.

Para Dussel, a pedagógica é a proximidade pai-filhos, mestre-discípulo, onde convergem a política e a erótica. A criança que nasce no lar é educada para fazer parte da comunidade política; e a criança que nasce numa cultura cresce para formar um lar ²⁰³.

A pedagógica não se ocupa apenas da educação da criança, do filho na família erótica, mas também da juventude e das instituições escolares universitárias, científicas e tecnológicas.

A transmissão da cultura acumulada transfere-se graças a sistemas pedagógicos, desde os mais antigos aos mais complexos. O sistema pedagógico erótico ou doméstico

²⁰⁰ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história*, p.158.

²⁰¹ Cf. Idem, p. 159.

²⁰² Cf. NUNES, Etelvina Pires L. Op.Cit., p. 165.

²⁰³ DUSSEL, E. FL1, p. 109.

educa dentro do *ethos* tradicional do povo. O sistema pedagógico político ou social educa dentro do *ethos* social, mas, além disso, tem instituições ²⁰⁴.

Dussel caracteriza a pedagogia dominante como filicídio, em que “a morte física ou cultural do filho é alienação pedagógica. O filho é morto no ventre da mãe pelo aborto ou no ventre do povo pela repressão cultural [...] esta repressão, se realiza sempre em nome da liberdade e com os melhores métodos pedagógicos” ²⁰⁵.

No nível pedagógico, o desafio é promover a justiça superando o modelo de relacionamento que reproduz o mesmo, a identidade. A filosofia da libertação convida os pais e os Mestres a renunciar a uma relação de poder, daquele que sabe (pai, professor), daquele que não sabe (filho, aluno).

Respeita-se o novo, a alteridade do outro e produz a justiça quando o outro é visto como um portador de um saber, de uma exterioridade, que rompe com os modelos pedagógicos socialmente constituídos.

Se a pedagogia Ocidental, mesmo nos seus modelos aparentemente mais abertos à alteridade, como é o caso da maiêutica socrática, não tem concebido a educação senão como o processo de reprodução do saber do mestre na mente do discípulo (reprodução do “mesmo”), a pedagogia da libertação chama o mestre a saber ser discípulo do discípulo, para contribuir com sua abertura à gestação do novo, que este, como Outro, traz intrinsecamente consigo. ²⁰⁶

Neste âmbito, Dussel elabora uma crítica radical aos modelos pedagógicos ocidentais: Sócrates “mata a juventude, fazendo-a crer que as respostas gregas às quais sutilmente encaminhava seus discípulos eram nada menos que ideias eternas e divinas (portanto, diviniza a cultura grega) ²⁰⁷.

²⁰⁴ Id, p.110-111.

²⁰⁵ Id. *ibid.* p. 113.

²⁰⁶ VELASCO, Sírio Lopes. Op. Cit. p. 92.

²⁰⁷ DUSSEL. FL1, p. 113.

Para Dussel, na modernidade, Jean-Jacques Rousseau propôs, em nome da natureza, a cultura burguesa emergente, e para isso precisou primeiro realizar com seu discípulo um contato pedagógico. O preceptor (pai e estado) obriga seu discípulo a ser e comportar-se como um órfão da cultura popular, que lhe obedeça em tudo. A obra *Emílio*, de Rousseau, nada mais é do que a tentativa de mostrar gradativamente a gestação do modelo burguês de educação e de homem.

Segundo Dussel: “Pestalozzi, Montessori ou Dewey não fazem mais nada do que continuar no mesmo caminho ideológico, aperfeiçoando a domesticação com técnicas ainda mais modernas”²⁰⁸.

Estes modelos pretensamente universais passam a ser modelos ideológicos que permitem a dominação e a opressão, na medida em que não permitem ao outro aluno-filho portador de um saber e de uma alteridade Ser mais²⁰⁹.

Assim entendido, o projeto de uma pedagógica libertadora quer libertar o povo. “O *ethos* da libertação pedagógica exige que o mestre saiba ouvir, no silêncio e com respeito, a juventude, o povo”²¹⁰.

Na obra *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão* Dussel elabora novamente uma crítica contundente à pedagógica dominante e aponta Paulo Freire como o anti-Rousseau do século XX.

Se Rousseau mostrou no *Emilio* o protótipo de educação burguesa revolucionária – solipsista, de um órfão sem família e nem comunidade [...] Paulo Freire, o anti-Rousseau do século XX, nos mostra o contrário de uma comunidade intersubjetiva, das vítimas dos Emílios no poder, que alcança validade crítica dialogicamente, anti-hegemônica, organizando a emergência de sujeitos históricos²¹¹.

²⁰⁸ Id, ibid. p. 113.

²⁰⁹ FREIRE, P. Op.Cit., p. 30.

²¹⁰ DUSSEL, E. FL1, p. 117.

²¹¹ DUSSEL, E. EL, p. 415.

Neste âmbito, Dussel vê em Paulo Freire não simplesmente um pedagogo, mas um educador da “consciência ético-crítica” das vítimas, os oprimidos, os condenados da terra, em comunidade.

Para Dussel, todos os psicólogos do desenvolvimento ou psicopedagogos contemporâneos como Piaget, Vigotsky e Kohlberg têm um traço em comum; são cognitivistas, isto é, tratam o indivíduo como participante de uma ordem social, cultural, política e pedagógica como “dado” e cuja transformação da sociedade nada tem a ver com a tarefa do pedagogo ²¹².

A grande contribuição de Paulo Freire é que a práxis de libertação não é um ato final, mas o ato constante que relaciona os sujeitos entre si em comunidade transformadora da realidade que produz o oprimido. Daí a necessidade da conscientização e da transformação.

Segundo Freire: “os oprimidos, nos vários momentos de sua libertação, precisam reconhecer-se como homens, na sua vocação ontológica e histórica de ser mais. A reflexão e a ação se impõem quando não se pretende, erroneamente, dicotomizar o conteúdo da forma histórica de ser do homem” ²¹³.

Neste sentido, se coloca o desafio de construir uma pedagogia em favor das vítimas, assumindo a responsabilidade para além da ordem estabelecida. Pois só a consciência e a autoconsciência dos indivíduos particulares quanto ao seu papel como indivíduos sociais responsáveis – sua consciência clara de sua contribuição específica imediata, mas escolhida de forma autônoma, à transformação onibranigente contínua – é uma parte integrante e social de todo êxito possível ²¹⁴.

²¹² Cf. Id. p. 441.

²¹³ FREIRE, P. Op. Cit., p. 52.

²¹⁴ Cf. MÉSZAROS. István. *A educação para além do Capital*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 114.

4.4 A ECOLOGIA

A crise ética que permeia a presente história humana passa necessariamente pela relação dos homens com a natureza. O modelo hegemônico que reproduz a totalidade é antiético e excludente. Neste sentido, urge repensar a relação humana para além do modelo depredador, reducionista, mecanicista, mercantilizante e tecno-racional gestado, principalmente, na modernidade. De tal forma que se pode ler a história da razão instrumental e a racionalidade imperante no Ocidente capitalista como uma grande ecologia, excludente *ab initio* da natureza e do outro enquanto tais ²¹⁵.

A natureza destrutiva do controle sociometabólico do capital em nosso tempo encontra-se no processo de devastação do ambiente natural, arriscando com isso diretamente as condições elementares da própria existência humana neste planeta. ²¹⁶

A questão a ser discutida é em que medida a ética levinasiana e a ética da libertação de Dussel podem nos inspirar na resolução dos problemas ecológicos. Não se trata apenas de ter uma visão econômica da relação do homem com a natureza, mas também uma relação ética. Segundo Ricardo Timm, pode-se discutir em torno desta questão a presença efetiva da alteridade no mundo da ecologia, desde uma compreensão ética do universo ²¹⁷.

As atitudes ocidentais ante a natureza – desde as tradições hebraicas e gregas – fizeram do homem o centro do universo moral: na verdade, não apenas o centro, mas, quase sempre, a totalidade das características moralmente significativas deste mundo. De acordo com a tradição ocidental dominante, o mundo natural existe para o benefício dos seres humanos.

Como já assinalamos, a categoria exterioridade é fundamental para romper com esta perspectiva dominante com relação à natureza. O cerne desta categoria é a

²¹⁵ Cf. PELIZZOLI, M, L. *A emergência do paradigma ecológico*, p. 14

²¹⁶ Cf. MÉSZÁROS, Istvan. *Op.cit.*, p. 107.

²¹⁷ Cf. Souza, Ricardo Timm de. *Op.Cit.*, p. 165.

concretude do outro, cuja alteridade se manifesta ao não se integrar à lógica de totalização do ser.

A natureza pode ser considerada desde a ética da alteridade, quando de nenhum modo concebível como cúmplice da totalidade, ou seja, como quando ela é alteridade radical.

Se compreendermos que a ética é a questão fundamental da condição humana, isto é, se cada ser humano não é uma mônada fechada em si mesmo, mas um ser fruto da dimensão histórico-social em que está inserido, pois não existe ser humano fora do tempo e história e nem pensamento que não seja estrita expressão humana de linguagem, tudo aquilo que envolve a questão humana tem interesse definitivo para a ética.

Neste sentido, a questão ecológica é entendida como expressão da casa humana, como forma de convivência. As raízes - *oiko* e *logos*- da categoria ecologia expressam este sentido. Neste contexto, não há problema ecológico que não seja humano, pois implica em pensar o nosso lugar no mundo e nossa relação com todos os seres. Para Ricardo Timm,

A ética é o fundamento pré-original – sustentação da própria origem – é essencialmente uma questão ecológica [...] pois esta é o fundamento de todas as especificidades do viver em suas mais complexas relações e derivações, da ciência e da tecnologia, da história das comunidades e da própria filosofia. Ética é o fundamento da vida humana.²¹⁸

A obra levinasiana é uma tentativa de estabelecer uma “antropologia” para além da antropologia antropocêntrica, buscando fundar um humanismo do outro homem. Então, a história da ética levinasiana pode ser vista como uma antropologia ética, em que a alteridade é apresentada na sua radicalidade como horizonte de sentido.

Neste sentido, Lévinas parece não enfrentar a questão ecológica fora da ética da alteridade como filosofia primeira. A análise que Lévinas faz da relação do homem com

²¹⁸ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Bases filosóficas da bioética e sua categoria fundamental: visão contemporânea*, p. 10.

a natureza pode ser compreendida com base nas categorias da ética da alteridade, a saber: totalidade e exterioridade.

Segundo Hutchens²¹⁹, podemos ficar surpresos ao dar-nos conta de que Lévinas não faz uma ladainha dos efeitos deletérios da tecnologia para a ética da humanidade. Embora a tecnologia seja extremamente funesta quando usada para o genocídio, Lévinas parece ver nela algo extremamente benéfico para o homem, quando potencializa o diálogo e promove a justiça.

Na raiz da violência da tecnologia eticamente negativa está algo que Lévinas chama de “paganismo.” Pode-se definir “paganismo” como culto da natureza em que nossa colocação em um mundo nos dá um meio de identificarmos a nós mesmos como pessoas separadas e poderosas. Lévinas é um crítico dos processos “pagãos” de divinização ontológica da natureza.

Para Dussel, a modernidade não foi somente o começo de um tipo de capitalismo, de colonialismo e do eurocentrismo, mas um começo de um tipo de civilização. “O eu conquisto de H. Cortés, o eu penso como uma alma sem corpo de Descartes desvalorizou a natureza como uma mera cabeça de gado extensa, mecânica, geométrica. A quantidade destruiu a qualidade”²²⁰.

Por isso, é absolutamente necessária uma revolução ecológica que respeite a dignidade da vida em geral. Para nosso autor: “o postulado no nível ecológico poderia enunciar-se assim: devemos atuar de tal maneira que nossas ações e instituições permitam a existência da vida no planeta Terra para sempre, perpetuamente”²²¹.

Dussel relaciona a destruição ecológica da terra com a miséria, a pobreza, a opressão da maioria da humanidade. Neste sentido, a ética ecológica tem a ver diretamente com a defesa da vida em todas as suas formas. Nas palavras de Dussel:

²¹⁹ Cf. HUTCHENS, B.C. Op Cit., p. 180.

²²⁰ DUSSEL, E. PL1 .p. 139

²²¹ Id, p.138.

De nossa parte a destruição ecológica da terra articulada concomitantemente com a miséria, a pobreza e a opressão da maioria da humanidade (levando-se em consideração fenômenos tais como o capitalismo central e periférico, o racismo, o machismo, etc), devemos recuperar a referência material [...] Onde a destruição ecológica e a pobreza sejam detectadas como problemas éticos em si mesmos” ²²².

A tecnologia destrutiva da vida – da terra e da humanidade – é a escolhida e usada com base no critério instrumental do aumento da taxa de lucro, e não com base no critério da permanência e desenvolvimento da vida da terra (ecologia) e da sobrevivência da humanidade ²²³.

Neste âmbito, a terra, como mera matéria explorável, destrutível sem limite, rentável causa do crescimento da taxa de lucro – e também da mera produção - é um momento a mais da ação dominadora do homem.

Criando um modelo de sociedade que destrói a ecologia, que corrompe a natureza como um momento interno do processo de dominação sobre os outros homens: os pobres, as vítimas, as classes dominadas e os países periféricos.

A mesma terra [...] é agora um meio de produção secular – zação, explorável, “ao alcance da mão”. Sua dignidade que não tem valor de troca, é agora um objeto não renovável, destrutível da razão instrumental, mediação de aumento de lucro, consumido e acumulado como sobra, resíduo, lixo. ²²⁴

Portanto, uma ética ecológica deve refletir sobre a condição de possibilidade absoluta dos seres vivos, no respeito ao direito universal à sobrevivência de todos os seres humanos, especialmente os mais afetados e excluídos e as futuras gerações. Estas se não houver uma revolução ecológica, herdarão uma “terra morta.”

Nos séculos XIX e XX, a humanidade descobriu os efeitos negativos dos sistemas econômicos e a questão social consistia, principalmente, na erradicação da pobreza como desigualdade material entre os seres humanos.

²²² Cf. DUSSEL, E. Alguns princípios para uma ética ecológica material de libertação. In: PIXLEI, Jorge (Org.). *Por um mundo diferente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 25.

²²³ Id, p. 32-33.

²²⁴ Id. p. 33

Mas esta desigualdade será determinada, no século XXI, por um novo descobrimento de dimensões mais catastróficas: a possibilidade real da extinção da vida (não só humana) sobre o planeta Terra.

Escreve Dussel: “a sobrevivência da humanidade depende, em boa medida de consensos sobre uma clara política ecológica, que deverá colocar em questão sistemas econômicos e culturais que são a causa do desastre ecológico” ²²⁵.

Neste contexto, o papel da filosofia da libertação é articular uma crítica ético-ecológica do sistema vigente enquanto totalidade. O reconhecimento do Outro no rosto do infeliz, do pobre, do negado, ao qual são impostos valores invertidos, da terra devastada, é o exercício primeiro de uma razão ético-originária ²²⁶. Como afirma Dussel:

Desde a antiga “Pachamama” dos incas ou a “Cuahtlicue” dos astecas, e também a “terra mater” dos romanos, a terra é considerada por todos os povos agrícolas – mas também pelos povos plantadores ou nômades – como a mãe da vida, do alimento, da fertilidade. A terra é o solo fundamental, “onde” se vive, “donde” se vive ²²⁷.

A crise ecológica é mundial, mas os responsáveis políticos, econômicos e militares do sistema destruidor da terra e da natureza no mundo são as potências desenvolvidas, os países centrais, pois continuam com sua lógica de dominação e destruição. Dussel pergunta se os avanços tecnológicos regenerarão o equilíbrio ecológico. Para ele, dificilmente isto irá acontecer. Só quando as relações pessoa-pessoa forem transformadas, o homem mudará também a relação homem-natureza. Neste sentido, a responsabilidade pelo outro é fator fundamental, pois exatamente respeitar a alteridade do outro e da própria natureza.

Para Dussel, no nível ecológico – campo das relações do ser vivo humano com seu meio físico-natural terrestre poderia enunciar-se assim: “devemos atuar de tal

²²⁵ DUSSEL, E. PL1, p.223.

²²⁶ DUSSEL, E. *Alguns princípios para uma ética ecológica material de libertação*. p. 31.

²²⁷ DUSSEL, E. EC, p. 215.

maneira que nossas ações e instituições permitam a existência da vida no planeta Terra para sempre, perpetuamente”²²⁸. A vida perpetua é o postulado ecológico-político. Por excelência. Sem um postulado empiricamente impossível (já que a Terra não terá mais vida, pelo esfriamento do sistema solar), torna-se um critério de orientação política fundamental.

Dussel²²⁹ sintetiza da seguinte forma as relações dos homens com a natureza na busca pela vida perpétua:

- 1) a taxa de recursos renováveis não deve superar a taxa de sua regeneração;
- 2) a taxa de recursos não renováveis não deve superar a taxa de invenções dos substitutos renováveis;
- 3) a taxa de emissão de poluentes não deve ser maior que a taxa que permita reciclá-los – incluindo a inversão do processo de aquecimento da Terra e suas causas; quer dizer, de efeitos negativos passados.

No capitalismo, em sua ânsia pela acumulação lucro, só se reconhece o cálculo das perdas e dos lucros, as cifras da produção, a medida dos preços, dos custos e dos ganhos, sem nenhum respeito à natureza. Submete a economia, a sociedade, a vida humana e a natureza ao valor de troca da mercadoria.

As primeiras reações, não apenas operárias, mas também camponesas e populares contra a mercantilização capitalista ocorreram em nome de valores sociais, de algumas necessidades sociais mais legítimas do que a economia capitalista do capital. Entre essas necessidades sócias, emerge a questão ecológica.

Neste sentido, a mudança nas estruturas econômicas e sociais capitalista, no estabelecimento de um novo paradigma de produção e distribuição, fundado nas necessidades sociais, notadamente na necessidade vital de viver num meio ambiente natural não degradado.

²²⁸ DUSSEL, E. VTP, p. 138.

²²⁹ DUSSEL, E. VTP, p. 138.

É absolutamente necessária uma revolução ecológica nunca antes sonhada, por nenhum pensador dos séculos XIX e XX, pois a quantidade destruiu a qualidade. É fundamental a dignidade absoluta da vida em geral, a vida como prolongação e condição de nosso corpo vivente ²³⁰.

Neste sentido, diante da destruição ecológica do planeta Terra começamos a ter novos olhos para uma vida muito mais integrada dentro do ciclo de toda a natureza como atmosfera e biosfera ²³¹. As comunidades tradicionais têm muito a nos ensinar em termos de responsabilidade com a natureza.

Como vimos, a questão ecológica está intrinsecamente ligada ao problema social, isto é, a dimensão propriamente ecológica esta ligada a dimensão política, na medida em que esta participa efetivamente das soluções dos problemas ecológicos como solução para os problemas humanos.

²³⁰ DUSSEL, E.VTP, p. 139

²³¹ DUSSEL, E. EO, p. 70.

4.5 A POLÍTICA EM ALGUMAS TESES

A política é tudo aquilo que diz respeito ao cidadão e ao governo da cidade, aos negócios públicos. A filosofia política é, assim, a análise filosófica da relação entre os cidadãos e a sociedade, as formas de poder e as condições em que este se exerce, os sistemas de governo, a validade e a justificação das decisões políticas. Na perspectiva contemporânea, a política continua a ser um grande desafio no início do século XXI.

A primeira questão que nos vem à mente ao tentar explicitar a temática política em Lévinas é se há ou não uma política de ou em Lévinas. O problema a ser analisado é se há a possibilidade de deduzir uma filosofia política de ou a partir de Lévinas, verificar a possibilidade de deduzir uma política a partir de sua ética, examinar a possibilidade ou não de aplicar princípios éticos extraídos, enfim de encontrar um modo levinasiano de pensar outramente a política²³².

Nos capítulos anteriores, tentamos demonstrar que a filosofia levinasiana coloca como cerne de sua reflexão a ética como filosofia primeira. Para Lévinas, a ética nasce da responsabilidade pelo outro.

O outro é o centro de toda ética. Com a vinda do outro, também o mundo deixa de ser visto como um mundo para mim, para ser partilhado com os outros. A epifania do rosto manifesta a alteridade do outro.

Mas no face a face ético aparece a figura do terceiro. Constata-se com o terceiro uma saída da relação dual da ética para a política com os muitos outros do outro. É a partir daí que se impõe a necessidade de pensar o campo da pluralidade social. Os terceiros como constatação de estar juntos num lugar abrem a questão essencialmente política²³³.

²³² CARRARA, Ozanam Vicente. *Lévinas do sujeito ético ao sujeito político*, p. 89.

²³³ Idem, p. 90.

O sujeito político em Lévinas aparece a partir da entrada do terceiro, pois o outro e o terceiro são contemporâneos um do outro. O terceiro inaugura o tempo da política que é antecedido pela ética.

Na consciência, nasce a necessidade de não pensar simplesmente naquele que está a minha frente, mas de fazer justiça, quer dizer, de pensar também naquele ou naqueles que, pelo seu rosto, se fazem presentes a este encontro ²³⁴.

A figura do terceiro diz de uma nova abertura na subjetividade, em recorrência à proximidade, mas vendo-se incitada à relação com os outros, responsabilidade da humanidade; de modo que o terceiro vai além do próximo no sentido unidirecional do dever ²³⁵.

O terceiro leva a relação face a face, a relação a dois à comunidade, onde deve existir a unidade na pluralidade. Para Lévinas:

É isto a visão do rosto, e se aplica ao primeiro que aparece. Se ele fosse meu único interlocutor, eu só teria obrigações! Mas não vivo só num mundo onde só há um “ primeiro a chegar ” ; sempre há no mundo um terceiro: ele também é meu outro, meu próximo ²³⁶.

Se pensarmos a política como foi tematizada na tradição ocidental, enquanto totalidade fechada em si mesma, esta produziu a guerra e a violência. Diz Lévinas: “a arte de prever a guerra e de ganhar por todos os meios a guerra – a política – impõe-se como próprio exercício da razão. A política opõe-se à moral, como a filosofia à ingenuidade” ²³⁷.

Neste âmbito, a guerra suspende a moral, pois ocorre a despersonalização do eu, já que os indivíduos não podem se mostrar em sua alteridade. As leis da guerra suprimem a moral, já que a única lei possível é ganhar usando todos os meios e estratégias possíveis.

²³⁴ NUNES, Etelvina Pires Lopes. Op. Cit., p. 225.

²³⁵ PELIZZOLI, M.L. Op. Cit., p. 208.

²³⁶ LÉVINAS, E. EM, p. 113.

²³⁷ LÉVINAS, E. TI, p. 5.

Neste contexto, a guerra se apresenta como o inverso da moral, uma vez que a proibição moral de não matar perde toda a sua significância. A guerra destrói a distância que o respeito impõe entre as pessoas e, conseqüentemente, a exterioridade é eliminada²³⁸.

Segundo Lévinas: “a violência não consiste tanto em ferir e aniquilar como em interroper a continuidade das pessoas, em fazê-las trair, não apenas compromissos, mas a sua própria substância, em levá-las a cometer atos que vão destruir toda a possibilidade de ato”²³⁹.

Se a política é a arte de ganhar a guerra e a guerra é o estado permanente da humanidade, como sair da totalidade da guerra? Se a concepção do Ser como guerra é dominante na filosofia desde Heráclito e teve como resultado uma totalidade neutra e impessoal negando a alteridade e a exterioridade de outrem, qual a resposta de Lévinas para esta questão?

Lévinas aponta a saída da totalidade da guerra via escatologia. O infinito permite à relação sempre exterior a totalidade. “É relação com um excedente sempre exterior à totalidade [...] O escatológico, na medida em que é o além da história, arrebatava os seres à jurisdição da história e do futuro – suscita-os na sua plena responsabilidade e a ela os chama”²⁴⁰.

A responsabilidade política, a resposta ética neste sentido, é anterior ao saber e por isso mesmo, comporta um risco. Trata-se de uma resposta sem qualquer mediação institucional. A política nasce, portanto, como ética, como possibilidade de sacrifício pelo outro.

Lévinas mostra que a política justa é aquela que nasce da responsabilidade pelo outro enquanto a política injusta é aquela que surge como totalidade ou da ordem do ser²⁴¹.

²³⁸ CARRARA, Ozanam Vicente. Op. Cit., p. 94.

²³⁹ LÉVINAS, E. TI, p. 6.

²⁴⁰ Id, p. 7.

²⁴¹ CARRARA, Ozanam Vicente. Op.Cit., p. 104.

A questão que surge aqui é se há uma mediação entre o ético e o político na filosofia levinasiana. Para Carrara ²⁴², não há uma mediação explícita entre a ética e a política em Lévinas - há uma tensão. A única resposta que podemos encontrar em Lévinas é a que essa passagem se dá “graças a Deus”, ou seja, é o infinito que opera esta passagem.

Mas, segundo Carrara ²⁴³, é possível pensar vários elementos que permitem abrir perspectivas políticas em Lévinas, a saber:

- 1) a necessidade de pensar a socialidade do sujeito não a partir da guerra e da violência, mas a partir da fraternidade;
- 2) a necessidade de pensar a singularidade ética em tensão com a totalidade social, segundo o modelo de subjetividade como o outro no mesmo;
- 3) a necessidade de pensar um modelo de socialidade a partir da responsabilidade pelo outro;
- 4) a necessidade de pensar um outro modo de relação entre a ética e a política;
- 5) a necessidade de pensar o estado diferentemente do modelo hobbesiano;
- 6) se a política se situa entre o *il y a* e a eleidade, ela aponta para uma dimensão utópica – uma utopia do humano ²⁴⁴.

A filosofia da libertação elaborada por Dussel desenvolve toda uma reflexão política com vistas à libertação dos povos, e principalmente, da América Latina. Na política a totalidade se coloca como o Ser, a cultura, a civilização e o pessoal e nega o outro como o não-ser, o bárbaro, o ignorante, sem cultura e absolutamente impessoal.

No nível político, o grande desafio da filosofia da libertação é promover a libertação e, conseqüentemente, a justiça dos pobres, dos povos e das pessoas oprimidas. A ética da libertação, nesta perspectiva, é pensada como mediação de transformação social e práxis libertadora. O discurso filosófico assim delineado torna-se

²⁴² Id, p. 106.

²⁴³ Id, p. 106.

²⁴⁴ Ver Carrara, Op.Cit. p. 24. “O *il y a* designa um estado de impessoalidade ou neutralidade do ser que ele ainda não tomou uma forma pessoal. Trata-se de uma existência não contraída por um existente, o ser sem o ente, um estado de anonimato. A metáfora que Lévinas usa para se referir ao *il y a* é a de um estado de ausência total de luz, como a experiência da noite. Neste estado o eu se acha despersonalizado, privado de sua própria subjetividade”.

discurso desenvolvido na periferia contra a ontologia clássica do centro. É pensamento dialeticamente vinculado à práxis, valorizando a experiência de proximidade.

Para Sírío Lopes Velasco, na América Latina, a totalidade está constituída pelo estamento gerencial estrangeiro, a oligarquia latifundiário-empresarial-financeira e a tecnocracia civil e militar, articulados num sistema cúmplice e dependente de motu próprio (nos planos econômico-político-cultural) da totalidade cêntrico dominante em nível geopolítico²⁴⁵.

No primeiro momento, o outro, na dimensão política, é apenas parte funcional do sistema, no segundo momento, o outro oprimido e vítima passa a ser a exterioridade do sistema, a alteridade que se contrapõe ao sistema. Para Dussel: “é verdade que a atividade política se corrompeu em grande medida, em particular entre os países pós-coloniais, porque nossas elites políticas há 500 anos têm governado para cumprir os interesses das metrópoles de plantão (Espanha, França, Inglaterra e, hoje, os Estados Unidos)”²⁴⁶.

Mas Dussel não é um pensador pessimista, pois, para ele, é possível começar a criar uma nova teoria para além do capitalismo, e do chamado socialismo real, uma interpretação coerente com as profundas transformações que nossos povos estão vivendo na época da globalização e da exclusão.

Nas palavras preliminares da obra *20 teses de política* Dussel afirma: “o que vem por aí é uma nova civilização transmoderna, para além do liberalismo, e do socialismo real, onde o poder era um tipo de exercício da dominação, e na qual a política se reduziu a uma administração burocrática”²⁴⁷.

Na essência do *ethos* da dominação imperial, encontra-se a certeza disciplinada da burocracia ou do fanático que cumpre, diariamente, seus deveres pátrios e religiosos com escrupulosa consciência moral de fazer avançar o caminho da civilização, da

²⁴⁵ Cf. VELASCO, Sírío Lopes. *Reflexões sobre a Filosofia da Libertação*, p. 93.

²⁴⁶ DUSSEL, E. VTP, p. 9.

²⁴⁷ Id, p.10.

cultura, da democracia, da liberdade. Por meio do assassinato, da chantagem, da corrupção, da exploração, da fome, do sofrimento da periferia ²⁴⁸.

Segundo Dussel ²⁴⁹, todo campo político é um âmbito atravessado por forças, por sujeitos singulares com vontade e com certo poder; não é um simples agregado de indivíduos, mas de sujeitos intersubjetivos, relacionados, desde o início, com estruturas de poder ou instituições de maior ou menor permanência.

Na modernidade eurocêntrica, o pensamento político definiu o poder como dominação. Dussel denuncia a política como fetiche quando esta não se traduz na atividade que reproduz a vida das massas, mas os interesses de grupos.

Nas palavras do nosso autor: “a corrupção originária do político, que denominaremos fetichismo do poder, consiste em que o ator político acredita poder afirmar sua própria subjetividade, se os membros acreditam que exercem o poder a partir de sua autoridade auto-referente, seu poder foi corrompido” ²⁵⁰.

Só a política vivida como reprodução da vida será capaz de estabelecer mediações para uma efetiva transformação do campo político. A vítima é vítima porque não pode viver. Neste sentido, o político de vocação está chamado a trabalhar em favor da reprodução e aumento de vida de todos os cidadãos.

As vítimas do sistema político vigente não-podem-vi – ver plenamente (por isso são vítimas). Sua vontade de viver foi negada pela vontade-de-poder dos capitalistas. Essa vontade-de viver contra todas as adversidades, a dor e a iminente morte se transforma em uma infinita fonte de criação do novo. Aquele que nada tem a perder é o único absolutamente livre diante do futuro ²⁵¹.

Neste âmbito, a política é a responsabilidade pela vida em primeiro lugar das vítimas, pois esta exigência constitui o momento criativo da política como libertação. Não se trata de incluir as vítimas no sistema vigente, mas devem participar

²⁴⁸ DUSSEL, E. FL, p. 93.

²⁴⁹ DUSSEL, E. VTP, p. 18.

²⁵⁰ Id, p. 16.

²⁵¹ Id, p. 97.

de um novo momento para a construção de uma nova ordem política. Para Dussel: “não se luta pela inclusão, mas pela transformação” ²⁵².

Todo exercício de poder é institucional, na medida em que o poder não é um momento empírico inicial no tempo, mas um momento fundamental que permanece sempre em ato sob as instituições.

As instituições são mediações em que o humano se organiza para viver. As instituições, uma vez estabelecida, tendem a repetir indefinidamente os mesmos atos, que se tornam rituais independentes dos resultados. Mas as instituições devem favorecer a vida, e não reproduzir o mesmo.

Como assinalamos, na filosofia da libertação de Dussel, o exercício do poder é sempre mediado pelas instituições. A mediação é necessária, pois, sem instituições e sistemas; a reprodução da vida é impossível, tais como a agricultura e o pastoreio; sem acordos intersubjetivos nenhuma legitimidade pode ser aceita, e sem estes requisitos não há poder político possível ²⁵³.

Dussel reconhece, portanto, que o poder político só pode ser mediado pelas instituições, mas, por outro lado, percebe nas mesmas as suas ambiguidades.

Para o anarquista extremo, toda instituição é sempre repressão, opressão, injustiça. Para o conservador, toda instituição é perene e intocável. Para uma política realista e crítica, as instituições são necessárias, embora nunca perfeitas; são entrópicas e, por isso, sempre chega o momento em que deve ser transformadas, trocadas ou aniquiladas ²⁵⁴.

Neste contexto, o objetivo de toda instituição ao ser transformada visa antes de tudo à libertação dos povos. As transformações apontam para uma nova práxis, uma práxis de libertação. Só a superação da revolução burguesa: igualdade, fraternidade e liberdade poderão ser transformadas em alteridade, solidariedade e libertação ²⁵⁵.

²⁵² Ibid, p. 110.

²⁵³ Ibid, p. 35.

²⁵⁴ Ibid, p. 61

²⁵⁵ Ibid, p.164.

4.6 A ARQUEOLÓGICA

Já observamos que Dussel e Lévinas são filósofos que fazem parte de diferentes tradições religiosas. Dussel é um pensador cristão, Lévinas um filósofo judeu. Neste âmbito, ambos pensam as relações entre a filosofia e a religião.

Na obra *Ética e Infinito*, Lévinas é questionado sobre como se harmonizam os dois modos de pensamento, o bíblico e o filosófico. Nosso filósofo responde que “os textos dos grandes filósofos, com o lugar que a interpretação tem na sua leitura, pareceram-me mais próximos da Bíblia do que oposto a ela”²⁵⁶.

Lévinas medita em várias obras a relação entre a religião e a filosofia²⁵⁷. A análise do tema da criação parece ser importante na sua crítica à teologia e à tradição cristã. Para Lévinas:

A totalidade trata imprudentemente, em termos de ontologia a ideia entre Deus e a criatura. Ela supõe o privilégio lógico da totalidade adequada ao ser. Assim se furta ela à dificuldade de compreender que um Ser infinito possa tangenciar ou tolerar alguma coisa fora de si ou que um Ser livre fixe suas raízes no infinito de um Deus²⁵⁸.

Segundo Lévinas, a transcendência significa propriamente a negativa a se deixar subsumir na ontologia. “A transcendência rejeita precisamente a totalidade, não se presta a um objetivo que a englobaria a partir de fora”²⁵⁹.

Lévinas questiona a tradição teológica, pois esta trata a criação em termos de ontologia. Neste sentido, é fundamental a separação entre totalidade e transcendência. Se transcendência é compreendida como algo não englobável; esta não utiliza nenhuma

²⁵⁶ LÉVINAS, E. EI, p. 13-14.

²⁵⁷ Ver principalmente as seguintes obras: *Totalidade e Infinito*; *Deus a morte e o tempo*; *De Deus que vem a Ideia*.

²⁵⁸ LEVINAS, E. TI, p. 273.

²⁵⁹ Id, p. 273.

noção teológica. Para o autor de *Totalidade e Infinito*, o sentido da religião e da revelação é inquietação, desejo, questão e desigualdade. Pela ética, Deus possui um sentido para além do ser, da idolatria e do sagrado. Deus é exatamente o questionamento de tudo isso, pois é a ética que leva a Deus. Dito com outras palavras, a ética é a base da teologia. O sentido de Deus nos vem através do rosto e do Infinito que ele revela. Deus vem à ideia como pensamento ético ²⁶⁰.

Na reflexão levinasiana, o termo sagrado não se liga à religião, pois religião deve ser entendida como um fenômeno ligado à relação entre o Mesmo e o Outro. A metafísica, transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por mim, produz-se concretamente como impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, a ética que cumpre a essência crítica do saber ²⁶¹.

Neste sentido, “a ideia de separação contém, por outro lado uma crítica sutil à concepção de uma eternidade estática, na qual cada ente acabaria por encontrar seu ser – sua origem e seu sentido” ²⁶².

A ideia de totalidade em que a filosofia ontológica reúne ou compreende verdadeiramente o múltiplo, trata-se de substituir a ideia de uma separação, que resiste a síntese (...) O desnivelamento absoluto da separação, que a transcendência supõe, não pode exprimir melhor do que pelo termo de criação, em que ao mesmo tempo se afirma o parentesco dos seres entre si, mas também a sua heterogeneidade radical, a sua exterioridade recíproca a partir do nada. ²⁶³

Neste contexto, é apresentado um novo conceito de “criação”. Criação significa a preservação da separação entre totalidade e infinito, em cuja separação é garantida a liberdade à criatura. No face a face, o eu não possui nem a posição privilegiada do sujeito, nem a posição da coisa definida por seu lugar no sistema ²⁶⁴.

²⁶⁰ FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia*, p. 206-207.

²⁶¹ LÉVINAS, E. TI, p. 33.

²⁶² SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história*, p. 145.

²⁶³ LÉVINAS, E. TI, p. 273.

²⁶⁴ SOUZA, Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história*, p. 145.

Para Dussel, a arqueológica significa a *arché*, isto é, a fonte de onde tudo procede e para onde tudo tende. Neste nível, estamos na origem e no fim da metafísica. Segundo nosso autor, o discurso chega a seu termo e se depara com o fenômeno do fetichismo. A fetichização é o processo pelo qual uma totalidade se absolutiza, se fecha, se diviniza²⁶⁵.

A totalidade política se fetichiza quando adora a si mesma no império. A totalidade erótica se fetichiza quando é constituída pela fascinação do falo perverso na ideologia machista. A totalidade cultural se fetichiza quando a ideologia imperial ou ilustrada elitista aliena a cultura popular ou castra o filho. O fetichismo é a morte da totalidade, do sistema, do discurso²⁶⁶.

Dussel propõe o antifetichismo como uma noção negativa que afirma a garantia da perene dialética da história, da destotalização que a libertação produz em todo sistema. Se o fetiche (*feitiço*) é a produção humana como algo divino e absoluto, o antifetichismo é a libertação dos diversos fetiches produzidos pelo homem e considerados sagrados pelo sistema. Se o sistema é considerado divino não é passível de transformação. É preciso, portanto, ser ateu do sistema, negar a sua divindade.

Dussel aponta o fetichismo como a negação da exterioridade. O ateísmo do fetichismo é a condição negativa; a afirmação da exterioridade absoluta é a condição afirmativa e definitiva da revolução. Ambas as condições são práticas e é na ação que se nega o fetiche e se afirma a Exterioridade, ao ser responsável pelo oprimido.

O fetichismo diviniza o sistema, mas fixa também as suas partes, suas instituições, etc. Diviniza a propriedade privada, a Europa, a lei, a civilização cristã, o dinheiro, etc. Para Dussel, o puro ateísmo sem a afirmação do Outro infinito não é suficientemente crítico. Somente afirmando que o divino é outro distinto de todo sistema possível, a revolução libertadora será possível²⁶⁷.

²⁶⁵ Cf. DUSSEL, E. FL1. p. 102.

²⁶⁶ Id, p. 102.

²⁶⁷ Cf. Id, p. 106.

A contingência e a possibilidade metafísica da totalidade do cosmos garantem amplamente a contingência e possibilidade das instituições sociais, de um sistema político, erótico, pedagógico e religioso.

Segundo Dussel ²⁶⁸, a teoria metafísica da criação é a base teórica da revolução libertadora; é a formulação mais acabada de que nenhum sistema é eterno, porque tudo, mesmo o sol e a terra, é contingente (pode não ser) e possível (em um tempo não existiu).

A criação é a categoria que dá fluidez ao todo e a tudo. Nem o cosmos, nem o mundo, nem a totalidade, nem o sistema, nada é divino. A categoria da criação é a contrapartida e a afirmação do ateísmo do fetichismo: o próprio fetiche é criatura. Para Dussel, nada é divino, a não ser a exterioridade absoluta. A criação é, teoricamente, ateização do cosmos e do mundo ²⁶⁹.

²⁶⁸ Id. p.107.

²⁶⁹ DUSSEL. E. FL1, p. 123.

4.7 A VÍTIMA NO NÍVEL ECONÔMICO: A VIDA NEGADA

Na segunda parte de *Totalidade e Infinito*, Lévinas analisa a vida econômica a partir do recolhimento do eu. A característica do eu, da sua existência, é o recolhimento, pois a vida interior denuncia o egoísmo estrutural do eu.

Segundo Lévinas, “o isolamento da casa não suscita magicamente, não provoca quimicamente o recolhimento, a subjetividade humana. Há de se inverter os termos: o recolhimento, obra de separação, concretiza-se como existência econômica”²⁷⁰.

O começo de uma relação inter-humana, transcendente, com outrem, tem início em sua casa, pois o homem se localiza no mundo a partir da casa. É por meio dela que o homem pode ter apoio no mundo e não simplesmente estar jogando no mundo. O lar é condição de possibilidade, pois, sem ele, não haveria economia e tudo estaria no gozo imediato.

Neste sentido, o que caracteriza o recolhimento do eu em sua casa é o acontecimento da morada. Existir significa morar. A morada não exerce a função de um enraizamento, mas sim de quebra de plenitude do elemento.

É a partir da casa que o ser rompe com a existência natural, com o mundo do gozo. Ela lhe permite a transição da dimensão do gozo à esfera econômica e desta à vida humana. Para Lévinas, a função da casa não consiste em orientar o ser pela arquitetura do edifício, mas descobrir um lugar, tornando, assim, possível o trabalho e a propriedade.

O trabalho não é transcendência, mas uma forma de domínio sobre o futuro. O trabalho é uma espécie de contra movimento em relação ao enraizamento e à

²⁷⁰ LÉVINAS, E. TI, p. 164.

compreensão da linguagem originária do ser. O trabalho caracteriza uma existência econômica - o recolhimento na morada – que dessacraliza ²⁷¹.

Na perspectiva de Lévinas, o trabalho “aplica-se ao que não tem rosto, à resistência do nada. Age no fenômeno. Apenas ataca a ausência de rosto dos deuses pagãos. Cujo nada agora denuncia. Prometeu roubando o fogo do céu simboliza o trabalho industrioso na sua impiedade” ²⁷².

O trabalho é a maneira de ter acesso à obscuridade da matéria. Apoderando-se das coisas e tratando o ser como móvel capaz de ser transportado para uma casa exerce domínio sobre o futuro imprevisível do ser sobre nós. Neste sentido, o trabalho será o próprio esforço de manter a liberdade do presente e garanti-la no futuro que se tenta prender pela mão.

O trabalho e a posse são movimentos do Mesmo e, como tais, não respeitam alteridade de outrem. Na economia, o que é outrem é imediatamente transformado em propriedade minha. Assim, podemos dizer que a fruição é a economia, e esta, através da posse, é ainda uma maneira do mesmo. Trabalho e posse permitem definir o ser como ser econômico.

A ética antes de tratar onticamente de uma multidão de problemas morais, deve conhecer o fato de que “mais além” da totalidade se encontra o outro. Segundo Dussel, Lévinas mostrou isso a partir da fenomenologia, mas não a partir da economia política ²⁷³.

Na obra *Filosofia de la Liberación* ²⁷⁴, Dussel afirma que a econômica é a parte da filosofia que pensa a relação prático-produtiva, a relação do homem com o outro

²⁷¹ FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Lévinas*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1997, p. 71.

²⁷² LÉVINAS, E. TI, p. 172.

²⁷³ DUSSEL, E. EC. p. 261.

²⁷⁴ Cf. DUSSEL, E. FLI, p. 166.

mediada pelo produto da ação homem-natureza. Já na obra *Filosofia da Libertação* Dussel busca construir um novo sentido para a econômica como uma aplicação da mera “instrumentalidade” dentro de um relacionamento prático com o Outro, dentro da “comunidade de produtores/consumidores”²⁷⁵.

Neste âmbito, a econômica deve corresponder diretamente à lógica da realização da vida humana, isto é, toda econômica deve estar orientada para a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana.

Ora, quando observamos as condições de vida dos povos latino-americanos, dentro da sociedade global, percebemos que a vida não é produzida em seu momento vegetativo – comer, beber, vestir – nem no momento teórico – da aprendizagem ao lúdico.

Se na totalidade capitalista não é possível para a maioria da humanidade, reproduzir a vida temos, portanto, a efetivação de uma práxis de dominação e não de libertação. A práxis de dominação é uma relação social. Quando esta se institucionaliza, torna-se real e histórica.

Na lógica da totalidade capitalista há negação da vida em seus vários níveis, por isso, o capitalismo é injusto, pois aliena ao negar a vida do sujeito operário. Se o contrário da vida humana é a morte e o critério material da ética da libertação é a vida, sua negação é a morte materializada. O trabalhador põe sua vida no produto e não a recupera²⁷⁶.

A subjetividade do trabalhador como atividade é a fonte criadora de todo valor ou riqueza possível. O trabalhador objetiva sua vida no produto, o salário, que, por ser dinheiro, contém valor - quer dizer, vida. Mas o valor ou a vida objetivada no produto é maior a que recebe no salário. Daí a alienação e a não realização do trabalhador, pois o fruto do seu trabalho enquanto vida e enquanto valor foi dominado pelo capital.

²⁷⁵ DUSSEL, E. FL2, p. 33.

²⁷⁶ DUSSEL, E. EL, p. 323.

Neste contexto, o capital nasce do trabalho humano, acumulando a vida do trabalhador, seu sangue, suor e lágrimas. Esta relação de alienação nega a gratuidade, a solidariedade e a alteridade, buscando sempre reproduzir o mesmo na dimensão econômica. Como comenta Dussel:

A finalidade da economia é a vida humana, o que se deve obter no menor tempo possível de uso da mesma vida (redução da jornada de trabalho), e não, ao contrário, aumentar a jornada de uns (que sofrem), deixar sem trabalhos outros (que morrem na pobreza), e impor como finalidade da economia a acumulação crescente de lucro, imolando com isso a humanidade (vítima da miséria) e a vida na terra (pelo problema ecológico). O limite absoluto do capital e da Idade Moderna, que cumpriram 500 anos, e por isso a exigência de uma passagem a uma nova Idade da Humanidade, consiste na extinção da espécie humana sob a forma de um suicídio coletivo ²⁷⁷.

Para Dussel, o “Eu colonizo” ao outro, a mulher, o varão vencido na erótica alienante, em uma economia capitalista mercantil, segue o rumo do eu conquistado para o “*ego cogito*” moderno. A civilização começa seu curso ambíguo: racionalidade contra as explicações míticas primitivas ²⁷⁸.

Dussel propõe que a econômica libertadora é o serviço justo, a mediação realizadora do outro, a inovação técnica, tecnológica para o outro, para seu crescimento, desenvolvimento, felicidade. Sem a libertação econômica, não há libertação real ²⁷⁹.

O foco deste capítulo consistiu em mostrar como as diversas figuras da alteridade envolvem uma dimensão profunda da responsabilidade que percebe o outro enquanto outro.

A vítima no nível erótico parece ser a mulher fruto de uma sociedade patriarcal. Ao colocar a figura do feminino como hospitalidade e acolhida, parece lançá-la ao âmbito tradicional do lar; Lévinas parece não superar o androcentrismo na sua ética ²⁸⁰.

²⁷⁷ DUSSEL, E.VTP, p. 141-142.

²⁷⁸ DUSSEL, E.EO, p.53.

²⁷⁹ DUSSEL, E. FL1, p. 58.

²⁸⁰ Cf. CARRARA, Vicente Ozanam. Op.Cit., p. 51.

Para Hutchens²⁸¹, a mulher na filosofia de Lévinas pode ser um meio reconfortante de realizar o potencial masculino através de uma família carinhosa. Embora ela seja respeitada como outro, o significado de sua alteridade é definido por seu papel na economia erótica do homem. A feminilidade, então, vem a ser associada na mente masculina com a mulher em virtude de seu papel confortador na habitação.

Dussel parece romper com a perspectiva androcêntrica, na medida em que postula a libertação da mulher e seu papel para além da economia do lar, da habitação, sendo o filho a grande novidade que garante a exterioridade da relação entre o feminino e o masculino. Mas, por outro lado parece não escrever nas duas últimas décadas sobre a dimensão erótica.

Na pedagógica em Lévinas a relação Mestre e aluno não é de fusão nem de complementaridade, com profundo respeito à alteridade de ambos. A superação do conteúdo formal e abstrato é criticada, aponta-se para a proximidade entre os construtores da educação como elemento vital.

Dussel critica o papel dos pedagogos que não conseguem sair do modelo cognitivista, para além do modelo atual de sociabilidade. Dussel elabora uma reflexão sobre a pedagógica Freiriana, pois este, com sua pedagogia do oprimido, consegue romper com os modelos impostos pelo sistema.

Sob a perspectiva ecológica, é possível afirmar que a ética levinasiana e a ética de Dussel partem do *lócus* humano como centro da questão. Isto significa afirmar que a ética de Lévinas tem como tarefa principal elaborar uma ética do outro homem, isto é, uma ética antropocêntrica.

²⁸¹ Cf. HUTCHENS, B.C. Op.Cit., p. 200 ss.

Dussel relaciona a questão ecológica com a miséria e a exclusão social reinante no mundo do capital. Para ele, a questão ecológica é indissociável da questão da exclusão. O mesmo sistema que explora o trabalhador e a vítima explora também a natureza e conduz ambas às destruições. Daí, a necessidade de repensar e transformar o sistema vigente.

Sob perspectiva política talvez se estabeleça a maior diferença entre os dois autores, pois Lévinas não elabora uma mediação clara entre a ética e a política como tentamos demonstrar. Sua ética parece não apontar para uma crítica radical ao sistema capitalista e, conseqüentemente, a sua superação. É possível, como propõe Dussel, formular outra relação de poder, aberta à exterioridade, de justiça crítica que vá além da do sistema político instituído e que se origina na práxis libertadora que parta da responsabilidade pelo outro para elevá-lo a condição de cidadão.

A perspectiva de Dussel coloca como mediação entre a ética e a política a atuação nas instituições como vital para a superação da ordem vigente, como também uma nova práxis em prol da libertação.

Na arqueológica, Dussel aponta para a condição histórica dos fetiches que existem na sociedade. A ruptura destes fetiches aponta para a responsabilidade para com as vítimas, os oprimidos. Só o antifetichismo garante a libertação criadora e permanente. Dussel pretende destruir a religião fetichista, momento essencial da ideologia da classe dominante, propondo a religião “infraestrutural”, que realiza a crítica radical à sociedade injusta a partir do serviço prestado ao faminto, como pessoa, classe, gênero, etnia, povo.

Lévinas questiona a teologia, considerada como expressão acabada entre a religião e a filosofia, pois esta não consegue escapar das armadilhas da totalidade do ser que tudo engloba, e que faz do ser humano mais um diante da impessoalidade do sistema. Só a situação ética permite como relação com o outro, fosse considerada lugar da relação com Deus.

Na dimensão econômica, Dussel questiona os fundamentos do capitalismo, pois este reproduz a morte. Ao dissertar sobre a globalização, Dussel afirma que esta é um sistema formal performativo – o valor que se valoriza, o dinheiro que produz dinheiro, o fetichismo do capital – que se ergue como critério de verdade, validade e factibilidade e destrói a vida humana, pisoteia a dignidade de milhões de seres humanos, não reconhece a igualdade e, muito menos, se afirma como res-ponsabilidade da alteridade dos excluídos²⁸².

Lévinas, fazendo uma leitura fenomenológica da vida econômica, afirma que esta não permite uma verdadeira ruptura com a totalidade nem o encontro com a alteridade absoluta, uma vez que a fruição é, ainda, um acontecimento ontológico. A ruptura com a totalidade só pode vir de outro capaz de balançar pela base este mundo econômico. Somente o Rosto se oferece como portador desta alteridade, ao abrir-se para uma exterioridade radical.

Neste contexto, nosso desafio no próximo capítulo será investigar a possibilidade do aparecimento de novos sujeitos históricos capazes de levar a frente os projetos de superação da totalidade vigente em seus vários níveis tendo em vista a responsabilidade como resposta dada ao outro.

Podemos afirmar que a justiça, em todos os níveis (erótico, pedagógico, político, econômico, ecológico e arqueológico) é “ o estado de coisas em que se escuta, se respeita, serve-se e fomenta-se o projeto de ser Outro”²⁸³.

²⁸² Cf. DUSSEL, E.EL, p. 573.

²⁸³ SÍRIO, Lopes Velasco. *Reflexões sobre a Filosofia da Libertação*, p. 94.

CAPITULO V

PRÁXIS E LIBERTAÇÃO: UM NOVO CAMINHO PARA A JUSTIÇA

Não é possível emancipar os povos sem a libertação da filosofia. Esta afirmação parece colocar em evidência que tanto o pensamento de Lévinas como o pensamento de Dussel propõem um questionamento da filosofia.

Como assinalamos, a filosofia levinasiana, no seu percurso filosófico, aponta para a necessidade de superação da filosofia da totalidade, que produz a guerra. Em Dussel, a superação da filosofia do centro se torna necessária, pois esta implica em um modo de ser que produz a exclusão e a dominação.

Do que foi apresentado nesta tese, é possível afirmar que ambos os autores se esforçam para construir um novo modo de pensar - uma nova racionalidade e um novo modo de agir – uma nova práxis – que possibilite uma saída para o ser humano da crise ética e política em que ele está mergulhado. Até que ponto ambos conseguem responder satisfatoriamente a esta questão implica na nossa própria maneira também de conceber a própria atividade filosófica.

Sair do âmbito meramente teórico, especulativo, abstrato parece ser uma exigência para a filosofia na contemporaneidade. Se a ética é responsabilidade pelo outro, como é possível efetivar a justiça e a libertação na vida humana na sua concretude? Quem são os novos sujeitos históricos que podem contribuir para a efetivação da justiça na contemporaneidade?

Neste sentido, este capítulo contribui para entendermos o problema da responsabilidade como construção da justiça na práxis de libertação. Dito em outras palavras, procuramos investigar, no âmbito prático quem são e como podem agir os novos atores sociais para a construção da libertação humana.

5.1 LIBERTAÇÃO DA FILOSOFIA

Vimos, no capítulo anterior, que a filosofia pode ser analisada a partir de diversos níveis, a erótica, a pedagógica, a econômica, a ecológica, a política e o arqueológica – resgatando termos de Dussel. Nesse momento, cabe, a partir de nossa preocupação em compreender os fundamentos de uma filosofia que tem no conceito de responsabilidade um de seus fundamentos, destacar a função libertadora dessa filosofia.

Para Lévinas, o rosto do outro é o início da própria filosofia, se considerarmos que, para ele, a filosofia ocidental tem sido uma ontologia, uma inteligência do ser que fundamenta o mundo e a realidade humana. Neste sentido, uma filosofia com base na ética da responsabilidade supera a filosofia da totalidade.

Segundo Márcio Costa,

O diálogo de Lévinas com a tradição do pensamento ocidental não é pura e simplesmente sobre o ser; na verdade, o ser entra como tema num diálogo cuja meta é a evasão ou a saída do ser [...] o pensamento de Lévinas é antes de tudo, um ensaio arquitetônico para aceder a níveis mais profundos, onde subjetividade e a intersubjetividade humanas têm sua origem e a partir de onde surge a ética como filosofia primeira ²⁸⁴.

Lévinas defende que sua filosofia se propõe a superar a filosofia do neutro. Segundo suas próprias palavras: “temos assim a convicção de ter rompido com a filosofia do neutro, com o ser do ente heideggeriano [...], com a razão impessoal de Hegel, que só mostra à consciência pessoal as suas manhas” ²⁸⁵.

Lévinas proclama o fim da filosofia. Filosofia do neutro, cujos movimentos de ideias, tão diferentes pelas suas origens e pelas suas influências, se harmonizam para determinar o fim da filosofia. ²⁸⁶

²⁸⁴ COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma Introdução*, p. 188.

²⁸⁵ LÉVINAS, E. TI, p. 332.

²⁸⁶ Id. p. 332.

A característica mais radical da filosofia levinasiana consiste em apontar a originalidade da filosofia sobre o primado da ética. O clássico paradigma ontológico que a tradição filosófica elaborou deve dar lugar a uma reflexão ética. O esforço de Lévinas é de colocar o outro contra o primado do mesmo que a filosofia o colocou.

Como podemos constatar, Lévinas indica o fim da filosofia fundamentada no ser, apontando a sua superação pela filosofia ética. A filosofia de Lévinas propõe uma exigência: quer compreender o humano em sua radicalidade primeira, colocar-se a serviço da revelação do outro. Neste sentido, a moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira.

As questões que acompanham *Totalidade e Infinito* e as obras que o antecederam podem ser resumidas na busca de uma saída do ser e da ontologia como marcas dominantes da filosofia ocidental. Daí seu esforço de tentar superar, por outra via, a ontologia ocidental.

Segundo Poirié, a moral da filosofia de Lévinas enuncia “um sim” ao Outro. Sim à sua ausência. Sim à sua indiferença. Sim à fraqueza do pensamento. Sim à renúncia. Sim ao sofrimento por outrem [...] Sim ao bem de outrem. Sim ao sacrifício e a doação. Sim ao amor e à moral do amor²⁸⁷.

A filosofia de Lévinas inverte o próprio sentido que a tradição filosófica elaborou, não é mais amor à sabedoria, mas sabedoria do amor. Neste contexto, se constitui uma nova racionalidade. Emerge, na filosofia levinasiana uma reflexão sobre a condição humana. Longe de identificar-se a uma ética universalista e abstrata, a ética levinasiana conjuga, ao mesmo tempo, a moralidade que tem origem na situação ética do face a face como o rosto e a história dessa moralidade. A moralidade como responsabilidade caracteriza-se pela virtude do homem que é linguagem e serviço ao outro homem, cujo Rosto é traço de Deus.

²⁸⁷ POIRIÉ, François. *Emanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*, p. 50

Segundo Rafael Hadock-Lobo²⁸⁸, diante do absurdo do mundo, não podemos mais apostar na neutralidade filosófica nem na neutralidade do saber, a filosofia deve responder a esse chamado do mundo, chamado a responsabilidade pelo outro.

Na tentativa de superar a racionalidade de dominação, Dussel busca construir uma racionalidade que podemos chamar de “racionalidade libertadora”. Neste sentido, a filosofia da libertação se situa precisamente na “situação excepcional dos excluídos”²⁸⁹.

É a condição dos excluídos, das vítimas, que é o critério para se constituir uma filosofia e uma ética da libertação. Uma nova ética se impõe, em primeiro lugar, pela análise crítica das situações dos excluídos e das vítimas; mas também propõe a efetivação de um projeto de libertação, sabendo que o processo de libertação do homem constitui sempre um ideal para uma sociedade mais justa.

Para Dussel, na história, a filosofia esteve frequentemente atada ao carro do poder. Para nosso autor, sempre houve também contradiscursos filosóficos de maior ou menor criticidade. A filosofia da libertação de Dussel se inscreve nesta linha da tradição anti-hegemonica, oposta ao etnocentrismo²⁹⁰.

Neste sentido, a filosofia dusseliana é o desdobramento das discussões sobre as possibilidades, limites, originalidade e autenticidade da filosofia que se faz na América Latina. A questão, portanto, é o próprio caráter da filosofia. Construir uma filosofia da práxis que assume os problemas cotidianos, a partir de uma reflexão estritamente filosófica, é o desafio da filosofia da libertação.

A filosofia da libertação é um contradiscurso, é uma filosofia crítica que nasce na periferia (e a partir das vítimas, dos excluídos) com pretensão de mundialidade. Tem a consciência expressa de sua perifericidade e exclusão, mas ao mesmo tempo tem uma pretensão de mundialidade. Enfrenta conscientemente as filosofias européias, ou norte-americanas (tanto pós-moderna como moderna, procedimental como comunitarista, etc), que com –

²⁸⁸ HADOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao Infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006, p. 159.

²⁸⁹ VIEIRA, A.R., *Marxismo e Libertação*, p. 98.

²⁹⁰ DUSSEL, E. EL, p. 67.

fundem e até identificam a sua europeidade concreta com sua desconhecida função de “filosofia do centro” durante cinco séculos²⁹¹.

Dussel chama a atenção para a especificidade da filosofia da libertação, pois uma filosofia da libertação parece que deveria, antes de tudo, partir de uma libertação da própria filosofia. O eurocentrismo consiste exatamente em constituir como universalidade abstrata humana em geral momentos da particularidade européia. A cultura, a civilização, a filosofia, a subjetividade, etc. foram tomadas como sendo a cultura, a civilização, a filosofia, a subjetividade, sem mais.

Para Dussel, numa história com perspectiva mundial, numa visão não eurocêntrica da modernidade, vai fazer cinco séculos. Desde Antonio de Montesinos, quando este atacou a injustiça que se fazia com os índios, com Bartolomeu de Las Casas e Francisco de Vitoria²⁹².

A ética da libertação não pretende ser uma filosofia crítica para minorias, nem para épocas excepcionais de conflito ou revolução. Trata-se de uma ética cotidiana, desde e em favor das imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização, na presente “normalidade” histórica vigente.²⁹³

A filosofia da libertação, portanto, origina-se da estreita relação entre o polo existencial, subjetivo e o pólo político, objetivo, da busca da libertação; entre projeto de vida e projeto de sociedade.

Neste âmbito, Segundo Antonio Rufino Vieira,²⁹⁴, “quando falamos em libertação, estamos supondo outras questões que se encontram por trás desta problemática. Libertar de quê? Libertar para quê? Libertar por quê? Quem liberta quem? ”. Para Dussel, a possibilidade de efetivamente libertar as vítimas é o critério sobre o qual se funda o princípio mais complexo da ética da libertação. A existência das vítimas aponta para a crise do sistema e a possibilidade de sua superação.

²⁹¹ Id, p. 73.

²⁹² Id ,Ibid , p. 70.

²⁹³ Id.Ibid. p, 15.

²⁹⁴ VIEIRA, A.R. Dependência e Libertação. In: *Vozes silenciadas*, p. 24.

O critério de transformação ético-crítico é um critério de factibilidade em referência às possibilidades de libertação da vítima ante os sistemas dominantes: a partir da existência da vítima como capacidade efetora (o ser, o dado), a realidade objetivo-sistêmico se manifesta como oposição a sua plena realização (o desenvolvimento da vida humana em geral) ²⁹⁵.

A filosofia da libertação proposta por Dussel surge de uma posição clara e comprometida com a realidade latino-americana. Trata-se de uma filosofia que nasce a partir de uma consciência inserida, que pensa e tenta responder aos grandes desafios e às exigências dessa realidade.

Não se trata de transformar a filosofia em uma ideologia ou uma crença. A filosofia da libertação busca pensar, em primeiro lugar, o homem latino americano, buscando contribuir para a sua realização, para a sua humanização.

Não se trata de descartar a universalidade, mas de contribuir desde a América Latina, questionando o discurso e a argumentação da “filosofia oficial central”. Esta nossa tese expressa, de alguma maneira, esta preocupação. Entendemos que a filosofia é sempre um diálogo entre a tradição e a criatividade. Pensamos que este momento histórico que estamos vivenciando é uma oportunidade, e mais do que isso, uma exigência, uma responsabilidade de construir outra maneira de filosofar.

Em artigo recente ²⁹⁶, Dussel aponta o papel da filosofia na contemporaneidade. De maneira sintética, é possível apresentar as teses que Dussel defende da seguinte maneira:

- 1) é necessário afirmar que a humanidade expressou, desde sempre, certos núcleos problemáticos universais que se observam em todas as culturas;
- 2) a existência das respostas racionais a estes núcleos se expressam em formas de narrativas míticas;

²⁹⁵ DUSSEL, E. EL, p. 559.

²⁹⁶ DUSSEL, E. El Siglo XXI: Nueva Edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. In: *Signos Filosóficos*, vol.12, n.23, jan-jun, 2010. p. 120-140.

- 3) a formulação de discursos categoriais filosóficos é um desenvolvimento da racionalidade humana que não invalida todas as narrativas míticas. Estes discursos se deram nas grandes culturas urbanas neolíticas (ainda que no nível inicial);
- 4) a filosofia moderna europeia confundiu o domínio econômico-político de sua cultura e a crise derivada das outras filosofias regionais, com uma eurocêntrica pretensão de universalidade que deve questionar-se;
- 5) há aspectos formais universais em todas as filosofias regionais que podem relacionar-se;
- 6) tudo isto impulsiona a entrar em uma nova idade de diálogo intrafilosófico, respeitando as diferenças e disposto a aprender os descobrimentos úteis de outras tradições;
- 7) haverá que formular um projeto que superando a Modernidade eurocêntrica filosófica, intente um pluriverso transmoderno e mundial, a partir do desenvolvimento dos recursos próprios, das filosofias periféricas, subalternas e pós-coloniais descartadas pela Modernidade.

A perspectiva dusseliana questiona os filósofos atuais se não se poderia encontrar respostas em outras tradições filosóficas que não a tradição hegemônica – europeia e norte-americana – para os grandes problemas que afligem a humanidade no atual momento histórico. Para nosso autor, não deve haver apenas diálogo entre Oriente e Ocidente, mas reformulação completa da história da filosofia.

Diante da crise da Modernidade europeia, as filosofias de outras regiões (América Latina, África, China, Índia) começam a recuperar o sentido de sua própria história. Dussel chama a atenção para este novo movimento, que pode alimentar um diálogo entre as diversas tradições.

Neste sentido, aponta para a possibilidade de um projeto transmoderno que seja capaz de efetivamente superar a centralidade europeia e passar para um projeto mundial para além também da própria pós-modernidade.

Entendemos que esta tarefa de Dussel só pode ser compreendida a partir da categoria da exterioridade. A ruptura do *modus operandi* vigente para uma alteridade que respeite a riqueza das outras tradições e sabedorias, desenvolvendo, assim, as

potencialidades presentes em cada ser humano e em cada cultura. Por isso, é necessário um projeto mundial analógico transmoderno.

A nosso ver, a filosofia da libertação, elaborada por Dussel, ousa pensar e contribuir com uma nova práxis, mesmo com suas limitações. Não é reprodução ou comentário da filosofia europeia, mas busca um lugar próprio de construção da sua originalidade enquanto processo inserido nas contradições da história e da sempre complexa condição humana.

Pensar outras filosofias, é possível, porque pensar outro mundo é possível. É possível afirmar que a filosofia dusseliana é um pensar e uma práxis de responsabilidade como resposta às demandas atuais da humanidade. É uma responsabilidade com a história e as culturas. Pensar novas condições de diálogo e de reconhecimento entre os diversos povos na busca pela justiça.

Dussel defende uma abertura que possibilite um diálogo entre as diversas tradições filosóficas. Para isto, se torna vital uma interpretação mais abrangente da história da racionalidade e de suas fundamentações. Neste sentido, existem núcleos problemáticos fundamentais que podem dar respostas com validade universal, isto é, como um aporte a ser discutido por outras culturas, se tratando, portanto, de um problema humano universal.

Neste âmbito, Dussel cita o exemplo de Karl-Otto Apel de tentar definir as condições universais de validade de um discurso argumentativo. Para tal, é absolutamente necessário que todos participem em iguais condições. Sem as condições histórico-materiais, este objetivo dificilmente será alcançado.

Para Dussel, a universalidade formal abstrata de certos enunciados ou princípios, que podem ser manejados de maneira diferente em um nível material em cada cultura, não nega que pode haver pontes que permitam o diálogo entre as diversas tradições filosóficas. Esta metafilosofia é um produto de toda a humanidade.

5.2 JUSTIÇA E LIBERTAÇÃO

A temática da justiça tem adquirido uma importância crescente, sobretudo a partir das últimas décadas, na tentativa de equacionar o problema da igualdade com o princípio da liberdade. Mesmo as correntes neoliberais, que na década de 80 visavam a retirar a justiça da cena das preocupações políticas e sociais, com a sua concepção de democracia funcionalmente mais a serviço da utilidade econômica, não impediram novas leituras do problema.

Objeto de interpretações várias na história da filosofia, a justiça pode ser compreendida em dois sentidos: 1º) a justiça é entendida como conformidade da conduta a uma norma. 2º) a justiça é compreendida como eficiência de uma norma (ou de um sistema de normas), entendendo-se por eficiência de uma norma certa capacidade de possibilitar as relações entre os homens.

O primeiro conceito é empregado para julgar o comportamento humano ou a pessoa humana. No segundo sentido, é empregado para julgar as normas que regulam o próprio comportamento humano.

Neste esforço, Lévinas e Dussel elaboram novas e originais leituras da justiça, tentando responder a uma das questões mais inquietantes da civilização ocidental, a saber: é possível a construção e a efetivação de uma sociedade justa? Veremos como ambos os autores tentam superar as visões clássicas baseadas na norma, na ordem e nas regras estabelecidas socialmente.

Em *Totalidade e Infinito*, Emmanuel Lévinas coloca a justiça como sinônimo de responsabilidade; já em *Outramente que ser, ou para além da essência*, ele faz distinção entre a responsabilidade do Eu diante do outro e a responsabilidade do Eu diante os outros ou terceiros denominando esta última de justiça.

O problema da justiça é vital para uma compreensão necessária da maneira pela qual a ética de Levinas relaciona com formas tradicionais da ética e com a filosofia de um modo geral. Na ética levinasiana, a justiça aparece como uma exigência por parte do outro.

Em Lévinas, a responsabilidade precede a justiça, isto é, na relação do face a face aparece a figura do terceiro, que julga a responsabilidade de uma maneira justa. A justiça soluciona a responsabilidade no sentido de que a vulnerabilidade e a obsessão do eu agora são julgadas por alguém que não é parte do relacionamento face a face e não tem qualquer interesse por ele²⁹⁷.

É sempre a partir do rosto, a partir da responsabilidade por outrem que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que é incomparável, pois cada ser é único; todo outro é único. Para Lévinas, a justiça brota do amor²⁹⁸.

Segundo Pelizzoli: “A justiça é representada pela vinda do terceiro, a perturbar a obrigatoriedade de sentido único da proximidade e Dizer do eu refém, no sentido de reivindicar um novo patamar de relações”²⁹⁹.

O terceiro coloca a relação a dois como sociedade, como comunidade. O terceiro dá ao relacionamento face a face um contexto social. Se houvesse apenas a relação entre o eu e o outro, estaríamos num contexto sem contexto. Assim, existe uma sociedade de faces indeterminadas exigindo responsabilidade e justiça.

O eu, precisamente enquanto responsável pelo outro e o terceiro, não pode ficar indiferente a suas interações e, na caridade com um, não se pode eximir de seu amor pelo outro. O eu (moi), o eu (je) não se pode ater à unicidade incomparável de cada um, que o rosto exprime. Atrás das singularidades únicas é preciso entrever indivíduos do gênero, é preciso compará-los, julgá-los e condená-los.³⁰⁰

²⁹⁷ Cf. HUTCHENS, B.C. Op.Cit., p. 140.

²⁹⁸ LÉVINAS. E. EM, p. 114 ss.

²⁹⁹ PELIZZOLI, M.L. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*, p. 208.

³⁰⁰ LÉVINAS. E. EM, p. 241.

Para com o terceiro, não basta o perdão e a dívida total, ele exige, antes de tudo, justiça; luta contra o mal que é antes de tudo mal objetivo, incrustado ou objetivado no ser e nas instituições³⁰¹.

Neste sentido, a presença do terceiro no rosto do próximo alarga os horizontes, abre a humanidade que me olha nos seus olhos. Aberto ao terceiro, diante do qual devo ser justo em razão de sua exigência ética, surge a responsabilidade pela coletividade como pluralidade.

Com a exigência ética que nasce da responsabilidade do Eu para com todos, nasce a expectativa de uma nova sociedade, aberta ao diferente, ao exterior. O Estado, como legítimo defensor da justiça e do bem, aparece em Lévinas associado à ideia de violência. Em que pese reconhecer a necessidade do Estado, Lévinas teme a perspectiva totalitária de encarar o Eu e o outro a partir do universal.

Para Lévinas, “a justiça não me engloba no equilíbrio de sua universalidade – a justiça intima-me a ir além da linha reta da justiça e, a partir daí, nada pode marcar o fim dessa marcha, por detrás da linha reta da lei”³⁰².

A justiça em Lévinas rompe com toda lei objetiva na medida em que o outro é acolhido e respeitado para além de toda lei objetiva. A justiça consiste em tornar de novo possível a expressão em que, na não reciprocidade a pessoa se apresenta como única, pois já não está sujeita a um juízo anônimo da história.

Portanto, a justiça não parte do universal, mas do singular que não é o Eu, mas o outro. É na relação Eu-outro que se estabelece a justiça e que dá a origem ao Estado, sendo este mero instrumento da realização da justiça.

³⁰¹ CF. PELIZZOLI, M.L. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*, p. 11.

³⁰² LÉVINAS, E. *TI*, p. 274.

A justiça é a inversão da racionalidade moderna que Lévinas repudia pela sua violência. A racionalidade só é ética quando está a serviço da justiça. A justiça não se constrói por contratos, mas pela responsabilidade que o Rosto do outro ou de outro faz ao Eu.

Neste contexto, a instância do direito será ética, humana, promovendo o reconhecimento dos homens entre si, afastando, assim, a indiferença. Baseado na subjetividade acolhedora do Rosto, o direito não se reduzirá a uma racionalidade procedimental que dita normas e regras, mas se tornará promovedor da paz e do bem.

É a hora do Ocidente! Hora da justiça que todavia a caridade exigiu. Eu o tenho dito: é em nome da responsabilidade por outrem, da misericórdia, da bondade às quais apela ao rosto do outro homem que todo discurso da justiça se põe em movimento, sejam quais forem as limitações e os rigores da *dura Lex* que ele terá trazido à infinita benevolência para com outrem³⁰³.

Para Lévinas, a filosofia tradicional e as tradicionais teorias da justiça partem da ideia de que os homens são iguais, considerando a humanidade como uma pluralidade de eus idênticos, e os homens como indivíduos da mesma espécie, como uma pluralidade da mesma identidade.

Esta visão antropológica tem sua raiz na ontologia ocidental e numa concepção do eu que se apresenta a partir da consciência, estando na origem da totalidade que gera a injustiça, pois compreende o homem no seu mistério, na sua singularidade e unicidade.

A reconstrução da subjetividade passa a ser um desafio enorme para o humano, respeitando o Rosto em sua absoluta exterioridade. Segundo Souza, “apenas a disseminação da categoria da alteridade ética em todas as direções e dimensões do mundo experiencial humano [...] poderia oferecer à humanidade uma esperança no futuro. Mas uma esperança ética”³⁰⁴.

³⁰³ LÉVINAS, E. EN. p. 241s.

³⁰⁴ SOUZA, Ricardo Tim. *Sujeito, ética e história*, p.174.

É possível afirmar que a história da América Latina é uma história de injustiças. Injustiça política, cultural, econômica. Neste contexto, se coloca a filosofia da libertação para efetivar novos modelos de justiça. Neste sentido, Dussel se propõe a efetivar a justiça a partir das vítimas enquanto novos sujeitos sócio-históricos.

A tese de Dussel da existência de um paradigma da totalidade implica no não reconhecimento do outro enquanto outro, e, portanto, é um sistema gerador de injustiça que precisa ser combatido, pois causa a injustiça e a morte de milhares de vítimas. Dussel propõe uma nova concepção de justiça, que define nos seguintes termos:

A justiça é o hábito que dispõe e tende a dar efetiva e ôntica-serviçalmente ao Outro o que lhe corresponde, não pela lei do Todo, mas enquanto tal: enquanto outro, enquanto pessoa inalienável, enquanto origem de todo direito positivo. Justiça é [...] disponibilidade diante dos entes, nem fetichismo, nem absolutização das possibilidades do projeto da totalidade; é um colocar à disposição do Outro os entes que podem assaciar sua fome, mediar sua libertação cultural e humana integralmente. Justiça é desapego ou liberdade, “pobreza” como atitude libertadora, que permite entregar ao Outro o que é seu³⁰⁵.

A justiça é um serviço ao Outro, serviço que deriva do reconhecimento do Outro no face a face como sendo a relação inter-humana por excelência³⁰⁶. Para Dussel, a experiência grega e a moderna privilegiaram a relação homem-natureza (como *physis* ou *natura*) porque compreenderam o ser como luz ou como cogito; em ambos os casos, o âmbito do mundo e a realidade política ficam vistos como dominado, controlado.³⁰⁷

Se a característica fundamental da justiça dusseliana é o serviço ao Outro, ao pobre, à vítima do sistema totalizante, a conclusão é a absoluta insuficiência dos

³⁰⁵ DUSSEL, E. PEL, p.149-150.

³⁰⁶ Cf. VELASCO, Sírio Lopes. *Reflexões sobre a Filosofia da Libertação*, p. 77.

³⁰⁷ DUSSEL, L. FL1, p. 29.

modelos ocidentais de justiça no nível teórico e no nível prático (jusnaturalismo, positivismo, utilitarismo, etc). Só um modelo fundamentado no reconhecimento do Outro enquanto vítima poderá possibilitar a efetivação concreta da justiça.

Neste sentido, a filosofia da libertação toma como ponto de partida o pensar e o agir do outro de forma histórica, concreta, elaborando uma ana-lética (para além do logos totalizante, para além do *logos* ontológico) em busca de um caminho que propicie a libertação do próximo.

A proximidade se realiza diante do rosto do oprimido, do pobre, que exterior a todo sistema, clama por justiça, provoca a liberdade, invoca responsabilidade. A proximidade inequívoca é a que se estabelece com aquele que precisa de serviço, porque é fraco, miserável, necessitado³⁰⁸.

Segundo Sírio Lopes Velasco “a ética da libertação de Enrique Dussel pode ser lida como uma tentativa de pensar, com coerência especulativa e preocupação prática, desde a situação da América Latina, a questão da justiça”³⁰⁹.

A filosofia da libertação coloca no cerne da pesquisa filosófica uma escolha de responsabilidade e a realização da justiça. Dussel tenta superar a negação da alteridade no continente latino-americano. Neste sentido, procura pensar e efetivar concretamente um novo conceito de justiça, um conceito forte de justiça, já que a vida humana, a qualidade por excelência, foi imolada à quantidade.

Dussel aponta dois momentos da práxis da libertação: uma dimensão negativa na luta contra o sistema opressor, contra o dado, e o momento positivo, o momento de saída, da construção do novo. A práxis da libertação é a própria criação da nova ordem que se realiza pelo outro na responsabilidade.

A filosofia da libertação é comprometida com a realidade concreta, com suas contradições, lutas e demandas. Fruto de um processo histórico de exploração, as

³⁰⁸ Id, p. 34.

³⁰⁹ Id, p. 75.

vítimas sonham em concretizar um processo que almeje concretamente a emancipação e a libertação do povo.

A práxis da libertação dos sujeitos históricos (as vítimas), indivíduos, comunidades, movimentos é uma atividade voltada para a efetiva transformação da norma, ação ou instituição. Para Dussel:

O “principio da libertação” formula explicitamente o momento deontológico ou o dever ético-crítico da transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral. Este principio subsume todos os princípios anteriores. Trata-se do dever de intervir criativamente no progresso qualitativo da história. O principio obriga a cumprir por dever o critério já definido; quer dizer, é obrigatório para todo ser humano – embora frequentemente só assumam esta responsabilidade os participantes da comunidade crítica das vítimas – transformar por desconstrução negativa e nova construção positiva as normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade, que produzem a negatividade da vítima.³¹⁰

Neste sentido, o critério para determinar a possibilidade de transformar o sistema formal que vitimiza consiste em avaliar bem a capacidade estratégica-instrumental da comunidade das vítimas de realizar tal empresa diante do poder vigente do sistema dominante. Este sistema formal vigente é constituído pela norma, ato, microestrutura, instituição ou o sistema de eticidade vigente³¹¹.

Como assinalamos, Dussel faz uma distinção entre o momento negativo e o momento positivo do “principio-libertação”. O momento negativo implica em afirmar em primeiro lugar o dever de lutar sempre pela destruição das causas da negatividade das vítimas. Dussel dá vários exemplos de personagens que na história foram capazes de dar a vida pelo aumento da vida: Joana d’Arc na França, Miguel Hidalgo no México e Lomumba no Zaire. “A práxis de libertação é o ‘perigoso’ por excelência porque enfrenta o poder ilegítimo com a fraqueza da corporalidade indefesa (ou com meios sempre inferiores, mas legítimos) das vítimas. É a ação narrada na luta de Davi contra Golias. O primeiro luta pela vida; o segundo, por conservar a dominação”³¹².

³¹⁰ DUSSEL, E. EL, p.574

³¹¹ DUSSEL, E. EL, p.560.

³¹² DUSSEL, EL, p. 566.

Mas o momento negativo do princípio-libertação é insuficiente, pois é também necessário desenvolver a vida, dando novas possibilidades para a sua efetivação. Daí a importância do momento positivo. “É, diretamente, construir efetivamente a utopia possível, as estruturas ou instituições do sistema onde a vítima possa viver e “viver bem”. É avançar para o novo, para a realização da utopia” ³¹³.

Com o objetivo de transformar radicalmente as instituições, as normas, as microestruturas ou sistemas a partir das vítimas, e para que estas vivam, e não porque sejam instituições meramente abstratas ou intrinsecamente perversas (como para o anarquista) ou sistematicamente justificadas (como para o conservador ou reformista) ³¹⁴.

Segundo Euclides Mance³¹⁵, A filosofia da libertação não é uma filosofia da liberdade, mas da libertação, porque ela pensa um movimento concreto histórico de passagens de sujeitos que estão dominados e oprimidos para a condição de pessoas que realizam sua própria libertação. A libertação não é presente do opressor, mas conquista do oprimido. O oprimido que liberta consigo o opressor, que, oprimindo, se autoalienou. Neste sentido, há uma dupla libertação, há desalienação mútua de duas alteridades que podem, enfim, dentro do projeto de emancipação, assumir a sua libertação.

Segundo Dussel³¹⁶, o “bem” é fruto da práxis da libertação; se a sociedade perfeita é logicamente possível, mas empiricamente impossível, o bem supremo é uma ideia regulativa que nos ajuda a criticar a dominação atual e descobrir as vítimas presentes, mas não para a realização histórica do bem supremo.

³¹³ DUSSEL, E. EL, p. 566.

³¹⁴ DUSSEL, E. EL, p. 567.

³¹⁵ MANCE, Euclides André. *Desafios que a filosofia da libertação enfrenta*, p. 98.

³¹⁶ DUSSEL, E. EL, p. 571.

A filosofia da libertação não se considera uma reflexão sobre a liberdade, mas um movimento histórico, concreto de sujeitos para uma condição de sujeitos que realizam sua libertação. Trata-se de compreender a realidade de dominação e efetivar o processo de libertação, assumindo a responsabilidade pelo outro/vítima na construção da justiça e de um novo modelo de sociabilidade.

Como precisa Dussel,

Só a co-responsabilidade solidária com validade intersubjetiva, partindo do critério de verdade vida/morte, talvez possa nos ajudar a sair com dignidade no tortuoso caminho sempre fronteiro, como quem caminha qual equilibrista sobre a corda bamba, entre os abismos da cínica insensibilidade ética para com as vítimas³¹⁷.

Neste âmbito, a filosofia material da vida de Enrique Dussel coloca no coração de seu projeto filosófico, uma escolha pela vida. Esta tomada de posição implica numa responsabilidade original e criadora capaz de transformar e possibilitar o surgimento do *novum*. A ética da libertação, nesta perspectiva, é pensada como mediação de transformação social; é práxis transformadora em busca da construção do homem novo. Alberto Vivar Flores afirma:

É desde este contexto de “violação permanente” dos Direitos Humanos, da existência de uns homens considerados e trata – tados como “não-homens” e de seres humanos “impedidos de ser” que surgem “as lutas de libertação nacional”, as quais se entendem, em vista da situação interna do país, como antioligárquicas; como antiimperialista, em vista das relações exteriores do país; e como expressão material irreversível, em vista do crescimento antropológico, da vontade destes “não-homens” de deixar de ser objetos da história para ser os sujeitos dessa mesma história.³¹⁸

³¹⁷ DUSSEL, E. Id, p. 574.

³¹⁸ FLORES, Alberto Vivar. *Antropologia da Libertação Latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 24.

A libertação implica na emancipação do sujeito e dos sujeitos sociais, assim como das instituições, buscando sempre novos paradigmas para a construção de uma sociedade que lute para alcançar o seu próprio modelo de desenvolvimento, e não o modelo de desenvolvimento europeu ou norte-americano.

5.3 RESPONSABILIDADE E UTOPIA: UM DIÁLOGO ENTRE ENRIQUE DUSSEL E ERNST BLOCH

Observamos, nos capítulos anteriores, que o conceito de responsabilidade, vinculado à vítima, é norteador da filosofia da libertação em Dussel. Negado em sua humanidade, o homem sonha com um novo mundo em que a realidade da violência seja negada e que se efetive uma utopia concreta capaz de estabelecer novos horizontes de sentido para o humano na história.

Segundo Semeraro³¹⁹, a utopia é uma das características inelimináveis da política, da filosofia e da cultura latino-americana, projetado para a libertação do colonialismo e a criação da sociedade alternativa. A utopia nasce da disparidade entre o existente, a própria realidade e valores ideais que ainda não se concretizaram.

É possível afirmar que a utopia está presente na filosofia de Dussel. Este questiona a realidade existente e aponta para a efetivação de uma nova realidade. Neste sentido, objetivamos, neste momento, apontar elementos para demonstrar de forma mais específica a tentativa de construção de um novo mundo.

Neste sentido, propomos o diálogo de Dussel com outro autor importante que refletiu sobre o tema da utopia, Ernst Bloch. Propomos-nos a investigar a análise que Bloch faz sobre o tema da utopia e como Dussel interpreta o pensamento de Bloch.

A filosofia utópica de Ernst Bloch (1885-1977) se apresenta como uma tentativa de pensar o homem a partir de uma nova leitura do marxismo que aponte para a possibilidade da construção de uma nova realidade humana. Neste sentido, nosso intento, neste momento, é refletir sobre algumas categorias fundamentais do pensamento de Bloch, a saber: sonho, utopia e esperança.

³¹⁹ SEMERARO, G. Op.Cit., p. 19.

O pensamento de Bloch se apresenta como um sistema aberto. Neste sistema se combinam o velho e o novo³²⁰. Elaborando uma nova interpretação de Marx, a filosofia utópica busca uma via alternativa, interpretando a realidade humana e cósmica como um processo de autoprodução do essencial que se move em direção de um lugar (ainda) inexistente (u-topos) e, ao mesmo tempo, revela-se como busca do *novum* de um ser justificado e dotado de sentido. É possível afirmar que o pensamento de Bloch é uma crítica radical ao existente (topos) e uma possibilidade de superá-lo a partir da esperança e da utopia.

Partindo de suas reflexões antropológicas, Bloch afirma que o homem é um ser de pulsões. Situados em corpos individuais, o nosso impulso primeiro é a fome. O estímulo de base de todo ser humano é a fome, e, em primeiro lugar a fome de alimentos.

Mas nossos impulsos básicos se manifestam para além da fome de alimento do corpo. As fomes do homem são variadas e numerosas, embora se enraízem todas na base material. Também o homem é um ser que deseja, mas “no desejar ainda não há nada de trabalho ou atividade, em contrapartida, todo querer é um querer-fazer”³²¹.

No desejo o homem se mantém insatisfeito com a realidade concreta, nada lhe satisfaz plenamente. Lançado para o futuro, o humano busca a realização dos seus desejos e a superação das suas angústias.

“O ser humano é o animal mais difícil de saciar: é ele o animal que, para a satisfação de seus desejos, não vai direto ao ponto. Se lhe falta o necessário à vida ele sente essa carência como nenhum outro ser: visões de fome emergem”³²². É este ainda-não-ser, que não é, mas que pode emergir no futuro, que se manifesta nos sonhos da humanidade criadora.

³²⁰ Cf. ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da Esperança: Ernst Bloch e as margens da história do Espírito*. Petropolis: Vozes, 2006, p. 9.

³²¹ BLOCH, Ernst. *Princípio Esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/UERJ, 2005, p. 50. (Vol I).

³²² Id, p. 53.

Os sonhos humanos não são todos do mesmo modo, nem trazem em si à mesma possibilidade de realização. A primeira diferença importante a fazer é que existem os sonhos diurnos e os sonhos noturnos. Os sonhos diurnos como os noturnos são realização de nossos desejos.

Segundo Bloch³²³, os sonhos noturnos têm três características marcantes: em primeiro lugar, o eu adulto está enfraquecido, não podendo mais censurar o que lhe aparece inoportuno. Em segundo, da vigília e de seu conteúdo, restam apenas as chamadas do dia, isto é, representações associativas bastante inconsistentes. Terceiro, em conexão com o eu enfraquecido, o mundo exterior está bloqueado. Os sonhos noturnos, adormecidos, são desejos do passado que aparecem, cobrando sua realização frustrada. É o já - não consciente que volta de modo simbólico: ali, os desejos são muitas vezes, mascarados.

Os sonhos diurnos apontam para o futuro, para a possibilidade concreta de sua realização, como aquilo que ainda não pôde realizar (ainda-não). O sonho acordado aponta não para a contemplação do mundo, mas para a sua transformação. Nossos sonhos conscientes não podem para ser interpretados, mas para ser colocados em prática.

Os sonhos diurnos são estruturas fundamentais, sonhos para a frente, quer dizer, sonhos repletos de conteúdos de consciência utópica. Eles podem ser o lugar geométrico da concepção das imagens utópicas. Podem também antecipar o futuro e iniciar uma produtividade criadora³²⁴. Nos sonhos diurnos, o sujeito é sujeito e não objeto, isto é, o sujeito é lançado para frente, para o futuro, podendo pensar e transformar a realidade constituída em busca de uma mudança qualitativa, superando, assim, a alienação.

³²³ Id, p. 81.

³²⁴ Cf. MÜNSTER, A. *Filosofia da Práxis e utopia concreta*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993, p. 33.

Segundo Münster³²⁵, o sonho diurno ignora a interrupção dos sonhos. Os sonhos diurnos são privados de todo envolvimento mitológico e simbólico, de todas as imagens estranhas e problemáticas que são objeto da psicanálise. Enquanto os sonhos noturnos estão voltados para o passado, os sonhos diurnos estão voltados para o futuro, para a construção concreta do devir.

Bloch faz uma distinção entre os sonhos utópicos abstratos que se caracterizam pela falta de fundamentação objetiva e subjetiva para a sua realização, e os sonhos utópicos concretos que podem se realizar a partir das condições objetivas e subjetivas. Há os sonhos diurnos maduros, que são coletivos e possuem força utópica, e há os sonhos ideológicos que se constituem a partir dos interesses particulares ou de classe.

Sonhar, por exemplo, com uma sociedade onde todos sejam felizes, da mesma forma e ao mesmo tempo, é uma utopia abstrata, sem chance de realização, se levarmos em consideração a realidade humana atual. Por outro lado, sonhar efetivamente (acordado) com uma sociedade onde o trabalhador, o povo, a vítima conquiste o poder e realize a sua libertação é um sonho possível, uma utopia concreta.

Segundo Bloch³²⁶, os sonhos diurnos desenham no ar repetíveis vultos de livre escolha, e pode se entusiasmar e delirar, mas também ponderar e planejar; eles perseguem ideias políticas, artísticas e científicas, pedindo não interpretação e sim elaboração.

O portador dos sonhos diurnos está pleno de vontade e consciente pela busca de uma vida melhor, o ser - mais para além de si, a melhoria do mundo torna-se o objetivo fundamental dos seres humanos que buscam pensar e transformar (práxis) a realidade.

Os homens, no decorrer da história têm construído sonhos coletivos, utopias literárias, sociais, políticas. Tem também construído utopias arquitetônicas, em seus monumentos; têm perseguido utopias geográficas, utopias nas artes, etc. Tudo isso aponta para o horizonte, para o *novum* que deve ser buscado.

³²⁵ Id, p. 25.

³²⁶ Cf. BLOCH, E. Op. cit., p. 88.

Para Bloch, o agora da atividade propulsora só tem lugar em meio a coisas inconclusas, para tornar realidade, para tornar os seus conteúdos gradativamente manifestos. Se for realizada corretamente, a vida chega onde nunca esteve, a saber, a sua casa. Nos sonhos dos homens, se manifestam o ainda-não que pode tornar-se esperança. E esta é a razão da esperança ³²⁷.

Segundo Vieira ³²⁸, a grande mensagem da filosofia blochiana na obra *Princípio Esperança* é afirmar que a utopia faz parte da estrutura histórica do homem. A raiz suprema de toda a realidade não é o ser, nem o pensamento, nem à vontade, nem a estrutura; a raiz de todo o real é o ainda-não, a utopia e a esperança. A utopia se traduz em figuras concretas; a esperança aponta para a realização de um *ultimum*.

Para Bloch ³²⁹, o que importa é aprender a esperar. O ato de esperar não é uma resignação diante do mundo, muito pelo contrário, ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso. A espera, colocada acima do ato de temer, não é passiva como este tampouco está trancafiada em um nada, mas é um sim à existência.

A esperança impulsiona o humano para a realização do ainda-não-ser. Essa abertura do ainda-não, este ser incompleto que é o homem, não é algo negativo, mas o princípio ontológico positivo, constituindo o caminho para a realização da emancipação humana na história. O homem projeta e modifica, conscientemente, o mundo e a si mesmo no espaço da utopia.

As diferentes utopias estão presentes na tradição filosófica. Platão aponta com sua utopia para um *topos ouranos*, isto é, uma categoria do espaço indicando “o lugar celeste onde moram as idéias” ³³⁰. Thomas Morus, na sua obra *Utopia*, elabora uma crítica às condições econômicas vigentes na Inglaterra e pensa um modelo de sociedade onde seriam abolidas a propriedade privada e a intolerância religiosa. Marx e Engels

³²⁷ Id, p. 284.

³²⁸ VIEIRA, A, R. Princípio Esperança e a Ética Material da vida. In: *Reflexão*, Campinas, v. 32, n. 92, 2007, p. 59.

³²⁹ BLOCH, E. Op. Cit., p. 13s.

³³⁰ Cf. MÜNSTER, A. Op. Cit., p. 25.

condenaram como “utópicas” as formas assumidas pelo socialismo em Saint Simon, Fourier e Proudhon, contrapondo a elas o socialismo científico, que aponta para a transformação do sistema capitalista em sistema socialista, mas exclui qualquer previsão sobre a forma que será assumida pela sociedade futura e qualquer programa para ela.

A utopia, nas suas variadas interpretações, constitui, de alguma forma um desejo de reforma ou transformação de toda vida social, política e econômica da ordem existente. Bloch elabora uma nova interpretação da utopia como horizonte ontológico de sentido do ser humano, isto é, o ainda-não-existente é fundamento humano que o impulsiona para a transformação da sociedade em busca do *novum*. A utopia é fundamental para compreender o marxismo como filosofia do futuro, como filosofia concreta e não abstrata.

Segundo Dussel ³³¹, Bloch analisa a estrutura pulsional, afetiva, e a articula à racionalidade que se ocupa com o futuro possível que, negativamente, parte das carências materiais, mas positivamente parte da alternativa afirmativa, criada para superar o presente insuportável. Neste sentido, a esperança se coloca como projeto alternativo e dinâmico no caminho da libertação.

Para Bloch ³³², “a falta de esperança é, ela mesma, tanto em termos temporais quanto em conteúdo, o mais intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humanas”. Na medida em que o marxismo é a consciência negativa da sociedade capitalista, cabe uma crítica radical a este modelo de sociedade e apontar para a possibilidade da sua superação. Este parece ser o objetivo de Bloch.

Neste sentido, a sociedade ainda não é a sociedade socialista. A sociedade ainda não é a sociedade segundo a natureza humanizada. A natureza ainda não é a natureza. A natureza ainda não é a natureza humanizada. A natureza ainda não é a natureza socializada.

³³¹ DUSSEL, E. EL, p. 459.

³³² BLOCH, E. Op. Cit., p. 15.

A natureza ainda não é natureza segundo o homem. Este é o princípio chamado esperança, o ainda-não-ser do mundo e dos homens, fundamento ontológico da esperança, a qual é expressão do real voltado para o possível ³³³. O real não é fixo e imutável, mas cheio de novas possibilidades e sempre aberto para o futuro.

A proposta de Bloch parece apontar para o inacabamento e a incompletude do marxismo, ou seja, uma teoria que orienta para a maior realização do ser humano na história. Neste sentido, a esperança permeia todas as dimensões, todas as experiências do ser humano, onde o espírito utópico prevalece sobre o factual.

Neste contexto, Bloch aponta dois polos fundamentais da consciência antecipadora, a saber: a nascente e a foz. “A nascente é caracterizada pela obscuridade do agora, na qual se origina o realizar; a foz pelo caráter aberto do pano de fundo objetual, para onde a esperança ruma” ³³⁴.

A incompletude do ser humano não é algo negativo, mas condição positiva constituindo o caminho para o cumprimento da transformação do mundo e para a emancipação humana. O impulso de esperar amplia o horizonte humano, longe de restringi-lo. Só homens que se lançam no devir são capazes de transformar a realidade, e não apenas contemplá-la. Só homens que não lamentam a sua condição, mas que se lançam nas contradições da história na efetivação da realização do seu ser, da sua subjetividade.

O homem não se reduz ao seu passado, nem é absorvido pelo presente. O futuro o impele a transcender e a superar dialeticamente e incessantemente as situações presentes e a superar os resultados adquiridos, o impele a conquistar conteúdos de esperança, em direção a mundos possíveis, no rumo da utopia.

³³³ ALBORNOZ, S. Op.Cit., p. 17.

³³⁴ Cf. BLOCH, E. Op. Cit., p. 284.

Este “sonhar com os olhos abertos”, pela consciência antecipadora pelas imagens de esperança refletida em todas as experiências humanas, como na arte, no teatro, na literatura, nas fábulas, no cinema. Tudo isso é testemunho do abismo que separa o ser atual e a vida presente do mundo desejado e esperado. Esta filosofia da esperança é no fundo, o que impulsiona o homem a reconstruir constantemente o seu ser. Neste sentido, Bloch aponta para o papel transformador da filosofia, o papel de transformação da sociedade só será possível com o advento de uma práxis utópica e pautada pela esperança.

No mundo pós-moderno, parece não haver muito espaço para a esperança. Mergulhado numa crise sem precedentes na história, o homem produziu um modo de existência, um modelo social para poucos, onde a riqueza produzida pela maioria pertence a uma minoria. Marcado pelo irracionalismo, pela exclusão econômica e social, pelo niilismo e pelo pragmatismo e não se sentindo em casa, cabe ao homem a tarefa de transformação do mundo e do seu ser.

Neste sentido, o princípio esperança de Bloch parece manter a sua vitalidade e importância. O homem não é aquilo que é, mas o que está por vir. Não chegamos ao fim da história, pois a história é abertura inaudita a provocar o homem na construção do seu *ethos*.

A emancipação humana buscada por Marx e repensada por Bloch tendo como pano de fundo o sonho, a utopia e a esperança parece tornar possível ao homem pós-moderno acreditar na construção de uma nova realidade. Como afirma Dussel , “o apetite da vítima pelo projeto alternativo e novo de libertação é a esperança como pulsão trans-ontológica”³³⁵. A afirmação de que a filosofia só é possível com a supressão da opressão, a busca pelo humanismo radical, sendo o homem o ser mais alto para o homem, embora deva fazer aliança com a natureza, parece fazer surgir o *novum*, superando, assim, a decadência humana.

³³⁵ DUSSEL, E. EL. p. 460.

Segundo Münster ³³⁶, Bloch trabalha na fundamentação de um novo tipo de racionalidade, apoiando-se na pressuposição de que o nexos das potencialidades ainda-não-manifestas do ser com a atividade criadora e transcendental da consciência antecipadora será capaz de constituir uma nova filosofia da práxis.

Na obra *De Deus que vem a ideia*, Lévinas afirma que o marxismo de Ernst Bloch é deliberadamente humanista, que a interpretação de Bloch está voltada para todas as obras do espírito humano. Nas palavras de Lévinas: “Bloch recupera as modalidades válidas da civilização humana – arte, filosofia e religião. Elas representam para ele a expressão da esperança humana, antecipação do futuro em que existirá uma humanidade hoje ausente” ³³⁷.

Em Lévinas, a utopia parece se apresentar como o assumir a responsabilidade pelo outro, para além da violência do eu. Esta violência que se dissemina pelas instituições, pelos sistemas, pela cultura, precisa ser superada pela filosofia da alteridade.

Diante do absurdo do mundo, não podemos mais apostar na neutralidade filosófica nem na neutralidade do saber – a filosofia deve responder a esse chamado do mundo, deve assinar seu nome e assumir para si essa responsabilidade ³³⁸.

Para Semeraro ³³⁹, só os que não aceitam as injustiças e, juntos, se dedicam a superá-las têm a capacidade de desenvolver o sonho utópico das transformações radicais sem cair em ilusões ou paliativos, pois o que há para construir é mais importante do que está dado.

³³⁶ MÜNSTER, A. Op Cit. p 11-12.

³³⁷ LÉVINAS, E. DQVI, p. 63.

³³⁸ Cf. HADDOCK-LOBO, Rafael. Op. Cit., p. 159.

³³⁹ SEMERARO, G. Op. Cit., p.194.

Neste sentido, a utopia latino-americana se apresenta como uma força concreta constitutiva das lutas de resistência popular enraizadas na realidade mais dura da existência. Fugindo de soluções mágicas e aprendendo com a própria história, diversos movimentos sociais buscam potencializar suas forças na luta pela libertação.

Segundo Vieira ³⁴⁰, a utopia mostra a viabilidade do futuro, partindo da denuncia do presente; não fica, assim, exclusivamente no plano da análise. Negar o presente não significa negar a história, pois os projetos são apontados como condição necessária para que o homem ultrapasse os limites impostos pelo sistema em vigor.

O sonho da criação de um novo mundo emerge sempre nos momentos mais dramáticos e trágicos da história humana. Para além da denúncia, é necessário desenvolver um projeto alternativo de sociedade em que os dominados da terra sejam sujeitos efetivos.

É neste âmbito que Dussel pretende desenvolver a filosofia da libertação, pois

Esta pretende, histórico -filosoficamente, superar o fisiologismo grego, o teologismo medieval e o consciencialismo moderno do centro, para discernir uma antropologia como pivô central o homem, como liberdade, como exterioridade, como oprimido ³⁴¹.

Na ideologia do mercado, de fato, a única liberdade que se admite é a que dá acesso à ausência de regras frente a lógica inquestionável do lucro. O domínio da economia se afirma sobre qualquer outra dimensão do humano. A forma de vida atual torna cada vez mais difícil a ação coletiva, a contestação, a autonomia e a articulação coletiva ³⁴².

³⁴⁰ Cf. VIEIRA, A. R. *Marxismo e Libertação*. p 35.

³⁴¹ DUSSEL, E. FL1, p.176.

³⁴² SEMERARO, G. Op Cit., p. 209.

Hoje, portanto, é fundamental e necessária a utopia latino-americana capaz de construir saídas desse sistema injusto, irracional e desumano. Os novos sujeitos sociais aparecem como uma espécie de resposta à marginalização e a exclusão.

Segundo Vieira ³⁴³, a obra de Bloch pode ser lida não como uma luz” para interpretar a realidade latino-americana, mas sim um instrumento válido que auxilie o filósofo a engajar-se mais e mais na árdua tarefa da humanização da sociedade.

Na obra *Ética Da Libertação* ³⁴⁴, Dussel elabora algumas reflexões sobre o princípio esperança de Bloch. Para Dussel, a grande contribuição de Bloch é ter elaborado uma filosofia que aponte para o “momento crítico positivo do projeto de libertação”. Neste sentido, Bloch não estaria interessado em formular cientificamente o projeto ou programa de libertação, mas pensar a estrutura afetiva e utópica como constituinte do humano.

Dussel questiona os críticos de Bloch que o acusam de ser um filósofo idealista, metafórico, ambíguo. Não entendem que Bloch analisa a estrutura pulsional, afetiva (sonho, esperança e utopia) e a articula com o futuro possível, que negativamente, parte das carências materiais. A filosofia de Bloch é uma proposta de superação das carências materiais (principalmente a fome) para a realização da esperança de um novo modelo de sociabilidade.

Bloch diferencia, no marxismo, a corrente fria da corrente quente. A primeira realiza as tarefas do momento científico, no qual é preciso desconstruir criticamente o sistema de opressão. A segunda é aquela que dá importância fundamental ao momento pulsional, o do entusiasmo e do otimismo militante. Desta última corrente, fazem parte o próprio Bloch e tantos outros pensadores e ativistas (Antonio Gramsci, Mariátegui, Ernesto Che Guevara, o Subcomandante Marcos).

³⁴³ VIEIRA, A.R. *Marxismo e Libertação*, p. 105.

³⁴⁴ Cf. DUSSEL, E. EL, p. 457s.

Segundo Vieira ³⁴⁵, na relação dialética entre corrente fria e corrente quente, encontra-se a fundamentação para a própria práxis revolucionária que, ao colocar um fim explícito (o Reino da Liberdade), tem de levar em conta o presente , sem o qual todo e qualquer movimento cairia no utopismo, ao que lhe faltariam bases concretas.

Neste âmbito, a obra de Bloch pode ser compreendida como um realismo crítico. Nada de idealismos, nada de juízo de valor. Os sonhos diurnos das vítimas são conscientes, abertos, racionais. Bloch não cai na irracionalidade. O “dever-ser” pode ser antecipado, vivido contrafactivamente nos sonhos diurnos dos oprimidos ³⁴⁶.

³⁴⁵ Cf. VIEIRA, A.R. *Marxismo e Libertação*, p. 71.

³⁴⁶ Cf. DUSSEL, E. EL, p. 463.

5.4 OS NOVOS SUJEITOS SÓCIO-HISTÓRICOS E A PRÁXIS DE LIBERTAÇÃO

Segundo Pelizzoli, a filosofia de Lévinas inclina-se a fazer ecoar um “grito profético” – ponderação, fala e reponsabilização pelo humano no que ele porta acima das colorações morais, culturais, gnosiológicas e da imanência do mundo ³⁴⁷.

Na totalidade vigente que se alimenta da utopia de não ter mais utopias, a filosofia de Lévinas, utilizando de categorias bíblicas, propõe o resgate do outro enquanto órfão, estrangeiro e a viúva. Esse outro não poderá ser negado nem desconsiderado, uma vez que ele se encontra justamente fora da dimensão do jogo do meu eu. Assim, na ética levinasiana o outro que vem ao meu encontro, que clama por justiça em sua intrepelação, rompe com o sistema de opressão, com a ideologia ou a ilusão; ele rompe com o egoísmo do eu ³⁴⁸.

A revelação do outro enquanto outro implica numa exigência de lutar pelo bem superando o mal. Para Lévinas, o mal é ser, e este se desenrola e se expande procurando perseverar no ser. A práxis, neste sentido implicara no desafio de abrir-se ao bem, despertando e abrindo-se como responsabilidade frente ao outro ³⁴⁹.

A práxis em Lévinas parece apontar para o acolhimento do outro. Práxis que é antes de tudo, responsabilidade pelo outro. Responsabilidade que é resposta ao mistério que se manifesta no rosto do outro. Responsabilidade que possibilita novas relações entre os seres humanos. Cada indivíduo é chamado a responder à responsabilidade frente ao outro, frente aos outros. Entendemos que esta é a práxis da responsabilidade pelo outro na construção de um novo modo de ser.

³⁴⁷ PELIZZOLI, M L. Op.Cit. p. 214.

³⁴⁸ Cf. SIDEKUM, Antonio. Liturgia da alteridade em Emmanuel Lévinas. In: *Utopia e Práxis Latinoamericana*.v.10, n.31, outubro-diciembre, Maracaibo, 2005, p. 118.

³⁴⁹ Cf. PIVATTO, Pergentino. *Ser moral ou não ser humano*, p. 367.

A emergência de novos sujeitos que lutam contra a morte que o sistema lhe designa começa pela práxis de libertação na luta pela vida. A novidade não é, em primeiro lugar, filosófica, mas histórica, a libertação do oprimido, da vítima. Uma nova filosofia surge, conseqüentemente, como real, concreta, como um instrumento estratégico na luta pela libertação. Segundo Dussel,

Trata-se de perguntar pelo “sujeito” da práxis de libertação. Cada sujeito ético da vida cotidiana, cada indivíduo concreto em todo o seu agir, já é um sujeito possível de práxis de libertação enquanto como vítima ou solidário com a vítima fundamentar normas, realizar ações, organizar instituições ou transformar sistemas de eticidade³⁵⁰.

O novo sujeito em formação nas organizações populares não se limita a falar, a argumentar corretamente, a dialogar civilizadamente, sem levar em consideração as condições materiais de vida, o pertencimento de classe, a história de injustiças e a designação de papéis subordinados no sistema.

Ao contrário, a nova subjetividade e a arte da política que os oprimidos aprendem a vivenciar nas suas experiências político-pedagógicas não visam apenas a “ validade” do discurso, mas uma práxis que leva ao conhecimento pleno das contradições, a querer conhecer as verdades, mesmo as incômodas, a repensar a cultura, e a recriar a ciência, a filosofia, a política e a economia³⁵¹.

Para Dussel, a negação do “sujeito moderno” é o horizonte a partir de onde se pôde afirmar um novo tipo de subjetividade, radicalmente distinto. Dussel, na obra *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da exclusão* elabora algumas análises críticas sobre a concepção de sujeito erigida na modernidade³⁵².

Segundo Dussel, para Descartes, o sujeito, o *ego cogito*, é um momento de uma alma descorporalizada, cuja função é, essencialmente, cognitiva. O corpo é uma

³⁵⁰ DUSSEL, E. EL, p. 519.

³⁵¹ SEMERARO, G. Op Cit., p.159.

³⁵² DUSSEL, E. EL, p. 519. .

máquina, puramente quantitativa e extensa. O eu é absolutamente autônomo e independente. O paradigma da consciência autofundamenta-se, sem corporalidade viva como referência. Todos os níveis da auto-organização da vida da corporalidade humana, a autorregulação social, são meros condicionamentos não essenciais, externos.

Dussel afirma que passamos para outro nível de subjetividade a partir dos “jogos de linguagem” de Wittgenstein, que supõe uma forma de vida determinada. Lévinas, por sua vez, desenvolve uma concepção fenomenológica da “subjetividade” como anterior à consciência husserliana e ao *subjectum* “compreensor do ser” no mundo a partir da corporalidade do prazer e como res-ponsabilidade pelo outro, e o próprio Freud, com um conceito ampliado de subjetividade³⁵³.

As contribuições de Wittgenstein, Lévinas e Freud possibilitarão definir o sujeito de maneira muito mais complexa, tentando passar para um nível ainda mais radical da subjetividade humana, sendo este um dos desafios da ética da libertação de Dussel. Neste sentido,

Todo ato cognitivo (ego cogito), todo “lugar” do enunciado, todo sistema, o “mundo” de todo o Dasein, toda a intersubjetividade consensual discursiva, todo pré-, sub- ou inconsciente, toda subjetividade anterior ao “mundo” pressupõe sempre, já a priori, um sujeito humano concreto vivo como último critério de subjetividade – de referência a um ator em última instância como modo de realidade³⁵⁴.

O sujeito da práxis de libertação é, portanto, o sujeito vivo, necessitado, natural e cultural; em último termo, é a vítima, a comunidade das vítimas e os responsáveis articulados a ela.

Para Dussel, para se tornar sujeito é necessário efetuar uma crítica autoconsciente do sistema que causa a vitimação, pois o sujeito sócio-histórico se torna uma subjetividade libertadora só no momento em que se eleva a uma consciência crítico-explicativa da causa de sua negatividade.

³⁵³ Id, p. 527.

³⁵⁴ Id. Ibid, p. 527.

Neste âmbito, nosso autor considera que a crítica do sujeito metafísico moderno leva a considerar certos sistemas, estruturas ou diagramas como “sem-sujeitos”, já que os sujeitos reais ficam na invisibilidade das “abstrações”, “funções” ou das “relações de forças”³⁵⁵.

A subjetividade de cada ser humano é constituída numa trama de relações micro e macro políticas, portanto relações de poder em que interagem as condições materiais para a reprodução social da vida. Neste contexto, é correto afirmar que cada ser humano possui sua utopia enquanto negação de sua realidade efetiva a partir de seus anseios, desejos, aspirações e necessidades³⁵⁶.

A subjetividade filosófica depende da subjetividade histórica que a carrega. O *ego cogito* é, antes um *ego laboro, ego opero, ego desidero* de um grupo de um povo. Neste âmbito, a filosofia da libertação é um saber teórico articulado à práxis de libertação dos oprimidos, fato que pensa em primeiro lugar e como condição de possibilidade de todo outro tema.

A práxis possui dois momentos: uma luta negativa, desconstrutiva contra o dado, e um momento positivo de saída, de construção do novo. Quando é uma atividade crítico-prática, esta será denominada práxis de libertação (*Befreiungspráxis*). A práxis de libertação não é solipsista, efetuada por um sujeito único e genial; é sempre um ato coletivo de consenso recíproco, é sempre um ato intersubjetivo³⁵⁷.

Muitos são os desafios na atualidade; como promover a construção de utopias coletivas capazes de articular diversas utopias particulares de diversos atores sociais-populares que emergiram na atualidade? Como provocar processos de subjetivação que consigam reverter os agenciamentos efetivados através da mídia? Como promover a

³⁵⁵ Id, Ibid. p. 533.

³⁵⁶ MANCE, Euclides. *Práxis de Libertação e Subjetividade*, p. 10.

³⁵⁷ DUSSEL, E. VTP. p. 116s.

singularização da práxis de lideranças que mantém intocados o machismo e o autoritarismo? Como resgatar a paixão de setores expressivos e atuantes? ³⁵⁸.

Para enfrentar estes desafios, não basta um paradigma teórico, mas uma responsabilidade original e criativa, isto é, uma ética em que o rosto do outro, de cada se humano vítima, nos convida à justiça, à solidariedade, ao serviço na luta em que um outro mundo seja possível.

Neste sentido, é possível afirmar que os movimentos sociais cobram autoconsciência teórica da negatividade dos sistemas e das instituições que os determinam como vítimas. É a partir da consciência intersubjetiva crítico-prática que ocorre, nos movimentos sociais, um para-si crítico organizado e coletivo dos atores históricos, no que se observa a formação de uma responsabilidade ética sobre os efeitos negativos sistêmico-institucionais. Para além da fragmentação da pós-modernidade e da redução do ser humano ao mero consumidor do mercado globalizado, emerge, ainda de forma incipiente, outra forma de ser.

É possível observar que os novos movimentos sociais vêm como uma espécie de resposta à marginalização e exclusão, como uma nova forma de entender a vida social, política e jurídica latino-americana. As categorias elaboradas por Dussel apontam para estes sujeitos que, vítimas do sistema opressor lutam por reconhecimento e dignidade.

A libertação se realiza na construção do Estado ético-político, na socialização da economia e na direção hegemônica de um criativo, radical projeto de sociedade. Ante a pós-modernidade, que em sua crítica do “sujeito moderno” pretende negar todo sujeito, afirma-se a necessidade de reconhecer concreta e positivamente o sujeito ético-vivente e comunitário. Reconhecimento histórico e social das vítimas, quando descubrem e lutam por seus novos direitos, descobrindo os diversos “rostos” do outro em sua natureza alterativa ³⁵⁹.

³⁵⁸ MANCE, E. Op. Cit. p. 17.

³⁵⁹ Cf. DUSSEL, E. EL. p. 568.

5.5 ÉTICA DA LIBERTAÇÃO: DESAFIOS E ALTERNATIVAS

A filosofia da libertação assume, na contemporaneidade, um caráter de resistência cultural ao propor o conteúdo material da vida humana como centro de toda preocupação eticamente responsável. A atualidade da ideia de libertação, no contexto da globalização e da exclusão da maioria dos povos, busca realizar-se em toda e qualquer manifestação de pensamento crítico, que aponte oportunidades para a efetivação da justiça.

A filosofia da libertação constitui, apesar de sua juventude, uma contribuição para a filosofia mundial. Na realidade brasileira, parece ser fundamental abrir maiores espaços para a pesquisa e o estudo da filosofia da libertação, não só a produção dusseliana, mas a produção de uma filosofia autenticamente produzida desde a América Latina, e não uma mera reprodução do pensar europeu, muitas vezes sem a crítica necessária. Não se trata de negar o pensamento europeu, mas dialogar e se afirmar frente a este.

Acreditar que outra realidade é possível de ser construída e pensar com as vítimas que cada pessoa pode ser sujeito histórico da sua libertação, transformando a realidade com a finalidade de efetivar a liberdade coletiva é, sem dúvida, outra contribuição e ao mesmo tempo, um desafio para a filosofia da libertação.

A filosofia da libertação proposta por Dussel acredita na capacidade humana de construir um mundo mais humano. Nesta perspectiva, Dussel constrói todo o seu projeto filosófico. O otimismo está presente em toda a sua produção intelectual, palestras, militância, etc, frente aos grandes desafios que a humanidade enfrenta no século XXI em tempos de globalização e exclusão é uma resposta possível para a superação das guerras, da exclusão e da miséria humana.

A filosofia da libertação não é um pensar sobre a ética e a política apenas. É um pensar que deve envolver toda a realidade humana. Pensar tudo aquilo que oprime, exclui, aliena e mata. Eis, a nosso ver, o grande desafio da filosofia da libertação. Afirmar a dignidade do humano na América Latina, onde cada um seja sujeito de sua própria libertação. Dussel é uma das contribuições para a efetivação de tal projeto.

Neste sentido, não é possível deixar de apontar alguns elementos do pensamento de Dussel, que ele mesmo parece reconhecer que deverão ser trabalhados e desenvolvidos teoricamente para pensar e repensar a práxis de libertação ³⁶⁰.

Nos últimos anos, Dussel vem trabalhando especificamente sua filosofia política. Neste âmbito, a efetivação da organização de uma comunidade que, ao se libertar do processo de dominação, trará novos problemas a serem enfrentados. Como construir a utopia possível sem criar uma nova casta de detentores do poder? Qual o papel do intelectual neste processo de libertação? Como não cair no espontaneísmo das massas na construção da utopia possível?

Quanto ao papel do intelectual neste processo Dussel sugere o seguinte programa: a) a comunidade das vítimas interpela o perito; b) este produz um programa de investigação que explica as causas da negatividade das vítimas; c) o perito dá conhecimento dos resultados à comunidade; d) a comunidade estuda o tema e o perito o reformula e faz correções ³⁶¹.

O nosso questionamento é se, nesse processo, não se incorre no perigo de uma relação assimétrica entre o intelectual e a comunidade das vítimas, construindo, assim, uma relação onde o intelectual pode ascender a uma relação de liderança, prejudicando a correlação de forças na construção do processo de libertação, onde todos devem ter

³⁶⁰ Dussel afirma: “De qualquer maneira numerosos temas ficaram em aberto para serem tratados no futuro. O programa de pesquisa de uma ética crítica só foi desenvolvido inicialmente em suas grandes linhas; deverá ser completado com outras obras e na tradição da filosofia da libertação (espero que outros colegas e discípulos me ajudem a preencher tantos vazios)”. CF. EL, p. 16.

³⁶¹ Cf. DUSSEL, E. EL. p. 476.

vez e voz no processo de comunicação e construção de sua subjetividade, já que as vítimas são o critério fundamental de toda transformação.

Na obra *20 Teses de Política*, Dussel se utiliza-se da categoria povo para apontar a possibilidade de efetivação do processo político de libertação para além dos princípios éticos. Constatando o fetiche em que se tornou o poder político hegemônico, propõe a autorganização do povo como vital para a práxis anti-hegemonica e a construção de uma nova hegemonia. Novos sujeitos históricos, com movimentos diferentes, encontrarão uma linguagem comum para exercer a vontade-de-viver e não a vontade de poder? Como inserir as vítimas em estado de rebelião para o exercício da vontade-de viver para além da reificação? São questões abertas e desafiadoras para a filosofia da libertação.

Entendemos que o maior desafio da filosofia da libertação é ajudar a construir outro caminho possível para o ser humano na história. A América Latina pode estar gestando um novo modo de ser humano; emerge na América latina, o humano protagonista da sua história e da sua vida, para contribuir com a construção, mais uma vez, da ética, da subjetividade e da política.

CONCLUSÃO

Retomando os pontos investigados a partir do pensamento de Lévinas e Dussel, nossa primeira constatação é a da riqueza no diálogo entre os dois autores. Ambos enfrentam as grandes demandas da civilização contemporânea. Enfrentam o desprestígio da filosofia no mundo da ciência e da tecnologia. Enfrentam a atual crise ética e política. Buscam respostas para a crise do humano, negado em sua subjetividade e excluído das riquezas produzidas.

A segunda constatação é que ambos questionam o *logos* ocidental, fundamentado no Ser. Para Lévinas, a tradição ocidental focada principalmente no Ser, reduziu o humano à impessoalidade e à indiferença. A filosofia de Lévinas pode ser compreendida como uma forma de construir uma racionalidade para além do Ser, racionalidade que nasce do outro, da responsabilidade pelo outro. Para nosso autor, a base mesma da subjetividade e de toda ética é a responsabilidade pelo outro, enquanto outro, distinto.

Lévinas elaborou o seu pensamento a partir de seu contexto histórico-cultural, no âmbito da crise dos paradigmas filosóficos e civilizacionais. Lévinas, ao buscar a resposta para a crise civilizacional, inspira a construção de um novo humanismo, um humanismo do outro homem. É, a nosso ver, uma importante contribuição no debate contemporâneo e indica um caminho para a construção da justiça fundada na ética da alteridade.

Neste sentido, o problema do outro, da alteridade passa a ser um tema absolutamente relevante para a elaboração de pensar a ética outramente, para além dos modelos que a tradição filosófica elaborou. A ênfase do tema da responsabilidade torna-se primordial para a construção de um novo humanismo. A responsabilidade pelo outro inspira a resposta constante que deve ser dada ao outro, para além de toda impessoalidade.

Concordamos com Pivatto ³⁶², que, face à amplidão, urgência e gravidade dos problemas que atingem nosso mundo, a proposta ética de Lévinas parece não oferecer determinações objetivas, já que ele investe, sobretudo, na relação de alteridade. Mas, segundo este autor: Lévinas se propôs elaborar uma proposta ética que pode ser chamada de ética fundamental e colocou os pressupostos para compor as determinações que se fazem necessárias.

Neste âmbito, a tarefa de Dussel é exatamente a de desenvolver as determinações que se fazem necessárias. A ética da libertação tem em suas mãos a tarefa de protagonizar uma nova ética. Ética que não é possível a partir de uma ética do discurso de Habermas, pois, na realidade do mundo capitalista não é possível a participação livre de todos numa comunidade de comunicação. Ética que tem a tarefa de superar uma ética pós-moderna, onde “tudo vale e nada vale.” Ética que deve superar o homem consumidor para afirmar outra possibilidade de instaurar o outro humano na história.

Por outro lado, a ética de Dussel assume uma concretude a filosofia da alteridade elaborada por Lévinas. Ao dar ênfase ao aspecto histórico-filosófico do rosto do outro, Dussel entende que o oprimido, o pobre, a vítima deve afirmar a sua dignidade para além de todo sistema que exclui e mata “em carne e osso.” Como comenta Antonio Rufino Vieira ³⁶³, Dussel apoiou-se em Lévinas para precisar o conceito de alteridade, dando-lhe maior corporeidade latino-americana.

A maior contribuição de Dussel em contraposição à ética moderna e a ética de Lévinas, talvez seja a sua materialidade. A ética da libertação não é uma ética formal- como tentamos demonstrar – mas uma ética material da vida. Dussel parte dos excluídos, das vítimas, para fundamentar a possibilidade de construir outra ética, uma ética transmoderna.

³⁶² Cf. PIVATTO, P.S. Responsabilidade e Justiça em Lévinas. In: *Veritas*, Porto Alegre, V.46, n.2, Junho, 2001, p. 217- 230.

³⁶³ Cf. VIEIRA, A.R. *Marxismo e Libertação*, p. 130.

Isto significa afirmar a vida como valor maior, para além do conhecimento da razão cínica, para além da racionalidade instrumental, para além da força destruidora do capital. A saída de si para o outro enquanto vítima que negado em sua humanidade precisa ser reconstruída, reconhecida e amada. Neste âmbito, todo esforço teórico e prático deve estar voltado para construir uma nova realidade em que a vida concreta e não meramente pensada seja fonte de sentido.

Neste sentido, Dussel ao propor uma ética material da vida, inverte sistemas convencionais formais e consensuais. Deste modo, rompe com a tradição filosófica e com a ética moderna desencarnada da realidade concreta. Pensa a realidade mais dura das vítimas sem vez e voz nas instâncias de poder. Pensa a realidade da fome que assombra milhares no mundo. Pensa a realidade das guerras produzidas para que alguns lucrem.

Questionando assim a “ética” vigente das grandes corporações com seu cinismo, que ao determinar as regras do jogo econômico define quem deve viver e quem deve morrer, os sistemas políticos fetichizados, absolutizados em si mesmo.

Dussel desenvolve um “pensamento concreto” na medida em que enfrenta o desafio de tentar produzir uma visão histórica e filosófica desde a América Latina, mas com pretensões de mundialidade. Sendo uma ética em construção, é necessário afirmar que a ética da libertação é uma ética processual, em constante diálogo com a história.

Esta ética acredita na possibilidade de construção de um novo humanismo, um novo modelo de ser humano e uma nova forma de sociabilidade. Para além da ilusão contemporânea conduzida pelo capital de que não há outra alternativa, para além do consumo desenfreado, da crise das instituições, da letargia política que nos envolve e da falta de futuro emerge uma utopia, um sonho concreto que nasce não apenas da América, como força e energia criativa, de revolução e esperança humana.

O projeto dusseliano não trata de uma utopia ingênua, mas de uma “utopia concreta” capaz de juntar energias na luta para a efetivação da justiça. Capaz de contribuir com a efetivação de um novo projeto ético-político para a libertação da maioria da humanidade em risco de extinção.

A ética da libertação elaborada por Dussel é, sem dúvida, uma contribuição para a efetivação de uma nova realidade a ser construída pelos povos e culturas no contexto de exclusão e supressão da dignidade humana na atualidade. É uma rebeldia encarnada na história em favor dos excluídos e das vítimas.

Não se trata de uma “responsabilidade social” defendida no interior do sistema. Não se trata de uma “responsabilidade jurídica” dentro da legalidade atual. Se trata de uma responsabilidade enquanto resposta radical, original, ética, no face a face, na exclusão que enfrenta as angustias, os sofrimentos das vítimas para superá-los na luta por libertação. Luta esta que implica em afirmar o valor da vida para além de todo sistema, regra, lei ou norma.

Entendemos que a proposta da ética dusseliana é, antes de tudo, um esforço de decifrar o ser da realidade latino-americana. Trata-se de enfrentar um problema, um desafio, porém também uma esperança, uma perspectiva, um compromisso. Neste âmbito, a responsabilidade pelo outro constitui um dos pilares para a superação dos grandes problemas humanos.

A ênfase de Dussel em escrever principalmente sobre a política na atualidade implica neste compromisso. Compromisso frágil, mas sempre possível da realização de outra forma de poder. Realização em processo de construção, enquanto utopia e sonho a ser construído. Responsabilidade concreta, real e, ao mesmo tempo desafiadora.

Se formos responsáveis uns pelos outros, especificamente pelos excluídos e pelas vítimas, o projeto em todos os níveis (político, erótico, pedagógico, ecológico, arqueológico, econômico) a ser construído é lutar para que se efetivem a justiça e a libertação. Responsabilidade pela produção, reprodução e desenvolvimento da vida. Vida que é o critério primeiro e único de todo caminhar possível.

REFERÊNCIAS

AGUDELO, A.A. *La Provocacione storica dell'Altro: un approccio al pensiero di Enrique Dussel*. 2005. Dissertação de Mestrado em Ciências da Cultura e da Religião. Roma: Università Degli Studi Roma Tre, 2005.

ALBERDI, Juan Bautista, Ideas para un curso de filosofía contemporánea. In: *Ideas en torno de Latinoamérica I*. México: UNAM/UDUAL, 1986.

ALVES, C.M. *Ética da Libertação: a vítima na perspectiva dusseliana*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo: PUCSP, 2005.

ALBORNOZ, Suzana. *Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*. Porto Alegre/ Santa Cruz do Sul : Movimento/ Ed da UNISC, 2006.

_____. *O Enigma da esperança: Ernst Bloch e as margens da história do Espírito*. Petrópolis: vozes, 1999.

AMES, José Luiz. *Liberdade e libertação na ética de Dussel*. Campo Grande: CEFIL, 1992.

_____. *Liberdade e Libertação na ética de Dussel*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Porto Alegre, PUCRS, 1987.

APEL.K.O. *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARDILES, Osvaldo et alii. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: BONUM, 1973.

_____. Bases para uma destrucción de la Historia de la Filosofía en la América Indo-Ibérica. In: *Hacia una Filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, BONUM, 1973, p. 24-33.

ARDUINI, Juvenal. *Antropologia: ousar para reinventar a humanidade*. São Paulo: Paulus, 2002.

ARGOTE, Germán Marquinez. Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana. In: DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, 1979.

BAUMAN, Z. *Ética Pós- Moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- BECKERT, Cristina. *Subjectividade e diacronia no pensamento de Levinas*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1998.
- BERTEN, André. *Filosofia Social: a responsabilidade social do filósofo*. São Paulo: Paulus, 2004.
- BICCA, Luiz. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997. (coleção filosofia).
- BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/ EDUERJ, 2005. (Vol. I).
- BODEI, Remo. *A filosofia do Século XX*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.
- BONDY, Augusto Salazar. *¿Existe una Filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968.
- BORDIN, L. Judaísmo e filosofia em Emanuel Lévinas: a escuta de uma perene e antiga sabedoria. *Síntese: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v.25, n.83, p.551-562, 1998.
- BUARQUE, Cristovão. *O colapso da Modernidade brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- BUCKS, René. *A Bíblia e a ética. Filosofia e sagrada escritura na obra de E. Lévinas*. São Paulo: Loyola, 1997.
- CANCLINI, N. *Culturas híbridas: Estratégias para entrar y salir de la modernidade*. México: Grijalbo, 1990.
- CAPALBO, Creuza. O mesmo e o outro na ética de Emmanuel Lévinas. *Reflexão*. Campinas, n.70, p.100-105, 1998.
- CARRARA, Ozanan Vicente. *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político – elementos para pensar a política outramente*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2010.
- CASALI, Alípio. Para ler Enrique Dussel. In: LAMPE, Armando (org). *Ética e a Filosofia da Libertação: Festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Cehila, edição belíngue, 1995, p. 31-233.
- CASANOVA, P.G. *Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CASTRO-GOMES, Santiago. *Crítica de La Razon Latinoamericana*. Barcelona: PUVILL, Libros, 1996.
- CERUTTI GULBERG, Horacio. *Filosofia de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

_____. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América*. México: UNAM, 1993.

COSTA, Márcio Luis. *Educação e libertação na América Latina*. Campo Grande, MS: CEFIL, 1982.

_____. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

COSTA, Edmilson. *A Globalização e o capitalismo contemporâneo*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme, 1985.

DAL'PUPO, E.C. *A pedagógica de Enrique Dussel: elementos comparativos com Paulo Freire*. 2005. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo-PUC, 2005.

DÍAZ NOVOA, Gildardo. *Enrique Dussel em la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica*. Tese de Doutorado em Filosofia. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2001.

DE GREEF, Jan T. *Fenomenología y Praxis*. Buenos Aires: Calden. 1970

DE LAS CASAS, Bartolomé. *História de las Indias II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1997.

DERRIDA, I. *Adieu à Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.

_____. *Violence et métaphysique: in l'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política*. Clacso/Expressão Popular, São Paulo, 2007.

_____. *1492: El encubrimiento del outro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz, Plural Editores, 1994.

_____. *Alguns princípios para uma ética ecológica material da libertação*. In: PIXLEI, Jorge (Org.) *Por um mundo diferente*. Petrópolis, Vozes: 2003,

_____. *Arquitectónica de la ética de la liberación (sobre las éticas materiales y Morales formales 1)*. In: *Revista Reflexão*. Campinas, n.71, p.64-82, maio-agosto, 1998.

_____. *El siglo XXI: nueva edad en la historia de la filosofía em tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas*. In: *Signos Filosóficos*. Vol.XII, n.23, separarenero-junio, 2010. p.120-140.

- _____. *Ética Comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *Ética da Libertação, na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América, 1976. [*Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo, Piracicaba, Loyola, UNIMEP, s.d.]
- _____. *Filosofia ética latinoamericana*. México: Editorial Edicol, 1997.
- _____. *Hacia una Filosofía Política*. Bilbao, Espanha: Desclée de Brouwer, 2001.
- _____. *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI, 1988.
- _____. *História de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nuestra América, 1994.
- _____. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana é unido*. México: Editoria extemporâneos conferir a editora, 1977.
- _____. *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975.
- _____. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994. [*Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. São Paulo: Loyola, 1982].
- _____. *Política de la liberación: arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007. Corrigida a ordem
- _____. *Práxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1983.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1997.
- _____. Lévinas: mito-logos e a possibilidade de um sentido ético. In: *Veritas*: Porto Alegre. V. 44, n.2, junho, 1999, p. 285-296.

_____. Sentido ético e compreensão: em torno da questão levinasiana “a ontologia é fundamental?”. in: *Cadernos da Subjetividade*, São Paulo, 5(1), dezembro de 1997.

FALS BORDA, Orlando. *As revoluções inconclusas en América Latina rever o título (1806-1968)*. México: Siglo XXI, 1981.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FLORES, Alberto Vivar. *Antropologia da Libertação Latino-Americana*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Metafísica da Libertação Latino-americana: uma rebeldia da alteridade*. Dissertação de Mestrado em Filosofia.. João Pessoa: UFPB, 1993.

FOLLARI, Roberto. *Modernidade y posmodernidad: una óptica desde América latina*. Buenos Aires: Rei, 1991.

FREIRE, Paulo. *A pedagogia da Esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *Educação como Prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977

_____. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FURGALSKA, B. *Fedeltà all'umano: responsabilità per-unirl'altro nella filosofia di Emmanuel Lévinas*. Roma, 2000. (dissertatio ad lauream).

GALEANO, E. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. *De pernas para o ar: A escola do mundo ao avesso*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

_____. *Memória de Fogo 1: Nascimentos*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. *Memória do Fogo 2: As caras e as Máscaras*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. *Memória do Fogo 3: O século do Vento*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010

GRACIA, J. (org). *El análisis filosófico en América latina*. México: FCE, 1985.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao existente: ensaios sobre Emanuel Lévinas*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Ed. PUC-Rio/Loyola, 2006.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Grundlinien der Philosophie des rechts*. In: *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. (vol.7).

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HINKLAMMERT, F. *Crítica da Razão utópica*. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. São José: Del, 1991.

HOBBSBAWM, Eric. *Tempos interessantes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOUTART, F. Os movimentos sociais e a construção de um novo sujeito histórico. In: A. Boron, J. Amadeo, S. Gonzáles (orgs.). *A teoria marxista hoje, problemas e perspectivas*. São Paulo: Expressão Popular/ Clacso, 2007.

- HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- KANT, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: Ed. 70, 1992.
- _____. *Lógica*. Rio de Janeiro: edições Tempo brasileiro.1992.
- _____. *Religion*. In: *Werke*. Heregausegeben Von Ernest Cassirer. Berlin, 1912-1921.
- KONDER, Leandro. *O futuro da Filosofia da Práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- KOSELLECK, R. *Neuzeit*. In: *Vergangene Zukunft*. Frankfurt am Main, 1979.
- LAMPE, Armando (org.) *Ética e Filosofia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: LGF, 1978.
- _____. *Da existência ao existente*. São Paulo: Papirus, 1986.
- _____. *De Dieu qui vient a l'Idée*. Paris: J. Vrin, 1986. [*De Deus que vem a idéia*. Petrópolis, RJ, Vozes, 2002].
- _____. *Difficile liberté: essai sur le Judaïsme*. La Haye; Nijhoff. (Collection "Présences du Judaïsme", Paris: Albin Michel, 1963.
- _____. *Entre nous. Essais sur le penser-à- unirl'Autre*. Paris: LGF, 1991. [*Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997].
- _____. *Éthique et infini*. Entrevista com Philippe Nemo. Paris: Fayard, 1982. [*Ética e Infinito*. Lisboa, Ed 70, 2000].
- _____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Noms propres: Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida,,Jabès, Kirkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, proust, Van Breda, Wahl ("Essais")*, Z. Montpellier: Fata Morgana, 1975.
- _____. *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*. Paris: LGF. 1971. [*Totalidade e Infinito*. Lisboa: Ed.70, 2000].
- _____. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LIPOVETSKI, Gilles. *Le crépuscule du devoir: l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Galimard, 1992.
- LÖWY, Michel. *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2005.
- MANCIE, Euclides André. Desafios que a filosofia da libertação enfrenta. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, nº 15, janeiro/junho de 1996, pp 95-142.
- _____. *Uma introdução conceitual as Filosofias da Libertação*. 1996. Texto reprografado.

- MARX, Karl. *A Miséria da Filosofia*. São Paulo: Petrópolis, Vozes, 1990.
- _____. *A Questão Judaica*. São Paulo: Moraes Editores, s/d.
- _____. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.
- MAGALHÃES, Fernando (org). *Violência e perspectivas éticas da sociedade: ensaios sobre subjetividade, cidadania e liberdade*. Recife: Ed. da UFPE, 2009.
- MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.
- MECA, D. Sánchez. *El pensamiento de Lévinas*. Barcelona: Proyecto A. Ediciones. N. 176, enero-febrero. 1998.
- MESZÁROS, István. *A educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *O século XXI: socialismo e barbárie*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MULLER, Ulrich. A pergunta pelo outro: o outro na filosofia de Hegel, Husserl, Heidegger e Levinas. In *Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, V. 44, n. 2, junho de 1999.
- MÜNSTER, Arno. *Filosofia da Práxis e Utopia concreta*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.
- NUNES, Etelvina Pires Lopes. *O Outro e o Rosto: problemas da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Braga: UCP, 1993. (Col. Pensamento Filosófico).
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A Filosofia na crise da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1990.
- _____. *Ética e Práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.
- _____. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- PANSARELLI, Daniel. *Filosofia e Práxis na América Latina: contribuições à filosofia contemporânea a partir de Enrique Dussel*. Tese de Doutorado em Educação. São Paulo: USP, 2010.
- PEDROSO, E.A. *Alteridade e Libertação: sobre a condição de ser sujeito em Enrique Dussel*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo: PUC, 2006.
- PELIZZOLI, Marcelo L. *A emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *A relação ao outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- _____. *Lévinas : a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002 (Coleção Filosofia).
- PIVATTO, Pergentino S. A Ética de Lévinas e o Sentido Humano: Crítica à Ética Ocidental ,e seus Pressupostos. In: *Veritas*. Porto Alegre, v.37, n.147, set. 1992.
- _____. *Ética da alteridade*. (Polígrafo de conferência). Porto Alegre: PUCRS, 1999.
- _____. Responsabilidade e culpa em Lévinas. In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão. N. 19, janeiro \julho de 1999.

_____. Responsabilidade e Justiça em Lévinas. In: *Veritas*, v.46, n.2, junho de 2001, p. 217-230.

_____. Ser moral ou não ser humano. In *Veritas*. Porto Alegre, V. 44, n. 2, junho de 1999, p. 353-367.

PIRES, Cecília Pinto (org.) *Ética e Cidadania: olhares da Filosofia Latino-Americana*. Porto Alegre: Da Casa Editora, 1999.

PIXLEI, Jorge. (org.) *Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global*. Petropolis: Vozes, 2003.

POIRIÉ, François. *Emanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

REGUERA, Gabriel, B. *La Construcción ética del outro*. Madrid: Ediciones Nobel, 1997.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2005. (tomo 1).

ROMERO, José Luis. *América Latina: as cidades e as idéias*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

ROIG, A. *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 2001.

_____. *Teoría e crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. *Filosofia da Práxis*. São Paulo: Clacso/Expressão Popular, 2011.

SEMERARO, Giovanni. A democracia que vem do outro. In: *Revista Movimento*. Niterói, n.13, maio, 2006.

_____. *Libertação e Hegemonia: realizar a América Latina pelos movimentos populares*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009.

SEZYSHTA, A. J. *Por um projeto utópico crítico: contribuições e limites de Lévinas e Marx para a filosofia da libertação de Enrique Dussel*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. João Pessoa: UFPB, 2005.

SIDEKUM, Antonio (Org). *Ética do discurso e filosofia da libertação: modelos complementares*. São Leopoldo: UNISINOS, 1994.

_____. Liturgia da alteridade em Emmanuel Lévinas. In: *Utopia e Práxis Latinoamericana*. v. 10. n.31. p.115-123. Maracaibo, 2005.

SILVA,, Marcio Bolda da . *Metafísica e assombro*. São Paulo: Paulus, 1994.

SOFISTE, Juarez. Filosofia Latino-americana: filosofia da libertação ou libertação da filosofia ? [<http://www.eticaefilosofia>. acesso em 28/07/2009].

SOUZA, Ricardo Tim de. Bases filosóficas da bioética e sua categoria fundamental. [http://www.portalmédico.org.br/revista/bio13v2/artigos/artigos01htm. Acesso em 15/02/2011].

_____. *Sentido e alteridade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Sujeito, ética e história: lévinas, o traumatismo do infinito e a crítica a filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. *Totalidade e desagregação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

STERMIERI, M. *El caminante: la filosofía della liberazione di Enrique Dussel*. Tese de Doutorado em História do pensamento político contemporâneo. Bolonha: Università di Bolonha, 2003.

SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre/Petrópolis. Est/Vozes, 1984.

TAURECK, BERNHARD. H. F. *A dignidade Humana na era da sua supressão: um escrito polemico*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.

TRASFERETTI, José & SANTIAGO, Gabriel Lomba. Ética e Filosofia na América Latina: entre Lévinas e Dussel. In: *Revista bibliográfica e histórica*. n. .200, p.87-99, jan/jun, 2006.

VAZ, Henrique C.Lima Vaz. *Escritos de Filosofia IV: introdução a Ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.

VAZQUEZ MORO, Ulpiniano. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: UPER, 1982.

VIEIRA, A.R. Dependência e libertação: In: *Vozes silenciadas: ensaios de ética e filosofia política*. Cecília Pires (org). Ijuí: Ed.Unijuí, 2003.

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

_____. Princípio Esperança e a Ética Material da vida. *Reflexão*. Campinas, v.32, n.92, p. 59-72, 2007.

VELASCO, S. Lopes. *Ética de la liberacion*. Campo Grande, MS: CEFIL, 1996.

_____. *Reflexões sobre a Filosofia da Libertação*. Campo Grande, MS: CEFIL, 1991.

_____. *Ètica para o Século XXI: rumo ao ecomunitarismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

WALSH, W.H. *Reason and experience*. Oxford: OUP, 1947.

WOLKMER, Antonio Carlos (org.) *Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

ZEI, Leopoldo. *Discurso desde a Marginalização e a Barbárie*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

_____. *La Filosofía americana como filosofía sin más*. México, 9 Ed, Siglo XXI/30. 1969.

ZIMMERMAN, Roque. *América Latina o Não-Ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1987.