



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

ARIVALDO JOSÉ SEZYSHTA

CORPORALIDADE DESPIDA:

da exterioridade marxiana à opção pela vítima
em Enrique Dussel

**JOÃO PESSOA
2014**

ARIVALDO JOSÉ SEZYSHTA

CORPORALIDADE DESPIDA:

da exterioridade marxiana à opção pela vítima
em Enrique Dussel

Tese apresentada ao **Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (UFPB – UFPE – UFRN)** como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Prática.

ORIENTADOR: PROF. DR. ANTONIO RUFINO VIEIRA

JOÃO PESSOA
2014

S522c *Sezyshta, Arivaldo José.*

Corporalidade despedida: da exterioridade marxiana à opção pela vítima em Enrique Dussel / Arivaldo José Sezyshta.-- João Pessoa, 2014.

194f.

Orientador: Antonio Rufino Vieira

Tese (Doutorado) – UFPB-UFPE-UFRN

- 1. Dussel, Enrique, 1934 - crítica e interpretação.*
- 2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Filosofia da libertação. 4. Vítima. 5. Corporalidade.*

ARIVALDO JOSÉ SEZYSHTA

CORPORALIDADE DESPIDA:

da exterioridade marxiana à opção pela vítima
em Enrique Dussel

Aprovado em: 28/02/2014

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio Rufino Vieira

PIDF/UFPB/UFPE/UFRN

Orientador

Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha

PIDF/UFPB/UFPE/UFRN

Examinador interno

Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho

PPGF/UFPB

Examinador interno

Profa. Dra. Constança Terezinha Marcondes Cesar

PPGF/UFS

Examinadora externa

Profa. Dra. Mirtes Mirian Amorim Maciel

PPPGF/UFC

Examinadora externa

João Pessoa, fevereiro de 2014

Para Verônica Pessoa e
Clarice Pessoa Sezyshta, **DEDICO**

AGRADECIMENTOS

A feitura desse trabalho não teria sido possível sem a participação de algumas pessoas, importantes demais na minha vida: Nerci, minha mãe; Verônica, minha companheira; Clarice, minha filha. A elas meus mais profundos e sinceros agradecimentos, por tanto amor, por tanta compreensão, pelos ensinamentos, pela paciência comigo e com meus limites. Tenho consciência que se não fossem as preces de Nerci, o incentivo de Verônica e o sorriso de Clarice, bem como as cobranças das três e a confiança depositada em mim, eu não teria chegado até aqui: muito agradecido!

Lembro aqui dos companheiros e companheiras do Serviço Pastoral dos Migrantes, aos quais agradeço pela compreensão com as minhas ausências nos compromissos coletivamente assumidos.

Também agradeço ao Professor Rufino, meu orientador, pela disponibilidade, pela paciência, o apoio e o auxílio bibliográfico. No diálogo, sempre pautado no respeito e na liberdade, encontrei a credibilidade necessária para a feitura desse trabalho. Estendo esse agradecimento aos professores e professoras que estiveram nas Bancas de Qualificação e de Defesa, por não medirem esforços para participar deste processo, pelas sugestões, pelo compromisso com a pesquisa filosófica.

Agradeço a CAPES pela bolsa concedida.

Agradeço ao Professor Enrique Dussel, pela acolhida e o diálogo no tempo que estive participando em seus cursos, no México.

E, sobretudo, agradeço a Deus, pelo dom da vida e pelas surpresas no caminho.

“Um, significativamente, sorri com presunção e avança impetuoso; o outro o faz com receio, relutante, como quem levou ao mercado sua própria pele e não pode esperar outra coisa: que seja curtida”

(KARL MARX – *O Capital*, 1867).

“Diante daquilo que a razão não poderá abarcar, o mistério do outro como outro, somente a fé pode adentrar-se. Na proximidade, no face-a-face, alguém pode ouvir a voz do outro e acolhe-lo com sagrado respeito. Aceitar a palavra do outro porque ele o revela sem outro motivo senão porque ele a denunciou, é a fé”

(ENRIQUE DUSSEL, *Filosofia da Libertaçāo*, 1977).

RESUMO

Este estudo tem por objeto apresentar a Filosofia Política Crítica da Libertação em Enrique Dussel, analisando sua gênese e evolução e mostrando a influência decisiva da filosofia da práxis de Karl Marx para esse pensamento, em especial a partir do conceito de exterioridade, entendida como sendo o âmbito onde o outro se revela, onde permanece livre em seu ser distinto. A exterioridade, precisamente, é tida aqui como a categoria principal do legado marxiano e pressuposto teórico fundamental, que viabiliza o discurso de Dussel, sobretudo na opção radical pela vítima, marca de seu pensamento filosófico. Mediante isso, aqui se assume a tese de que há em Dussel uma parcialidade pela vítima: seu pensamento está construído, propositalmente, em favor da vítima. O esforço deste trabalho é o de mostrar que a opção pela vítima será o fio condutor de todo seu pensar enquanto Filosofia da Libertação, passando pela Ética e pela Política, chegando à propositura de uma Economia da Libertação. Para isso, como estratégia de abordagem, as categorias *exterioridade* e *libertação* balizam a análise filosófica para a aproximação necessária com o tema investigado, através da leitura das principais obras de Dussel, em diálogo com a filosofia da práxis de Marx. Como desdobramento da hipótese levantada, intenciona-se mostrar como a opção pela vítima cobra da Filosofia da Libertação uma pretensão crítica de pensamento, sob três perspectivas: através de uma Ética da Libertação, enquanto pretensão crítica de bondade; de uma Política da Libertação, guiada por uma pretensão política de justiça; e de uma Economia da Libertação, exigindo uma pretensão econômica de equidade. Assim, o labor filosófico é desafiado e provocado pela necessidade real de auxiliar a vítima, exigência do povo latino-americano em seu caminho de libertação. Em termos de resultado, para além da importância atual do pensamento marxiano para a compreensão da realidade e a crítica ao capitalismo, ressalta-se a relevância teórico-prática do pensamento dusseliano para a Filosofia Política como um todo, pelas suas contribuições no cenário contemporâneo, pela coragem em apontar em direção a outra sociedade, trans-moderna e trans-capitalista, já em curso nas práticas coletivas de Bem Viver.

Palavras Chaves: Filosofia da Libertação. Vítima. Corporalidade. Enrique Dussel.

RESUMEN

Este estudio tiene por objeto presentar la Filosofía Política Crítica de la Liberación en Enrique Dussel, analizando su génesis y evolución y mostrando la influencia decisiva de la filosofía de la praxis de Karl Marx para ese pensamiento, en especial a partir del concepto de exterioridad, entendida como siendo lo ámbito donde el otro se revela, donde permanece libre en su ser distinto. La exterioridad, precisamente, es tomada acá como la categoría principal del legado marxiano y presupuesto teórico fundamental, que permite el discurso de Dussel, sobretodo en la opción radical por la víctima, marca de su pensamiento filosófico. Mediante eso, se asume la tesis de que existe en Dussel una parcialidad por la víctima: su pensamiento está construido, a propósito, en favor de la víctima. El esfuerzo dese trabajo es mostrar que la opción por la víctima será el hilo conductor de todo su pensar como Filosofía de la Liberación, pasando por la Ética y por la Política, llegando a la propuesta de una Economía de la Liberación. Para eso, como estrategia de abordaje, las categorías *exterioridad* y *liberación* delinean el análisis filosófico para la aproximación necesaria con el tema investigado, a través de la lectura de las principales obras de Dussel, en diálogo con la filosofía de la praxis de Marx. Como desdoblamiento de la hipótesis levantada, se desea mostrar como la opción por la víctima cobra de la Filosofía de la Liberación una pretensión crítica de pensamiento, en tres perspectivas: a través de una Ética de la Liberación, como pretensión crítica de bondad; de una Política de la Liberación, guiada por una pretensión política de justicia; y de una Economía de la Liberación, exigiendo una pretensión económica de equidad. Así, la labor filosófica es desafiada y provocada por la necesidad real de ayudar la víctima, requisito del pueblo latinoamericano en su camino de liberación. En términos de resultado, además de la importancia actual del pensamiento marxiano para la comprensión de la realidad y la crítica al capitalismo, se destaca la relevancia teórico-práctica del pensamiento dusseliano para la Filosofía Política como un todo, por sus contribuciones en el escenario contemporáneo, por la coraje en apuntar en dirección a otra sociedad, tras-moderna y tras-capitalista, ya en andamiento en las prácticas colectivas de Bien Vivir.

Palabras Llaves: Filosofía de la Liberación. Víctima. Corporalidad. Enrique Dussel.

ABSTRACT

The objective of this study is no present the Critical Politic Philosophic of Liberation from Enrique Dussel, analyzing its genesis and evolution and showing the decisive influence of praxis philosophy of Karl Marx for this thinking, especially since the concept of externality, understood as the context where the other reveals himself, where he remains free on your distinct being. The exteriority precisely, is regarded here as the main category of Marx's legacy and fundamental theoretical assumption, which enables the speech Dussel, especially in radical option for the victim, his philosophical thinking brand. Through this, here assumes the thesis that there is a partiality in Dussel by the victim: your thinking is built purposely in favor of the victim. The effort of this work is to show that the choice of the victim shall be the guiding principle for all their thinking as Philosophy of Liberation, through the Ethics and the Politics, coming to the bringing of an Economic Liberation. For this, as a strategic approach, the externality and liberation categories delineate the philosophical analysis to the necessary approach to their theme, by reading the major works of Dussel, in dialogue with the philosophy of praxis Marx. As an extension of the hypothesis proposed, it intends to show how the choice of victim charges the Philosophy of Liberation critical pretense of thought, from three perspectives: through an Ethics of Liberation, as a critical pretense of kindness, from a Politics of Liberation, guided by a political pretense of justice, and an Economy of Liberation, requiring an economic pretense of fairness. Thus, the philosophical work is challenged and provoked by the real need to assist the victim, a requirement of the Latin American people in their path of liberation. In terms of results, beyond the current importance of Marx's thought for the comprehension of reality and the critique of capitalism, emphasizes the relevance of the theoretical and practical of Dussel's thoughts to Political Philosophy as a whole, for their contributions in the contemporary scenario, the courage to point toward another society, trans-modern and trans-capitalist, already in progress in collective practices of Living Well.

Keys words: Philosophy of Liberation. Victim. Corporeality. Enrique Dussel.

SUMÁRIO

RESUMO	08
RESUMEN	09
ABSTRACT	10
INTRODUÇÃO	
- A Filosofia da Libertação em foco: caminhos percorridos durante a pesquisa	12
- Vida e obra de Enrique Dussel	18
1. A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO: GÊNESE E PRETENSÃO CRÍTICA DO PENSAMENTO	29
1.1 Gênese da Filosofia da Libertação	29
1.2 Da ontologia à conquista da América	37
1.3 A crítica à modernidade	41
2. A DESCOBERTA DA EXTERIORIDADE EM KARL MARX	53
2.1 O exílio de Dussel no México e a releitura de Marx	53
2.2 A exterioridade marxiana	57
3. ÉTICA DA LIBERTAÇÃO: PRETENSÃO ÉTICA DE BONDADE	80
3.1 A Ética da Libertação.....	81
3.2 A crítica ética à política imperialista e ao atual sistema econômico capitalista	87
4. A POLÍTICA DA LIBERTAÇÃO: PRETENSÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA ..	97
4.1 A Política da Libertaçāo	98
4.2 A dissolução do Estado e a propositura do poder cidadão	118
5. A ECONOMIA DA LIBERTAÇÃO: PRETENSÃO ECONÔMICA DE EQUIDADE	127
5.1 A Economia da Libertação	127
5.2 A pretensão econômica de equidade: construindo uma sociedade trans-moderna e trans-capitalista	143
CONSIDERAÇÕES FINAIS:	176
REFERÊNCIAS	185

INTRODUÇÃO

Dussel, além da referência à exterioridade levinasiana, rememora a metáfora utilizada por Marx em *O Capital*, ao dizer que o trabalhador vende sua própria pele, sua corporalidade, portanto, por certo tempo, da mesma forma como é feito com o cordeiro, quando sua lã é tosquiada, metáfora essa que utilizamos, inclusive, no título desse nosso trabalho, apontando, desde o início, para o caminho que estamos trilhando.

A Filosofia da Libertação em foco: caminhos percorridos durante a pesquisa

Nossa tese investiga a Filosofia Política Crítica da Libertação em Enrique Dussel, sua gênese e evolução, assumindo a influência decisiva do legado de Karl Marx para esse pensamento, sobretudo a partir do conceito de exterioridade. Para tanto, dialogamos com Dussel, através de suas principais obras, com particular atenção para: *La producción teórica de Marx* (1985), *Hacia un Marx desconocido* (1988), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990), *1492 – El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “Mito de la Modernidad”* (1992), *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998), *20 tesis de política* (2006), *Política de la Liberación – arquitectónica* (2009) e *Economía de la Liberación* (2013 - prelo).

Esse esforço teórico de compreensão da Filosofia da Libertação (FL) é assumido sob a perspectiva de quem acredita que a Filosofia de um modo geral tem uma contribuição a dar na construção de um mundo melhor de se viver, de uma humanidade mais humana, justa e solidária, na transformação da realidade, portanto. Ao assumir essa postura militante, assumimos igualmente os riscos que lhes são inerentes, advindos a partir da concordância, com Dussel, de que a participação do filósofo latino-americano no processo de libertação se dá a partir do apoio à vítima¹, desenvolvendo com esta a consciência do processo social. A FL apresenta essa perspectiva, como a filosofia de um modo geral, em primeiro lugar na busca da sabedoria, comum a todos os povos em todos os lugares do mundo, independente de seu estágio de evolução cultural e de domínio tecnológico. A clareza sobre isso é fundamental como ponto de partida de nossa pesquisa, pois compreendemos que mesmo povos que não chegaram a dominar a

¹ Dussel fala de vítima, vítimas ou comunidades de vítimas, referindo-se a sujeitos éticos, a “seres humanos que não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídos da participação da discussão, que são afetados por alguma situação de morte” (DUSSEL, 2000, p. 303).

lecto-escrita, como, por exemplo, o povo Maia, originário no continente latino-americano, fazem filosofia, pois se perguntam sobre as questões fundamentais da existência, como o sentido da vida ou as razões da morte.

A contribuição da Filosofia se dá, sobretudo, através da busca da verdade. No entanto, a FL, em um passo anterior, comprehende que essa verdade historicamente tem sido contada sob o prisma do vencedor, à custa da produção de novas vítimas, o que tem feito com que a própria Filosofia apareça como “alegoria do poder vencedor”, como diz o filósofo africano Eboussi Boulaga². A FL, ao contrário, ao se identificar com os interesses concretos dos oprimidos descobre a verdade e se coloca a serviço de sua libertação. Trata-se, portanto, de produzir um contra-discurso não hegemônico, a partir da consciência de ser periferia, enfrentando, conscientemente, na perspectiva do diálogo, a filosofia do centro, representada na antiguidade pelo pensamento grego e na modernidade pelo pensamento etnocêntrico europeu³.

De nossa parte, com essa nossa pesquisa, além de defender o engajamento social – ético-político – do filósofo, problematizaremos como a FL visa contribuir para o resgate da humanidade negada, anunciando a novidade do Outro.

Nesse sentido, intencionando atender ao objeto e questão de pesquisa, formulamos a **hipótese** de que a descoberta, por Dussel, da centralidade da exterioridade em Marx, será decisiva nas suas elaborações, sobretudo, na opção radical pela vítima, que marca todo o seu pensamento filosófico.

Mediante essa hipótese, assumimos a **tese** de que há em Dussel uma opção pela vítima: seu pensamento está construído, propositalmente, em favor da vítima. Em outras palavras, nossa tese pretende mostrar que a opção pela vítima será o fio condutor de todo seu pensar enquanto Filosofia da Libertação, passando pela Ética e pela Política, chegando à propositura de uma Economia da Libertação.

² Essas discussões serão retomadas no primeiro capítulo.

³ Constantemente Dussel remete à relação centro-periferia para explicar a Filosofia da Libertação em relação às demais correntes de pensamento. Chega a dizer que esse embate, que não se fecha ao diálogo, é essencial para o projeto filosófico latino-americano e afirma: “A *Filosofia da Libertação* é um contra-discurso, é uma filosofia crítica que nasce na periferia, mas tem pretensões de âmbito mundial. Ela tem consciência *expressa* de ser periférica, mas possui, ao mesmo tempo, pretensões de âmbito mundial. Ela enfrenta conscientemente uma filosofia *européia* (tanto a pós-moderna como a moderna, tanto a do comportamento como a comunitária) que confunde e até mesmo identifica sua característica *européia* concreta com o seu ignorado caráter funcional de “filosofia central” durante cinco séculos” (DUSSEL, 1995, p. 96). No decorrer de nosso trabalho problematizaremos essa questão, ao nos perguntar se as últimas crises mundiais não têm relativizado as diferenças Norte-Sul, centro-periferia. De toda forma, o modo como Dussel apresenta essa distinção é importante e ajuda na compreensão desse pensamento.

A partir dessas questões, propomos como **objetivo geral** de pesquisa, analisar a vinculação entre a exterioridade marxiana e a opção pela vítima dusseliana. Além disso, no âmbito dos **objetivos específicos** da pesquisa nos propomos refletir sobre os argumentos de Dussel em favor da Filosofia Latino-americana da Liberação e sua opção radical pela vítima, devedora do legado marxiano.

Nesse sentido, salientamos a particularidade dessa tese em relação às pesquisas feitas sobre Dussel até o momento. Embora nosso estudo esteja inserido em um contexto de maior proliferação de diversas pesquisas feitas sobre a Filosofia da Liberação, de modo particular as teses e dissertações defendidas acerca de Dussel⁴, queremos destacar a originalidade dessa pesquisa, seja pela hipótese levantada - de que a descoberta dusseliana acerca da centralidade da exterioridade em Marx será decisiva para suas elaborações teóricas, conduzindo-o à opção radical pela vítima, marca registrada de todo seu pensar filosófico - ou pela postulação de uma quarta fase em seu pensamento, ainda em andamento pela sua rica produção dos últimos anos, o que solidifica a maturidade de sua filosofia, coroando a opção pela vítima como fio condutor de toda sua produção teórica e prática.

Na intenção de alcançar os objetivos pretensos, instituímos *exterioridade* e *liberação* como categorias de análises e, através delas, buscamos balizar nosso olhar para a aproximação necessária com o tema investigado. Com isso, organizamos esta tese em cinco (05) capítulos, acrescidos das considerações finais.

Nessa introdução, além de uma exposição geral acerca das questões estruturais do texto da tese, procedemos a uma contextualização do pensamento de Dussel, destacando suas principais reflexões por meio de uma bio-bibliografia, com a intencionalidade de situar o leitor no conjunto desse pensamento.

No 1º capítulo realizamos um estudo sobre o surgimento da Filosofia da Liberação em Dussel e como ele procede a uma análise ao que chama *encobrimento* da América e crítica da modernidade, tendo por referência a obra *1492 – El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “Mito de la Modernidad”* (1992). Na busca em construir seu próprio método de análise da realidade, a FL revisita especialmente Levinas e Marx

⁴ Sobre o aumento das pesquisas acerca do pensamento de Dussel ver PANSARELLI (2013). O autor cita uma série de estudos de mestrado e doutorado realizados no Brasil, inclusive nossa dissertação de 2005, intitulada “Por um projeto utópico-crítico: contribuições e limites de Levinas e Marx para a Filosofia da Liberação de Enrique Dussel”, e no mundo e conclui: “As pesquisas e publicações sobre o pensamento filosófico dusseliano vêm se multiplicando nos últimos anos, num claro sinal de reconhecimento da importância de sua produção no contexto da filosofia contemporânea” (PANSARELLI, 2013, p. 21).

e, em menor intensidade, outros filósofos, dos clássicos aos modernos, visando contribuir na minimização da morte e da dor, a partir da libertação da vítima. Precisamente, a vítima exige com que a FL tenha pretensão crítica de pensamento, o que implicará em uma releitura da história da Filosofia, buscando edificar uma mundialidade concreta “onde todas as culturas, filosofias, teologias, possam contribuir com algo próprio, como riqueza da Humanidade plural futura” (DUSSEL, 1993, p. 173). Nessa releitura, a FL, por um lado, vê como pode servir-se dos passos críticos dos que lhe antecederam e, por outro, como superá-los a partir da provocação da necessidade real de auxiliar a vítima, exigência do povo latino-americano em seu caminho de libertação.

A opção pela vítima requisita da FL a crítica ao sistema opressor e à própria modernidade, pois o conceito de modernidade acaba por determinar a pretensão de sua realização ou o tipo de crítica. A visão eurocêntrica da modernidade condiciona a visão de mundo, a história da filosofia, a ética, as diferentes teorias, as diferentes críticas, o próprio conhecimento. Dussel lança outro olhar sobre a modernidade, mostrando que a centralidade da Europa não é fruto só da superioridade interna acumulada na Idade Média, mas também efeito do *encobrimento* do Outro, da conquista, da colonização, da subsunção do Continente Americano, a Ameríndia. A Modernidade é fruto deste acontecimento e não sua causa. Isso faz toda diferença!

No 2º capítulo detalhamos como se deu a releitura marxiana feita por Dussel e qual a sua importância para a Filosofia da Libertação como um todo, sobretudo a partir da descoberta, em Marx, do conceito de exterioridade. Nesse percurso, tendo por base suas obras *La producción teórica de Marx* (1985 – edição brasileira é de 2012), *Hacia un Marx desconocido* (1988) e *El último Marx* (1990), mostramos como, através de uma reinterpretação hermenêutico-filosófica e cronológica da obra de Marx, Dussel inverte as hipóteses de leituras tradicionais, chegando à descoberta de um Marx filósofo-economista e, sobretudo, encontrando uma ética da libertação implícita na análise econômica e política realizada por Marx. Assim, através de um estudo pormenorizado e rigoroso da obra *O Capital*, diz Dussel, “Pela primeira vez na história da filosofia, obtivemos uma visão de conjunto de Marx”, o que “causou uma alteração na arquitetônica categórica da nossa Filosofia da Libertação” (DUSSEL, 1995, p. 27), permitindo compreender o nexo causal entre a riqueza do Norte e a pobreza do Sul. Desse modo, expomos os traços fundamentais do pensamento da práxis em Karl Marx, mostrando em que sentido tal pensamento é inspirador para a construção teórica

dusseliana, o que possibilitará com que a FL aborde o marxismo como uma corrente de pensamento que foi capaz de perceber o caráter revolucionário da classe oprimida, colocando-se ao seu lado, de onde pode criticar as ideologias dominantes e, de modo particular, as contradições do sistema capitalista.

Ainda nesse mesmo capítulo aprofundamos aquela que é, em nossa visão, a principal descoberta de Dussel na releitura de Marx: é a exterioridade e não a totalidade a categoria principal do pensamento marxiano. Isso nos permite mostrar como esse caminho marxiano levou a uma clareza sobre a Ética da Libertação (capítulo três), bem como a um aprofundamento da filosofia política latino-americana – Política da Libertação (capítulo quatro) e da Economia da Libertação (capítulo cinco).

No 3º capítulo, guiados pela obra *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998 – a edição brasileira é de 2000), detemo-nos na Ética da Libertação enquanto pretensão crítica de bondade⁵, a partir da constituição de uma ética da vida, capaz de proceder uma crítica ao sistema a partir da relação que se produz entre a negação da corporalidade, expressa no sofrimento das vítimas, e a tomada de consciência desta negatividade. Para Dussel, é essa descoberta por parte da vítima que permite com que uma filosofia ético-crítica surja na América Latina, para colaborar no crescimento do sujeito histórico como comunidade anti-hegemônica de vítimas, para contribuir na superação do sistema de dominação.

No 4º capítulo, a partir, sobretudo, das obras de Dussel *20 tesis de política* (2006 – edição brasileira é de 2007) e *Política de la Liberación* (2009)⁶, mostramos como a opção pela vítima exige que a Política da Libertação seja guiada por uma pretensão política de justiça. Para isso esclarecemos em que consiste a Política da Libertação em Dussel, abordando seus principais princípios e postulados, sobretudo o postulado político da dissolução do Estado e a propositura do poder cidadão. Nesse sentido, mostramos que a atual crítica ao Estado tem por fundamento seu papel de defensor das grandes empresas, que, àvidas por lucro, a ele recorrem, encontrando-o sempre pronto em atendê-las, com prejuízos ao conjunto da sociedade. Contudo, a voracidade e a ganância com que isso vem ocorrendo, tem despertado reações por todo o mundo,

⁵ Pode parecer estranho o título, mas isso é explicado na introdução ao terceiro capítulo (p. 78).

⁶ Além desses textos, a nossa participação no Seminário “Fé e Política” realizado em Curitiba, em maio de 2012 e assessorado pelo próprio Dussel, foi bastante elucidativa para a construção das reflexões postas nesse capítulo.

reforçando, a cada dia, o *movimento dos indignados*⁷, sobretudo da juventude, acampada nas praças na Espanha ou ocupando a bolsa de valores em Nova Iorque, protestando nas ruas do México, Chile e Grécia, entre outros países. No Brasil, apesar da melhoria dos indicadores sociais e das políticas compensatórias e de distribuição de renda, também tem acontecido esse tipo de mobilização social, que eclodiu, sobretudo, no mês de junho de 2013. Um exemplo dessas mobilizações acontece ao redor da 5^a Semana Social Brasileira⁸, cujo tema é “Participação da sociedade no processo de democratização do Estado Brasileiro”. Nesse espaço de reflexão para a ação se questiona o atual modelo de Estado e, através de um chamamento à participação, se propõe um novo estado, democratizado, como caminho para uma nova sociedade do Bem Viver⁹, o que também será a principal conclusão a que chegará Dussel em seus últimos escritos.

No 5º capítulo, precisamente, interessam-nos as reflexões mais recentes de Dussel, manifestadas quer seja em suas últimas participações públicas, ou mesmo àquelas propagadas no Curso *Ética y Filosofía de la Economía*, ministrado por ele na Universidade Autônoma de México – UNAM, no primeiro semestre de 2013, tendo por base a obra *Economía de la Liberación*, ainda por publicar¹⁰, à qual tivemos acesso enquanto participante do Curso. A opção pela vítima impõe à Economia da Liberação, entendida enquanto um capítulo da ecologia, a pretensão econômica de equidade, empenhada politicamente em assegurar o que é direito de cada um, o que implica em reconhecer também direitos que foram historicamente negados, sobretudo às vítimas do sistema econômico capitalista. Precisamente, são as vítimas que se organizam coletivamente, criticam o sistema econômico capitalista e constroem alternativas, na

⁷ Movimento que foi inspirado no livro de Stéphane Hessel, *Indignez-vous*, onde o autor destaca que a indiferença é a pior das atitudes e mostra os dois grandes novos desafios contemporâneos: “1. A mais grave injustiça feita a grande maioria da humanidade, privada dos fundamentos necessários a uma vida decente”, consequência “da disparidade entre os mais pobres e os mais ricos (...) que não cessa de crescer”; 2. As violações das liberdades e dos direitos fundamentais” (HESSEL, 2011, p. 7-8).

⁸ Promovida pelo conjunto das Pastoral Sociais, herdeiras da Teologia da Liberação, tem por objetivo principal: “Firmar propostas e compromissos em prol da prática efetiva da democracia, apresentando uma agenda de participação social e política positiva para o País” (CNBB, 2011b, p. 13).

⁹ Conceito originário dos povos indígenas, utilizado para expressar a busca de uma vida em maior harmonia com o meio ambiente, considerando, na busca de um desenvolvimento que seja sustentável, a natureza como portadora de direitos e os recursos naturais como finitos, o que exige novas formas de acessá-los: “Trata de proteger, cultivar e cuidar de um ambiente onde a vida tem suas leis e sua cadência próprias. Mais do que violentar essa cadência para o bem estar individual, prevalece a preocupação de conviver pacificamente com outras formas de vida” (GONÇALVES, 2012, p. 02).

¹⁰ Essa obra foi utilizada no curso ministrado por Dussel no decorrer do primeiro semestre de 2013, na UNAM. Todavia, como a mesma ainda encontra-se no prelo, devendo ser publicada em 2014, o autor não precisou com que título o livro será editado.

prática cotidiana, durante a marcha pela conquista de direitos e nos processos de libertação, da mesma forma como o capitalismo foi se construindo lentamente sobre o feudalismo.

Por fim, na última parte do texto, tecemos as considerações evidenciadas ao longo deste estudo, retomando o caminho feito, elaborando uma síntese do percurso e apontando algumas possíveis conclusões, o que nos permite assinalar, para além da importância do pensamento marxiano, a relevância teórico-prática do pensamento dusseliano para a Filosofia Política como um todo, pelas suas contribuições no cenário contemporâneo, por apontar rumo à outra sociedade, trans-moderna e trans-capitalista.

Vida e obra de Enrique Dussel

Enrique Dussel nasceu em 1934, em um povoado chamado La Paz, na Província de Mendoza, Argentina. Formou-se em Filosofia na Universidade Nacional de Cuyo. Passou de 1957 a 1959 na Espanha e de 1960 a 1961 em Israel, continuando sua formação filosófica, buscando, em o que chamou de peregrinação às fontes, articular as dimensões da teoria e da prática. Esteve vários meses na Grécia, depois, na França, licenciou-se em Teologia pelo Instituto Católico de Paris e doutorou-se em História pela Sorbonne e, na Espanha, doutorou-se em Filosofia, pela Universidade Complutense de Madrid. Exilado político desde 1975 no México, hoje é cidadão mexicano, professor no Departamento de Filosofia na Universidade Autônoma Metropolitana (UAM) e no Colégio de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM). Obteve o título de doutorado *honoris causa* em Freiburg (Suíça) e na Universidade de San Andrés, em La Paz, Bolívia. Com outros filósofos latino-americanos¹¹ é fundador do movimento chamado Filosofia da Libertação. Trabalha especialmente nos campos da Ética e da Filosofia Política.

Para Eduardo Mendieta há no pensamento de Dussel três períodos ou estágios intelectuais¹²: o 1º período diz respeito à trajetória da ontologia à metafísica e está situado na década de 1960, sob a influência da hermenêutica e da fenomenologia,

¹¹ Destacam-se, entre outros, Fals Borda, Augusto Salazar Bondy e Leopoldo Zea.

¹² PANSARELLI (2013), visando não reforçar rupturas no pensamento de Dussel, discorda dessa periodização no pensamento dusseliano, o que é corroborado por VIEIRA (2013), ao prefaciar o livro de Pansarelli. Embora concordemos com essa preocupação, em nosso ver, essa separação em fases acaba sendo didática e pode ajudar na percepção da evolução da reflexão de Dussel, sempre guiado por seu fio condutor que é a opção radical pela vítima.

particularmente de pensadores como Paul Ricoeur e Heidegger, e no início da década de 1970, com o pensamento de Levinas, que “permitiu a Dussel desenvolver uma metodologia única e própria, que ele considerava mais apropriada para a tarefa de recuperação da simbologia e da hermenêutica latino-americana” (MENDIETA, 2001, p. 19). Desse primeiro período destaca-se a obra de Dussel *Filosofia ética latino-americana*, em cinco volumes.

O 2º período é chamado por Mendieta “da metafísica ao marxismo” e tem seu início em 1976, quando do exílio de Dussel no México. De início,

Apesar da mudança da ontologia à metafísica (...) Dussel seguiu lendo Marx como a outro funcionário da totalidade. Como filho e seguidor de Hegel, Marx foi um pensador da totalidade e um executor da dialética (MENDIETA, 2001, p. 19).

Na segunda metade da década de 1970, Dussel decide ler Marx por conta própria, iniciando pelas quatro redações d’*O capital*, chegando a outros manuscritos que Marx escreveu ao final de sua vida. Dessa forma, encontra-se com “um Marx desconhecido”. Esta fase está sintetizada nos três volumes destinados à reconstrução e aos comentários d’*O capital: La producción teórica de Marx – un comentario de los Grundrisse* (1985), *Hacia um Marx desconocido – un comentario a los manuscritos del 61-63* (1988) e *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990).

O 3º período, chamado por Mendieta “do marxismo ao discurso”, inicia-se em 1989, quando Dussel começa um longo debate que durará uma década com Karl-Otto Apel, considerado o pai da ética do discurso. O contexto desse período, delicado para as utopias latino-americanas, remete à queda do Muro de Berlim, à perda das eleições pelos Sandinistas na Nicarágua e ao fim da União Soviética. Nesse período, Dussel muda substancialmente “a infraestrutura filosófica de sua ética, mantendo sua preocupação e motivação fundamental: a opressão, a exclusão e o genocídio do pobre, o que sofre, o miserável, a vulnerável corporalidade viva da vítima” (MENDIETA, 2001, p. 27). A obra que sintetiza e ao mesmo tempo encerra este período é *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998).

Contudo, Dussel é um filósofo que está vivo e segue com seu labor e sua produção teórica. Assim, há em seu pensamento um 4º período, que, seguindo o raciocínio de Mendieta, poderíamos chamar de “da ética à política”. Inicia-se em 1998, com os primeiros escritos de uma proposta para uma Política da Liberação e vai evoluindo pelo diálogo, a partir de 2001, com os movimentos sociais, reunidos no

Fórum Social Mundial de Porto Alegre, com os governos politicamente mais à esquerda na América Latina e com os jovens indignados que nos últimos anos tomam as ruas e as praças de muitos países, exigindo mudanças¹³. As obras que expressam essa fase mais propositiva e mais madura de Dussel são *20 Tesis de Política* (2006), *Política de la Liberación* (2009) e *Economía de la Liberación* (2013 – prelo). Esse movimento leva Dussel a chamar a Filosofia da Libertação de Filosofia Política Crítica da Libertação.

Importa-nos, de forma especial, olhar com mais profundidade a segunda e a quarta fase de Dussel: a fase marxista e a fase política. Contudo, mesmo interessados mais nesses estágios da reflexão dusseliana, não nos limitamos a um período histórico específico. É em sua totalidade que buscamos caracterizar esse pensamento libertador, pois desde o início de sua produção acadêmica Dussel demonstra sua opção pela filosofia política e, especialmente, pela luta para colocar a América Latina dentro da história mundial:

Meu doutorado em Madrid (1957-1959) sobre *O bem comum* (desde os pré-socráticos até Kelsen), com Maritain e contra Charles de Konnick, despertou meu interesse pela filosofia política. A descoberta da miséria do meu povo, percebida desde a minha infância no campo quase desértico, levou-me à Europa e a Israel. Ia, assim, descobrindo (...) que a América Latina se encontrava fora da história. Era preciso encontrar um lugar para ela na História Mundial, partindo da sua pobreza, e, assim, descobrir a sua realidade oculta (DUSSEL, 1995, p. 14).

Retornando à América Latina, vindo da Europa, a percepção é do crescimento da miséria e da fome e, por consequência, da dependência e da exploração. Nesse contexto turbulento, em 1969 estoura o *Cordobazo*, quando a cidade de Córdoba, Argentina, é ocupada por estudantes e operários, a exemplo do que havia ocorrido em México, Paris e Frankfurt. Em termos teóricos a teoria da dependência¹⁴ começa a apontar caminhos mostrando a desigualdade econômica centro-periferia, o desenvolvimento do Norte como causador do subdesenvolvimento do Sul. O livro *Sociología de la liberación*, de Fals Borda, é publicado na Colômbia, Augusto Salazar Bondy apresenta, em 1968, o estudo *Existe uma filosofia na América Latina?*, e Leopoldo Zea, em 1969, o livro *La*

¹³ Sobre a indignação, ver também o sítio www.indignez-vous.fr e as campanhas da Avaaz (www.avaaz.org).

¹⁴ Segundo VIEIRA (2003), a Teoria da Dependência, por meio de sua crítica “às teorias convencionais do desenvolvimento capitalista aplicadas às realidades de países subdesenvolvidos” (VIEIRA, 2003, p. 16), acaba contribuindo para a elaboração das posições da Filosofia da Libertação, especialmente através de seus principais teóricos: Gunder Frank (1976), Theotônio dos Santos (1984) e Marini (2000).

filosofía americana como filosofia sin más. Dussel, ainda seguindo uma linha heideggeriana, lecionando em Cuyo, Mendoza, Argentina, ministra um curso de *Ética ontológica*. Nesse contexto, juntamente com outros filósofos, descobre a obra *Totalidade e infinito*, de Emmanuel Levinas, que passará a influenciar decisivamente o pensamento latino-americano em gestação. O próprio Dussel pergunta e responde:

Por que Lévinas? Porque a experiência inicial da Filosofia da Liberdade consiste em descobrir o ‘fato’ opressivo da dominação em que sujeitos se constituem ‘senhores’ de outros sujeitos (...). Esta ‘experiência’ inicial vivenciada por todo latino-americano (...) se expressaria melhor dentro da categoria *Autrui* (outra pessoa tratada como outro), como *pauper* (pobre) (DUSSEL, 1995, p.18).

Em Levinas, precisamente, Dussel descobre a exterioridade como sendo o âmbito próprio do Outro, do outro homem que não pode ser incluído ou reduzido ao Mesmo. Trata-se do outro livre em seu ser distinto, em sua palavra, em seu dizer que se encontra sempre além do mundo, do sistema e de toda representação. A exterioridade é compreendida por Levinas como o próprio existir do ser, que abre-se em Outrem e apresenta-se como Rosto: “O ser é exterioridade: o próprio exercício de seu ser consiste na exterioridade, e nenhum pensamento poderia obedecer melhor ao ser senão ao deixar-se dominar por esta exterioridade” (LEVINAS, 1980, p. 270).

O tema predileto da filosofia de Levinas é, portanto, a alteridade do outro enquanto absolutamente outro, o que exige um olhar mais sistemático no intuito de que a questão do pobre, o Outro por excelência, seja recolocada. Trata-se do “ser que se expressa, que se impõe, precisamente chamando-me desde sua miséria e nudez sem que eu possa fechar meus ouvidos a seu chamado (...). Diante da fome de seres humanos a responsabilidade se mede objetivamente (...). Ao nível ontológico (antecede-o) o nível ético” (LEVINAS, 1980, pp. 179-180).

Para Dussel, o nível ético¹⁵ garantirá a possibilidade de se assumir racionalmente o próprio interesse da vítima: “esta ‘substituição’ – em terminologia levinasiana – do científico que ‘toma o lugar’ da vítima, (...) é o momento por último definitivo do critério de demarcação entre as ciências sociais ‘funcionais’ e as ‘críticas’” (DUSSEL, 2001, p. 288). É o momento onde, segundo Dussel, Levinas alcança seu ápice no pensamento contemporâneo ao dizer que

¹⁵ Sobre a ética, diz Levinas: “Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem” (LEVINAS, 1980, p. 30).

o rosto do próximo [que encontro na proximidade] significa para mim uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo consentimento livre, todo pacto, todo contrato. Ele escapa a toda representação; ele é defecção mesma de toda fenomenalidade... O desvelamento do rosto é nudez – sem forma – abandono de si, envelhecimento, morrer; mais desnudo que a nudez: *pobreza, pele desgarrada*; pele desgarrada: pegadas do si-mesmo (LEVINAS, 1987, p. 112).

Por essa primazia da ética, pela primazia do amor como responsabilidade pelo outro¹⁶, é que Levinas não define, em primeiro lugar, filosofia como “amor à sabedoria”, mas como “a sabedoria do amor a serviço do amor” (LEVINAS, 1974, p. 210), onde as relações humanas “são deslocadas a um segundo plano para que se permita *sentir* e deixar *ser a proximidade* como anterioridade anterior a toda relação possível” (COSTA, 2000, p. 29).

Em suma, a contribuição de Levinas para o pensamento de Dussel é imensa, mas pode ser sintetizada pelo conteúdo último da ética, que é o “para-o-outro” como responsabilidade que obriga a filosofia a “pensar a reconstrução do sujeito desde o sentido ético da alteridade, que ultrapassa o *Subjectum*¹⁷, o si mesmo como um-para-o-outro, e alcança de algum modo a sociedade” (PELIZZOLI, 2002, p. 212). Trata-se do rosto do Outro, critério ético por excelência, que faz emergir o primado da alteridade como Ética¹⁸, o que permite pensar o sujeito, bem como a relação com a alteridade e seu sentido ético.

Este “outro”, tratado como sendo o “pobre” se encontra tanto em Levinas quanto em Marx, que se constituirá em outro pilar para a Filosofia da Libertaçāo¹⁹. A origem radical desse pensamento está no que Dussel chama de “grito do oprimido” e não na “afirmação do eu”:

O grito – enquanto ruído, rugido, clamor, protopalavra ainda não articulada, interpretada de acordo com o seu sentido apenas por quem ‘tem ouvidos para ouvir’ – indica simplesmente que alguém está

¹⁶ Para Levinas a responsabilidade pelo Outro constitui a fraternidade e o acolhimento (LEVINAS, 1980, pp. 191 e 192).

¹⁷ A base do sujeito, que subjaz ao eu como subjetividade e remete à “essência do eu”.

¹⁸ Uma vez mais Levinas diz ser a ética a filosofia primeira e não a ontologia, a qual ele chama de filosofia do poder e da injustiça: “Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça” (LEVINAS, 1980, p. 34).

¹⁹ O próprio Dussel (1995, pp. 20-21) cita, além de Marx e Levinas, de Nietzsche e Foucault, nomes como Marcuse, a Escola de Frankfurt, Schelling, Sartre, Xavier Zubiri, Paul Ricoeur, como politizadores da ontologia de inspiração heideggeriana e, portanto, inspiradores da Filosofia da Libertaçāo.

sofrendo e que do íntimo da sua dor nos lança um grito, um pranto, uma súplica (DUSSEL, 1995, p.19).

Trata-se do faminto que não tem pão para consumir - por pobreza ou porque roubaram o fruto de seu trabalho - ou do analfabeto que não sabe ler - diante de um ‘não-tenho-livros’ - ou de uma cultura que não tem condições de se expressar.

Contudo, o próprio Dussel expressa que Levinas não consegue corresponder à expectativa da FL:

Ele (Lévinas) nos mostrava de que maneira apresentar a questão de ‘irrupção do outro’; mas nós não podíamos construir uma política (...) que, questionando a Totalidade vigente (que dominava e excluía o Outro), pudesse construir uma *nova Totalidade* (DUSSEL, 1995, p.22).

Nova totalidade que seria a questão da libertação, recuperada em um rigoroso estudo da obra *O capital*, de Marx, com intenção hermenêutico-filosófica. Essa recuperação de Marx se iniciará em 1976, como veremos no capítulo três desse nosso trabalho, precisamente na fase mexicana de Dussel.

O labor filosófico de Dussel está centrado na tentativa de redefinir a questão do método na Filosofia da Libertação. Nessa discussão metodológica apóia-se em Levinas e Marx, que representaram para ele duas propostas, captadas como perspectivas de trabalho complementares, sintetizados no pensamento acerca do rosto do outro e da filosofia prática, respectivamente²⁰.

Marx escolheu a economia como lugar mais pertinente para desenvolver seu discurso ético-crítico, mostrando que o momento material da economia é a produção, que só tem sentido quando gera produtos para as necessidades humanas. Contudo, analisando o capitalismo, Marx observa que a preocupação principal está em torno do capital e não do ser humano, desenvolvendo, então, sua crítica ética a partir da exterioridade do trabalhador, referendado na compreensão de que a vida humana é fundamental para qualquer fundamento de uma ética possível.

Nesse sentido, o esforço dusseliano para a construção de um pensamento latino-americano, centrado na opção ético-política de libertação do oprimido, retorna à Marx

²⁰ A proposta do que chamamos método levinasiano sintetiza-se na interpretação do discurso filosófico a partir do Outro, questionando o *status* da ontologia como filosofia primeira e postulando a anterioridade da ética enquanto responsabilidade pelo outro. Já o pensamento de Marx centra-se na construção de um método filosófico capaz de libertar o ser humano ao combater todo tipo de alienação e de ilusão da consciência.

não para aplicar o pensamento marxiano no continente, mas como esforço por continuar a reflexão por ele iniciada. Dessa aproximação, ainda que extemporânea, se constrói o imperativo ético da FL, solidificado em um princípio universal: o dever da produção e reprodução da vida de cada sujeito humano. Em Dussel, isso se constituirá na ética material da vida, um princípio sustentado para que possa propor uma série de caminhos para a FL, sobretudo para uma Política e uma Economia da Libertação.

Enfim, o que busca a Filosofia da Libertação é encontrar um lugar no cenário mundial, onde possa, em pé de igualdade com a filosofia tradicional, refletir e repensar o diálogo filosófico mundial. O que propõe é uma reflexão mundial a partir da vítima.

No que se referem às mais recentes reflexões, Dussel segue elaborando uma Filosofia Política Crítica e uma Economia da Libertação, visando colocar no centro do debate mundial sobre o papel do Estado e a função do capital a situação das vítimas, que seguem sendo geradas pelo sistema capitalista. Nesse intento, reforça uma ética material da vida, mostrando que é a vida o conteúdo último de todas as ações humanas.

Para garantir esse princípio primeiro que é a vida, a política necessita aprender com os povos originários, maestros do Bem Viver, sobre o *poder obediencial*, para que os que mandam, mandem obedecendo a comunidade, única fonte do poder. Forja-se, assim, um caminho possível que permite construir e institucionalizar o poder cidadão, a exemplo do que já está em curso em países como Bolívia e Venezuela, onde é possível visualizar um Estado subordinado à sociedade e a serviço dos mais empobrecidos e onde se dão passos para uma economia trans-capitalista²¹.

Também isso vamos expor e problematizar nos capítulos que seguem.

Outra questão que nos parece importante ser introduzida aqui, diz respeito a uma ética ecológica, que aparece como mais um elemento da arquitetônica dusseliana. A revolução industrial, para Dussel, iniciou um sistema que é destruidor da humanidade e de todos os recursos da terra. Nesse sentido, quando fala em fim do sistema, remete à compreensão de que chegou ao fim a ilusão de que a terra teria infinitos recursos. Da mesma forma, a infinita capacidade de sofrimento das vítimas também é falsa e chega a um limite quando os pobres da terra dizem basta à sua capacidade de sofrer e exigem mudanças.

O progresso tem claramente efeitos negativos que não são contabilizados pelos governos nem pelas empresas. Esses efeitos começam a ser de tal maneira um limite

²¹ Abordaremos essa questão no quinto capítulo.

absoluto que a humanidade caminha para sua autodestruição. Para Dussel o neoliberalismo acelera tudo isso, ao exacerbar os desequilíbrios.

Ainda que esse tema da possibilidade do fim da vida sobre a terra não seja consenso, sustentamos, em nossa pesquisa, esse ponto de vista, baseado nos últimos relatórios que um grupo de cientistas tem construído para os governos mundiais, elaboradores da política. Trata-se dos cientistas que se reúnem ao redor do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC)²². O relatório elaborado pelo IPCC, ainda em 2007, diz:

O aquecimento do sistema climático não é um equívoco, sendo agora evidente de acordo com as observações de aumento global do ar e das temperaturas dos oceanos, derretimento de gelo e neve em larga escala, e aumento global do nível dos oceanos (IPCC, 2007, p. 5).

Referindo-se a esse e outros relatórios, o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), no estudo intitulado “Mudanças do clima no Brasil: aspectos econômicos, sociais e regulatórios”, esclarece que:

Esse cenário de elevação de temperatura levaria a um aumento da intensidade de eventos extremos e, também, à alteração do regime das chuvas, com maior ocorrência de secas e enchentes. Estudos demonstram que, além de colocarem em risco a vida de grandes contingentes urbanos, tais mudanças no clima do planeta poderiam desencadear epidemias e pragas, ameaçar a infraestrutura de abastecimento de água e luz, bem como comprometer os sistemas de transporte. A agricultura seria também bastante afetada, principalmente em regiões onde já se verifica escassez de água, como o Nordeste brasileiro. Muitos desses impactos já poderiam ocorrer antes de 2050, com elevados efeitos econômicos (IPEA, 2011, p. 11).

Em Dussel, é tarefa do ator político e das instituições políticas ocuparem-se desta dimensão ecológica, porque é o momento em que, positivamente, acontece a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, que é o conteúdo do princípio material da política, e, negativamente, como momento em que se enfrenta a

²² Há muitos outros estudos que caminham na mesma direção, a exemplo do publicado pelo Instituto Carbono Brasil, em 04-02-2013, e republicado na página eletrônica do *Instituto Humanitas Unisinos* (<http://www.ihu.unisinos.br>), com o título “Metade das áreas úmidas do planeta foram perdidas no século XX”, onde se lê: “Estudo da iniciativa Economia dos Ecossistemas e Biodiversidade aponta que pântanos, mangues e outros ecossistemas que formam as chamadas áreas úmidas estão desaparecendo devido aos impactos da agricultura, urbanização e poluição”.

questão, garantindo, ao menos em princípio, a possibilidade de se evitar a extinção da vida no planeta Terra.

Essa possibilidade, precisamente, será mantida mediante o enfrentamento do atual modelo econômico, predatório por natureza: “a sobrevivência da humanidade depende, em boa medida, de consensos sobre uma clara política ecológica, que deverá impulsionar-se colocando em cheque sistemas econômicos e culturais, que justamente são a causa do desastre ecológico” (DUSSEL, 2009, p. 223).

Outras questões nos parecem importantes de serem problematizadas e serão abordadas com essa perspectiva no transcurso desse texto. Uma delas nós tivemos a oportunidade de perguntar ao próprio Dussel²³, se não caberia uma releitura da questão centro-periferia, norte-sul, a partir da reviravolta provocada pela crise mundial. Em outras palavras, admitida a possibilidade do fim da vida no planeta, não nos tornamos todos vítimas? Sua resposta, em síntese, foi que sim. No entanto, justamente por isso, se todos nós somos vítimas, faz mais sentido ainda a propositura de uma reflexão que tem a vítima como ponto de partida e como preocupação primordial. Embora sejamos todos nós vítimas da possibilidade do fim da vida humana no planeta, ainda assim o mundo tem seus centros e suas periferias, tem donos reais, que seguem oprimindo a grande maioria da população.

Outro conjunto de questões diz respeito ao fato de Dussel, evidentemente, não ter respostas para todos os problemas e perguntas humanas. Por isso, é importante visibilizar seus limites e equívocos. Um desses limites aparece na sua relação difícil com a filosofia tradicional. Nas primeiras fases de seu pensamento diz romper com a tradição filosófica ocidental. Na quarta fase, no entanto, já não é tão incisivo na questão e passa a dialogar insistente com uma vasta gama de filósofos de todas as regiões do mundo. Nesse sentido, Dussel não rompe com a tradição da filosofia, nem mesmo a europeia, pois se remete o tempo todo a autores europeus, utiliza os conceitos da tradição filosófica mundial. Por isso, não cria algo absolutamente novo, mas dá continuidade à reflexão.

Em nosso ver, a pretensão de absoluta originalidade da FL diante da filosofia europeia é complexa e seria temerário, de nossa parte, assumir isso acriticamente. Assim, averiguamos que Dussel, nos últimos anos, relativiza de forma considerável a

²³ Por ocasião da participação no Curso “Ética y Filosofía de la Economía”, ministrado por Dussel, na UNAM, no primeiro semestre de 2013.

questão. Em um primeiro momento, de colocação e consolidação da FL, foi importante esse enfrentamento consciente à filosofia tradicional, como forma de se colocar no cenário mundial. Contudo, uma vez minimamente reconhecida enquanto pensamento importante no conjunto da filosofia, o que é visível, por exemplo, a partir dos diálogos efetuados com Apel²⁴, entre outros, e das inúmeras obras de Dussel hoje já traduzidas para o italiano, francês, inglês e alemão²⁵, o que facilita sua leitura pelos chamados filósofos do centro, não há mais porque enfatizar a necessidade de originalidade. Mantém-se uma distinção, o que pode ser percebido a partir do exemplo que o próprio Dussel trás, para explicar a questão de um filho em relação ao pai, dizendo que a Filosofia latino-americana (filho) teve que conhecer o pensamento europeu (pai) para posteriormente, lentamente, começar a diferenciar-se deste pensamento, ainda usando suas categorias, construindo sua reflexão própria, buscando suas próprias fontes, ameríndias, indígenas, construindo um discurso próprio, testando novas categorias. Por isso já se pode afirmar a existência de uma filosofia latino-americana, não original, mas distinta, que, como diz o próprio Dussel, abre-se para o mundo por meio de um diálogo crítico filosófico:

O diálogo que pode enriquecer cada tradição filosófica deve ser realizado por filósofos críticos e criadores de cada tradição filosófica, e que não repetem simplesmente as teses já aprovadas tradicionalmente. E, para ser críticos, os filósofos devem assumir a problemática ética e política capaz de explicar a pobreza, a dominação e a exclusão de uma grande parte da população de seus respectivos países. [...] Um diálogo crítico filosófico pressupõe filósofos críticos no sentido da “teoria crítica” que nós, na América Latina, chamamos Filosofia da libertação (Dussel, 2009 b, p.124).

²⁴ Sobre esse e outros diálogos entre a Filosofia Européia e a Filosofia da Liberação, ver a tese de Fátima Hurtado López (*Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine: vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération* - 2013), defendida na Sorbonne, tendo na banca examinadora a presença de Michael Löwy. A autora analisa, sobretudo, a relação entre a ética do discurso e a ética da libertação, dando destaque especial à contribuição deixada pela Filosofia da Liberação para o necessário diálogo norte-sul.

²⁵ Em visita ao sítio eletrônico de Dussel (www.enriquedussel.com), contamos sessenta e um livros de filosofia, sendo doze publicados nessas quatro línguas, um em coreano e os demais em espanhol e português, além de treze livros de história e teologia, publicados em espanhol e inglês e dezenas de artigos traduzidos para várias línguas. Apenas pela sua produção, que conta com mais de sessenta publicações em filosofia, somando as diferentes traduções, e com uma dezena de obras de teologia, Dussel desqualifica muitos de seus críticos que dizem que é um teólogo e não um filósofo. Também nesse sítio se encontra a relação de inúmeros estudos sobre Dussel.

Uma filosofia que segue sendo distinta porque tem ponto de partida distinto e tem distinta intenção: parte da exterioridade da vítima, do não-ser, e se propõe a negar a negação. Para isso utiliza-se de conceitos e categorias herdadas da tradição filosófica ocidental européia, mas adequando-os às exigências da FL, pois, da forma como chegam da filosofia tradicional, para Dussel, não conseguem significar o sentido libertador do projeto de libertação: “sempre teremos em conta o estado real, atual, empírico da questão que tratamos na América Latina ou no mundo contemporâneo, o que faz com que as palavras dos clássicos, ganhem, em nosso discurso, outro significado” (DUSSEL, 2009, p.18).

Nesse sentido, a FL, mesmo em sua distinção, é continuação da filosofia tradicional, da mesma forma como a filosofia na Grécia não aparece como um milagre, mas é a continuação do pensamento que vem do Egito e do Mediterrâneo como um todo. A FL caracteriza-se por ser um pensamento sumamente realista e crítico, pois pensa a realidade a partir da vítima, da ferida que nunca cicatriza, pois como nenhum sistema é perfeito, sempre gera vítimas. O Método da FL consiste em se colocar no lugar da vítima, do pobre, do excluído. Desse lugar social faz a reconstrução do sistema, tece o diagnóstico do Estado. Na economia mundial, a pergunta da FL é: quem são os pobres que estão pagando a riqueza dos ricos? A pergunta da FL é sempre pela exterioridade do pobre.

A filosofia moderna chega até nós junto com o colonialismo e, portanto, cúmplice da violência e da opressão. Por isso, só resta à FL procurar ser distinta, porque sua visão é distinta, seus objetivos são outros, porque se recusa a reproduzir mais do mesmo sistema. Não ser distinta significaria manter a cumplicidade com a opressão.

Na década de 1960 e início dos anos 1970, a FL falava em ser autóctone e originária, porque os temas eram novos, porque a proximidade com o oprimido exigia do filósofo essa originalidade. Além disso, a FL estava experimentando suas próprias categorias. No entanto, que categorias são essas? As principais categorias usadas pela FL são *Totalidade* e *Exterioridade* e essas categorias advêm da filosofia tradicional. Portanto, não há originalidade, mas continuidade da reflexão. Há sim distinção, mas originalidade não.

Enfim, interessa-nos a compreensão do pensamento dusseliano de forma dialógica. É o que seguimos fazendo nos capítulos que seguem.

1. A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO: GÊNESE E PRETENSÃO CRÍTICA DO PENSAMENTO

A Filosofia da Libertação, definida por Enrique Dussel como “um saber teórico articulado à práxis da libertação dos oprimidos” (DUSSEL, 1977, p. 247), foi pautando-se enquanto crítica da opressão a partir da tomada de consciência individual e coletiva, enquanto consciência própria da realidade do próprio continente, que irrompe em um modo de filosofar latino-americano, desde América Latina.

Seu ponto de partida é, portanto, a realidade do continente latino-americano, particularmente do pobre e da vítima, a partir do qual critica o existente e projeta uma emancipação através do imperativo ético que é a transformação do mundo em uma moradia digna para todos, em um *ethos* onde o povo seja capaz de expressar-se a si mesmo, atingindo a autoconsciência, a consciência de suas estruturas culturais, de seus valores últimos, em identidade consigo mesmo.

Assim, para a Filosofia da Libertação, uma filosofia ético-crítica tem surgido na América Latina, colaborando no crescimento do sujeito histórico como comunidade anti-hegemônica de vítimas, contribuindo na superação do sistema de dominação. Esta proposta ético-filosófica se constitui enquanto uma ética material da vida, uma ética crítica a partir das vítimas que, quando irrompem na história, criam o novo. A possibilidade de efetivamente libertar as vítimas é o critério sobre o qual se fundamentam os argumentos desse pensamento crítico-libertador.

1.1 Gêneze da Filosofia da Libertação

A partir da preocupação com a questão da libertação, em seu sentido mais abrangente possível, mas especialmente, libertação da miséria e da dominação, intensificou-se, no final da década de 1960, a fala sobre uma filosofia distinta, peculiar e genuína no Continente Latino-Americano. Seguindo um processo histórico que remonta à época da conquista e passa pelos movimentos operários, sem deixar de considerar que na história da América Latina sempre houve lutas por libertação que visavam antecipar e concretizar uma sociedade justa, a FL surge “depois das crises do populismo e do desenvolvimentismo do pós-guerra, e depois da crise capitalista de 1967 e dos movimentos estudantis de 68” (ZIMMERMANN, 1987, p. 220), desenvolvendo teoricamente, perante a questão da dependência, um novo discurso frente às ciências

sociais, propondo uma nova práxis que fosse capaz de contribuir, a partir do enunciado da novidade do Outro, para o resgate da humanidade negada.

No Segundo Congresso Nacional de Filosofia, realizado em 1971, em Córdoba, Argentina, discutiu-se sobre a “possibilidade ou impossibilidade de uma filosofia concreta latino-americana, frente a uma filosofia universalista, abstrata, euro-norte-americana” (DUSSEL, 1977, p. 198). Três anos depois, em 1974, no Simpósio sobre “Dependência cultural e criação de cultura na América Latina”, ocorrido em Buenos Aires, já se falava abertamente da “filosofia latino-americana como filosofia da libertação” (ZEA, 1974, p. 32). Justamente, é Leopoldo Zea quem apresenta a conferência intitulada “A filosofia latino-americana como filosofia da libertação”.

Contudo, desde 1969, Dussel diz pôr em prática a Filosofia da Libertaçāo²⁶ e, a partir de 1970, começa a trabalhar esse tema, especialmente em suas aulas na Universidade Nacional de Cuyo, em Córdoba, como se pode ler a partir de sua própria descrição:

Desde janeiro de 1970 comecei meus cursos de ética com a hipótese de fundamentar uma Filosofia da Libertaçāo Latino-americana. Desta maneira reunia, só agora, minha recuperação da barbárie com a filosofia. Minha preocupação histórica e filosófica se integravam (...), a terminologia era ainda heideggeriana, mas de intenção latino-americana. Os instrumentos hermenêuticos começavam a ser-me profundamente satisfatórios (DUSSEL, 1979, p. 17).

No entanto, a filosofia latino-americana, enquanto FL, começou a ganhar cidadania latino-americana com o Primeiro Colóquio Nacional de Filosofia, que aconteceu na capital do estado de Michoacán, Morelia, no México, de 4 a 9 de agosto de 1975. A partir daí aumentam os escritos e congressos sobre FL e, igualmente, crescem as críticas a essa filosofia que, apesar disso, afirmar-se-á, com a publicação, por Dussel, em 1977, da obra *Filosofía de la liberación*²⁷, enquanto um pensar autônomo dos grandes centros, como pensar da libertação e como filosofia latino-americana, “compreendida como práxis libertadora neste lugar do planeta e da história”

²⁶ “Sem querer me arrogar o direito de representar um movimento amplo, a Filosofia da Libertaçāo, que eu ponho em prática desde 1969, toma como ponto de partida uma *realidade* regional própria: a *pobreza* crescente da maioria da população latino-americana” (DUSSEL, 1995, p. 45).

²⁷ Obra que Dussel assim apresenta: “este curto trabalho, sem bibliografia alguma, porque os livros de minha biblioteca estão longe, na pátria, escrito na dor do exílio, quer ser sentencioso, quase oracular” (DUSSEL, 1977, p. 7).

(CASALLA, 1973, p. 11), escrita “da periferia para homens da periferia” mas que se dirige “também ao homem do centro” (DUSSEL, 1977, p. 07).

A partir daí, a FL passa a ser definida, pelo próprio Dussel, como:

um saber teórico articulado à práxis da libertação dos oprimidos, fato que pensa em primeiro lugar e como condição de possibilidade de todo outro tema. Longe de se pensar que ‘toda filosofia é crítica da linguagem’ afirma-se que a filosofia é crítica da opressão e esclarecimento da práxis de libertação (DUSSEL, 1977, pp. 247-248).

Esse pensamento libertador foi pautando-se enquanto crítica da opressão a partir da tomada de consciência individual e coletiva, enquanto consciência própria da realidade do próprio continente, que irrompe em um modo de filosofar latino-americano “desde” América Latina e não apenas “em” América Latina, que se propõe a,

Pensar tudo à luz da palavra interpelante do povo, do pobre, da mulher castrada, da criança e da juventude culturalmente dominada, do ancião descartado por uma sociedade de consumo, com responsabilidade infinita e diante do infinito, isto é a filosofia da libertação. A filosofia da libertação deveria ser a expressão máxima da consciência crítica possível (DUSSEL, 1977, p. 185).

Trata-se de uma filosofia que captou o espírito filosófico da cultura européia sem deixar de estar atenta às preocupações próprias de um continente explorado, assumindo como prioridade e ponto de partida a realidade latino-americana como problema para o pensar filosófico, para uma filosofia distinta que se constitui enquanto “novo discurso na história da filosofia mundial” (DUSSEL, 1977, p. 45), capaz de, nascendo latino-americana, ter valor universal, mesmo situada no aqui e no agora desse continente, descobrindo que a verdade está na identidade com os interesses de libertação das classes oprimidas, pois cada oprimido é um ser de direitos. Contudo, uma vez alienado, este ser de direitos termina por exprimir seu não-ser, negando-se como tal. É por isso que Dussel diz que, em toda sua história,

a América Latina fica assim metafisicamente definida em sua situação dis-tinta, única, irrepetível, (porque) único grupo sócio-cultural dependente que tem atrás de si uma Cristandade Colonial ... (mas) sua distinção deriva do fato de ser como o filho dos povos hispânicos e da Ameríndia, um filho mestiço, novo, único, exterior a toda outra cultura e com a exigência de dever descobrir-se hoje com sua exterioridade real (DUSSEL, 1982, p. 53).

Ocupado em construir uma Filosofia da Libertação, Dussel pergunta se não seria necessário primeiramente proceder a uma libertação da própria Filosofia²⁸, pois na história, desde os gregos, apesar dos contra-discursos, a filosofia sempre esteve vinculada ao poder e ao etnocentrismo, pois, como expressa BOULAGA (1977), filósofo crítico da periferia (África),

A oposição dominador–dominado repercute em todas as esferas onde se repete a contradição dos que são em referência aos que não são, dos que têm sobre os que não têm. O vencido define-se por suas privações, que proclama como negação a superioridade do senhor... A filosofia, entre muitas atividades e objetos, aparece como alegoria do poder vencedor (BOULAGA, 1977, p. 16).

A gravidade está no fato de que, na modernidade, o poder do vencedor e o etnocentrismo europeu se mundializou e “universalidade e europeísmo tornam-se idênticos; é desta falácia reducionista que deve libertar-se a filosofia” (DUSSEL, 2000, p. 67).

Esse processo libertário dirige-se para o *ser-mais* que, nas palavras de FREIRE (1974)²⁹, “não pode realizar-se no isolamento, no individualismo, mas na comunhão, na solidariedade dos existires” (FREIRE, 1974, p. 86). Para isso é necessário, por um lado, uma ruptura com todo e qualquer sistema gerador de dominação e dependência. Por outro lado, esse novo pensamento que se propõe libertador, coloca como imperativo a necessidade de superação das filosofias que historicamente tem funcionado como ideologia a serviço da dominação. Faz isso denunciando a aparente neutralidade do discurso em voga, “alegoria do poder vencedor”, nas palavras de Eboussi Boulaga e “causador do genocídio do índio, da escravidão do negro africano e das guerras

²⁸ Dussel (2000) explica esse trocadilho, entre filosofia da libertação e libertação da filosofia, dizendo que filosofia da libertação expressa o termo “libertação” enquanto genitivo objetivo, ou seja, enquanto tema. Já quando se refere à libertação da filosofia, refere-se ao genitivo subjetivo, ou seja, o sujeito que a exerce e o próprio discurso exercido. Trata-se, aqui, da crítica à “filosofia do centro” (representada na antiguidade pela Grécia e na modernidade pela Europa) e ao colonialismo cultural. Essa crítica articula-se à crítica ao próprio processo de dependência e de dominação histórica, o que não significa deixar de reconhecer a contribuição da cultura e da filosofia do centro para o saber universal, no qual se inclui a FL. Portanto, Dussel acaba representando esse dilema da filosofia na América Latina: pensar os problemas filosóficos a partir da “periferia”, contrária ao “centro”, reconhecendo, ao mesmo tempo, a contribuição da cultura e do pensamento do centro.

²⁹ Em seu livro *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, Dussel, ao falar da importância de Paulo Freire no processo da “conscientização” de denúncia e anúncio frente a uma sociedade oprimida na periferia do capitalismo mundial, diz que ele não é simplesmente um pedagogo, “é algo mais. É um educador da “consciência ético-crítica” das vítimas, os oprimidos, os condenados da terra, em comunidade” (DUSSEL, 2000, p. 427).

coloniais da Ásia”, nas palavras de Dussel (DUSSEL, 1995, p. 47), explicitando, através de outro discurso, rigoroso e filosófico, a vida do povo pobre latino-americano, que Dussel chama de vítima ou comunidade de vítimas, em seu cotidiano marcado pela exploração.

Desse modo, assumindo a perspectiva da vítima, a FL se torna a “única filosofia possível entre nós”, não enquanto postura arrogante ou totalitária, mas como posicionamento distinto, capaz de registrar a presença desse pensamento no cenário da “mundialização” da própria filosofia³⁰. Assim se expressam, em 1973, vários autores no texto *A manera de manifiesto*, reproduzido por Dussel na contracapa do livro *Hacia uma filosofía de la liberación latinoamericana*. Também assim pode ser lida a fala de Dussel que diz que,

o estudo do pensamento (tradições e filosofia) na América Latina, Ásia ou África não é uma tarefa anedótica ou paralela ao estudo da filosofia *simplesmente* (que seria a européia), mas se trata de uma história que resgata justamente o contra-discurso não hegemônico, dominado, silenciado, esquecido e até excluído, o da alteridade da modernidade (DUSSEL, 2000, p. 72).

Por isso, insistindo no que é essencial para esse projeto filosófico, sentencia:

A filosofia da libertação é um contra-discurso, é uma filosofia crítica que nasce na periferia (e a partir das vítimas, dos excluídos) com pretensão de mundialidade (...). Enfrenta conscientemente as filosofias européias, ou norte-americanas (...) que confundem e até identificam sua europeidade concreta com sua desconhecida função de ‘filosofia centro’ durante cinco séculos (DUSSEL, 2000, p. 73).

Essa clareza de intenção e de objetivo, esse desafio de libertação, esse princípio norteador, já fora expresso no *Manifiesto Salteño*, lançado em abril de 1974, onde se lê que:

Essa prática filosófica de libertação é, não objetivamente, senão substancialmente ‘Latino-americana’. É-nos urgente América Latina, a constituição de seu ser e de sua história, seu processo concreto de

³⁰ Dussel, de forma particular, nunca se negou em reconhecer a importância das diferentes posições filosóficas e não se fechou ao diálogo. Com Karl-Otto Apel, por exemplo, estabeleceu o diálogo Norte-Sul no que se refere à aproximação entre a ética da libertação e a ética do discurso. Nesse sentido, de abertura ao diálogo, a originalidade da FL, que parte da realidade latino-americana como problema, não está em negar a tradição filosófica, mas está no diálogo com essa tradição. Como mostra Dussel, ao estabelecer esse diálogo a partir da vítima, “constrói uma mundialidade analógica e concreta, onde todas as culturas, filosofias, teologias possam contribuir com algo próprio, como riqueza da humanidade plural futura” (DUSSEL, 1993, p. 173).

libertação e, para cima de uma pretensa ‘universalidade’ da Filosofia Latino-Americana, a concreta busca da universalidade de América Latina na ‘afirmação de sua diferença e sua alteridade’ negada e oprimida (GULDBERG, 1983, p. 297).

Em termos de Brasil, em dois importantes encontros reunindo estudantes, estudiosos, pesquisadores e filósofos da libertação, a FL foi assumida nacionalmente: um ocorreu na cidade de Gramado - RS, em setembro de 1988, do qual saiu a “Carta de Gramado”, onde se lê que, para promover o desenvolvimento da Filosofia da Libertação em nível nacional, buscar-se-á “somar esforços, reunindo filósofos de todas as regiões do país, bem como efetivar intercâmbio com todos aqueles que, em qualquer lugar do mundo, principalmente da América Latina, partilham esse compromisso filosófico libertador” (IFIL, 1988, p. 1).

O segundo encontro se deu na cidade do Rio de Janeiro, em novembro de 1993, e constituiu-se no 1º Seminário Nacional Sobre a Pesquisa Filosófica na América Latina. O Manifesto/Declaração do Rio de Janeiro, citando o poeta popular Patativa do Assaré, diz: “A nossa Filosofia não está suspensa no ar. Não é livro pra se ler, nem ordem pra se decorar. A nossa Filosofia é um jeito diferente d‘a gente se libertar” (CAIO, 2003, p. 266)³¹.

A FL percorre esse caminho junto à vítima lançando mão de um método que não é apenas teórico, mas é intrinsecamente ético e político, pois “a aceitação do Outro como outro significa já uma opção ética, uma eleição e um compromisso moral: é necessário negar-se como Totalidade, afirmar-se como finito, ser ateu do fundamento como Identidade” (DUSSEL, 1973, p. 125). Daí a necessidade da filosofia “descer de seu pedestal”, permitindo ao filósofo ser mais humilde, eticamente justo, bom, discípulo, sabendo situar-se no face-a-face, no *ethos* da libertação, silenciando-se da palavra dominadora, abrindo-se interrogativamente à provocação do pobre, pronto para escutar antes de falar. Essa postura é já uma opção ética, capaz de conduzir o filósofo a um serviço comprometido com a libertação. Por isso, o tema a ser pensado pela FL é encontrado no processo histórico e concreto da libertação mesma: “o *saber-ouvir* é o

³¹ Retomando esses espaços de estudo e diálogo, aconteceu o I Congresso de Filosofia da Libertação no Brasil, em São Paulo, de 04 a 06 de setembro de 2013, sob o tema “Perspectivas do Pensamento de Libertação no Brasil”, que contou, entre outros, com a presença do próprio Dussel. Durante o Congresso aconteceu o mini-curso “Breve Histórico da Filosofia da Libertação”, ministrado pelo filósofo brasileiro Euclides Mance. Nas sessões de comunicações, tivemos a oportunidade de apresentar parte dessa nossa pesquisa, sob o título “Estado para que e para quem? A propositura do poder cidadão em Dussel”, no eixo temático Filosofia da Práxis.

momento constitutivo do método mesmo; é o momento discipular do filosofar; é a condição de possibilidade do saber interpretar para *saber-servir*” (DUSSEL, 1973, p. 126).

Dessa forma, a FL escandaliza o humanismo europeu por transformar a opressão sofrida em bandeira de luta e escudo de sua humanidade negada. A tradição desse chamado humanismo está sendo desqualificada no terreno da história, como mostram as vítimas de ontem, das invasões coloniais, e as vítimas de hoje, das dívidas sociais. Ergue-se, então, a voz dos que exigem o cumprimento da justiça e do direito a partir de uma antropologia latino-americana, que é a “palavra do homem pronunciada sobre o homem” (FLORES, 1991, p. 07), antro-geograficamente situado nesse continente, emergindo “desde uma situação de dependência, desde uma opção concreta e efetiva em favor dos oprimidos da terra e desde o contexto da dialética opressão-libertação” (FLORES, 1991, p. 10).

Para Dussel, o projeto de libertação de um povo, enquanto bem comum, é o manancial histórico que vai forjando em suas lutas os oprimidos enquanto pessoas criadoras de uma ordem nova, que é a libertação, essencialmente como um movimento de amor ao bem comum futuro, uma esperança no bem estar, uma vontade de liberdade, um sentido de realidade: “Esta utopia meta-física mobiliza a história e lança os oprimidos em direção à sua libertação” (DUSSEL, 1979, p. 102). O problema é que o “opressor não só é forte, numeroso, rico, mas, além disso, é um superdotado de mediações científicas, planejadoras para deixar frustrado qualquer processo autêntico de libertação. Não contar com a potência do dominador é infantilismo político e claro sinal de derrota” (DUSSEL, 1979, p. 104). Daí a dificuldade da vitória das vítimas.

Nessa perspectiva, da possibilidade real ainda que difícil de libertação das vítimas coloca-se a FL, enquanto “a quarta Idade da filosofia e a primeira Idade antropo-lógica: deixamos para trás a *fisio*-logia grega, a *teo*-logia medieval, a *logo*-logia moderna, mas assumimo-las em uma realidade que explica a todas elas” (DUSSEL, 1973, p. 137), a partir da periferia, onde estão os que Dussel chama, em uma de suas mais belas páginas, escritas em 1977, os “homens distantes de mentes límpidas”, capazes de pensar a realidade sem ocultamento:

Os homens distantes, os que têm perspectiva da fronteira para o centro, os que devem definir-se diante do homem já feito e diante de seus irmãos bárbaros, novos, os que esperam porque ainda estão fora, estes homens têm a mente límpida para pensar a realidade. Nada têm que ocultar. Como teriam de ocultar a dominação se a sofrem? Como

seria sua filosofia uma ideologia, se sua *práxis* é a libertação diante do centro que combatem? A inteligência filosófica nunca é tão verídica, límpida, tão precisa como quando parte da opressão e não tem privilégio nenhum a defender, porque não tem nenhum (DUSSEL, 1977, p. 10-11).

Por isso, a FL elabora seu discurso a partir da vítima e fundamenta sua *práxis* com a intenção de libertar essa vítima de toda situação de opressão, o que faz com que a libertação se constitua no único *telos* de todo projeto utópico crítico – de toda razão política crítica dusseliana: todo o pensamento e toda a reflexão de Enrique Dussel perseguem, incansavelmente, a transformação das práticas opressivas, aspirando essa libertação a partir do lugar da vítima. Não se propõe, dessa maneira, a uma vez mais interpretar a realidade, mas busca interpretá-la para melhor transformá-la, seguindo a recomendação marxiana, feita aos filósofos, como veremos no capítulo três, mais adiante.

Os pressupostos desse pensamento que se propõe contribuir no processo de libertação da vítima estão sintetizados na questão da alteridade e da exterioridade. A alteridade ganha *status* de princípio condutor desde a origem da FL. A exterioridade se torna, a partir da influência de Levinas e de Marx em Dussel, a categoria fundamental, que acabará por explicitar o ponto de partida e o *lócus* desde o qual o exercício da racionalidade se efetivará.

Assim, Dussel enfrenta como problema filosófico a subsunção do Outro latino-americano pelo europeu, desde 1492. O que passa a fazer então, através da FL, é explicitar a razão do Outro, interpretando-a a partir de sua própria exterioridade do ser. É a alteridade do Outro em sua exterioridade de ser que oferece, justamente, a possibilidade efetiva de um novo caminho para a filosofia, para uma reflexão interpretativa da realidade com fim de transformação. É o despertar do “sono ontológico” e o “giro descolonizador” de que fala ARGOTE (1979): “Em sua exterioridade de ser, o outro questiona a totalidade dominadora e aponta para um novo caminho como resultado do giro descolonizador e anti-hegemônico, do despertar do ‘sono ontológico’” (ARGOTE, 1979, p. 23).

Essa propositura de proceder a um giro descolonizador a que se propõe a FL ajuda a entender porque a necessidade que Dussel tem de marcar a distinção da FL em relação à filosofia tradicional. Trata-se de um pensamento que, por ser distinto, é capaz de negar a negação, ou seja, é capaz de enfrentar a negação do ser latino-americano, efetivado pelo pensamento tradicional:

Contra a ontologia clássica do centro, desde Hegel até Marcuse, para mencionar o mais lúcido da Europa, levanta-se uma filosofia da libertação da periferia, dos oprimidos, a sombra que a luz do ser não pode iluminar. Do não-ser, do nada, do outro, da exterioridade, do mistério do sem-sentido partirá o nosso pensamento (DUSSEL, 1996, p. 26).

Por isso, mesmo havendo várias fases no pensamento de Dussel e ainda que nas duas últimas fases ele tenha falado menos sobre a questão centro-periferia, Norte-Sul, nunca abriu mão da mais profunda convicção de seu propósito, que é o reconhecimento do Outro e a afirmação de sua vida na distinção de sua alteridade. Trata-se do reconhecimento da singularidade do latino-americano e da particularidade da América Latina, como ser distinto, de distinto caminho. Trata-se de negar a negação.

1.2 Da ontologia à conquista da América

A partir da metafísica da alteridade ou da libertação latino-americana, que Dussel contrapõe à ontologia, tida por ele como opressora e responsável também pela dor e a morte imposta à América Latina e ao Terceiro Mundo como um todo, propõe-se analisar o que ocorreu na conquista da América, que ele chama de Ameríndia: “Falamos de ‘Ameríndia’ em vez de América porque se trata, durante todo o século XVI, de um continente habitado pelos índios (...) esta é a ‘periferia’ originante da modernidade, constitutiva de sua primeira definição. É a ‘outra face’ do mesmo fenômeno da modernidade” (DUSSEL, 2000, p. 79).

Já a face que se sobressai historicamente é a face dos vencedores europeus, responsáveis pela conquista, que, a um só tempo, destruiu a cultura pré-colombiana existente no Continente e desagregou o ser do homem americano pelo estabelecimento violento de outra cultura. Nesse sentido, referindo-se à forma como o homem latino-americano ingressou na civilização ocidental, diz Caldera:

de forma violenta e pela porta dos fundos, entra o homem americano na civilização ocidental. Cultural e moralmente marginalizado, não só por sistema como também por natureza étnica, diminuído e obrigado a trabalhar em condições iguais às do escravo, inicia sua vida ocidental com desvantagem diante dos indicadores desta civilização (CALDERA, 1984, p. 30).

A essa conquista soma-se a conquista de parte da África e do sudeste asiático, verdadeira “expansão do homem moderno: um homem que se totaliza, que nega a alteridade antropológica (o índio, o africano e o asiático)” (DUSSEL, 1986, p. 233)³², pois, militarmente, o Outro é negado, alienado, subsumido em sua distinção, até ser incorporado à totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como índio *encomendado* e posteriormente assalariado nas futuras fazendas ou como africano escravo nos engenhos de açúcar.

Nessa perspectiva, desde 1492, a América Latina é vítima da “manifestação de uma Europa conquistadora, expansionista, dominadora, constitutiva do ser dos objetos, constitutiva do índio como ‘mão-de-obra’” (DUSSEL, 1986, p. 235). A esse índio Dussel se referirá como o “ser real do encomendado: a objetualidade do índio – objeto, alienado” (DUSSEL, 1986, p. 235). Daí a perda da noção de ser, que passa não mais a ser vista a partir do indígena, primeiro habitante do continente, mas a partir do europeu colonizador. É esse ocultamento do ser latino-americano que é criticado pela metafísica da libertação latino-americana. Desocultá-lo para poder decifrá-lo a partir da sua realidade será a tarefa primordial da FL. Por isso, diz Dussel:

O que nós pretendemos é uma Filosofia da Libertação do Outro, isto é, daquele que está fora e distante dos horizontes desse mundo de hegemonias como o econômico-político (do fraticídio), da comunidade de comunicação real eurocêntrica (do filicídio), eroticidade fálica e castrada da mulher (do uxoricídio), e, não em último lugar, o do indivíduo que considera a natureza como mediação explorável para a valorização do valor capital (ecocídio) (DUSSEL, 1995, p. 48).

Essa pretensão explica a dedicatória que Dussel fez em sua obra inaugural (*Filosofía de la liberación* - 1977): “Aos povos do Terceiro Mundo que vencem o fraticídio. À mulher camponesa e proletária que suporta o uxoricídio. À juventude do mundo inteiro que se rebela contra o filicídio. Aos anciãos sepultados vivos nos asilos pela sociedade de consumo” (DUSSEL, 1977, p. 05).

³²A negação da alteridade antropológica do índio é mensurável: no Brasil de 1500 eram aproximadamente seis milhões de indígenas. Hoje são aproximadamente 750 mil. Contudo, “como resultado da resistência e organização dos próprios indígenas e do trabalho de entidades como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), entre outras, o número de pessoas solidárias a população indígena vem crescendo a cada ano (...) trata-se de um verdadeiro ressurgimento étnico (chamado de etnogênese), que tem levado à intensificação das mobilizações, pela conquista dos direitos, ocupando, inclusive, um lugar no cenário político nacional” (SEZYSHTA, 2003, p. 22).

Caracterizando essa opressão européia, e, portanto, a realidade geradora de vítimas, Dussel dirá que “Desde o século XVI até o século XX, a América Latina é um Continente ontologicamente oprimido por uma ‘vontade de poder’ exercida pela totalidade européia” (DUSSEL, 1984, p. 216), que impõe ao Terceiro Mundo um capitalismo periférico responsável pela fome, a miséria, a dor e a morte dos pobres. Já ZIMMERMANN (1987) alerta que “a filosofia quando se torna legitimadora do *status quo*, é promotora da morte e do caos, porque é fechamento do Ser e impedimento de um verdadeiro pensar, pensar sobre e a partir da realidade” (ZIMMERMANN, 1987, p. 147).

A novidade na propositura de Dussel visa desmascarar esse discurso opressor, essa ontologia que está a serviço do ocultamento do ser latino-americano: “o discurso que lhes proponho não vai partir da filosofia para interpretar a cotidianidade, senão que vai partir da cotidianidade em direção à filosofia” (DUSSEL, 1988a, p. 55).

Trata-se de um movimento inverso, que visa inverter igualmente o resultado, que seja capaz de perceber o outro, como distinto, como diferente, como outro, contribuindo com a sua libertação.

Aqui se situa o dilema da FL, de estar, ao mesmo tempo, ligada às próprias raízes sem negar a contribuição do pensamento exógeno, pensando os problemas filosóficos a partir da periferia. Essa percepção do outro não foi capaz de ter o pensamento do centro, representado, para Dussel, na Antigüidade pela Grécia e na Modernidade pela Europa, que mesmo humanista se tornou opressora. Daí a necessidade de inventar outro caminho, já anunciado por Franz Fanón em 1961 e, antes dele, por José Martí em 1891 e por Bartolomé de Las Casas, em 1552, dentre muitos outros. Nas palavras de FANÓN (1979) trata-se da urgência de deixar a Europa: “Deixemos essa Europa que não cessa de falar do homem, enquanto o massacra em todas as partes em que o encontra, em todas as esquinas de suas próprias ruas, em todas as esquinas do mundo” (FANON, 1979, p. 271). O mesmo Fanón dirá que

se queremos que a Humanidade avance um pouco, se queremos levar a Humanidade a um nível diferente daquele em que a Europa a deixou, então temos que procurar em outra parte, não na Europa (...) temos que mudar de procedimento, desenvolver um pensamento novo, tentar pôr de pé um homem novo (FANON, 1979, p. 275).

Para MARTÍ (1987) urge a necessidade de criar desde outra Grécia, que a FL dirá ser a periferia, o Terceiro Mundo: “Nossa Grécia é preferível à Grécia que não é

nossa. É-nos mais necessária” (MARTI, 1987, p. 40). Por isso, concluirá o próprio Martí: “a salvação está em criar. Criar é a palavra de passagem dessa geração” (MARTI, 1987, p. 42). Criar desde América Latina é o que tem feito a Filosofia da Libertação.

Para LAS CASAS (1996), citado por Dussel como precursor da FL (sua primeira fase) e para indicar que os antecedentes desse pensamento libertador são mais antigos que a própria filosofia moderna européia³³, a forma como os europeus fizeram para dominar a periferia e extirpar da face da terra as “miseráveis nações”, resume-se na guerra e na servidão. Diz ele:

Sobre esses cordeiros tão dóceis, tão qualificados e dotados pelo seu Criador como se disse, os espanhóis se arremessaram; e como lobos, como leões e tigres cruéis, há muito tempo esfaimados, de quarenta anos para cá, e ainda hoje em dia, outra coisa não fazem ali senão despedaçar, matar, afligir, atormentar e destruir esse povo por estranhas crueldades (LAS CASAS, 1996, p. 26).

Dussel atribui esse pensamento ontológico e essa prática opressora à Cristandade³⁴, que acaba por abençoar e sacralizar a dominação, geradora de novas vítimas: “penso que grande parte do pensamento europeu como que sobre-naturalizou, como que divinizou sua própria situação como única e universal” (DUSSEL, 1984, p. 263). Não se trata aqui de uma atitude xenófoba, mas de uma discussão da dependência cultural, onde a crítica ao colonialismo cultural está articulada à crítica maior: o processo de dependência e de dominação histórica, econômica e social.

O que se rejeita, neste filosofar, não é a contribuição das culturas do centro, mas “a mistificação de um saber situado como sendo ‘o saber’” (VIEIRA, 2000, p. 73), que, ideologicamente, dominou toda a América Latina, o que permite dizer que “a maior parte da Filosofia cultivada entre nós não passou de um simples jogo contemplativo e acadêmico, sem importância crítico-prática alguma” (VIEIRA, 2003, p. 15).

É por isso que, histórica e filosoficamente, segundo Dussel, a FL luta por “superar o fisiologismo grego, o teologismo medieval e o consciencialismo moderno do centro, para discernir uma antropologia, uma filosofia que tenha como pivô central o

³³ Ver artigo de Giuseppe Tosi, intitulado “Bartolomé de las Casas: primeiro filósofo da libertação latino-americana” (TOSI, 2003, pp. 158-176). Tosi destaca que a obra de Las Casas “merece um (re)conhecimento bem maior do que aquele que lhe foi prestado até o momento, especialmente no Brasil. É um autor que merece ser lido, comentado, divulgado e cultivado como uma leitura obrigatória para a reconstituição da nossa identidade histórica latino-americana” (TOSI, 2003, p. 174).

³⁴ Entendida como a forma em que se deu a colonização, que procedeu “o confronto entre dois mundos; a dominação de um sobre o outro; a destruição do mundo ameríndio sob o pretexto de conquistá-lo em nome do cristianismo” (DUSSEL, 1995, p. 17).

homem, como liberdade, como exterioridade, como pessoa, como oprimido" (DUSSEL, 1977, p. 176), a partir de um engajamento em favor do Outro, pois "a responsabilidade pelo Outro se ratifica no compromisso prático pelo Outro" (DUSSEL, 1980, p. 65). Para CALDERA (1984), a FL é assumida enquanto perspectiva e enquanto alternativa, por partir de uma situação concreta e de uma realidade histórica, que é a América Latina, de quem recebe os elementos essenciais para poder assumir os problemas universais do ser humano e da sociedade.

Nesse sentido, a FL nega o ser e sua utopia em nome dos povos periféricos a partir da pulsão de alteridade: "A metafísica não só está em jogo na fé diante da palavra interpelante, mas na pulsão que mobiliza, transforma, subverte a própria realidade" (DUSSEL, 1977, p. 55), com atitude de abertura, pois:

O projeto de libertação dos oprimidos e dos excluídos é aberto, partindo da exclusão do Outro e indo mais além de qualquer situação apresentada. A estruturação de alternativas (...) deverá ser uma 'descoberta' responsável, como resposta à 'interpelação' do Outro, dentro de um lento processo de prudência (...) durante o qual o filósofo deve tratar com seriedade as motivações éticas da libertação dos oprimidos e excluídos (DUSSEL, 1995, pp. 119-120).

A Filosofia da Libertação faz isso cunhando seu próprio projeto utópico crítico, para o qual é fundamental a compreensão da crítica da Filosofia da Libertação à Modernidade.

1.3 A crítica à modernidade

Na busca em construir seu próprio método de análise da realidade, a FL revisita não só Levinas e Marx, mas outros filósofos, dos clássicos aos modernos, visando contribuir na minimização da morte e da dor, a partir da libertação da vítima. Relê, assim, a história da filosofia, buscando edificar "uma mundialidade analógica e concreta, onde todas as culturas, filosofias, teologias, possam contribuir com algo próprio, como riqueza da Humanidade plural futura" (DUSSEL, 1993, p. 173).

Nessa releitura, a FL, por um lado, vê como pode servir-se dos passos críticos dos que lhe antecederam e, por outro, como superá-los a partir da provocação da necessidade concreta de auxiliar a vítima, exigência do povo latino-americano em seu caminho de libertação.

Nesse caminho, a reflexão dusseliana constitui-se enquanto crítica da Modernidade, mostrando que a história da filosofia forjou esse conceito a partir de um paradigma eurocêntrico, que foi responsável por mostrar o fenômeno da modernidade como algo exclusivamente europeu. Síntese disso encontra-se em Hegel que atribui ao espírito germânico o espírito do Novo Mundo, a verdade absoluta. Dussel remete-se a Hegel para conceituar o que é o eurocentrismo e a sacralização do poder imperial do Norte e do centro sobre o Sul e a periferia. Enquanto para Hegel o descobrimento da América não é algo determinante para a constituição da Modernidade, para Dussel a experiência do “descobrimento” e, sobretudo, da conquista, será essencial para isso: “Nossa hipótese, pelo contrário, é que a América Latina, desde 1492 é um momento constitutivo da Modernidade (...). É a “outra cara”, a alteridade essencial da Modernidade” (DUSSEL, 1993, p. 23).

Nesse sentido, é responsabilidade da FL cunhar outro paradigma, não mais eurocêntrico, mas mundial. Nessa propositura a modernidade européia é entendida como uma parte, o centro, do que chama de “sistema mundo”. Trata-se, portanto, de outro olhar sobre a modernidade, enquanto um fenômeno que vai se mundializando. Para esse paradigma, a centralidade da Europa no “sistema-mundo” não é fruto só da superioridade interna acumulada na Idade Média, mas também efeito do “descobrimento”, da conquista, da colonização, da subsunção da América. A modernidade é fruto deste acontecimento e não sua causa, pois só aparece quando a Europa se afirma como centro de uma História Mundial que acaba por inaugurar. É por isso que a periferia, para Dussel, “é parte de sua própria definição” (DUSSEL, 1993, p. 07), ainda que não reconhecida enquanto tal, afinal, os europeus não descobrem “o outro” que não conheciam, mas “índios” já conhecidos. Nesse sentido, ao falar sobre “a invenção do novo mundo”, diz Dussel:

O ‘ser asiático’ (...) é uma invenção que só existiu no imaginário, na fantasia estética e contemplativa dos grandes navegantes do Mediterrâneo. É o modo como ‘desapareceu’ o Outro, o ‘índio’, não foi descoberto como Outro, mas como o ‘si-mesmo’ já conhecido (o asiático) e só re-conhecido (negado então como Outro): ‘em-coberto’ (DUSSEL, 1993, p. 32).

O que deveria ser o aparecimento do Outro se torna projeção do si-mesmo, encobrimento, portanto.

O “descobrimento”, a conquista e o saque do novo continente darão à Europa a vantagem comparativa em relação à Índia e à China, pois no final do século XV a Europa não tinha superioridade alguma. Ao se abrir a um Mundo Novo, de uma particularidade sitiada do mundo muçulmano, a Europa passava a ser uma nova universalidade descobridora.

No entanto, o primeiro contato entre o índio e o europeu é violento. Não houve encontro de culturas ou de dois mundos, mas dominação de um sobre outro, choque devastador e genocida:

A primeira relação, então, foi de violência: uma relação “militar” de conquistador-conquistado (...). A primeira “experiência” moderna foi a superioridade quase-divina do “Eu” europeu sobre o Outro primitivo, rústico, inferior. É um “Eu” violento-militar que “cobiça”, que deseja riqueza, poder, glória (DUSSEL, 1993, p. 47).

Essa violência será responsável, como mostra MARIÁTEGUI (2010), pelo aniquilamento da sociedade indígena e da economia incaica. A obra de Mariátegui, *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, foi publicada pela primeira vez no Peru em 1928, mas segue sendo extremamente atual, sobretudo no diagnóstico das causas da opressão europeia sob a América Latina. Para enfrentar essa opressão, Mariátegui reforça a necessidade de construir hegemonia com a sociedade civil, com os povos originários. Para ele a chave para a construção dessa hegemonia está na cultura indígena, pois os índios representam três quartos da população peruana da época. Não querer fazer essa constatação representa o pecado original da república peruana, que nasceu em 1821 sem os índios e contra os índios. Assim, Mariátegui detecta o problema principal, que é o fato de que a servidão indígena deriva da perda da terra:

Em nome de seu deus e de seu rei, os espanhóis se apropriaram de toda a terra do vice-reinado e com ela formaram grandes latifúndios. Durante o século 16, índio queria dizer, no Peru, habitante da América; depois, a partir do século 17, foi sinônimo de servo ou escravo (MARIÁTEGUI, 2010, p. 12).

Ao perceber que o problema indígena estava no latifúndio, Mariátegui construiu sua proposta alternativa: “nem senhores nem servos, apenas cidadãos com direitos iguais e com trabalho digno para viver” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 13).

Assim, para Mariátegui nasce um novo sujeito político no cenário moderno: os próprios índios, tendo o território, a língua, a cultura e o respeito à dignidade como suas

mais importantes reivindicações. No entanto, Mariátegui tem clareza de que a mudança desse cenário de opressão só se dará quando se atingir a questão econômica e política: “A reivindicação indígena carece de concreção histórica enquanto se mantiver em um plano filosófico ou cultural. Para adquiri-la – isto é, para adquirir realidade, corporeidade – precisa se converter em reivindicação econômica e política” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 54).

O interessante para nós aqui é perceber que o que Mariátegui escreve sobre o Peru ajuda a compreender o que se passou com os demais países, como mostra Dussel. No que diz respeito à conquista, ela divide a história do Peru, e de todo o continente, quebrando a continuidade do que estava em curso, que era uma economia que nascia espontânea e livremente, com predomínio da agricultura de subsistência, com crescimento da população e trabalho coletivo. Com a chegada dos europeus, no entanto,

A sociedade indígena e a economia incaica se descompuseram e se aniquilaram completamente sob o golpe da conquista. Rompidos os vínculos de sua unidade, a nação se dissolveu em comunidades dispersas. O trabalho indígena deixou de funcionar de forma solidária e orgânica. Os conquistadores quase só se ocuparam de distribuir e disputar entre si o fértil botim de guerra. Despojaram os templos e palácios dos tesouros que estes guardavam; repartiram entre si as terras e os homens, sem se preocuparem por seu futuro como forças e meios de produção (MARIÁTEGUI, 2010, p. 34).

Assim, Mariátegui comprehende que a conquista foi um ato político, por interromper bruscamente o processo autônomo da nação quéchua. Nesse processo dominador, o problema da terra é entendido por ele como um problema eminentemente econômico, pois a terra é direito do índio:

Sob uma aristocracia indígena, os nativos compunham uma nação de 10 milhões de homens, com um Estado eficiente e orgânico cuja ação alcançava todos os campos de sua soberania. Sob uma aristocracia estrangeira os nativos se viram reduzidos a uma massa dispersa e anárquica de um milhão de homens, jogados na servidão (MARIÁTEGUI, 2010, p. 72).

Dessa forma, a população indígena, em 3 séculos de domínio espanhol, passou de 10 milhões para 1 milhão, consagrando a política do regime colonial: despovoamento

indígena e escravidão negra. Além disso, “as comunidades foram despojadas de suas terras em proveito do latifúndio feudal ou semifeudal, constitucionalmente incapaz de progresso técnico” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 96).

O que se vê, portanto, é que é de forma imperiosa e violenta que se apresenta o europeu ao morador nativo das terras conquistadas. A presença nas novas terras e mesmo o maior contato com sua população autóctone, não fizeram com que houvesse mudança alguma nas atitudes, o que conduziu a uma colonização da vida cotidiana do índio e, posteriormente, do escravo africano. Assim se dá a primeira forma européia de modernização e de civilização, através da subsunção e da alienação do Outro como si mesmo: primeiramente de forma violenta e guerreira e, posteriormente através de uma práxis cotidiana erótica, política, cultural, econômica, com domínio completo dos corpos, pelo trabalho e pelo machismo sexual, e pela dominação política através do aparato burocrático e das instituições criadas. Em uma palavra: pela dominação do Outro, que é o índio.

Para Dussel essa segunda colonização, do mundo da vida, apesar de não violenta militarmente como a primeira, é igualmente catastrófica, porque trará como consequência o sentimento de inferioridade e de dependência do latino-americano:

Sobre o efeito daquela “colonização” do mundo da vida se constituirá a América Latina posterior: uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista (primeiramente mercantilista e depois industrial) dependente e periférica desde seu início, desde a origem da Modernidade (DUSSEL, 1993, p. 51).

Dussel cita o escritor Carlos Fuentes para documentar como se deu a colonização da sexualidade índia, que permite entender, por um lado, a inauguração da dupla moral do machismo (dominação sexual da índia por parte do colonizador e respeito aparente pela mulher européia) e, por outro, da contradição da qual nasce o “filho bastardo”, o mestiço, o latino-americano:

Marina grita: oh, sai logo, meu filho, sai, sai, sai entre minhas pernas... sai, filho da embriagada... adorado filho meu... filho dos dois sangues inimigos... contra todos deverás lutar e tua luta será triste porque pelejarás contra uma parte de teu próprio sangue... (No entanto) tu és minha única herança, a herança de Malintzin, a deusa, de Marina, a puta, de Malinche, a mãe... Malinochtli, deusa da aurora... Tonantzin, Guadalupe, mãe (FUENTES, 1971, p.114).

A outra face do mesmo fenômeno da modernidade, assim, traduz-se em números: 25 milhões de índios subjugados, 15 milhões de índios assassinados, 14 milhões de negros escravizados. Apenas nas minas de Potosi foram saqueadas 18 mil toneladas de prata. De 1492 a 1550 mais de 2 milhões de km² foram colonizados.

Acompanhada dessa dominação dos corpos e da conquista das terras e das riquezas, caminhou a conquista espiritual dos índios, pela cristandade, na contradição de se pregar o amor do cristianismo junto à violência e à morte. Assim,

Os índios vêm negados seus próprios direitos, sua própria civilização, sua cultura, seu mundo... seus deuses em nome de um “deus estrangeiro” e de uma razão moderna que deu aos conquistadores a legitimidade para conquistar. É um processo de racionalização próprio da Modernidade: elabora um mito de sua bondade (“mito civilizador”) com o qual justifica a violência e se declara inocente pelo assassinato do Outro (DUSSEL, 1993, p. 59).

Justamente, o Mito da Modernidade tentará convencer o índio que tudo o que lhe aconteceu lhe foi útil e bom, que a dominação sofrida aconteceu para seu próprio bem. Mais que isso: além de lhe convencer que foi para seu bem, em um segundo momento o culpará por sua própria vitimação e, posteriormente, alegará que o sofrimento causado à vítima é o “custo” da modernização, uma espécie de “efeito colateral” da imperiosa necessidade de emplacar a civilização³⁵, garantindo à vítima um ato emancipatório ao permitir com que o bárbaro progrida, saindo de sua barbárie.

Dussel insiste nessa questão mostrando que, a partir do Mito da Modernidade, os sofrimentos produzidos acabam justificados, pela salvação de uma situação ruim para uma melhor, a partir da ótica do colonizador. Cita Ginés de Sepúlveda para mostrar toda a clareza que à época já se tem desse mito, a partir da premissa de que a cultura européia é mais desenvolvida. Todo o resto é derivação disso, conclusões e corolários, que fará com que a dominação imposta apareça como uma ação pedagógica ou uma violência necessária, chamada de “guerra justa”, condição para a emancipação daquele que foi dominado. Trata-se de sacrifício a ser ofertado para o progresso humano.

A crítica a esse Mito da Modernidade nasce com LAS CASAS (1536) para quem a emancipação da pretensa barbárie na qual os índios viviam não justifica o uso da

³⁵ Via de regra, a lógica segue sendo a mesma, há 500 anos: a destruição de comunidades inteiras, cidades, países, e a geração de novas vítimas contínua acontecendo, seja através de uma empresa multinacional ao buscar desenvolver um tipo de monocultivo, afetando centenas de pequenos agricultores familiares em nome da modernização, seja através da ação de um estado, como foi o caso da intervenção dos EUA no Iraque.

violência e da guerra. Para ele, ao se comparar as duas situações, a vivida pelos indígenas era de muito mais liberdade e dignidade. Dessa forma, Las Casas termina por tirar a força do argumento colonizador de poder fazer aos indígenas a chamada guerra justa³⁶.

Feita a crítica, baseada na concepção de que a América Latina estaria como que fora da história, excluída do conceito de Modernidade, pelo encobrimento³⁷ e a invasão genocida, Dussel propõe uma reconstrução histórica desse conceito, que seja capaz de corrigir o desvio eurocentrista. Nessa visão, a Europa Ocidental, prisioneira dos estreitos limites impostos pela conjuntura do mundo muçulmano, ao conseguir sair Oceano adentro, assinala o nascimento da Modernidade. Diz Dussel:

1492 é a data de seu nascimento, da origem da “experiência” do *ego* europeu de constituir os Outros sujeitos e povos como objetos, instrumentos, que podem ser usados e controlados para seus próprios fins europeizadores, civilizatórios, modernizadores (DUSSEL, 1993, p. 113).

Para essa finalidade de correção é fundamental a compreensão de como funciona o Mito da Modernidade que Dussel assim sintetiza:

a) a civilização moderna se autocompreende como mais desenvolvida, superior (o que significa sustentar sem consciência uma posição ideologicamente eurocêntrica). b) A superioridade obriga, como exigência moral, a desenvolver os mais primitivos, rudes, bárbaros. c) O caminho do referido processo educativo de desenvolvimento deve ser o seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à européia, o que determina, novamente sem consciência alguma, a ‘falácia desenvolvimentista’). d) Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se for necessário, para destruir os obstáculos de tal modernização (a guerra justa colonial). e) Esta dominação produz vítimas (de muitas variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e como o sentido quase-ritual de sacrifício [...]. f) Para o moderno, o bárbaro tem uma ‘culpa’ (o fato de se opor ao processo civilizador) que permite com que a ‘Modernidade’ se apresente não só

³⁶ A polêmica indigenista aparece no famoso debate ocorrido em Valladolid (por isso ficou conhecido como “Controvérsia de Valladolid”), na Espanha, entre Sepúlveda e Las Casas em 1550 e 1551 sobre a conquista e a consequente colonização da América Espanhola. O debate visava responder, entre outras questões, se os indígenas eram livres e se possuíam alma. Dussel retoma os principais argumentos, situando-os historicamente e mostrando como Las Casas, ao se colocar ao lado dos indígenas, defendendo sua identidade e dignidade dos indígenas, aparece como o primeiro filósofo da libertação latino-americana.

³⁷ Diz Dussel, referindo-se aos povos Ameríndios, sua vida, sua cultura milenar, sua língua, seu mundo: “tudo isto ficou “en-coberto” desde os tempos do “descobrimento” da América pelos europeus. Aquele mítico 1492 foi sendo diacronicamente projetado sobre todo o continente com um manto de esquecimento, de barbarização, de ‘modernização’” (DUSSEL, 1993, 103).

como inocente mas também como ‘emancipadora’ dessa ‘culpa’ de suas próprias vítimas. g) (...) pelo caráter ‘civilizatório’ da ‘Modernidade’, são interpretados como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da ‘modernização’ dos outros povos ‘atrasados’ (imáturos), das outras raças escravizáveis (DUSSEL, 1993, p. 186).

Esse processo de reconstrução histórica assumido pela Filosofia da Libertação, esse esforço de correção da história oficial, contada pelos vencedores, ao olhar para as vítimas, nega a inocência da Modernidade e afirma a alteridade do Outro. Esse movimento é o que permite com que a Modernidade descubra, pela primeira vez, a outra face que estava oculta, mas que lhe é essencial, ao lhe permitir a possibilidade de se colocar diante de suas vítimas, vítimas de um ato irracional, contradição do ideal racional da mesma Modernidade³⁸.

Nesse sentido, ao conquistar o México, ao fazer cair a seus pés o império asteca, através de Cortez, visto pelos indígenas como uma espécie de deus desconhecido, a Europa tem sua primeira experiência de controlar outro império, submetendo e escravizando o Outro. Contudo, a brutalidade da invasão e a crueldade que é imposta aos dominados, faz nascer nos indígenas a desconfiança de que algo tão violento assim não poderia vir dos deuses. Uma vez descobertos como humanos, os europeus passam a ser entendidos enquanto “bestas invasoras”, despertando a resistência³⁹, acompanhada pelo sentimento do “fim do mundo”, equiparado ao fim do Quinto Sol no mito asteca⁴⁰.

Essa consciência da invasão e da submissão provoca grande desânimo entre os indígenas, como se pode ler em *A conquista da América Latina vista pelos índios*, obra bastante utilizada por Dussel: “Há reuniões, há discussões, formam-se grupos, há pranto, há grande pranto, chora-se pelos outros. Vão de cabeça caída, andam cabisbaixos. Entre pranto se saúdam, uns e outros choram a se saudar” (PORTILLA, 1985, p. 27).

³⁸ Esse se colocar diante da vítima, para Dussel, possibilita com que a Modernidade, violenta e opressora, seja superada através da libertação de sua Alteridade negada. Chama isso de “trans-modernidade”, entendido “como novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etc.” (DUSSEL, 1993, p. 188).

³⁹ Dussel cita a obra *La rebelión de Túpac Amaru*, de B. Lewin, para recordar que, por ocasião da prisão e morte de Túpac Amaru, foi encontrado no seu bolso um prospecto que dizia: “Pelos clamores que com generosidade chegaram ao Céu, no nome de Deus todo-poderoso, ordenamos e mandamos que nenhuma das pessoas pague nem obedeça em coisa alguma os ministros europeus intrusos” (DUSSEL, 1993, p. 154).

⁴⁰ Trata-se do mito da criação para os astecas, onde se encontra a narração de como o mundo se originou. É chamado de Lenda do *Quinto Sol*. Segundo a mitologia asteca, o surgimento do mundo foi a quinta era de um ciclo de criação e destruição.

A experiência asteca não é única no Continente. Algo similar se dará com os maias, com os incas e com os guaranis, permitindo com que a Modernidade, e seu mito, se façam presente em toda parte. A sanha pela busca das riquezas, por parte do colonizador, inaugura entre os povos autóctones um novo deus: o capital, que, por sua vez, inaugura um novo mito sacrificial, que seguirá, até os dias de hoje, gerando vítimas, cobrando vidas e sangue humano, como já se referia Marx em *O Capital*:

O capital é trabalho morto que só se vivifica, à maneira do vampiro, ao chupar trabalho vivo, e que vive tanto mais quanto mais trabalho vivo chupar (...). Se o dinheiro, como diz Augier, ‘vem ao mundo com manchas de sangue nas bochechas’, o capital o faz jorrando sangue e lodo por todos os poros (MARX, 1977, p. 601).

Essa é a nova ordem mundial que nasce em 1492, encobrindo o mito sacrificial, inclusive aos seus próprios atores, que se lançarão desmedidamente em busca de ouro e prata, equivalente universal do dinheiro, que “será manejado na Europa como maneira de acumular valor de troca, meio de transferência de valor, de exercer efetivamente o domínio novo Norte-Sul, Centro-Periferia” (DUSSEL, 1993, p. 152).

A superioridade européia constitui-se, assim, como fruto da gestão da riqueza extorquida e saqueada da América e da gestão da sua centralidade do sistema-mundo, a partir da constituição de sua periferia, as colônias americanas.

Dussel avança em sua reflexão, assinalando que o encobrimento provocado pelo Mito da Modernidade, oculta à própria modernidade alguns rostos latino-americanos: em primeiro lugar os índios, considerados por ele como as primeiras vítimas da modernidade, o primeiro holocausto moderno: 25 milhões de índios subjugados, 15 milhões de índios assassinados, como já dissemos. Esse é o primeiro golpe do qual são vítimas os povos indígenas, que vem pela invasão do continente. O segundo golpe, igualmente fatal, segundo Dussel, foi trazido pelo liberalismo do século XIX, com sua visão de mundo e concepção de vida individualista e burguesa, que acaba impondo às comunidades a propriedade privada do campo, dificultando ainda mais a existência dos povos indígenas.

Também são vítimas da Modernidade os negros. Trata-se do segundo holocausto da Modernidade, pois cerca de 14 milhões foram escravizados, trazidos à força de suas comunidades e povoados na África, marcados com ferro em brasa, coisificados como mercadoria, vendidos enquanto tal para trabalhar nas fazendas da América, a serviço da produção de mais capital, que era depositado nos bancos europeus.

O terceiro rosto ocultado pela modernidade é o rosto mestiço, os filhos de Malinche, como dizia Carlos Fuentes, os filhos e filhas das índias com o europeu dominador: “Será o novo habitante do Novo Continente latino-americano, em cuja ambigüidade (nem índio, nem europeu) a América Latina viverá sua história, cultural e política posterior” (DUSSEL, 1993, p. 164). Mesmo sem ter sofrido a dor em sua própria carne, como o índio e o negro, o mestiço é também um oprimido no mundo colonial, no contexto de dependência cultural, política e econômica a que estava submetido todo o continente.

Dussel ainda fala de outros rostos igualmente ocultados pela modernidade, como os *criollos* (filhos brancos de europeus nascidos na América), camponeses, sobretudo os sem-terra, bem como os operários e os desempregados. Nesse resgate histórico que visa mostrar a outra face do mito da modernidade, Dussel esquece dos imigrantes pobres que, contradicoriatamente, acabam vindos da Europa para a América e também foram explorados. De seus descendentes sairão muitos camponeses ou sem-terra, lembrados por Dussel que, no entanto, talvez por resquícios eurocêntricos presentes também nele, acaba se equivocando ao dizer que, no caso do Brasil, os camponeses sem-terra, um dos rostos encobertos pela Modernidade, são de nordestinos, atribuindo-lhes a ocupação ilegal e até mesmo a destruição da Amazônia em busca de saciar a própria fome.

Dados do INCRA (Instituto de Colonização e Reforma Agrária)⁴¹ apontam que há 4,8 milhões de sem-terra no Brasil e que há mais sem terra no Sul e Sudeste do que na região Nordeste. A grande migração nordestina se deu, sobretudo, para o eixo centro sul do Brasil, para grandes cidades como São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília, não para a região Amazônia. Igualmente, a presença de migrantes na região amazônica é oriunda mais do Sul do Brasil que do Nordeste. Aí reside o equívoco “geográfico” de Dussel, ao dizer que: “Em outras regiões são camponeses sem terra – como os trinta milhões de “nordestinos” no Brasil – que “ocuparão” a terra ilegalmente ou destruirão a floresta tropical amazônica para ter o que comer” (DUSSEL, 1993, p. 170). Outro equívoco: não são os pobres migrantes responsáveis pela destruição da Amazônia, mas, sim, as grandes empresas, representantes do capital internacional, que seguem saqueando as riquezas dos povos dependentes.

Uma das coisas que se conclui com essa seqüência de exploração é sobre a Lei da modernidade: a acumulação da miséria é proporcional à acumulação do capital. Daí

⁴¹ Ver www.incra.gov.br (acesso em 19 de janeiro de 2013).

emerge o tema da exclusão da alteridade do Terceiro Mundo, por onde circulará a FL em sua defesa da alteridade, na luta pelo reconhecimento do Outro como outro, aspirando a um novo sistema do direito, posterior ao reconhecimento da diferença, o que é bem diferente da luta pelo reconhecimento do outro como igual, aspirando à sua incorporação no Mesmo. Por isso, para Dussel, “A afirmação da alteridade é muito mais radical que a homogeneidade do cidadão moderno” (DUSSEL, 2007, p. 148).

Essas questões históricas, para Dussel, não são anedóticas ou informativas, mas têm um sentido filosófico.

O etnocentrismo europeu a partir de sua hegemonia econômica, cultural e lingüística, produz também um pensamento cúmplice dessa barbárie. Na história da filosofia, a disputa entre racionalistas e pós-modernos, por exemplo, não foi capaz de superar o horizonte eurocêntrico, com exceção feita a Levinas. Mesmo Nietzsche, quando se remete à crise da modernidade, refere-se a aspectos internos da Europa, sem ver o Continente e os rostos ocultados. Isso é preciso corrigir, pois “Se a modernidade começa no final do século XV, com um processo renascentista pré-moderno, e daí se passa ao propriamente moderno na Espanha, a Ameríndia faz parte da “modernidade” desde o momento da conquista e colonização” (DUSSEL, 2000, p. 64).

O próprio capitalismo é fruto desta conjuntura de mundialização e centralidade europeia. A revolução científica pode se realizar a partir de uma modernidade já iniciada. O Renascimento é ainda um acontecimento europeu de uma cultura periférica em relação à Índia, que é o centro à época: a Espanha quer ir à Índia e, no meio do caminho, como que “tropeça” na Ameríndia, colocando em crise o paradigma medieval, inaugurando, em 1492, a modernidade.

A visão eurocêntrica da modernidade condiciona a visão de mundo difundida pela filosofia europeia, bem como a própria história da filosofia, a ética, as diferentes teorias, as diferentes críticas, o próprio conhecimento. A lógica dominadora, impetrada por uma compreensão equivocada da Modernidade, submeteu não só o ser humano latino-americano, mas o próprio território, o meio ambiente como um todo, fazendo com que a questão ecológica também se transformasse em vítima desse sistema, da conquista e sua dialética da dominação, fazendo da natureza insumo e matéria prima para o aumento da riqueza da Europa.

Por isso, a FL, segundo Dussel, não segue o mesmo caminho da filosofia europeia e não contribui para a realização do inacabado projeto da Modernidade, que tem submetido, desde 1492, o latino-americano à condição de não-ser, de escravo

provedor de seu senhor, a Europa, às custas de sua própria miséria, de sua dor e de sua morte. Ao contrário: criticar e romper com essa Modernidade e contribuir na libertação da vítima é o que se propõe a Filosofia da Libertação, através de uma Ética, uma Política e uma Economia da Libertação.

2. A DESCOBERTA DA EXTERIORIDADE EM KARL MARX

Karl Marx escolheu a economia como lugar mais pertinente para desenvolver seu discurso ético-crítico, mostrando que o momento material da economia é a produção, que só tem sentido quando gera produtos para as necessidades humanas. Analisando o capitalismo, no conjunto de sua obra e, sobretudo, n'*O Capital*, observa que a preocupação principal está em torno do capital e não do ser humano, o que o leva a desenvolver sua crítica ética a partir da exterioridade do trabalhador, apresentando a possibilidade de um novo projeto político, fazendo da questão social um dos maiores problemas filosóficos.

A análise marxiana da realidade de opressão à qual está submetida o trabalhador e, sobretudo, a possibilidade de sua emancipação, é decisiva para Dussel, para quem “A Filosofia da Libertaçāo latino-americana tem muito que aprender de Marx. A ciēncia de Marx foi “Filosofia da Libertaçāo” do trabalho vivo alienado no capital como trabalho assalariado na Europa da segunda metade do sēculo XIX” (DUSSEL, 1988a, p. 310).

É essa aproximação entre a reflexão marxiana e a Filosofia da Libertaçāo, que permite compreender que é a exterioridade a categoria principal escolhida por Marx, enquanto ponto de partida de sua crítica teórica e condição para que possa levantar, a partir do trabalho, todo o edifício de seu discurso.

2.1 O exílio no México e a releitura de Marx

Em 1975, dois anos depois de ter sua casa dinamitada pelo peronismo argentino, Dussel é expulso da Universidade Nacional de Cuyo – Mendoza, onde lecionava. Em meio a perseguições, massacres e mortes do povo argentino, e latino-americano em geral, decide pelo exílio, indo morar no México, levando consigo a certeza de que é a partir da realidade do povo oprimido que se faz filosofia. Ao retomar a categoria “povo”, Dussel ganhou muitas adversidades, sendo atacado tanto pela direita, que preferia a categoria “nação”, como pela esquerda, que preferia a categoria “classe”.

Assim, “O problema ‘populista’ passou a ser o ponto central. Era preciso depurar as categorias ‘povo’ e ‘nação’ (...). Foi assim que comecei a me aprofundar em Marx” (DUSSEL, 1995, p. 25). Contudo, isso também trouxe uma grande vantagem, pois levou toda uma geração a tomar consciênciā de que a libertaçāo em relação aos

impérios de plantão só era possível se caminhasse junto da libertação social das classes oprimidas. Assumida esta tese, a Filosofia da Libertação adquire maior clareza de sua definição histórica.

No México Dussel passa a ensinar na Universidade Autônoma Metropolitana e, enquanto cresce seu contato com o marxismo, acentua seu interesse pela América Latina enquanto um continente em busca de libertação:

libertação da dependência, ruptura das estruturas da totalidade dominadas pelo centro (...) para realizar um projeto digno de um homem novo (...) com chances de participação livre, independente e justa da civilização mundial que progride, da cultura humana que analogicamente vai se unificando no plano mundial (DUSSEL, 1982, p. 53).

Assim, aos poucos, se forja como pensador independente da filosofia do centro, preocupado e motivado em desenvolver uma filosofia distinta⁴², elaborando um pensamento desde América Latina, propondo uma “Metafísica da libertação latino-americana” em contraposição ao que chama “ontologia da dominação”. Em sua proposta a lógica da alteridade ou exterioridade toma a vez da lógica da totalidade ou da mesmidade. Trata-se, portanto, de uma metafísica da alteridade⁴³ articulada em um discurso filosófico que define a filosofia latino-americana como “Filosofia da Libertação”, que possui uma proposta ética, um projeto utópico crítico inspirado em Levinas⁴⁴ e Marx, ocupado em interpretar corretamente a realidade para transformá-la. Seu ponto de partida é, portanto, a realidade do continente latino-americano, particularmente do pobre e da vítima, da barbárie de seu povo, a partir da qual critica o existente e projeta uma emancipação através do imperativo ético que é a transformação do mundo em uma moradia digna para todos, em um *ethos* onde o povo seja capaz de expressar-se a si mesmo, atingindo a auto-consciência, a consciência de suas estruturas culturais, de seus valores últimos, em identidade consigo mesmo. Para isso, diz Dussel:

⁴² Conferir nossa introdução, p. 26 a 28.

⁴³ Compreendida como sendo a “proposta filosófica de Levinas como superação efetiva daquilo que, na tradição filosófica do Ocidente, subsume o Outro no Mesmo. A ruptura do Mesmo começa como Desejo do outro como outro, instigação de Infinito no eu à relação ética, de transcendência efetiva, para além do nível teórico e gnosiológico” (PELIZZOLI, 2002, p. 247). Em termos de FL, diz Dussel, a metafísica “é o saber pensar o mundo desde a exterioridade alterativa do outro” (DUSSEL, 1977, p. 54).

⁴⁴ Propositalmente não trataremos da contribuição de Levinas para a FL de Dussel, por uma questão de delimitação do tema. Não temos dúvidas de que essa contribuição é importante e mesmo decisiva, mas, optamos por aprofundar a influência marxiana. Sobre a relação de Dussel com Levinas, ver nossa dissertação de mestrado “Por um projeto utópico-crítico: contribuições e limites de Levinas e Marx para a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel” (UFPB - 2005).

É necessário que tomemos consciência de nossa cultura, e não apenas isso, mas que nos transformemos em configuradores de um estilo de vida (...). Como latino-americanos que somos, esta problemática encontra-se no coração de toda reflexão contemporânea (DUSSEL, 1997, p. 39).

O retorno sistemático de Dussel a Marx deveu-se a três fatos principais: crescente miséria do continente latino-americano, desejo de poder levar a termo uma crítica do capitalismo e constatação de que a FL precisaria construir uma política e uma economia firmes para poder contribuir com a libertação dos oprimidos. Procedeu-se, dessa forma, uma reinterpretação hermenêutico-filosófica e cronológica da obra de Marx, que acabou por inverter as hipóteses de leituras tradicionais, levando à descoberta de um Marx *filósofo-economista*. Esse trabalho de Dussel resultará em três obras teóricas: 1. *La producción teórica de Marx: um comentário a los Grundrisse*; 2. *Hacia un Marx desconocido: um comentário de los manuscritos del 61-63*; 3. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*⁴⁵.

Essa releitura se constituiu, em Dussel, em uma libertação de Marx do stalinismo dogmático e das camadas tradicionais do marxismo ocidental, através do objetivo principal, filosófico latino-americano, de consolidar uma economia da libertação e de reformular o conceito de dependência, visando retratar a causa da diferença norte-sul. Dessa forma, através de “um rigoroso comentário, parágrafo por parágrafo”, da obra *O capital*, diz Dussel, “Pela primeira vez na história da filosofia, obtivemos uma visão de conjunto de Marx”, o que “causou uma alteração na arquitetônica categórica da nossa Filosofia da Libertação” (DUSSEL, 1995, p. 27), permitindo compreender o nexo causal entre a riqueza do Norte e a pobreza do Sul⁴⁶.

Dussel encontra em Marx o trabalhador no sentido de pobreza de tudo, o que se constitui na anterioridade antes do contrato de trabalho, antes do capital. Contudo, contraditoriamente, mesmo não tendo nada, o trabalhador constitui-se exatamente em

⁴⁵ Para esse nosso capítulo estamos utilizando, de modo especial, as duas primeiras obras, a partir das edições castelhanas de 1985 para *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse* (México: Siglo XXI) e de 1988 para *Hacia un Marx desconocido: un comentário de los manuscritos del 61-63* (México: Siglo XXI). Da obra *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse* também utilizamos a edição brasileira (*A produção Teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. Tradução de João Paulo Neto, 1^a ed. - São Paulo: Expressão Popular, 2012).

⁴⁶ No mesmo sentido dusseliano, da perspectiva Norte-Sul, Boaventura Souza Santos propõe a construção de uma epistemologia do Sul, afim de não se reproduzir o Norte no Sul, o Sul imperial, através de uma “Sociologia das ausências”. Trata-se de fazer com que o ausente esteja presente, descobrir o que foi encoberto, “desaprender o que nos impuseram ser” (SANTOS, 2005a, p. 25 e pp. 32-36).

fonte da riqueza. Assim, quem produz a riqueza ao mesmo tempo não tem nada e tem tudo. A pergunta lógica que surge é: a riqueza que é produzida, para onde vai? Aí está o problema, essa riqueza acumulada, não produz, não reproduz nem desenvolve a vida humana. Como então constituir relações morais, relações mais justas, diante da injustiça oficializada, naturalizada, pelo capitalismo?

Dessa releitura de Marx Dussel compreenderá ser a economia a mais moral das ciências, na reflexão marxiana. É esse o ponto de partida dusseliano para mostrar como a objetivação da vida da vítima, acumulada no capital e não recuperada como subjetivação no operário, é o tema crítico-ético de toda a obra de Marx. Só então Dussel anuncia a possibilidade de se fazer uma leitura ética de Marx, revelando que seu projeto é encontrar uma ética implícita no discurso explicitamente econômico marxiano, mostrando que a possibilidade está, justamente, no fato de que Marx parte de um princípio ético, que é a pessoa humana, cuja emancipação, como também mostra DUAYER (2011), é possível a partir das crises decorrentes das contradições da economia capitalista:

Os seus estudos de economia política desde o início tiveram o propósito de investigar a estrutura, a dinâmica e as contradições da economia capitalista, pois as crises daí decorrentes constituem, em sua opinião, aberturas para as práticas revolucionárias e transformadoras (DUAYER, 2011, p. 16).

Por isso, a novidade marxiana está no seu ponto de partida, naquilo que BLOCH (1976) chamou de imperativo categórico para Marx: proceder à superação de todas as situações que escravizam o ser humano. Esse princípio ético – a pessoa humana – permitiu com que Marx elaborasse seu pensar sentindo, por um lado, o apelo dos pobres e, por outro, vivenciando suas próprias dificuldades materiais.

Nesse sentido, diz Mário Duayer, na apresentação à edição brasileira dos *Grundrisse*, ao falar da extrema pobreza em que Marx vivia:

o que de fato surpreende é como ele foi capaz de produzir, nessas circunstâncias, não só um trabalho magnífico, uma das teorias científicas mais importantes e influentes de todas as épocas, mas, acima de tudo, uma obra motivada por uma paixão genuína pelo ser humano (DUAYER, 2011, p.17).

Para Dussel, o impulsionador do ânimo de Marx, para que pudesse levar a cabo sua crítica ao capitalismo, não foi o ódio ao capitalista, mas a sua clareza de compreensão a respeito do sofrimento do trabalhador e sua solidariedade para com ele.

Dessa forma, ao falar sobre Marx, diz Dussel: “Sua força intelectual, sua produção teórica estava a serviço, absolutamente a serviço de uma causa: a emancipação da classe operária, dos oprimidos, daqueles que eram ‘pobreza absoluta’” (DUSSEL, 2012a, p. 151).

Assim, em sua releitura atenta do pensamento marxiano, Dussel se encontra com um Marx economista sim, mas filósofo e pensador ético acima de tudo. A partir disso, tendo por guia a exterioridade, busca explicitar a ética marxiana, ainda implícita em seu discurso econômico.

2.2 A exterioridade marxiana

Em sua discussão metodológica, Dussel apóia-se em Levinas e Marx, percebidos por ele como dois métodos complementares. Através da percepção de Levinas, Dussel descobre a categoria da exterioridade como sendo fundamental em sua Filosofia da Liberação⁴⁷.

Contudo, em sua nova concepção metodológica, possibilitada pela releitura marxiana, sob a influência decisiva de Levinas, contra toda a tradição dos intérpretes de Marx, Dussel, como veremos no decorrer desta tese, afirma que a categoria marxiana por excelência não é a totalidade, mas, precisamente, a exterioridade. Aqui se encontra a “guinada fundamental na posição filosófica de Dussel” (FORNET-BETANCOURT, 1995, p. 302). Por isso, Fornet-Betancourt aponta o

caminho de Levinas a Marx como caminho que Dussel trilha, da resistência metodológica contra Marx (em nome de Levinas!) para a convergência metodológica para Marx (sem negar Levinas!) e que, por isso (...), representa a evolução metodológica peculiar, pela qual Dussel tenta efetuar a correção na teoria primitiva de sua filosofia da libertação, possibilitada pelo recurso a Marx, no sentido de uma transformação da dialética de Marx (FORNET-BETANCOURT, 1995, p. 302).

Nessa nova postura metodológica há, portanto, uma inversão da hipótese tradicional de leitura de Marx, pois a percepção de um Marx mais antropológico, ético e

⁴⁷ Nesse sentido, além da nossa dissertação intitulada “Por um projeto utópico-crítico: contribuições e limites de Levinas e Marx para a Filosofia da Liberação de Enrique Dussel” (UFPB - 2005), remetemos ao artigo “Ética material da vida: o projeto ético-político crítico da filosofia da libertação” (VIEIRA; SEZYSHTA, 2011), publicado na Revista Reflexão (PUC Campinas – 2007).

filosófico se dá mais nos chamados escritos da maturidade, sobretudo em *Os Grundrisse* e nas quatro redações *d'O Capital* do que nos escritos da juventude. Assim, analisando *O Capital*, Dussel tenta explicitar, a partir do estudo econômico realizado por Marx, elementos de uma ética de libertação implícitos nessa análise.

Dussel percebe que a análise ontológica do capital – na busca de Marx por descobrir seu fundamento, a identidade do ser ou a essência como origem das formas fenomênicas de sua manifestação - só é possível a partir de uma posição crítica que, mais do que ontologia é metafísica, pois, a realidade do outro está além do ser da totalidade, está na alteridade, compreendida como caráter metafísico e trans-ontológico do trabalhador, do trabalho vivo como sendo o homem e não o trabalho assalariado. Na totalidade o oprimido é visto apenas como classe explorada. Na exterioridade o oprimido é pessoa, é ser humano, é povo, é vítima.

A preocupação em compreender as implicações e a importância da filosofia da práxis marxiana para a Filosofia da Libertação tem como ponto de partida, justamente, essa tese: de que é a exterioridade a categoria fundamental no pensamento marxiano, o que permite, a Marx, erguer sua crítica à economia política e ao próprio capitalismo. Isso precisa ser melhor estudado, pois a exterioridade encontra-se no centro tanto da metodologia quanto da explicação sistemática da proposta de Dussel, seja para uma Ética, seja para uma Política e uma Economia da Libertação. Nossa aposta é que esse enfrentamento da questão trás ganhos à Filosofia Política como um todo.

Contudo, desde o início do estudo dessa questão da exterioridade e mesmo dessa aproximação à filosofia da práxis de Marx, queremos ter em conta a importante observação de VÁSQUEZ (2007), acerca da existência de “vários Marx”, por vezes distintos e opostos entre si:

às vistas das diversas interpretações do legado de Marx, não há somente um Marx comumente aceito pelos marxistas, o que leva consequentemente a aceitar que se dá uma pluralidade de marxismos. Recordemos, por exemplo, como emergiam as ruidosas polêmicas de alguns anos entre marxistas, um Marx “científico” e outro “ideológico”, assim como o Marx sem “cortes” epistemológicos no qual se integravam um e outro: o Marx “frio” e o “quente”, dos quais falava Bloch. Também se falava do Marx objetivista, determinista e do Marx no qual conjugam subjetividade e objetividade, determinação e liberdade. E assim poderíamos enumerar, emergindo nessas polêmicas outros Marx distintos e opostos entre si (VÁZQUEZ, 2007, p. 5-6)

A nossa abordagem de Marx segue o caminho trilhado por Dussel, objetivando mostrar a importância da exterioridade na filosofia da práxis marxiana e a consequência disso: a emergência da ética em Marx.

Karl Marx (1818-1883) denomina-se como “hegeliano ao revés” e, ao contrário de Hegel, que estabelece seu sistema filosófico a partir da ideia, expõe seu pensamento a partir da realidade material, como se pode ver no Prefácio à primeira edição de *O Capital* (1867).

Na verdade, muito do pensamento marxiano parte de Hegel, como ocorre na reflexão acerca da dialética. A filosofia hegeliana tem uma compreensão da natureza como processo, cuja realidade seria manifestada com base no pensamento. Este pensamento estaria estruturado na implicação entre tese, síntese e antítese, que por sua vez resultaria na síntese dos opostos⁴⁸.

Porém, para Hegel, o movimento da dialética não estaria limitado apenas aos momentos abstratos dessa tríade, mas seriam determinações que mais tarde se transformariam numa tríade real, a qual parte do abstrato para chegar ao real, ao concreto. No pensamento hegeliano, portanto, tem-se uma das maiores contribuições no que se refere ao caminhar do reconhecimento dialético enquanto método científico. Hegel traz de forma mais evidente a discussão em que, mais tarde, iria se fundamentar o marxismo.

Esse avanço foi propiciado no momento em que os estudos de Hegel apresentaram uma compreensão limitada, secundarizando o movimento da realidade material em privilégio do princípio de “ideia absoluta”. No pensamento hegeliano a consciência seria, pois, o lugar onde existe o mundo material, o ser e a natureza.

Desse modo, percebe-se que durante muito tempo o pensamento dialético foi marcado pela dualidade idealista-materialista. Tal distinção pode ser compreendida se tomarmos como base as evidências emergidas nos fins do século XVIII e as décadas iniciais do século XIX, momento em que acontece uma ruptura, consolidada a partir das discussões trazidas à tona pelas ciências naturais que levam Marx e Engels a considerar que o pensamento dialético tem um fundamento objetivo. Marx promove uma inversão nas discussões predominantes na dialética até então, pois com ele o real passa a ser

⁴⁸ Sobre essa compreensão hegeliana há muitas obras de filósofos importantes, como MARCUSE (1969), LUCKÁCS (1960) e BLOCH (1949).

colocado como anterior à consciência. Assim, enfoca-se a descentralização do mundo ideal para o real, material.

Segundo Marx, o movimento acontece no centro das próprias coisas e em sua íntima relação. A contradição, portanto, acontece dentro do próprio fenômeno e de sua interação com os outros fenômenos que o rodeiam. O mundo das ideias passa a assumir um sentido muito mais concreto, perdendo a forte característica de idealista, aproximando-se muito mais ao sentido do mundo real.

Assim, é o materialismo uma concepção de mundo, uma forma de compreender, com base em princípios definidos, os fenômenos da natureza como também fenômenos outros que compõem a vida social. Em sua definição, a dialética materialista aponta o estudo dos fenômenos, pautada em princípios, leis e categorias. Esses elementos darão base à construção e sustentação do método dialético.

A dialética nos remete, portanto, à percepção de um caminho dinâmico, que tem evoluído e se modificado ao longo do processo civilizatório humano, em seus aspectos mais amplos, indo desde concepções que demarcaram períodos históricos até a instauração da dualidade idealismo-materialismo. A análise dessa dialética tem propiciado maior clareza na compreensão dos processos políticos, permitindo com que sejam traçados caminhos de aproximação e interpretação da realidade concreta.

Trata-se da perspectiva de captar o movimento real, uma possibilidade concreta de se compreender a existência humana que, fazendo uso de formas crítico-reflexivas, poderá se apresentar como possibilidade de transformação da realidade social. A incorporação e efetivação dessa proposta nos remetem ao desafio de se buscar na dialética a explicação das contradições dos fenômenos sociais.

Contudo, Marx percebeu que, na vida humana, o papel desempenhado pela contradição é o de uma realidade que não se pode suprimir, pois, enquanto determinadas contradições desaparecem novas contradições surgem, o que faz com que sempre haja contradições pendentes de soluções.

Marx compreendeu, também a partir de Hegel, que as coisas e os seres estão sempre em mutação. Compreendê-los exige que sejam consideradas, desde o início, suas ligações recíprocas. Esse método dialético, com modificações substanciais, Marx aplicou à análise da evolução social da humanidade, chegando à percepção das inúmeras contradições existentes na sociedade capitalista, principalmente entre capital e trabalho, entre a burguesia e o proletariado.

Dessa forma, Marx emprega o método dialético para análise da realidade, transformando a dialética na ciência das leis gerais do movimento do mundo exterior e da consciência humana, o que faz com que a dialética em Marx seja compreendida como sendo a própria história e não apenas um método utilizado para elaborar a história. É por isso que a Filosofia da Liberação latino-americana tem muito que aprender de Marx, sobretudo a partir da exterioridade, que diz respeito ao trabalho vivo, ao trabalho real do trabalhador. É o trabalho vivo como potência criativa-subjetiva e não o trabalho objetivado como capital. Quando esse trabalho vivo e real é objetivado pelo sistema enquanto trabalho assalariado e alienado, se estabelecem as relações de exploração, resultando, de um lado, em mais miséria e, de outro, em mais riqueza e acumulação de capital, como escreve o próprio Marx:

Acumulação do capital é, portanto, aumento do proletariado. A lei [...] aprisiona o trabalhador ao capital com amarras mais firmes que as correntes com que Hefesto prendeu *Prometeu* à Rocha. Esta lei produz uma acumulação de miséria proporcional à acumulação de capital. A acumulação de riqueza de um polo é, pois, ao mesmo tempo, acumulação de miséria, angústias de trabalho, escravidão, ignorância, embrutecimento e degradação ética no polo oposto, isto é, no polo onde se acha a classe que produz seu próprio produto como capital (MARX, 1988, p. 179).

Quando, ao contrário, esta exterioridade é afirmada, se dá a negação do capital e se estabelecem relações éticas. Assim, a exterioridade se configura enquanto afirmação da dignidade da pessoa e permite a crítica da ontologia do capital. É nesta afirmação da exterioridade que Marx se apoiará, em sua filosofia da práxis, para construir a base da sua análise crítica do capitalismo. Diz Marx:

A única coisa distinta do trabalho objetivado é o trabalho não objetivado, mas ainda se objetivando, o trabalho como subjetividade. Ou ainda, o trabalho objetivado, i.e., como trabalho presente no espaço, pode ser contraposto, como trabalho passado, ao trabalho presente no tempo. Como deve existir como trabalho no tempo, vivo, só pode existir como sujeito vivo, no qual existe como capacidade, como possibilidade; logo, como trabalhador. Por isso, o único valor de uso que pode constituir uma antítese ao capital é o trabalho, mais precisamente, trabalho criador de valor, i.e., trabalho produtivo (MARX, 2011, p. 212).

Igualmente, será a exterioridade o ponto de apoio da Filosofia da Liberação, seu principal conceito, significando o que existe e é real para além do horizonte do ser do sistema. Para Dussel, exterioridade “quer indicar o âmbito onde o outro homem, como

livre e incondicionado por seu sistema e não como parte de meu mundo, se revela” (DUSSEL, 1977, p. 47).

Diz respeito, portanto, ao âmbito próprio do Outro, do outro homem que não pode ser incluído ou reduzido ao Mesmo. Refere-se ao outro livre em seu ser distinto, em sua palavra, em seu dizer que se encontra sempre além do mundo, do sistema e de toda representação. É o Outro antropológico, secularmente encoberto e negado enquanto não ser, mas que existe e é real, ainda que submerso na pobreza. A exterioridade se configura, portanto, em um “ser Outro”. E o Outro, enquanto sendo o pobre, o excluído, a vítima, é o tema, o fundamento e a razão da Filosofia da Libertaçāo.

No trabalho está o que Dussel chama de “origem radical” do discurso marxiano, pois é pelo trabalho que o ser humano cria as condições materiais necessárias à sua reprodução. Contudo, o trabalho é, a um só tempo, pobreza absoluta como objeto e possibilidade universal da riqueza como sujeito e como atividade. Diz Marx, ao falar dessa contradição: “essas proposições inteiramente contraditórias condicionam-se mutuamente e resultam da essência do trabalho, pois é pressuposto pelo capital como antítese, como existência antiética do capital e, de outro lado, por sua vez, pressupõe o capital” (MARX, 2011, p. 230).

É a contradição de carregar em si os momentos da negatividade e da positividade. Negatividade porque quando o trabalhador, em sua corporalidade despida⁴⁹, apresenta-se diante do capital para pedir trabalho, ainda não se objetivou e ainda não existe para o capital. Diz Dussel: “imediatamente se percebe sua presença, mas ainda como ‘existência puramente subjetiva’, ‘trabalho vivo existente como abstração’ e não como realidade (porque, para o capital, a totalidade do ser, o trabalhador é real somente e porque é produtivo ‘em ato’)” (DUSSEL, 2012a, p. 139).

O momento da positividade caracteriza-se pela afirmação da exterioridade enquanto negação da negação primeira (trabalhador nega a negação feita pelo capital), quando a alteridade do trabalho não objetivado, o outro do capital, se afirma a si mesmo como fonte viva do valor. Antes do intercâmbio, o trabalhador se afirma como outro, como pessoa.

Por isso, para Dussel, quando o trabalhador vende o seu trabalho expõe “a sua própria corporalidade ao ser deglutiido pelo capital” (DUSSEL, 2012a, p. 140). Quando

⁴⁹ Corporalidade despida é a metáfora que estamos utilizando, desde o título desta nossa tese, para indicar o trabalhador que só tem sua própria pele, seu corpo, ou seja, só possui sua força de trabalho para oferecer ao mercado.

o trabalhador é contratado o trabalho é subsumido, subjugado e ontologicamente é incluído no capital. Diz Marx: “Por meio da troca com o trabalhador, o capital apropriou-se do próprio trabalho; o trabalho deveio um de seus momentos, que atua agora como vitalidade fecundamente sobre sua objetividade meramente existente e, por isso, morta” (MARX, 2011, p. 231).

A partir do trabalho Marx construirá a ciência e o racional como “a declaração ética de toda economia possível (que sempre deve remeter-se ao trabalho vivo), e a perversidade específica do capitalismo (como posição subjetiva)” (DUSSEL, 1988b, p. 286). Assim, para Dussel, é na exterioridade do pobre, enquanto trabalhador ainda não explorado, que se encontra a origem do discurso e do pensamento de Marx. Precisamente, a categoria marxiana “trabalho vivo”, além de constituir-se em fonte de toda riqueza, é o ponto de partida de uma dialética crítica e, por isso, o lugar a partir de onde se pode proceder a crítica ao capitalismo.

Assim, a crítica ao capital parte da exterioridade do Outro, enquanto trabalho vivo, pois é a exterioridade a condição prática da crítica à totalidade do capital e o lugar da realidade do Outro, enquanto não capital, do trabalhador vivente em sua corporalidade ainda não subsumida no capital. Diz Marx:

O único que se contrapõe ao trabalho objetivado é o trabalho não objetivado, o trabalho vivo. O primeiro é trabalho existente no espaço; o segundo no tempo; o primeiro no passado; o segundo no presente; o primeiro corporalizado no valor de uso; o segundo conceituado só no processo de objetivar-se; o primeiro como valor; o segundo como criador de valor (MARX, 1976, p. 30).

Em outra passagem, continua: “A troca de trabalho vivo por trabalho objetivado, i.e., o pôr do trabalho social na forma de oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da relação de valor e da produção baseada no valor” (MARX, 2011, p. 589). E mais: “Na história efetiva, o trabalho assalariado resulta da dissolução da escravidão e da servidão” (MARX, 2011, p. 34).

Portanto, para Marx interessa a ciência como capital em concreto, entendida por Dussel como ciência subsumida na totalidade humana prática, histórica e real, através do capital, como mecanismo utilizado para aumentar a *mais-valia*⁵⁰, cujo fundamento

⁵⁰ Dussel prefere *mais-valor* no lugar de *mais-valia*, por expressar melhor o fato de que no capitalismo a produção do valor é sempre crescente. Seguimos a tradução comumente aceita para o português de *mais-valia*. Trata-se de um dos conceitos fundamentais da economia marxiana. Diz respeito à diferença

está no trabalho excedente e no roubo da vida do trabalhador. A mais valia se constituirá em categoria chave da análise científica explicativa da crítica da negatividade do trabalhador, que Marx efetuará a respeito do capital. Trata-se, na produção teórica de Marx, da sua descoberta essencial, pois, “O que aparece do ponto de vista do capital como mais valor, aparece do ponto de vista do trabalhador exatamente como mais-trabalho acima de sua necessidade como trabalhador, acima, portanto, de sua necessidade imediata para a conservação de sua vitalidade” (MARX, 2011, p.255).

Por isso, a força de trabalho possui dom especial de, mesmo conservando o valor das matérias primas, ampliar o valor do produto depois de pronto. O lucro é, na ótica marxiana, “apenas uma parte da mais-valia (...). Toda mais-valia é sempre, substancialmente, a materialização de tempo de trabalho não pago” (KONDER, 1983, pp. 148-149), pois o capital encobre o trabalho excedente e o trabalho forçado, não pago, no interior do salário. Assim, o capital tudo articula para que o trabalho vivo produza, como diz Marx, a riqueza alheia e a pobreza própria.

Dussel pensa da mesma forma, referindo-se à *mais-valia* não como simples valor produzido, mas como valor não-pago, como roubo, portanto: “A vítima sofre no seu não-pagamento todas as riquezas acumuladas pelos beneficiários do sistema vigente” (DUSSEL, 2001, p. 296). Depois de várias rotações, para Dussel, todo o capital é *mais-valia* acumulada. Esse fato acaba por revelar o que MAGALHÃES (2009) chamou de potencial devastador do capital, que é o potencial de “transformar todas as relações sociais em mercadorias e a produção destas em alcançar um nível superior a ponto de o trabalho tornar-se imaterial” (MAGALHÃES, 2009, p. 26).

A mais-valia é o que acaba por confirmar que não há igualdade alguma no intercâmbio entre capital e trabalho, pois, caso houvesse, o valor inicial e final seriam iguais e não haveria nenhuma valorização. Portanto, se há mais valor ao final da relação, é porque o intercâmbio é desigual, é injusto. Para Dussel, essa questão do valor como fundamento do conceito de *mais-valia*, caracteriza a essência do pensar teórico de Marx.

A *mais-valia*, portanto, surge em Marx a partir da descoberta da contradição absoluta existente entre capital e trabalho, com sua aparência de troca: “É a partir do

existente entre o valor que o patrão paga ao operário e o valor que o operário de fato produz. O patrão apenas retribui o custo da força de trabalho do operário, ficando com a parte do valor produzido pelo assalariado, apoderando-se da *mais-valia*, cuja produção, por parte do capital, provém do fato de ter subsumido a exterioridade do trabalho vivo, do ser humano, que é a fonte criadora de valor.

frente a frente do capitalista e do operário, radical enfrentamento e separação, que a *mais-valia* pode ser descoberta" (DUSSEL, 2012a, p. 17). Assim, Dussel descobre em Marx a compreensão de que a forma do objeto é a objetivação da vida, o que acaba por ser encoberto pela *mais-valia* e pelo *fetichismo* da mercadoria⁵¹. Dessa descoberta derivam duas questões essenciais: o sentido ético do roubo do produto, o que significa dizer que quando há *mais-valia* rouba-se vida humana, e a acumulação do valor do produto em capital como acumulação de vida humana, o que significa dizer do fetiche da mercadoria que vive da morte do trabalhador.

Em termos de uma crítica da economia política, na leitura dusseliana, Marx não pensava que sua reflexão fosse um trabalho em vista da crítica, mas a própria crítica: "uma crítica econômica fundamental, uma crítica dos pressupostos da economia enquanto tal" (DUSSEL, 1988b, p.291).

Essa mesma crítica Marx estenderá a Feuerbach, em relação à sua interpretação intuitiva do materialismo sensível, sem, contudo, esquecer que somente a comunidade é liberdade e infinitude e, sobretudo, que a verdade corresponde à totalidade da vida e da essência humana. Em uma de suas correspondências, datadas de 1843, Marx diz: "o único ponto em que divirjo de Feuerbach é que, a meu ver, ele dá importância de mais à natureza e importância de menos à política. Ora, atualmente, a filosofia só pode se realizar aliando-se à política" (MARX – disponível em: www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/index.htm). Nesse intento, Marx chega à conclusão da necessidade de uma arma material – o proletariado – para a realização do ideal do humanismo. Daí a afirmação marxiana da *exterioridade real* do homem como trabalhador, como pessoa, sujeito do ato vivo do trabalho: o trabalho é tudo.

Nesse sentido, a crítica marxiana é dupla: critica, por um lado, a economia política clássica do capitalismo – chamada crítica de textos – e, por outro, e principalmente, critica a própria realidade capitalista a partir da exterioridade do

⁵¹ Fetiche vem da raiz latina *facere*, que significa fazer, fato de onde deriva o feitiço: significa o feito pela mão do homem, mas que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto, fascinante. Marx fala do fetichismo da mercadoria, expressando, justamente, o fato de que o trabalhador não se vê naquilo que produz, ainda que feito pela sua mão, ou seja, para expressar que a mercadoria não é vista pelo trabalhador como resultado de seu trabalho. Assim, o fetichismo da mercadoria é a crença no poder sobrenatural ou mágico de certos objetos materiais. A pretensão do capital, de criar valor a partir de si, é o fetichismo. O antifetichismo será a negação da divindade ou do absoluto de uma totalidade que nega todas as outras. É a negação da negação.

trabalho vivo, que não permitirá ao discurso marxiano ficar prisioneiro do fetichismo: “o trabalho vivo, enquanto trabalho humano, atualidade da pessoa e manifestação da sua dignidade, situa-se enquanto tal *fora, mais além*, transcendendo (...) na exterioridade do capital” (DUSSEL, 1988b, p. 293).

Aqui se situa uma das principais categorias do pensamento marxiano: a ideologia⁵². O desenvolvimento do trabalho na sociedade capitalista teve seu lado perverso e sua mais trágica consequência: a escravidão. Dessa forma, “Com a exploração do trabalho escravo, apareceram a primeira forma de *divisão social do trabalho* e a primeira forma de *propriedade privada* de uma fonte de produção” (KONDER, 1983, p. 70), que Marx e Engels dirão tratar-se de termos idênticos, pois divisão social do trabalho diz em relação à escravidão o que propriedade privada diz em relação ao produto dela. Assim, a propriedade é compreendida como sendo fruto do trabalho, mas do trabalho alienado, que faz cada vez mais o trabalhador afundar-se ao nível da mercadoria mais deplorável. Por isso, o ser humano escravizado é consequência da ideologia da classe dominante, pois, “As idéias dominantes de cada época sempre foram as idéias da classe dominante” (MARX; ENGELS, 2000, p. 40). Marx diz a mesma coisa em outra passagem: “Se no decurso da história se separa as ideias da classe dominante da própria classe dominante, estas são autônomas; em determinadas épocas certas ideias dominam sem se atentar para as condições do modo de produção e para os produtores dessas ideias” (MARX, 1996, p. 73).

Esse poder dominante chegará a mercantilizar a vida humana através do capitalismo, que foi transformando tudo em mercadoria, reduzindo tudo a um valor mensurável em dinheiro, pois, como mostrou o próprio Marx, “A primeira categoria em que se apresenta a riqueza burguesa é a mercadoria” (MARX, 2011, p. 758).

O papel estratégico desempenhado pela ideologia⁵³ faz com que a ação humana assuma a aparência de uma fatalidade, onde a mercadoria deixa de ser vista como

⁵² Trata-se das crenças religiosas, filosóficas, políticas e morais referidas por Marx como dependentes das relações de produção e de trabalho, na forma como se constituem em cada fase da história econômica. Marx usa o termo ideologia para designar “falsa consciência”, aplicando-o aos hegelianos de esquerda, por não chegarem às verdadeiras causas dos fenômenos. Em sentido crítico, a ideologia é uma visão deslocada, é o mascaramento da realidade, como, por exemplo, o aparato aplicado para ocultar a opressão presente em dada realidade. A ideologia é, portanto, uma forma de dominação que gera uma falsa consciência ou uma consciência ilusória.

⁵³ Para CESAR (2012) o caráter de dissimulação e de dominação da ideologia advém do fato que “A função da ideologia não é apenas a de deformação da realidade, mas é também a de justificação e mobilização de uma comunidade; de motivação dos projetos do grupo mediante uma imagem idealizada

expressão de um trabalho humano concreto e sua significação passa a ser “ocultada sob uma forma destinada a impedir que os homens vejam na economia uma realidade que eles criaram e podem sempre modificar. Essa forma constitui aquilo que Marx chamou de o *fetichismo da mercadoria*” (KONDER, 1983, p. 152), o que permite compreender o porquê da “diferença entre o direito à mercadoria força de trabalho e o não-direito à pessoa que é portadora dessa mercadoria” (HARVEY, 2004, p. 148). Estranha situação essa, em termos jurídicos e éticos, de inversão de todos os direitos, onde tem direito à propriedade aquele que rouba, ao passo que aquele que trabalha é um sem-direito algum, pois não tem direito nem ao seu trabalho nem ao produto desse trabalho.

Na obra *O capital*, onde Marx não se propõe explicitar a análise da riqueza capitalista, mas, ao contrário, analisa a pobreza do trabalhador, em relação à mercadoria, estabelece a distinção entre valor de uso e valor de troca sob o prisma da objetividade e da subjetividade. Por ser objetivo, o valor de troca “se manifesta objetivamente nas relações sociais, na troca, na compra e na venda dos produtos” (KONDER, 1983, p. 138). É deste valor que se ocupa a análise marxiana que, à pergunta sobre o que é que faz com que, nas condições usuais, uma determinada coisa tenha mais valor que outra, responde que é o trabalho humano: “o valor aumenta, em geral, na mesma proporção em que aumenta o tempo de trabalho necessário para a produção da mercadoria (...). O valor de uma mercadoria (...) é determinado pelo tempo de trabalho *socialmente necessário* à sua fabricação” (KONDER, 1983, p. 140). Para Marx, “Como valor, a mercadoria é simultaneamente equivalente para todas as outras mercadorias em uma determinada proporção. Como valor, a mercadoria é equivalente; como equivalente, todas as suas qualidades naturais são nelas extintas” (MARX, 2011, p. 91).

Em vista disso, diz Dussel, “a única maneira de desfetichizar o capital é restabelecendo a relação explícita entre ‘o homem de ferro e o homem de carne e osso’; homem real, trabalho vivo considerado pelo capital, no entanto, como um ‘sujeito de mais’. Este trabalho vivo, este trabalhador concreto, esta classe operária como exterioridade é a fonte criadora de todo valor” (DUSSEL, 1988b, p. 295).

Nesse processo, o esforço maior será o de elaborar uma teoria, de constituir categorias para desenvolver conceitos não como fim em si mesmo, mas como tarefa

de sua própria existência, exposta através de máximas que garantam a coesão social” (CESAR, 2012, p.125).

prática, que visa historicizar o sistema econômico real e a política capitalista. Nessa busca, Dussel vê a desfetichização de sua pretensão de universalidade e de eternidade. Assim, Marx critica a intenção capitalista de confundir-se com a natureza mesma das coisas. É essa tentativa marxiana que permitirá emitir um juízo ético: “a totalidade do mundo capitalista pode ter sentido, e um sentido ético perverso” (DUSSEL, 1988b, p. 307), pois “a essência não-ética do capital consiste na existência mesma da mais-valia, em que se alcança lucro a partir do trabalho não pago” (DUSSEL, 1988b, p. 308). Aqui se dá o processo de alienação, quando “o trabalhador produz bens que não lhe pertencem e cujo destino, depois de prontos, escapa ao seu controle. O trabalhador, assim, não pode se reconhecer no produto do seu trabalho” (KONDER, 1983, p. 45) e se encontra totalmente dominado pelo capital. Trata-se de uma perversidade, uma não-verdade, o momento mais trágico descrito por Marx como sendo a negação real: “é a inversão que se expressa no fenômeno do fetichismo (...) essencial para a reprodução do capital” (DUSSEL, 2001, p.293).

Assim, em Marx, antes que o ser humano seja um assalariado, antes de vender para o capital sua capacidade de força de trabalho, é uma espécie de fantasma, uma figura que não existe para o capital. É o momento, já mencionado, da negatividade (para o capital), quando o trabalho ainda se encontra em sua exterioridade original, ainda não foi objetivado e subsumido pelo capital. Precisamente, por isso é nada, é negativo para o capital. Por estar fora do horizonte do sistema, não conta, é nada, é não-ser. Contradicoriamente – contradição absoluta do capital, dirá Marx -, é nesse momento de negação pelo capital que o trabalhador se afirma a si mesmo como fonte viva de valor.

Diz Marx:

Portanto, de nenhuma maneira se contradiz a proposição de que o trabalho é, por um lado, a *pobreza absoluta como objeto* e, por outro, a *possibilidade universal* da riqueza como sujeito e como atividade, ou, melhor dizendo, essas proposições inteiramente contraditórias condicionam-se mutuamente e resultam da essência do trabalho, pois é *pressuposto* pelo capital como antítese, como existência antitética do capital e, de outro lado, por sua vez, pressupõe o capital (MARX, 2011, p. 230).

Uma vez incorporado ao ser do capital, na forma de assalariado, o ser humano se transforma em “nada absoluto”, por, justamente, perder a condição de ser um ser humano, autônomo diante do capital, pois

Se o trabalhador originalmente vende sua força de trabalho ao capital, por lhe faltarem os meios materiais para a produção de uma

mercadoria, agora sua força individual de trabalho deixa de cumprir seu serviço se não estiver vendida ao capital. Ela apenas funciona numa conexão que existe somente depois de sua venda, na oficina capitalista (MARX, 1983, p. 283).

Assim, sua exterioridade é negada, subsumida, alienada e o ser humano passa a contar como uma propriedade ou um momento do capital.

Para Dussel, esse intercâmbio entre trabalho vivo e trabalho objetivado é desigual, o que faz com que, antropológica e eticamente, o trabalho vivo seja transformado pelo capitalismo em um meio através do qual o trabalho objetivado se conserva e aumenta em quantidade. Isso não pode ser aceito pela Filosofia da Liberação, pois:

Colocar o outro, a pessoa, como meio é o não ético (pode até ser ‘moral’ para a moral vigente, dominadora). Desta desigualdade, injustiça, roubo, é do que a ‘consciência não sabe nada’, e, como temos dito, não só a do capitalista, mas igualmente a do trabalhador, para o qual seu próprio trabalho vivo se encontra mistificado como simples trabalho objetivado. Isto é, o trabalho no máximo é ‘fonte de salário’ (DUSSEL, 1988a, p. 308).

Assim, em Marx a relação produtiva é determinada pela relação prática, o que equivale a dizer que a relação ética determina a relação de produção e, por sua vez, faz com que a questão ética não seja uma derivação da relação contratual entre o trabalhador e o capital, mas esteja na base dessa relação. Diz Marx:

Erram [...] aqueles que consideram o trabalho assalariado, a venda do trabalho ao capital e com isso a forma do trabalho assalariado, como exteriores à produção capitalista; [na verdade] se trata de uma forma essencial, e produzida sempre de novo pela mesma relação capitalista de produção [...] A renovação constante dessa relação de compra e venda não faz mais que mediar a continuidade da relação de dependência e confere-lhe a aparência de uma transação, de um contrato de possuidores de mercadorias dotados de direitos [...] [É] a dominação do trabalho objetivado sobre o trabalho vivo (MARX, 1977, p.106).

Compreende-se, portanto, porque Marx escolhe a economia como lugar privilegiado para elaborar sua crítica ética. Em 1845, ao debruçar-se sobre a situação da classe operária na Inglaterra, trata das vítimas do sistema capitalista nascente no próprio centro do sistema mundo. A partir desse momento Marx começa a desenvolver sua crítica ética a partir da exterioridade das vítimas. Essa crítica originou-se em um

momento positivo: a subjetividade do trabalhador como atividade é a fonte criadora de todo valor ou riqueza possível.

Dussel comprehende que, na reflexão marxiana, a relação social determina a relação de produção, ou seja, na relação prática, que é de dominação, pois a miséria cresce na acumulação do capital, encontra-se a relação originária a partir da qual derivam os demais momentos que seguem ao contrato que subsume o trabalho vivo. Esse é o momento fundamental do qual nasce ou a legitimação da moral vigente ou a crítica ética ao sistema.

No caso de Marx, será a crítica ética ao sistema, razão pela qual vê na economia a mais moral das ciências e busca mostrar como a objetivação da vida da vítima, acumulada no capital e não recuperada como subjetivação no operário, é o tema crítico-ético de toda sua obra. Desde seus primeiros escritos, Marx mostra a necessidade da filosofia mudar de interlocutor, passando da burguesia liberal, por não ter suficiente força histórica, para a humanidade sofredora, liderada pelo proletariado. Apresenta, assim, a urgência e a possibilidade de um novo projeto político, fazendo da questão social um dos maiores problemas filosóficos, escolhendo a economia como lugar mais pertinente para desenvolver seu discurso ético-crítico.

Desta forma, a crítica marxiana, mesmo originando-se em um momento positivo, parte da constatação de que o futuro criador da riqueza nada tem: “O trabalho como pobreza absoluta: pobreza não como carência, mas como plena exclusão da riqueza objetiva” (MARX, 1976, p. 235). No embate concreto e cotidiano pela sobrevivência, o trabalhador só tem a oferecer sua corporalidade despida, “como quem levou ao mercado sua própria pele e não pode esperar outra coisa: que seja curtida” (MARX, 1976, p. 213).

A exploração do trabalhador é convertida, assim, em fundamento histórico da gênese do capitalismo, o que faz com que a determinação da produção de valor pressuponha a exploração do trabalhador.

Buscando a superação dessa opressão, Marx aponta para o socialismo, mostrando que “não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história” (MARX; ENGELS, 1989, p. 56) e que, portanto, “a libertação é um ato histórico e não um ato de pensamento” (MARX; ENGELS, 1989, p. 65). Na XI Tese sobre Feuerbach, Marx é

contundente: “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transformá-lo” (MARX; ENGELS, 1989, p.128)⁵⁴.

Para Dussel, Marx, em *Teses sobre Feuerbach*, “se mostra em toda sua dimensão antropológica (da corporalidade vivente), crítico ou negativo (a partir das vítimas), prático (enquanto se interessa pela transformação real das condições dessas vítimas) e social (porque se ocupa do sujeito imerso nas relações sociais)” (DUSSEL, 2001, p. 61). Especificamente sobre a XI tese, Marx não nega a filosofia, mas assinala que ela “deve deixar de ser apenas hermenêutica teórica para desenvolver-se em um discurso que fundamente a transformação prática e real do mundo, como atividade crítico-prática” (DUSSEL, 2001, p. 62), pois, nas palavras do próprio Marx,

Os filósofos não brotam da terra como cogumelos, eles são o fruto da sua época, do seu povo, cujas energias, tanto as mais sutis e preciosas como as menos visíveis se exprimem nas idéias filosóficas. O espírito que constrói os sistemas filosóficos no cérebro dos filósofos é o mesmo que constrói os caminhos de ferro com as mãos dos trabalhadores. A filosofia não é exterior ao mundo (MARX - Artigo de fundo nº 79, Gazeta de Colônia)⁵⁵.

Na mesma perspectiva caminha VÁZQUEZ (2007), para quem o marxismo, em sua filosofia da práxis, é conhecimento da realidade a ser transformada e das possibilidades reais disso ser efetivado, o que assegura que o projeto não se converta em sonho, impossível de ser realizado, ou em aventura, condenada ao fracasso. Para ele,

o marxismo distingue-se por sua vontade de realizar o projeto; isto é, por sua vinculação com a prática, pois não basta criticar o existente, nem projetar uma alternativa a ele, como tampouco basta o conhecimento da realidade a ser transformada. É necessário todo um conjunto destes atos efetivos que constituem a prática e, em especial, a prática política destinada a realizar o projeto de emancipação (VÁZQUEZ, 2007, p. 14).

Nesse momento da reinterpretação marxiana, Dussel anuncia a possibilidade de se fazer uma leitura ética de Marx, revelando seu projeto: encontrar uma ética implícita

⁵⁴ Paulo Freire, freqüentemente citado por Dussel, comprehende isso mostrando em sua pedagogia que conhecer e transformar a realidade são exigências recíprocas, pois a conscientização é “um apoderar-se da realidade” (FREIRE, 1974, p. 114). Por isso, “a conscientização não pode parar na etapa do desvelamento da realidade. A sua autenticidade se dá quando a prática do desvelamento da realidade constitui uma unidade dinâmica e dialética com a prática da transformação da realidade” (FREIRE, 1992, p. 103).

⁵⁵ Disponível em <http://afinsophia.com>, acessado em 14 de abril de 2013.

no discurso explicitamente econômico de Marx. A possibilidade está, como já dissemos, no fato de que Marx parte de um princípio ético: a pessoa humana.

Trata-se, uma vez mais, da exterioridade ou como também chama Dussel, na *transcendentalidade do trabalho vivo* por oposição dialética ao capital, que se constitui na chave completa para decifrar o discurso marxista. Diz Dussel: “Antes que o trabalho vivo seja valor de uso para o capital, o trabalhador é corporalidade distinta, pessoa livre; pobreza absoluta e despojamento radical pelas situações que o próprio capital produz como condição da sua reprodução” (DUSSEL, 2012a, p. 18).

Para a Filosofia da Libertaçāo e, portanto, para uma leitura latino-americana de Marx, diz Dussel, “era essencial descobrir a fonte última do seu pensamento, que se encontra, conforme a nossa interpretação, na positividade da realidade do não ser do capital (não-capital) que se situa na exterioridade, no âmbito transcendental do capital (...): a alteridade da corporalidade concreta, da própria pessoa do trabalhador, do sujeito que, no entanto, se encontra (...) ‘frente a frente’ com o capitalista, mostrando a sua ‘pele’” (DUSSEL, 2012a, p. 19)⁵⁶.

Assim, a hipótese de Dussel é que Marx desenvolve uma ontologia do capitalismo a partir de uma metafísica da vida, da sensibilidade humana como necessidade, da pessoa do trabalhador como exterioridade. A novidade marxiana está, portanto, no seu ponto de partida, que Ernst Bloch chama de imperativo categórico para Marx: “derrotar todas as situações nas quais o homem é um ser rebaixado, escravizado, abandonado, depreciado” (BLOCH, 1993, p.72)⁵⁷. Esse princípio ético – a pessoa humana – permitiu com que Marx elaborasse seu pensar sentido, por um lado, o apelo dos pobres e, por outro, vivenciando suas próprias dificuldades materiais⁵⁸.

⁵⁶ Daí nosso título metafórico, “Corporalidade despida”, remetendo seja ao trabalhador de que fala Marx em sua filosofia da práxis, seja à vítima de que fala Dussel em sua FL.

⁵⁷ FEITOSA (2012) condiciona esse imperativo à moral na filosofia marxista: “se devemos falar em qualquer prescrição moral primordial na filosofia marxista, haveremos de assinalar aquele que nos foi indicado num dos escritos da *Questão Judaica* pelo qual o único imperativo categórico é pôr fim a todas as condições em que o ser humano surge como ser aprisionado, diminuído e desamparado” (FEITOSA, 2012, p. 147).

⁵⁸ Em 1852, escrevendo ao amigo Engels, Marx desabafa, revelando o desespero diante da pobreza extrema em que se encontrava: “Minha mulher está doente. Minha filha Jenny está doente. Heleninha (Demuth) está com uma espécie de febre nervosa. Não pude e nem posso chamar o médico por falta de dinheiro para os remédios. Há oito dias que alimento minha família unicamente com pão e batatas. E não sei se ainda vou poder comprar pão e batatas para hoje” (MARX, 1852, s/p – disponível em <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/index.htm>).

Contudo, mesmo com todos esses problemas de ordem pessoal, Marx, em carta escrita em 1867, ao seu correspondente em Nova Iorque, diz que não pode voltar as costas para os problemas sociais e que toda a sua obra está a serviço do proletariado:

Todo o tempo que podia consagrar ao trabalho tive que reservá-lo à minha obra, à qual sacrificiei minha saúde, minha alegria de viver e minha família... Se fôssemos animais, poderíamos naturalmente voltar as costas aos sofrimentos da humanidade para ocupar-nos com nossa própria pele. Mas me teria considerado pouco prático se morresse sem ao menos ter terminado o manuscrito de meu livro (MARX, 1867, s/p).

Assim, ao responder afirmativamente à interpelação ética das vítimas, Marx descobriu o ponto de partida de sua práxis, elevando o proletariado, a vítima, “que é um pobre desnudo, é o nada, fruto do abandono da comunidade rural e ingresso na relação social urbana estranha” (DUSSEL, 2001, p. 292), ao posto de pretendente ao trono, de futura classe dominante, desafiada a construir nova ordem através de novas relações sociais⁵⁹. Dessa forma, Marx desloca a força motriz da evolução do espírito para a matéria ao transformar o socialismo em “força ativa, propulsora do desenvolvimento, da sociedade em evolução para a organização da propriedade coletiva” (BEER, s/d, p. 483). O camponês que, uma vez tendo destruídas suas condições pré-capitalistas de subsistência, transforma-se em migrante forçado e, posteriormente, no pobre do mundo urbano, na vítima que, nesse novo mundo estranho, ou vendia sua corporalidade pessoal ou morria, passa a vislumbrar a possibilidade da libertação⁶⁰.

Foi a dialética que possibilitou com que Marx percebesse que o proletariado era a negação da ordem existente, baseada na propriedade privada e na concorrência, e que o socialismo era a síntese necessária, garantida pela luta do proletariado contra essa ordem, forjando uma nova fase, eticamente superior, para a vida social.

⁵⁹ Percebe-se nas palavras de Marx a presença de um certo “tom bélico”, que aparece também no decorrer da FL, sobretudo em sua Ética (conferir pp. 82 e 83 desse nosso trabalho). No caso de Marx, Dussel justifica isso mostrando que Marx só descobre o proletariado como sujeito social com consciência própria a partir da experiência da insurreição dos tecelões da Silésia. Posteriormente Marx formulará sua clássica expressão: “O proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo. Mas não pode libertar-se a si mesmo sem abolir suas próprias condições de vida” (MARX, 1974, p. 54). E isso não se faz sem luta!

⁶⁰ Não há porque explicitar ainda mais a recorrente volta do “tom bélico” e da referência concreta à organização e à luta por parte das vítimas como possibilidade real para sua libertação. Recordemos apenas que Marx fala na “ditadura do proletariado” como momento necessário para o devir de uma sociedade onde cada um dê conforme suas capacidades e receba conforme suas necessidades. Contudo, isso exige ruptura, pois, como diz Vieira “as mudanças na história não se dão por pura continuidade, mas por rupturas da ordem estrutural vigente. É preciso que o germe revolucionário abale o que é, a fim de que o ainda-não-ser seja realizado” (VIEIRA, 2000, p. 125).

Assim, durante sua permanência em Paris (1844-1845), Marx dedicou-se exclusivamente ao estudo do socialismo e do movimento operário francês, com particular atenção “ao estudo da economia política, da formação e do crescimento do capital, porque estava convencido de que na economia política estava a base da sociedade burguesa e porque já compreendera que a evolução intelectual, no fundo, é apenas reflexo da evolução econômica” (BEER: s/d, p. 487). Ocupado em desvendar as causas e as forças motrizes responsáveis pelas transformações da vida intelectual e social, indo muito além da descoberta da origem do pensamento, do direito, da religião e da própria sociedade, Marx mostra que essas forças motrizes, que transformam ideias e sentimentos, consciências e instituições, ao contrário do que afirmam os filósofos idealistas, não nascem da razão absoluta ou do espírito, mas nascem das condições materiais da existência. Nascem, portanto, da produção, da fabricação dos meios de subsistência, determinada pelas forças produtivas. Nas palavras de Ernst Bloch:

o melhor da utopia recebe assim chão, pés e cabeça. A partir de Marx se explica assim a inserção da intelecção mais audaz no mundo do acontecer, a unidade da esperança e o conhecimento do processo, em uma palavra, o realismo. Desta maneira, fica eliminado tanto o que há de excessivo no sonho futuro, como o que há de ferrugem na sociedade (BLOCH, 1993, p. 72).

Por isso, concluirá Bloch, “o marxismo pressupõe libertação do destino cego, da necessidade impenetrável, aliada do retrocesso concreto das barreiras naturais” (BLOCH, 1993, p.73).

Dessa forma, concentrando-se no exame detalhado dos problemas econômicos, sociais e políticos, Marx elabora as bases de uma ampla concepção do ser humano⁶¹ e do mundo, concebendo a sociedade socialista como aquela ainda presa ao passado, onde o Estado subsiste e os homens ainda recebem parte da riqueza social conforme sua produtividade. Propõe, então, o comunismo como sociedade onde, além do desaparecimento do Estado, as pessoas possam desfrutar da segurança econômica necessária à vida, libertando-se das formas primárias de egoísmo. Assim, “A divisão social do trabalho é superada. E a comunidade humana põe em prática a máxima do socialismo utópico: ‘de cada um de acordo com suas possibilidades; a cada um de acordo com suas necessidades’” (KONDER, 1983, p. 173). Nesse sentido, diz Marx,

⁶¹ O conceito de homem em Marx é abstrato, mas o homem é uma categoria concreta, dissolvida em estruturas econômicas que são igualmente concretas: ao desocultá-las, surge o homem. Por isso, conforme Bloch, toda consideração sobre o homem tem que ter como base o conceito de alienação.

O comunismo não é para nós um *estado* que deve ser estabelecido, um *ideal* para o qual a realidade terá que se dirigir. Denominamos comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento resultam de pressupostos atualmente existentes. Além disso, a massa dos simples trabalhadores – força de trabalho excluída em massa do capital ou de qualquer outra satisfação limitada – pressupõe o mercado mundial; e, portanto, pressupõe também a perda, não mais temporária e resultante da concorrência, deste próprio trabalho como uma fonte segura de vida (MARX; ENGELS, 1989, p. 52).

Dussel, em sua atenta releitura marxiana, diz que a relação da produção é determinada pela relação social, chamada por ele de “ética prática”, mostrando que a crítica de Marx à essência não ética do capital, perfeitamente “moral” para a moral burguesa, é feita a partir do princípio absoluto da Ética da Libertação, da vida do trabalhador, como atualidade de sua subjetividade, tanto material quanto espiritual: “o único absoluto, não relativo a nenhum outro termo, é a comunidade dos homens, a pessoa humana mesma” (DUSSEL, 1988a, p. 310). A possibilidade concreta de realizar essa libertação do ser humano só pode ser compreendida, portanto, como exigência ética e política oriunda em sua própria significação, o que já tinha sido anunciado por Marx que fala do trabalhador enquanto ser “dotado de necessidades vitais”: “No conceito de trabalhador livre já está implícito que ele mesmo é um pobre virtual. Quanto às suas condições econômicas, é mera capacidade viva de trabalho, motivo pelo qual está também dotado de necessidades vitais” (MARX, 2011, p. 106).

A emancipação humana, para que seja verdadeira e real, mais do que a transformação das leis, exige que se transforme o sistema social de produção e distribuição das riquezas, pois, a liberdade política, em última análise, depende da liberdade econômica: “o ser humano só será verdadeiramente livre quando todos os homens puderem desenvolver uma atividade criadora que não seja sujeita às pressões deformadoras da propriedade privada e do dinheiro” (KONDER, 1983, p. 39). Assim, mais do que liberdade política garantida pela lei, “Marx entendeu que a mudança precisava ser mais profunda: precisava atingir a estrutura social e econômica da sociedade” (KONDER, 1983, p. 40). É por isso que, inevitavelmente, a luta de classes adquire caráter político, cujo objetivo imediato é a conquista do poder: para a classe capitalista o poder para conservar sua posição de classe dominante, ideologicamente hegemônica. Para o proletariado, ao contrário, o poder para implementar o socialismo, derrubando a burguesia, levando os trabalhadores à situação de classe dominante,

suprimindo a velha sociedade baseada na dominação de classe, instaurando uma sociedade nova, sem classes e sem propriedade privada.

Nessa ótica encontram-se alguns estudos de Marx, como o *Manifesto comunista* (1848) e a maioria das comunicações dirigidas à Liga dos Comunistas, nas quais o objeto de estudo é o proletariado e o fator revolucionário é fortemente sublinhado. É no *Manifesto* que Marx dirá que “Os operários nada têm a perder fora suas correntes. Têm o mundo a ganhar. Proletários de todos os países, uni-vos!” (MARX; ENGELS, 2000, p. 63). Em *A ideologia alemã* (1845), Marx dirá que “A existência de idéias revolucionárias numa determinada época já pressupõe a existência de uma classe revolucionária” (MARX; ENGELS, 1989, p. 73). Em *Os Grundrisse* (1857-1858) e em *O Capital* (1867), ao contrário, o objeto de estudo é a economia capitalista, fazendo com que Marx apareça como teórico do desenvolvimento econômico, sem, contudo, deixar de referir-se ao movimento histórico do ser humano em busca de uma sociedade sem alienação, aparecendo também, sobretudo a partir da releitura dusseliana, como um filósofo ético.

Assim, no conjunto de sua obra, a intenção de Marx, como mostra Dussel, “tem como fim concreto a ‘tomada de consciência’ do trabalhador, como indivíduo e como classe, em cada nação e em todo o mundo onde o capital exerce sua hegemonia, da injustiça oculta, mistificada, fetichizada que constitui a essência do capital” (DUSSEL, 1988b, p. 308).

A ousadia de Dussel – de inferir e tirar as consequências de que a categoria por excelência de Marx não é a totalidade, mas a exterioridade – busca, mais que tudo, clarificar que a crítica marxiana, além de mostrar a impossibilidade da economia política burguesa e a existência mesma do capital, dirige-se a uma crítica de toda a economia política possível, a partir do trabalho enquanto exterioridade.

Justamente, para Dussel, o momento em que o pensamento de Marx inicia o desvelamento das determinações intrínsecas do capital, é quando esse capital, enquanto totalidade, subsume a exterioridade do trabalhador (o trabalho vivo). O equívoco das leituras de Marx, para Dussel, se dá exatamente nesse ponto, uma vez que a totalidade, ao implicar e absorver o discurso marxiano, apareceria como sendo a última e a mais

importante categoria de seu pensamento. Ao contrário, a exterioridade é central em Marx e garante a possibilidade da crítica⁶².

Nesse processo, a ciência, cujo momento essencial é construído a partir da sucessão e da conexão racional de cada categoria com a seguinte até organizar, sem saltos, uma síntese, é compreendida como uma ontologia de toda economia possível. Daí a indicação dusseliana:

Poderíamos indicar, então, que para Marx a exposição crítico-científica, ou racional, do sistema de toda economia possível não é senão o desenvolvimento do conceito de trabalho vivo, e dentro do qual o desenvolvimento do conceito do capital é um momento secundário e fundado. “O trabalho é tudo”. O trabalho é a substância do valor: sua fonte criadora. O valor, a mercadoria, o dinheiro, etc. são modalidades de trabalho vivo, objetivado, materializado, morto, mas trabalho vivo ao fim, ainda que passado. Tudo é trabalho: o capital é somente trabalho: puro e totalmente trabalho vivo objetivado. O desenvolvimento do conceito de trabalho vivo absorveu a totalidade do trabalho elaborativo teórico de Marx no que podemos chamar sua produção científica em sentido estrito (DUSSEL, 1988b, p. 301).

Essa longa citação nos ajuda a entender melhor porque Marx toma como ponto de partida de sua reflexão o ser humano explorado, o trabalhador concreto, homem real, de carne e osso. Ou seja: o trabalho vivo como opostamente radical ao trabalho objetivado, pois, para Marx, “o que os indivíduos são depende das condições materiais de sua produção” (MARX; ENGELS, 1989, p. 28).

Para Dussel, a partir da afirmação da positividade do trabalho vivo ainda não subsumido no capital, como afirmação da alteridade e auto-posição da exterioridade, é que se efetiva a negação da negação, enquanto libertação da alienação do trabalho subsumido ou determinado pelo capital.

A contribuição marxiana, portanto, deriva de sua preocupação com a situação concreta do ser humano, a partir de seu objetivo maior que “é a libertação do homem para que ele seja na sua totalidade senhor de si mesmo” (VIEIRA, 1999, p. 30). Marx estava imbuído desse grande objetivo, o que já pode ser percebido em sua colocação acerca da humanidade como criadora das condições necessárias para resolver seus próprios problemas:

⁶² Dussel dirá que além da totalidade ainda há vida, sentido, realidade, o que permite à FL encontrar um caminho até então desconhecido, por isso distinto, pela tradição do pensamento filosófico: a realidade de exclusão, dor e morte dos oprimidos, dos pobres, da vítima.

a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e, assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para o resolver já existiam ou estavam, pelo menos, em via de aparecer (MARX, 1981, p. 25).

Buscando superar toda forma de exploração e alienação, Marx utiliza-se de uma linguagem ético-científica, recuperada por Dussel a partir de sua preocupação maior de fundar uma Ética, e, posteriormente, uma Política e uma Economia da Libertaçāo tendo como ponto de partida o homem oprimido, conseqüência das contradições do capitalismo periférico, disseminador do desemprego e da fome, gerador de novas vítimas.

É desta forma que queremos assinalar a importância do pensamento marxiano para os dias de hoje, para a Filosofia da Libertaçāo, para a compreensão das estruturas sociais, econômicas e políticas latino-americanas e para a permanente crítica ao capitalismo e igualmente, para a permanente práxis transformadora. Enquanto houver capitalismo, a crítica marxiana continuará válida, o que a torna, nas palavras de Sartre (1978), a insuperável filosofia de nosso tempo.

Para Dussel igualmente, para quem deseja a compreensão do capitalismo, bem como deseja ir às causas fundamentais da sua crise, Marx segue sendo indispensável:

Nos dias de hoje, dada a crise estrutural e mundial do capitalismo, especialmente causada pela especulação do capital financeiro, torna-se necessário compreender a essência do capital, não apenas para operar a sua crítica, mas, antes e sobretudo, para comprehendê-lo na sua totalidade – no seu conteúdo e no seu processo. Por isso (...) Marx continua sendo o crítico mais profundo e arguto do capital (DUSSEL, 2012a, pp. 11-12).

Trata-se, portanto, de compreender que a filosofia latino-americana inspira-se em Marx para cunhar seu próprio projeto utópico-crítico ao entender que filosofar só é possível a partir da realidade, procedendo, assim, a uma crítica do existente e projetando uma emancipação através do *imperativo político* que é a transformação do mundo em uma moradia digna para todos: “As vítimas criticam a ordem, proclamam sua dissolução, a necessidade de seu desaparecimento: é o juízo ético-crítico negativo por excelência do sistema como totalidade” (DUSSEL, 2000, p. 320). Impõe-se, assim, a necessidade da ética e sua permanente função de perguntar pelos princípios últimos que justificam as decisões humanas. Impõe-se também a necessidade de considerar o outro, pois falar de ética implica em falar de convivência humana, em construção de

identidades: há necessidade da ética porque há o outro ser humano, sujeito de direitos e portador de dignidade.

Este é o princípio dessa Ética da Libertação, que se constitui enquanto ética da vida, procedendo a uma crítica ao sistema vigente a partir da relação que se produz entre a negação da corporalidade, expressa no sofrimento das vítimas, e a tomada de consciência desta negatividade. É o que passamos a aprofundar no capítulo que segue.

3. A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO: PRETENSÃO ÉTICA DE BONDADE

Temos mostrado no decorrer dessa nossa pesquisa o fio condutor do pensamento de Dussel, a partir da opção pela vítima e da construção de uma argumentação filosófica capaz de contribuir no processo de libertação. A própria distribuição que fazemos das diferentes temáticas na seqüência dos capítulos, visa ajudar na percepção da intencionalidade dusseliana, que caminha da Ética à Política e da Política à Economia da Libertação, tudo dentro da sua proposta de Filosofia da Libertação.

Essa construção não é feita de momentos estanques e sem conexão. Nossa esforço em tratar da ética, da política e da economia em capítulos separados é didático e formal e pode ajudar na percepção mais pormenorizada dessas temáticas, bem como da evolução que as acompanha.

Nesse sentido, mesmo ao tratar da Política e da Economia da Libertação, nos últimos anos, Dussel revisita constantemente o tema da Ética⁶³, o que tem a ver com o subtítulo que escolhemos para esse nosso capítulo: pretensão crítica de bondade. A questão da bondade não aparece com clareza em *Ética de la Liberación* (1998), como, anos depois, afirma o próprio Dussel, em uma atitude de revisão e complementação ao tema: “Quando concluí a redação de *Ética da Libertação*, ainda não tinha conseguido formular claramente – nem em seus termos – a pretensão de bondade. Rodeava-me o tema – o que um leitor atento pode descobrir facilmente –, mas não tinha consciência clara e definitiva sobre a questão” (DUSSEL, 2009, p.514).

Essa clareza é construída no amadurecimento filosófico de Dussel, no processo de sistematização de sua proposta para uma Política da Libertação, o que se dá depois do debate ocorrido com os comunitaristas e o tema do bem, assim como do diálogo com Apel (relação entre a ética latino-americana de libertação e a ética do discurso) e da

⁶³ Temática igualmente tratada por Amartya Sen, para quem a natureza da economia moderna foi substancialmente empobrecida pelo distanciamento crescente entre economia e ética. Diz Sen: “Pode-se dizer que a importância da abordagem ética diminuiu substancialmente com a evolução da economia moderna. A metodologia da chamada ‘economia positiva’ não apenas se esquivou da análise econômica normativa como também teve o efeito de deixar de lado uma variedade de considerações éticas complexas que afetam o comportamento humano real e que, do ponto de vista dos economistas que estudam esse comportamento, são primordialmente fatos e não juízos normativos” (SEN, 1999, p. 23). Essa pertinente observação de Sen torna ainda mais importante o labor de Dussel, de reaproximação entre economia e ética.

crítica ao formalismo do *válido* de Habermas. Para Dussel, ainda que nenhuma ação ou instituição possa denominar-se “boa”, uma vez que o “bom”, de maneira perfeita, é humanamente impossível, o sujeito que a realiza pode ter pretensão de bondade. Para ele “A palavra bondade (*goodness*) cobra agora um sentido ético preciso, estrito. Era o propósito último da ética: o estudo das condições intersubjetivas, consensuais e reais da pretensão de bondade” (DUSSEL, 2009, p. 514).

Assim, a ética, ao estudar as condições universais da constituição do ato como “bom”, termina por fundamentar a possibilidade do ato concreto que, ainda que incerto, porque contingente, pode ter uma honesta pretensão de bondade. O mesmo se passa com o sujeito dessa ação, que, tendo pretensão de bondade, não deixa de cometer atos injustos, “mas deve honestamente corrigi-los para seguir sendo justo; quer dizer, para continuar sendo um agente com pretensão de bondade” (DUSSEL, 2009, p. 515).

Vejamos como Dussel expõe sua Ética da Libertação a partir da releitura de Marx, para, a partir dessa propositura, poder tecer uma crítica ética à política imperialista e ao atual sistema econômico capitalista, gerador de novas vítimas e descompromissado no que diz respeito à correção de suas injustiças.

3.1 A Ética da Libertação

O caminho marxiano, da centralidade da exterioridade e consequente opção radical pela vítima, trouxe, a nosso ver, a possibilidade de aprofundamento da Ética da Libertação Latino-americana, que é uma ética da vida, capaz de proceder uma crítica ao sistema ético-político-econômico vigente a partir da relação que se produz entre a negação da corporalidade, expressa no sofrimento das vítimas, e a tomada de consciência desta negatividade. É a passagem que a vítima faz, da não-consciência à consciência ético-crítica, que Dussel explica a partir de uma citação de uma mensagem do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), do estado de Chiapas, no Sul do México:

E aprendemos (...) que a longa noite de dor de nossa gente vinha das mãos e palavras dos poderosos, que nossa miséria era riqueza para uns quantos (...) e que a abundância de sua mesa se enchia com o vazio de nossos estômagos, e que seus luxos eram paridos por nossa pobreza, e que a força de seus tetos e paredes se levantava sobre a fragilidade de nossos corpos, e que a saúde que enchia seus espaços vinha da morte

nossa, e que a sabedoria que ali vivia de nossa *ignorância* se nutria, que a paz que a cobria era *guerra* para nossa gente (EZLN, 1994, p.8).

Assim, a verdade do sistema é negada a partir da impossibilidade de viver, a partir da negatividade das vítimas: é negada a verdade de uma norma, ato, instituição ou sistema de eticidade como totalidade. Esse é o marco que permite vislumbrar a especificidade da Ética da Libertação. O projeto utópico do sistema-mundo vigente se descobre em contradição consigo mesmo e o “bem” se torna equívoco⁶⁴. A consciência ético-crítica opera uma inversão, uma transfiguração prática, ética, não só teórica.

Para Dussel a Ética da Libertação pode defender a *universalidade da razão*, mas necessita, além disso, e antes disso, defender a universalidade da vida, o que permite, a partir da dialética entre o “eu” e o “tu”, julgar o pretenso “bem” do sistema vitimário como dominador, excludente, ilegítimo: “a alteridade das vítimas descobre como ilegítimo e perverso o sistema material dos valores, a cultura responsável pela dor injustamente sofrida pelos oprimidos, o ‘conteúdo’, o ‘bem’” (DUSSEL, 2000, p. 315-316).

Desta forma, as vítimas criticam a ordem, proclamam sua dissolução, a necessidade de seu desaparecimento: “é o juízo ético-crítico negativo por excelência do sistema como totalidade, já que a positividade do sistema é o segredo de sua própria negatividade - de vítimas” (DUSSEL, 2000, p. 320).

Por isso, a verdade do sistema de eticidade vigente, enquanto causa da negação das vítimas, se torna não-verdade. A crítica parte da negatividade primeira da vítima, do futuro criador da riqueza, que nada tem. A vítima sofre em seu não-pagamento todas as riquezas acumuladas pelos beneficiários do sistema de eticidade vigente: a acumulação do capital é proporcional à acumulação da miséria, pois “o sistema político, quando produz vítimas em número intolerável, significa que sua autoconservação transformou-se em fim, e os membros da sociedade política somente operam como mediação, reprimindo-os, disciplinando-os, alienando-os” (DUSSEL, 2001, p. 59). Daí a conclusão de Dussel: “Se isso não for ética, a palavra teria perdido seu significado” (DUSSEL, 2000, p. 328).

O juízo crítico-ético parte de algumas constatações provenientes da leitura marxiana:

⁶⁴ Conforme se lê em *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*: “O ‘bem’ se torna equívoco: o ‘bem’ do escravismo dos faraós se torna ‘sistema dominador’ para seus escravos” (DUSSEL, 2000, 384).

- a realização do capital é des-realização do trabalhador;
- a acumulação é trabalho não pago;
- o capital transforma-se em fetiche;
- a economia política e suas filosofias éticas ou morais cumplices (a eticidade vigente) se põe a serviço do capital e do lucro.

Em vista disso, para Dussel, uma filosofia ético-crítica surge no mundo periférico, para colaborar no crescimento do sujeito histórico como comunidade anti-hegemônica de vítimas, para contribuir na superação do sistema de dominação. Esta ética se constitui como uma ética da vida, uma ética crítica a partir das vítimas que, quando irrompem na história, criam o novo: a práxis da libertação é a ação possível que transforma a realidade subjetiva e social, tendo como última referência sempre alguma vítima ou comunidade de vítimas.

A possibilidade de efetivamente libertar as vítimas é o critério sobre o qual se funda o princípio mais complexo desta ética. Por isso, o princípio-libertação anuncia o dever-ser que obriga eticamente a realizar a transformação. Daí que o critério crítico-factível da transformação é a confrontação entre um movimento social organizado das vítimas e um sistema formal dominante. Dentre vários exemplos, Dussel cita os assalariados excluídos pelo desemprego ante o capitalismo que se globaliza, sugerindo que a FL é possível, enquanto contribuição à libertação da vítima, desde que haja um compromisso com um processo prático de libertação, por parte do filósofo, pois

é possível tratar a ‘economia’ de maneira analógica à ‘pragmática’ ou à ‘hermenêutica’ (...) Sem a econômica, tanto a ‘hermenêutica’ como a ‘pragmática’ ficam sem conteúdo ‘carnal’: são meras comunidades de comunicação ou de interpretação, sem caráter corporal ou carnal, isto é, sem subsumir em sua reflexão o nível da ‘vida’ (DUSSEL, 1995, pp. 32-33).

Segundo Dussel, a FL dá sua contribuição à libertação através de sua ortopráxis⁶⁵ – de sua teoria orientada para a prática –, auxiliando, concretamente, na organização e na conscientização das comunidades, denunciando as injustiças do sistema e anunciando a possibilidade da mudança. Nesse sentido, a FL baseia-se na

⁶⁵ Compreendida como saber teórico articulado à práxis da libertação dos oprimidos. É uma teoria prática, surgida dessa práxis. É uma teoria da libertação em seu sentido integral. A libertação do oprimido, dirá Dussel ao definir a FL, é o fato pensado em primeiro lugar e é a condição de possibilidade de qualquer outro tema.

compreensão de que a existência da vítima organizada e crítica já é manifestação de crise do sistema. Mais que isso: a existência de vítima torna imoral a moral e antiética a ética do sistema gerador de morte, pois, “A simples presença do oprimido como tal é o fim da boa consciência do opressor” (DUSSEL, 1977, p. 49). Por isso, a existência da vítima mostra a necessidade de novas normas, novo sistema de eticidade, que levará o princípio-libertação a formular o dever ético-crítico da transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral. O princípio libertação obriga a todos, embora só assumam esta responsabilidade os que participam da comunidade crítica das vítimas, a operar essa transformação, libertando a vítima e construindo novo sistema ético.

O interesse libertador, para Dussel, funda-se na ideia regulativa de uma sociedade sem vítimas. Nesse sentido, libertar não é só “romper as correntes”, mas desenvolver a vida humana como um todo, enquanto o primeiro critério da ética. A ação ética torna-se dramática, pois é luta pelo reconhecimento, é guerra de movimentos para a libertação. Trata-se de um movimento dialético interessado na “histórica emergência do novo” onde “ninguém pode viver em paz na ‘obra’ realizada... porque pelo simples fato de estar aí, no tempo, no espaço, nas instituições, vai se oxidando, corrompendo... causando novos pobres, novas vítimas” (DUSSEL, 2000, p. 570). É a necessidade da ética para evitar que a casa vire sua prisão, para a atenção crítica na luta permanente, na vigilância que impede instalar-se no poder do “bem”, pois isso já é mau: o bem vigente torna-se o “não-bom”.

Eis o tom bélico novamente e justificado, pois, ao falar do surgimento da consciência ético-crítica como tomada de consciência acerca daquilo que causa a negação originária, que gera sempre novas vítimas, Dussel mostra que as vítimas vão discernindo alternativas utópico-factíveis de transformação, onde a vida lhes seja possível. Cita o exemplo de Rigoberta Menchú, onde se pode ver que o nascimento da consciência de vítima e o tom bélico caminham *par e passo*:

Eu não sou dona de minha vida, decidi oferecê-la a uma causa. Podem me matar a qualquer momento, mas que seja em uma tarefa onde sei que meu sangue não será algo inútil, mas será mais um exemplo para os companheiros. O mundo onde vivo é tão criminoso, tão sanguinário, que de um momento para o outro ma tira. Por isso, como única alternativa, só me resta a luta (...). E eu sei e confio que o povo é o único capaz, somente as massas são capazes de transformar a sociedade. E não é mera teoria apenas (MENCHÚ, 1985, p. 270).

Dussel ainda faz várias notas referentes a esta citação, mostrando que luta é práxis de libertação, é luta pelo reconhecimento e é a luta como “práxis transformadora” (DUSSEL, 2000, p. 478). Em outra passagem Dussel colocará a luta como um dos momentos estruturais do sistema político, destacando a atuação inclusive militar de pessoas que não o eram profissionalmente:

Joana é uma pastora, Washington um proprietário rural, Hidalgo é um vigário, Belgrano um advogado, Trotsky um intelectual, Máo um professor, e “Che” Guevara um médico, Camilo Torres um pároco, Lumumba um mestre, Agostinho Neto um poeta, Sandino um operário: portanto, civis; coragem militar, como patriotismo civil (DUSSEL, 1977, p. 84).

Da mesma forma se expressa o Subcomandante Marcos, líder dos indígenas de Chiapas, respondendo aos que chamavam os indígenas insurgentes de profissionais da violência: “É verdade, somos profissionais. Mas nossa profissão é a esperança. Um belo dia decidimos virar soldados para que noutro dia os soldados não sejam mais necessários” (FELICE; MUÑHOZ, 1998, p. 47).

Esse mundo onde “os soldados não sejam mais necessários”, essa “sociedade perfeita”, caracteriza-se para Dussel como sendo “utopia concreta”, logicamente possível, mas empiricamente impossível: serve para ajudar a criticar a dominação atual e descobrir as vítimas do que hoje chamamos globalização, que tem se tornado *pensamento único*, critério de verdade, validade e factibilidade, que destrói a vida humana, promove um assassinato em massa, um “começo de um suicídio coletivo” (DUSSEL, 2000, p. 573). Trata-se da importância da utopia ou do “pensamento utopístico”, como dizia Ernst Bloch⁶⁶: “o pensamento utopístico, que apreende a realidade abstraindo *por cima*, não tem de que envergonhar-se frente ao pensamento meramente empirista, que é igualmente abstrato, ainda que de outro modo, pois apreende a realidade *por baixo*” (BLOCH, 1993, p. 06).

Falando sobre o significado da utopia, Bloch destaca a importância do sonho e a consciência do eu, para a projeção do futuro:

Não só de noite, senão também de dia se sonha. Ambas as formas de sonho tem em comum estar promovidas pelo desejo e ser um intento de realizá-lo. Mas, diferenciam-se pelo fato de que durante o sonho diurno se mantém constante a consciência do eu, um eu que, em

⁶⁶ Um marxista heterodoxo que mesmo sendo um “seguidor incontestado da teoria marxista, se permite, porém, abordá-la com independência, não a repetindo mecanicamente” (VIEIRA, 2000, p. 119).

particular e de forma consciente, representa as imagens e as circunstâncias de uma vida desejada, uma vida que lhe parece melhor, e projeta-as para o futuro (BLOCH, 1993, p. 05).

Por isso a utopia é “uma viagem para frente, a ser possível em plena liberdade, de tal sorte que em lugar de renovar a consciência de um ‘já-não’, mediante a fantasia podem ser evocadas e projetadas no mundo e na vida as imagens de um ‘ainda-não’” (BLOCH, 1993, p. 5). Assim, iluminada pela utopia, a ética se constrói sobre juízos de fato, a exclusão da maioria, e não sobre juízos de valor subjetivos. A ética, enquanto co-responsabilidade solidária, torna-se o último recurso de uma humanidade em perigo de extinção. Por isso, por tamanha responsabilidade que carrega, “a práxis da libertação é essencialmente utópica, pois o militante é aquele que se lança para o futuro” (VIEIRA, 2000, p. 76), fazendo da utopia concreta uma “antecipação realista do ainda-não-ser, buscando compreender as possibilidades reais de sua realização” (VIEIRA, 2000, p. 77).

Com este olhar possibilitado pela FL, Dussel apresenta, especialmente na obra *Hacia uma filosofia política crítica*, questões que não foram enfrentadas pelas éticas tradicionais, como a questão econômica e ecológica, “como atividade própria da *ratio política*” que “pode mover-se em um âmbito exclusivo de validade formal democrática” (DUSSEL, 2001, p. 43). Desta forma, promove um debate sobre a ética contemporânea, chegando à conclusão que a ética liberal seria “aceitável talvez em países do centro do capitalismo tardio, com um estado de direito suficiente” (DUSSEL, 2001, p. 44). Isso não se aplica no chamado Terceiro Mundo, pois, “em América Latina, África, Ásia e a Europa Oriental (desde 1989) o ‘estado de direito’ é sumamente precário e a mera sobrevivência não está de nenhuma maneira garantida para a maioria da população de cada Estado” (DUSSEL, 2001, p. 44).

Neste contexto, Dussel descobre a necessidade de uma reflexão crítica na filosofia política atual, o que o leva a formular sua tese fundamental: “a *ratio política* é complexa e tem por *conteúdo* fundamental o dever produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana em comunidade, em última instância da humanidade” (DUSSEL, 2001, p. 44).

Trata-se da compreensão de que a vida humana é fundamental para qualquer fundamento de uma ética possível, cujo ponto de partida é o oprimido, a vítima:

Quando em 1972 o Clube de Roma mostra os ‘limites do crescimento’, a vida começou a ser um ‘problema’, não teórico senão

angustiosamente ético: a vulnerabilidade, limitação, precariedade e começo de extinção da vida sobre o planeta Terra é visto como um possível suicídio coletivo da humanidade (DUSSEL, 2001, p. 47).

Daí a tarefa da razão política, enquanto razão prático-material: ocupar-se da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade, pois se a macro política planetária não adotar novos critérios ela desaparecerá em curto prazo. Para Dussel, disso nunca se ocupou a política, desde Aristóteles. Contudo, “é agora absolutamente prioritário *materialmente*” (DUSSEL, 2001, p. 49), como condição de possibilidade da própria biosfera. Isto porque “o cidadão é uma corporalidade vivente, uma subjetividade necessitada e um sujeito auto-reflexivo que tem a vida humana sob sua responsabilidade” (DUSSEL, 2001, p. 50). Nesse sentido, diz Franz Hinkelammert que “a produção material da vida humana é a última instância de toda vida humana e portanto de sua liberdade: o homem morto – ou ameaçado de morte – deixa de ser livre, independente do contexto social no qual viva” (HINKELAMMERT, 1990, p. 08).

3.2 A crítica ética à política imperialista e ao atual sistema econômico capitalista

O continente americano, anunciado através da Doutrina Monroe, em 1823, como “América para os americanos”, na verdade sempre esteve a serviço e à disposição dos americanos do norte, particularmente dos estadunidenses, que sempre se relacionaram com as Américas com uma política imperialista, fazendo dos outros países uma extensão de seu território. Em nome dessa expansão, os EUA sempre buscaram novos mecanismos que lhe permitissem sujeitar, aos seus próprios desígnios, a economia dos demais países⁶⁷.

Essa lógica imperialista, que apoiou ditaduras militares que banharam em sangue o continente, hoje atende pelo nome de globalização e tem mostrado sua mais nova feição através de todo um aparato jurídico que visa escamotear os mecanismos que estão por trás do pagamento da dívida externa dos países subdesenvolvidos. A dívida

⁶⁷ Para Dussel, “A dependência é esta situação de dominação dentro do sistema mundial capitalista” (DUSSEL, 1988b, p. 358), cuja grandeza e acumulação primeira, não podemos esquecer, foi “o ouro dos índios e as carnes dos escravos negros” (DUSSEL, 1977, p. 63).

tem se transformado em verdadeira sangria das economias locais e atualmente se constitui na principal causa das dívidas sociais⁶⁸.

Para se compreender o nexo causal existente entre dívida externa e dívidas sociais para com o Terceiro Mundo, é necessário, a nosso ver, compreender a lógica capitalista, representada, hoje, pelo modelo neoliberal⁶⁹.

O desenvolvimento científico e tecnológico, responsável pelas transformações mais profundas das sociedades ocidentais, trouxe para o interior do sistema capitalista um processo de acumulação de capital sem precedentes na história mundial, fazendo com que os seres humanos adquirissem um sentimento jamais visto de domínio e controle da natureza, de conquista do tempo e do espaço.

A relativa fragilidade do planeta, submetido e controlado pelo ser humano, tem revelado que o capitalismo e sua economia de mercado não se reduzem a um projeto estritamente econômico. Trata-se de um sistema que tem atingido todas as esferas da vida humana, chegando à mercantilização da vida e à negociação de todos os valores a partir de uma lógica instrumental, marcada pela ânsia de controle, pelo individualismo e pela exclusão crescente do Outro.

Conseqüência disso são os grandes problemas ambientais que nos cercam, como a destruição das florestas e da camada de ozônio, o efeito estufa, a desertificação dos solos, a poluição, o aquecimento global, as mudanças climáticas e a contaminação do ar e das águas.

As causas econômicas que provocam a deterioração do meio ambiente são as mesmas que acabam produzindo o empobrecimento da maioria das populações do planeta. Os pobres constituem-se nas principais vítimas desse modelo perverso de desenvolvimento que, ao sacrificar a natureza, termina sacrificando seres humanos. É um modelo perverso, porque tem desencadeado um processo ecocida, de destruição da casa comum de todos, conduzindo, assim, ao que Dussel chama de suicídio coletivo.

⁶⁸ Visando estender o debate sobre o endividamento externo ao conjunto da população, o movimento social brasileiro, capitaneado pela Campanha Jubileu Sul Brasil, no decorrer da 3^a Semana Social Brasileira, realizou, em 1998, em Brasília, o Simpósio “Dívida Externa – Implicações e Perspectivas”, e no Rio de Janeiro, o Tribunal da Dívida, julgando a dívida brasileira, condenando-a como injusta, imoral, impagável e ilegal. No ano 2000, realizou-se o Plebiscito da Dívida Externa. Em todo o Brasil mais de seis milhões de pessoas votaram contra a continuidade dos acordos com o FMI, contra o pagamento de juros e pela realização de uma auditoria pública da dívida. Enganam-se os que acreditam que o Governo Lula pagou a dívida pública brasileira que, em 2012, atingiu R\$2trilhões. Para mais informações: www.jubileusul.org.br.

⁶⁹ Modelo econômico que se torna hegemônico entre os países capitalistas a partir da década de 80, recuperando as idéias do liberalismo: menos gastos sociais, menos impostos, privatizações, liberdade de comércio, livre trânsito de capitais, menos sindicatos (GONÇALVES; POMAR, 2000).

No Ocidente, a modernidade caracteriza-se pela virada antropocêntrica, pela centralidade do humano no universo e a consequente possibilidade de controle, de conquista e de poder. O homem moderno, como vimos no final do primeiro capítulo dessa nossa pesquisa, só é enquanto submete, afirmando-se como vontade de poder ao controlar e dominar o outro e as coisas. Tudo ele passa a colocar a serviço dessa lógica, inclusive o pensamento e a ciência, que se tornam “instrumentos de poder como dominação sobre os outros: natureza, pessoas, outras raças e povos” (BOFF, 1992, p. 51). O saber, portanto, torna-se saber de dominação. E a natureza, juntamente com os “outros povos”, não europeus, não brancos, perdem sua alteridade, tornando-se meros objetos a serem dominados e colocados para servirem aos interesses de seus senhores. Dessa forma, ocorre uma grande mudança, pois “não se trata mais, em primeiro lugar, de contemplar o mundo para poder nele se situar a partir de um sentido, mas da possibilidade de intervir no mundo para poder dominá-lo em benefício do homem” (OLIVEIRA, 1991, p. 40).

A exclusão de grandes contingentes de pessoas do processo produtivo e do consumo, não se constitui em problema para os protagonistas do modelo capitalista, pois, ao orientarem-se pelo lucro, não estão preocupados nem com a vida nem com a morte dos pobres.

Compreender essa lógica permite compreender o porquê da perversa distribuição dos produtos no mundo atual. Como mostra TRAINER (1989), enquanto 40 milhões de toneladas de alimentos anuais seriam suficientes para eliminar a fome no mundo, os animais dos países ricos consomem uma quantidade quinze vezes superior a esta. Isso ocorre porque é mais lucrativo às empresas a produção de cereais para ração animal do que alimentos para os pobres. Assim, os pobres não contam: o que conta é o dinheiro gasto pelos donos dos animais.

Outro exemplo dessa lógica perversa à qual a humanidade foi enquadrada pela Modernidade capitalista, pode ser visto na questão da desigualdade, observada no cotidiano no qual nos toca viver, bem como em estudos e estatísticas. Trazemos aqui um exemplo disso: em reportagem da Revista Carta Capital, publicada em 22 de janeiro de 2013, estudos da ONG Oxfam, do Reino Unido, mostram que a renda apurada no ano de 2012 junto às 100 pessoas mais ricas no mundo, poderia acabar com a fome e a pobreza extrema que assola milhões de pessoas em todo o mundo. Diz o texto: “A renda líquida obtida em 2012 pelas 100 pessoas mais ricas do mundo, 240 bilhões de dólares,

poderia acabar quatro vezes com a extrema pobreza no planeta” (CARTA CAPITAL, 22/01/2013)⁷⁰.

Onde tudo segue a lógica do lucro e as leis do mercado, parece não haver espaço para qualquer decisão política ou ação econômica que não persiga esse fim: não é possível, portanto, uma economia voltada para a ética. Onde tudo é regido pelas leis do interesse, agir de outra forma é “ofender a natureza” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 274).

Estamos diante de uma verdadeira religião econômica, que GARAUDY (1992) chamou de “monoteísmo do mercado” (GARAUDY, 1992, p. 45). Trata-se de uma religião sacrificial, geradora de novas vítimas, pois exige sempre novos sacrifícios em seus freqüentes apelos por mais mercado, que tem se transformado “na promessa vazia de solução dos problemas da pobreza, do desemprego e da destruição do meio ambiente” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 265)⁷¹.

Diante da natureza ameaçada, da fome e da miséria no mundo, estamos frente a um imperativo ético heterônomo, com uma responsabilidade peculiar, pois somos responsáveis pelo que não criamos e não planejamos. Essa responsabilidade nós não determinamos nem escolhemos: apenas descobrimos em nossa existência humana, como obrigação de solidariedade para com o restante da humanidade.

O ser humano sente-se interpelado eticamente por um dado antropológico fundamental: entre todas as criaturas ele é o único ser ético, é o único capaz de ser desafiado pela realidade e a ela tem condição de responder. É parte constitutiva da natureza, mas distingue-se dela e distingue-se dos demais seres: “é o único agente moral, o único sujeito capaz de decidir livremente, de agir pesando os prós e os contras, de colocar-se no ponto de vista do outro e também de promover os interesses dos outros” (REGIDOR, 1992, p. 41).

Dessa forma, homens e mulheres são eticamente responsáveis pela vida. A natureza como um todo depende dessa responsabilidade. Da atitude humana frente à vida depende o futuro. Hoje, o ser humano tem acumulado capacidade suficiente para provocar uma catástrofe no planeta, dando prosseguimento e acelerando o processo

⁷⁰ Disponível em www.cartacapital.com.br;

⁷¹ Aproximamo-nos, aqui, da reflexão da TL, pois, conforme Boff, “O afã de agilizar os meios produtivos na perspectiva da acumulação, seja apropriada privadamente (capitalismo), seja coletivamente (socialismo), sem, contudo, considerar os recursos limitados da Terra e seu frágil equilíbrio ecológico, transformou os meios produtivos em meios altamente destrutivos da natureza e da biosfera” (BOFF, 2000, p. 44). Essa aproximação mostra que a FL faz uso de alguns teóricos da TL, o que não significa pretender afirmar que sejam a mesma coisa. Longe de nós querer teologizar ou cristianizar a FL.

ecocida, agudizado pelo velho imperialismo que se aperfeiçoou, ameaçando a própria sobrevivência planetária.

No entanto, como veremos na propositura de uma Política da Libertaçāo (capítulo quatro) e de uma Economia da Libertaçāo (capítulo cinco), não, necessariamente, tem que ser assim: pode ser feito diferente. O ser humano também possui a capacidade de reverter essa lógica perversa de destruição e morte, estabelecendo novas relações de convivência solidária com a natureza, buscando garantir a vida de tudo o que existe. Para isso há que libertar a ética, permitindo com que se constitua como horizonte utópico-crítico permanente da vida e das atitudes humanas, inclusive dos economistas, que compreendem sua ciência como a-ética, desvinculando-a da economia, porque “simplesmente não cabe ali” (RYERSON, 1998, p. 47)⁷².

Essa afirmação de neutralidade da economia, bem como da política, frente aos pressupostos valorativos, contudo, constitui-se em uma forma de desqualificar e evitar a discussão ética, fazendo com que a ordem do mercado se constitua como a própria ordem ética, submetendo a ética às decisões políticas e aos critérios econômicos, centrados no acúmulo e no lucro.

Nesse sentido, percebemos que, no atual sistema,

Os economistas desprezam a interdependência social e ecológica e tratam todos os bens igualmente, sem considerar as inúmeras formas como estes bens se relacionam com o resto do mundo – quer sejam fabricados pelo homem ou naturais, renováveis ou não (...). Dez dólares de carvão são iguais a dez dólares de pão, de transporte, sapatos, educação. O único critério para determinar o valor relativo desses bens e serviços é o seu valor no mercado monetário: todos os valores são reduzidos ao critério único de produção de lucro privado (CAPRA, 1988, pp. 216-217).

Assim, a liberação da ética significa proceder a uma inversão no universo dos economistas modernos e na política neoliberal: ao contrário da ética submetida a critérios econômicos, afirma-se, como veremos, a urgência e a necessidade da economia estar submetida a critérios éticos e políticos fundamentais, possibilitando a afirmação da

⁷²Assim se expressa André Ryerson ao mostrar que freqüentemente se nega a existência de qualquer relação entre valores éticos e economia: “No funcionamento do universo econômico, não há necessidade de pressupor o altruísmo como um ingrediente obscuro da economia capitalista, quando o senso comum nos diz que altruísmo pertence a uma ordem diferente da atividade humana – a da caridade, a religiosa, a cívica e a política. Pedir altruísmo em economia é como pedir fantasia num diagnóstico médico: ela simplesmente não cabe ali” (RYERSON, 1998, p. 47).

vida em suas múltiplas expressões, assumindo o desafio de construir sociedades sustentáveis, submetendo os processos econômicos às metas ecológicas e sociais, às exigências, ritmos e capacidades dos ecossistemas e da vida das pessoas humanas e de todos os seres vivos.

Por isso, a Ética da Libertação, ao ser desafiada pela problemática ambiental, tem se caracterizado, cada vez mais, por incorporar e integrar em seu discurso a perspectiva das vítimas do mundo – os empobrecidos, os excluídos, a natureza inocentemente sacrificada –, defendendo, intransigentemente, a vida, como imperativo político e compromisso cotidiano que busca resgatar as dívidas sociais. Isso é determinante para uma Política e uma Economia da Libertação.

Nesse sentido, ao referir-se à globalização, Dussel fala da destruição da dignidade de milhões de pessoas e do “assassinato em massa”, conseqüência mais trágica e mais perversa do imperialismo em questão:

se ergue como critério de verdade, validade e factibilidade, e destrói a vida humana, pisoteia a dignidade de milhões de seres humanos, não conhece a igualdade e muito menos se afirma como re-sponsabilidade da alteridade dos excluídos, e aceita só a hipócrita exigência jurídica a respeito de cumprir o dever de pagar uma dívida internacional (fictícia) das nações periféricas pobres, ainda que pereça o povo devedor: *fiat justitia, pereat mundus*. É um assassinato em massa; é o começo de um suicídio coletivo (DUSSEL, 2000, p. 573)⁷³.

Nesses termos, quanto à configuração das nacionalidades latino-americanas, “aparece a história fragmentada que o europeu produziu. O mapa da América foi a nomenclatura estabelecida pelo colonizador, cuja ânsia globalizante ainda não foi saciada” (PIRES, 1999, p. 54)⁷⁴.

⁷³ Nesse sentido, em termos de Brasil, o Seminário Internacional: “Ilegitimidade da Dívida – um caso de auditoria”, promovido pela Campanha Jubileu Sul Brasil, nos dias 10 e 11 de novembro de 2004, em Brasília – DF, privilegiou a experiência da Auditoria Cidadã da Dívida, feita pelo movimento social brasileiro, que tem apontado que a dívida não é impagável, pois já foi paga várias vezes, o que nos torna credores ao invés de devedores. Na verdade, essa auditoria busca fazer o que o governo se recusa a fazer: auditar a dívida, cobrando, dessa forma, uma auditoria oficial. Para o movimento social brasileiro, a bandeira de luta é a transparência; a auditoria é um mecanismo de mobilização.

⁷⁴ Interessante, nesse sentido, verificar o texto do professor Milton Santos (2000), que ao falar da globalização prefere o termo “globalitarismo”, querendo expressar a globalização acompanhada de totalitarismo. Outros pensadores, além de Milton Santos, como Celso Furtado e Fernando Fajnzylber, falando do Brasil, tem expressado que é impossível separar a profundidade das desigualdades sociais da forma como nos inserimos na divisão internacional do trabalho. Por isso, “O fato de a industrialização ter sido conduzida dentro de um padrão imitativo de consumo modificou, sem superar, os laços de dependência e terminou por reforçar o elitismo e a exclusão social” (POCHMANN; AMORIM, 2003, p. 09).

O que se percebe a partir disso é que as condições materiais que desencadearam a análise crítica de Marx ainda não desapareceram. Estão incorporadas em tudo o que nos cerca, o que nos permite enfocar mais detalhadamente as consequências e as contradições da globalização. Como aponta HARVEY (2004), a globalização provoca uma verdadeira alteração das formas de produção e organização, que leva à dispersão e à fragmentação geográfica dos sistemas de produção e à crescente centralização do poder corporativo.

Contra essa lógica perversa impetrada pela globalização ergue-se o imperativo ético da Filosofia da Libertaçāo, solidificado no princípio universal do dever da produção e reprodução da vida de cada sujeito humano. Esse princípio, ainda que absolutamente universal, é, no entanto, completamente negado pelo sistema, que opera, assim, uma inversão total, configurando o que Marx chamou de “um liberalismo aparente”: “Estamos diante de um liberalismo aparente, que se presta a fazer concessões e sacrificar as pessoas (...) para manter em pé a coisa” (MARX, 1982, p. 4).

Marx escrevia isso em 1843, analisando o capitalismo do século 19. Já a Filosofia da Libertaçāo, tem uma palavra a dizer ao mundo nos dias de hoje, buscando compreender as mudanças pelas quais passa o capitalismo com a globalização. Essa palavra pode ser sintetizada nessa incansável luta pela ética, pois, como Dussel se esforça para mostrar, “a ética torna-se o último recurso de uma humanidade em perigo de extinção” (DUSSEL, 2000, p. 574), onde a grande maioria dos países periféricos vê diminuída, ano após ano, sua soberania, através da perda da liberdade em conduzir suas próprias políticas econômicas. Daí a necessidade, como quer Mendieta, “de uma ética planetária (...) a necessidade de mecanismos supranacionais para legislar, arbitrar e reforçar as leis globais e os direitos humanos” (MENDIETA, 2001, p. 16).

Com a globalização, intensificam-se as relações antagônicas entre capital e trabalho, aumentando as desigualdades sociais, a criminalização da pobreza, o trabalho por tempo determinado, a terceirização da mão-de-obra, o regime de subcontratação, o trabalho informal e o trabalho em domicílio, além da continuidade do trabalho degradante e do trabalho escravo e semi-escravo. Junto das velhas formas de espoliação dos empobrecidos, surgem novas formas, fazendo com que constantemente novas vítimas sejam geradas. Nesse cenário, observa-se a substituição do mundo jurídico pelo mundo do negócio, onde as Constituições dos países se tornam circunstanciais, valendo conforme o momento. Assistimos, assim,

a uma tamanha concentração de poder, não só econômico mas também político, do domínio capitalista em escala mundial, que submete vastas massas a um processo de proletarização, que não só se traduz em pauperização econômica mas mais ainda em despotenciamento político. Cada vez mais sujeitos e grupos são afastados do poder de decisão (BORDIN, 1999, p. 68).

Trata-se, uma vez mais, da afirmação da lógica capitalista, através de novas estratégias que revelam seu conteúdo neoliberal, desregulado, sem controle, destruidor e perverso, em plena Terceira Revolução Industrial e Tecnológica, onde se intensifica o processo de acúmulo da produção de produtos sofisticados, complexos, de alta-tecnologia, nas mãos de alguns países, poderosos e ricos, que concentram também os serviços imateriais e os bens simbólicos.

Percebe-se, pois, que o imperialismo segue reinando, sem universalizar o acesso à tecnologia e aos bens produzidos. Resta aos países periféricos o fornecimento de matéria prima e o trabalho de montagem, um trabalho rotineiro, repetitivo, que não exige grande qualificação. Resta o *trabalho morto*. É a mesma tentativa capitalista de sempre, de eliminação do trabalho vivo, pois “A classe trabalhadora atrapalha os capitais, ela faz greve, ela se rebela, ela faz oposição (...), ela tem as múltiplas formas de ação das quais se utiliza para dizer “não” à violência do trabalho assalariado” (ANTUNES, 2004, p. 100). Diante do acúmulo de trabalho morto, o trabalho vivo foi reduzido à mera supervisão e manutenção do sistema mecânico.

Contudo, como não é possível diminuir o trabalho vivo, pois é ele que cria o valor, torna-se supérflua uma grande parte da classe trabalhadora através da precarização, da exclusão e do desemprego estrutural. Perdem os trabalhadores, ganham as multinacionais:

Para a empresa, a situação é vantajosa, porque permite a ela afirmar sua lógica e organizar a sociedade em função dos interesses do lucro, ou seja, há uma sobreposição do mercado em relação aos interesses da sociedade: organizar em função da eficiência, da redução de custos, redução de salários, trabalhar mais e ganhar menos, produzir mais para dar mais lucro, que é a lógica do capitalismo (SANTOS, 2004, p. 90).

Essa realidade de dominação, mesmo sendo mundial, desafia de modo particular a FL, no sentido de uma necessária percepção da singularidade da América Latina, condição para o engajamento em prol da justiça:

A realidade que se apresenta, hoje, não é só nacional, nem apenas continental. É mundial. Para a filosofia permanece o desafio de compreender a singularidade histórica do continente, compreensão apropriada da face política e cultural de uma América Latina que permaneceu e permanece ainda reificada, na forma de fetiche, pela ação dos dominadores. Ainda machucados pelas interveniências ditatoriais, os países latinos apresentam-se com as marcas de um sistema eficaz, via liberalismo, positivismo, pragmatismo e tantas outras formas de violência estrutural e simbólica (PIRES, 1999, p. 54).

Amplia-se, assim, por um lado, a desigualdade, a exploração, a pobreza e a destruição ambiental. Por outro lado, intensifica-se a luta de todos os que não aceitam que homens e mulheres vivam sem um mínimo de dignidade. Por isso, diz Dussel,

Só a co-re-sponsabilidade solidária, com validade intersubjetiva, partindo do critério de verdade vida-morte, talvez possa nos ajudar a sair com dignidade no tortuoso caminho sempre fronteiriço, como quem caminha qual equilibrista sobre a corda bamba, entre os abismos da cínica insensibilidade ética irresponsável para com as vítimas ou a paranóia fundamentalista necrofílica que leva a humanidade a um suicídio coletivo (DUSSEL, 2000, p. 574).

Intensifica-se, assim, o labor da FL, que hoje “deve ser também a ciência do trabalho vivo alienado das classes, dos povos periféricos, subdesenvolvidos, do chamado Terceiro Mundo, que lutam nos *processos nacionais e populares* de libertação contra o capitalismo central e periférico, ao final do século XX” (DUSSEL, 1988a, p. 311) e início do século XXI, onde a crise do trabalho traz como consequência a crise do Estado e a crise da política como um todo, convertida, no dizer de Dussel, “não na arte de viver em comunidade, nem na ciência do controle que reduz os agentes políticos a autômatos, ou a menor números, no cálculo complexo da maximização ou minimização de acúmulo do poder” (DUSSEL, 2001, p. 30).

Nesse sentido, a tarefa a que a humanidade deve se propor, se quiser continuar existindo e assegurando a vida no planeta, não é, para Dussel, apenas superar o capitalismo, mas a modernidade em si, pois tem sido eurocêntrica e colonialista. A luta, então, é por outro tipo de civilização, com outra economia (capítulo cinco), com outras maneiras de fazer política (capítulo quatro). Para isso, recebemos lições dos povos originários, que a modernidade descartou como atrasados: lições de vida comunitária, de conservação da natureza e de sabedoria humana. Nesse caminho, precisamos ser discípulos desses povos, que, há milênios, têm vivido dignamente, respeitando o ambiente e a vida ao seu redor. Isso porque, para a FL, e, portanto, para a Ética, a

Política e a Economia da Libertaçāo, “o instrumental categorial é importante, porém ainda mais importante são as opções práticas que assumimos” (DUSSEL, 1983, p.12).

Trata-se da realidade da vida, que mais do que no plano teórico – ontológico, metafísico ou pragmático-argumentativo –, acontece de fato no plano prático-produtivo, nas condições materiais que efetivam a vida.

É a respeito disso que trataremos nos dois capítulos que seguem, tecendo nossas considerações a respeito da Política e da Economia da Libertaçāo.

4. A POLÍTICA CRÍTICA DA LIBERTAÇÃO: PRETENSÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA

As reflexões mais recentes de Dussel, ainda que mantenham as preocupações com o trabalhador em si, porque ele segue sendo explorado, se ocupam mais em ajudar a pensar em como vamos sobreviver enquanto espécie humana, em como vamos salvar o planeta. Faz isso pela propositura de uma Política Crítica da Libertação, onde a política, precisamente, assume *status* de filosofia primeira, assinalando o que ARGOTE (1979) chamou de mudança epistemológica que caracteriza o “giro descolonizador”.

A pergunta que Dussel enfrenta pode ser assim formulada: é possível uma nova política, outra política, uma anti-política que se origina na práxis emancipadora que parte da responsabilidade pelo Outro?

Ele responde que sim, desde que seja uma política que tome a exterioridade, a exclusão, a marginalidade, a alteridade da vítima como ponto de partida. Trata-se de considerar a política, além de filosofia primeira, como o momento central da Ética, “como o mais radical e concreto exercício da vida humana, o modo de realidade singular de cada ator político” (DUSSEL, 2001, p. 11).

Nesse sentido, é oportuna sua reflexão que gira em torno do tema do Bem Viver, originário dos povos indígenas, que comprehende a natureza como um sujeito de direitos, incorporado politicamente nas constituições de países como Equador, Bolívia e Venezuela, que têm conseguido ouvir e dar visibilidade às lições recebidas dos povos originários: lições de vida comunitária, de conservação da natureza e de sabedoria humana. Para chegar a essa propositura, no entanto, primeiramente desenvolve seus argumentos em favor de uma Política da Libertação, passando pela crítica ao modelo atual de Estado, configurando um poder obediencial cidadão.

De nossa parte, percorremos esse caminho, preocupados com as mudanças rápidas e bruscas pelas quais estamos passando, enquanto humanidade, o que tem levantado questões para as quais ainda não temos categorias de análises. Em que Dussel pode nos ajudar no sentido de recuperarmos a dimensão humana do ser humano?

Suas tentativas de respostas caminham no sentido de dizer que a tarefa a que a humanidade deve se propor, se quiser continuar existindo e assegurando a vida no planeta, não é apenas superar o capitalismo, mas a Modernidade em si, pois tem sido eurocêntrica e colonialista. A luta, então, é por outro tipo de civilização, com outra economia e com outras maneiras de fazer política.

4.1 A Política Crítica da Libertação

A partir de 1998 Dussel inicia a elaboração de sua proposta filosófica de uma Política da Libertação, que, no início desse nosso trabalho, dissemos inaugurar a quarta fase de seu pensamento. Nos anos que seguem, a partir de 1999, começando com a Revolução Bolivariana na Venezuela, com Hugo Chaves⁷⁵, começam várias experiências de governos de esquerda e de centro esquerda na América Latina. Ainda assim, Dussel inicia dizendo que se trata de uma Política “da” Libertação, porque, no seu conjunto, ainda não se alcançou a independência em relação aos regimes hegemônicos, sobretudo em relação à política imperialista desenvolvida pelos EUA.

Contudo, as recentes experiências políticas latino-americanas, exitosas do ponto de vista da vítima, colocam para Dussel um renovado conceito de poder, que ele próprio se refere ao apresentar sua obra *Política de la liberación: arquitectónica* (2009)⁷⁶. Trata-se de uma arquitetônica aberta:

Com ela não propomos um sistema teórico fechado; pelo contrário, se trata de um marco teórico dos temas mais urgentes, mais pertinentes, exigidos pela experiência global, planetária no começo do século XXI (...). É uma arquitetônica aberta a novos temas, nova possibilidade de construção de conceitos ou categorias interpretativas, de acordo à novidade que a história nos vá colocando (DUSSEL, 2009, p. 13).

O ponto de partida para a Filosofia da Libertação é, como já dissemos, a exterioridade, que permitiu a Marx proceder à crítica do sistema capitalista. Essa crítica, diz Dussel,

desenvolveu por meio da construção de um novo sistema de categorias econômicas cuja ordem estava regida pelo método que partia da exterioridade do sistema, o excluído oculto (o trabalho vivo e a partir dele a mais valia) para descobrir as categorias fenomênicas mais superficiais (como as de valor de troca ou lucro) (DUSSEL, 2009, p. 11).

⁷⁵ O presidente da Venezuela, Hugo Chaves, faleceu no início de 2013, o que lançou uma série de dúvidas sobre a continuidade ou não do projeto bolivariano, bem como sobre qual seria a atitude dos EUA em relação ao país, dado seu interesse na aquisição de petróleo, sempre negado pela política de Chaves. No entanto, em abril de 2013 ocorreram novas eleições no país, culminando com a vitória de Nicolás Maduro, discípulo político de Chaves, o que, em se confirmando os prognósticos, aponta para a continuidade da Revolução Bolivariana na Venezuela.

⁷⁶ Arquitetônica: obra que trata de maneira abstrata, teórica, a Política da Libertação (detalhamento das teses 1 a 10 da obra “20 Teses de Política”); a parte prática fica para o volume 3, chamado de Crítica, ainda em construção por Dussel (detalhamento maior das teses 11 a 20 da obra “20 Teses de Política”). Seu método será, portanto, uma ascensão do abstrato ao concreto.

Dessa compreensão derivam os principais objetivos da Política da Libertação, que visa, em um primeiro momento, empreender a construção crítica geral de todo o sistema das categorias das filosofias políticas burguesas modernas, para, posteriormente, fazer um conjunto de propostas comprometidas na construção de um novo sistema político, na transformação do Estado, a fim de que a política como um todo seja colaboradora no processo de libertação da vítima.

No que se refere à América Latina, um conjunto de experiências em andamento em vários países, assinalam para o que Dussel chama de “primavera política”⁷⁷, com importantes mudanças no continente, o que exige da filosofia política um repensar a própria política, criando uma nova teoria, uma interpretação que seja coerente com as transformações vividas pelo povo latino-americano. Trata-se de fazer uma crítica *desde el sur*, numa atitude epistemológica de descolonização. O esforço dusseliano centra-se em colocar dentro da política as exigências normativas advindas da Ética da Libertação, abordada no capítulo anterior.

A compreensão de fundo que sustenta essa Política da Libertação é, por um lado, a crença de que “o nobre ofício da política é uma tarefa patriótica, comunitária, apaixonante” (DUSSEL, 2007, p. 09), e, por outro, a apostila que essa nova teoria não pode partir dos postulados burgueses, o que significaria a continuidade da Modernidade capitalista e colonialista dos últimos 500 anos, nem do socialismo real que reduziu a política a uma administração burocrática. Anuncia, assim, a possibilidade de uma nova civilização, que chama de trans-moderna e trans-capitalista, fundamentada no exercício delegado do “poder obediencial”, onde os que mandam, mandam obedecendo, onde “a autoridade do poder (*potestas*) é o rosto do mesmo cidadão que se manda como o que se obedece por ser a raiz do mandato” (DUSSEL, 2009, pp. 199-200).

⁷⁷ Dussel chama de primavera política o que tem ocorrido em vários países da América Latina, a partir da emergência dos povos indígenas, das centenas de movimentos sociais novos que tem se reunido no Fórum Social Mundial e nos mais recentes processos eleitorais, que culminaram com a eleição de presidentes considerados mais à esquerda, sobretudo de um operário no Brasil e de um indígena na Bolívia. Em Conferência intitulada "Vivemos uma primavera política", proferida em 20.11.2006 – nas Jornadas Bolivarianas/terceira edição – UFSC/ Florianópolis/ Brasil, disse Dussel: “Esse momento latino-americano é um momento forte, e eu diria que se está produzindo uma primavera política. Há um certo amadurecimento, desde baixo, dos povos latino-americanos excluídos que, em todas as partes, começam a ter uma certa autoria. (...) Algo novo está acontecendo na América Latina e por isso necessitamos conceituar as categorias fundamentais da política” (disponível em http://www.iela.ufsc.br/?page=noticias_visualizacao&id=785).

Para se chegar a esse poder obediencial, central para a Política da Libertaçāo, é necessário proceder, primeiro, a crítica do Estado, corrompido e fetichizado por historicamente ter se afirmado como soberano e última instânciā do poder⁷⁸. Ao contrário do que apregoa o Estado, a fonte de poder está na comunidade, no *povo*⁷⁹, como *potentia*. Trata-se da vontade de vida, do querer viver que é uma tendênciā originária de todos os seres humanos.

Essa vontade de viver é diferente da vontade de poder enquanto dominação, pois “a vontade de viver é a essênciā positiva, o conteúdo como força, como potênciā que pode mover, arrastar, impulsionar (...) a evitar a morte, a adiá-la, a permanecer na vida humana” (DUSSEL, 2007, p. 26)⁸⁰. É a vontade de viver da vítima contra a vontade de poder como dominação: da referênciā à vida humana em comunidade surge o querer da vida como vontade, anterior a toda Vontade de Poder como dominação. Trata-se do querer viver dos que enfrentam a morte na injustiça. Por isso, a vontade de vida dos membros de uma comunidade, enquanto ao conteúdo e à motivação do poder, já é determinação material fundamental para a definição do que vem a ser poder político: a separação, o desprender do poder político como *potentia*, expressada como *potestas*. É a vontade de viver como fonte criadora do político:

esse fundamento como ‘Vontade de Viver’, se arrancou desde a possibilidade da Vontade de viver do Outro, do que não pode viver porque é uma ‘Vontade impotente’, por ser a vítima, seria já um mais além do fundamento, seria uma ‘fonte criadora’ e estaríamos assim em outro âmbito totalmente distinto (DUSSEL, 2009, p. 48).

Precisamente, o âmbito da vontade de viver, fundadora da Política da Libertaçāo:

⁷⁸ Diz Dussel: “O que ostenta a pura força, a violênciā, o exercício do domíñio despótico ou aparentemente legítimo (...), é um poder fetichizado, desnaturalizado, espúrio, que, embora se chame poder, consiste, pelo contrário, em uma violênciā destruidora do político como tal” (DUSSEL, 2007, p. 29).

⁷⁹ Na difusão da Filosofia e da Ética da Libertaçāo, Dussel já faz uso da categoria “povo”, o que lhe rendeu muitas críticas, como mostramos no primeiro capítulo desse nosso trabalho. Contudo, agora, na sua Política de Libertaçāo, Dussel diz que “povo” é uma categoria estritamente política e imprescindível. Em seu favor cita Fidel Castro em seu famoso discurso intitulado *La históriā me absolverá*, 1975: “Entendemos por povo, quando falamos de luta, a grande massa resoluta (...), que anseia grandes e sábias transformações de todas as ordens e está disposta a obtê-las, quando acredita em algo e em alguém, sobretudo quando crê suficientemente em si mesma” (CASTRO, 1975, p. 39).

⁸⁰ Seguindo a tradição que por vezes critica, Dussel aqui se mostra influenciado por Hobbes, que considera que antes da vontade de poder existe o princípio da sobrevivênciā (vontade de viver?) e por Nietzsche, que apresenta uma crítica à vontade de poder. No caso de Nietzsche, Dussel o menciona como um dos nomes da filosofia crítica, juntamente a Marx e Freud.

A Política da Libertação, então, parte e se funda nessa Vontade de Viver como o poder que põe as mediações para cumprir com o princípio de justiça (...), de paz (...), para a permanência e aumento da vida da comunidade política (DUSSEL, 2009, p. 59).

É o âmbito da vida, mas de uma vida articulada ao poder e à vontade, pois, “se a essência do poder é a vontade, a essência da vontade em último termo é a vida” (DUSSEL, 2009, p. 48). Precisamente, vida, vontade e poder, interdependentes, que se retroalimentam, pois a vida sem a vontade morreria, não tenderia à sua permanência; a vontade sem seu poder não construiria e nada poderia fazer; o poder sem as mediações e possibilidades não poderia exercer-se, constituindo-se em um poder no vazio.

A partir disso, Dussel denomina política como vontade geral, definindo-a como “uma atividade que organiza e promove a produção, reprodução e aumento da vida de seus membros” (DUSSEL, 2007, p. 26) e poder político como a possibilidade de unir a força cega da vontade mediante o uso de argumentos, função própria da razão prática-discursiva, produzindo consensos, convergindo as vontades para o bem comum. Esse consenso, diz Dussel,

deve ser um acordo de todos os participantes, como sujeitos, livres, autônomos, racionais, com igual capacidade de intervenção teórica, para que a solidez da união das vontades tenha consistência para resistir aos ataques e criar as instituições que lhe dêem permanência e governabilidade (DUSSEL, 2007, p. 27).

Isso porque é o povo, a comunidade política, quem sempre detém o poder político, enquanto *potesta*: “poder que tem a comunidade como uma faculdade ou capacidade que é inerente a um povo enquanto última instância da soberania, da autoridade, da governabilidade, do político” (DUSSEL, 2007, p. 29). Do político, aqui, entendido, precisamente, como sendo o desenvolvimento do poder político em todos os seus momentos.

A crítica da Filosofia Política da Libertação parte da categoria do poder político, compreendido a partir da diferença e da separação entre, justamente, *potentia*, enquanto poder político ainda *em si*, poder *em si*, na comunidade política ou no povo, como o ser oculto, o poder da comunidade política mesma; e *potestas*, entendida enquanto o exercício delegado do poder político institucionalizado, o fenômeno, o poder delegado por representação, exercido por ações políticas através de instituições.

Para Dussel, essa distinção e separação é fundamental, pois

esta pura *potentia* imediata, o mero poder político da comunidade política indiferenciado, sem mediações, sem funções, sem heterogeneidade é anterior a toda exterioridade. É o ‘ser em-si’ da política; é o ‘poder em-si’. É a existência ainda irrealizada; é uma impossibilidade empírica (DUSSEL, 2009, p. 61).

Essa distinção é importante porque assinala o momento do surgimento do fetichismo da dominação por um lado e, por outro, do exercício obediencial do poder:

Quando ‘os que mandam mandem mandando’ aparecerá o fetichismo da dominação. Quando ‘os que mandam mandem obedecendo’ se tratará do pleno desdobramento da *potestas* como exercício delegado legítimo em favor do fortalecimento da *potentia*, o que denominamos exercício obediencial do poder (DUSSEL, 2009, p. 14)⁸¹.

Contudo, embora o povo seja a única fonte e o único sujeito do poder, esse poder permanece, inicialmente, indeterminado. Por isso é, *em si, potentia*, a exemplo da semente, que possui a árvore futura em potência, mas ainda não é a árvore, de forma que ainda não pode dar frutos. Para que esse poder em potência da comunidade possa constituir-se em um poder organizado, chamado por Dussel de *potesta*, é necessário que, primeiramente, a própria comunidade política se afirme e se reconheça a si mesma como poder instituinte. É a necessária institucionalização do poder da comunidade, garantido pela criação de mediações para o seu exercício, através de instituições que permitirão com que o poder se torne real (passe de *potentia* para *potesta*) e apareça no campo político.

Trata-se da comunidade, fonte do poder, que o delega institucionalmente: “A comunidade tem a faculdade do poder ontológico originário, mas qualquer atualização é institucional e como tal delegada” (DUSSEL, 2007, p. 34). Essa passagem de *potentia* a *potesta*, embora necessária, possibilita o perigo da corrupção e da fetichização do poder, o que faz com que a política seja, na história humana, a longa aventura do uso devido ou corrompido da *potesta*, pois, com o fetichismo do poder delegado da representação, toda corrupção é possível.

A *potestas*, portanto, separa-se novamente, em exercício obediencial do poder delegado ou exercício fetichizado ou corrompido do poder político. Nesse momento, Dussel aborda o tema da representação política, chamando-a de necessária, uma vez que

⁸¹ Esse conceito do poder como obediência à comunidade, Dussel assume a partir da compreensão política dos indígenas zapatistas, de Chiapas, Sul do México.

a comunidade não pode atuar permanentemente como se fosse um ator coletivo, porém ambígua, pelo risco de corromper-se e fetichizar-se, o que acontece quando o representante esquece que o poder que exerce é por delegação. A democracia direta é, portanto, um postulado: ideal como princípio, mas impossível empiricamente.

Assim, nos dias de hoje, pela impossibilidade da comunidade humana atuar através da democracia direta, não há alternativa que não seja a representação, onde alguém ou alguma instituição exerce o poder que lhe foi delegado pela comunidade:

O exercício delegado (público) é a ação que se cumpre em função do todo. O fundamento de tal exercício é o poder da comunidade (como *potentia*). Aquele que exerce o poder o faz por outro (quanto à origem), como mediação (quanto ao conteúdo), para outro (como finalidade) (DUSSEL, 2007, p. 34).

O poder do povo, no campo político, objetiva-se ou se aliena no conjunto de instituições políticas produzidas ao longo da história, a fim de garantir o exercício de tal poder. Ao alienar-se, o poder que emana do povo acaba por negar o exercício delegado do poder, fetichizando-se mediante a corrupção da subjetividade do político, o que ocorre quando a representação termina por voltar-se sobre si própria, auto-afirmando-se como a última instância do poder⁸².

Dussel reforça a questão da ambigüidade da representação política, dizendo que:

nunca um ator político poderá representar perfeitamente ou transparentemente a nenhum outro (...). Por definição o representante não é o representado e por isso há uma distância, opacidade, mal entendido entre o representante e o representado, ainda que se estabeleça a mais sincera e honesta relação responsável de cumprir com esta função. A questão é, novamente, poder determinar minimamente, quando uma representação é politicamente legítima, ou quando deixa de ser. É democrática a representação quando cumpre os princípios honesta e sinceramente (DUSSEL, 2009, p. 427).

Nessa altura da Política da Liberação, mais uma vez Dussel trás à cena os povos originários que, em sua sabedoria, têm ensinado a humanidade a preservar a vida em todas as suas expressões e a exercer corretamente o poder delegado. Escreve Dussel: “Quando desde Chiapas nos é ensinado que ‘os que mandam devem mandar obedecendo’, indica-se com extrema precisão esta função de serviço do funcionário

⁸² Ocorre quando o governante governa em benefício próprio, ou de seu grupo, de sua “bancada”, e não da comunidade.

(que cumpre uma ‘função’) político, que exerce como delegado o poder obediencial” (DUSSEL, 2007, p. 39).

Conceituado, “O poder obediencial seria, assim, o exercício delegado do poder de toda autoridade que cumpre com a pretensão política de justiça” (DUSSEL, 2007, p. 40). Trata-se da intenção honesta que cumpre o nobre ofício da política, de governar a partir do que decide a comunidade.

Dussel trás como exemplo de ator político não fetichizado, não corrompido, a ação de Emiliano Zapata, líder da revolução mexicana, que, guiado por um princípio material político claro: “A terra para os que nela trabalham com suas mãos!”, julgava normativamente as ações das instituições e pessoas: “Desse princípio normativo tão simples, o quase analfabeto E. Zapata, pode julgar clara e politicamente as ações e intenções de três presidentes do México (Madero, Huerta e Carranza), de seus representantes, de seu povo” (DUSSEL, 2009, p. 18).

Dussel continua exemplificando com a revolução mexicana e reproduz uma história até hoje contata no México, para retratar a corrupção do poder: o irmão de Zapata, Eufemio, ao entrar no Palácio Presidencial, se aproximou da cadeira presidencial e tentou queimá-la, dizendo: “Esta cadeira está endomoniada; nela se senta gente honesta e se corrompe!”. Dussel retoma essa história para dizer:

O que se sentava pela primeira vez nunca havia exercido o poder. Uma vez sentado nela iniciava o exercício delegado do poder do povo. De tanto sentar-se nela começava a habituar-se em seu exercício e esquecia que devia ser um exercício delegado. Nesse momento se fetichizava o poder, e a cadeira endomoniada transformava o ator em um político corrupto (DUSSEL, 2009, p. 18);

Para Dussel, pelo fato da representação política ser ambígua, por permitir a possibilidade da corrupção, não pode ser descartada, mas, ao contrário, necessita ser melhor definida e regulamentada, normatizando-a para que, sendo justa, volte a obedecer à comunidade. Só dessa forma minimiza-se essa possibilidade do fetichismo na política, que acontece quando a vontade do representante se sobrepõe à vontade geral dos representados. Quando isso ocorre há um rompimento entre a conexão de fundamentação da *potestas* com a *potentia*, ou seja: o poder que devia ser exercido delegadamente desconecta-se da fonte do poder, do poder do próprio povo, acabando por absolutizar-se, personificando-se, auto - referencialmente. Dussel cita Marx, quando fala da inversão dos termos entre trabalho vivo e capital, para qualificar o fetichismo da

mercadoria, falando agora em inversão dos termos entre *potentia* e *potestas*: “Fetichismo é esta inversão espectral: o fundado aparece como fundamento e o fundamento como fundado” (DUSSEL, 2007, p. 45).

Por isso, com a fetichização da política, o poder verdadeiro é corrompido e o povo se torna massa passiva que, ao invés de mandar, recebe ordens do poder político, do Estado ou daqueles que agora detém o poder. É o momento em que a *potestas*, separando-se de sua origem (a *potentia*) se diviniza, voltando-se sobre si mesma, auto-reflexivamente, instituindo-se as diferentes formas de dominação. Assim, diz Dussel, “O poder fetichizado é essencialmente antidemocrático, porque se autofundamenta em sua própria vontade despótica” (DUSSEL, 2007, p. 48).

Para chegar a esse ponto de corrupção, é necessário debilitar continuamente o poder verdadeiro, o poder político originário da comunidade. Os políticos corruptos fazem isso semeando entre o povo a divisão, criando conflitos e buscando, de todas as formas, impedir a construção do consenso⁸³.

Dessa forma segue repetindo-se a inversão de que fala Marx, pois o povo, que deveria ser servido pelo seu representante, torna-se, com a corrupção, seu servidor, elitizando a política, criando uma classe de políticos que não mais responde aos anseios da comunidade, procurada só em tempos de eleição. A raiz disso, para Dussel, está na política sem princípios:

A política sem princípios normativos produz necessariamente essa alquimia invertida, a *potestas* se transforma em dominação contra a *potentia*, debilitando-a para conduzi-la. Mas, ao eliminar a fonte de sua regeneração, a mesma *potestas* se corrompe, perde força e termina por derrubar a si própria (DUSSEL, 2009, p. 18).

Para minimizar as chances da corrupção do poder delegado, conforme já exposto, é necessário produzir o consenso: “para que o poder possa efetivamente colocar ou instituir os meios políticos realmente fundados na participação ativa dos

⁸³ Não há como não lembrar aqui, no caso do Brasil, dos pequenos municípios, sobretudo nordestinos e paraibanos, que mais temos conhecimento, onde alguns prefeitos se esforçam por constituir vários tipos de associações nas comunidades rurais, para que lhes defendam, sejam seus cabos eleitorais e dificultem ao máximo o fortalecimento da organização dos agricultores, através de uma única representação comunitária, o que facilitaria a construção do consenso. Dessa forma, consagram o adágio dos corruptos que reza: “dividir para reinar”. Mudar essa realidade passa pela conscientização, como nos ensina Paulo Freire que, ao falar dos pólos opostos das relações sociais de antagonismo, em *Pedagogia do Oprimido*, mostra como as pessoas se relacionam “enquanto classes que oprimem e classes oprimidas” (FREIRE, 2002, p. 126) e que a possibilidade de mudar essa realidade depende, necessariamente, de que o oprimido se reconheça como classe, pois “A consciência crítica dos oprimidos significa (...) consciência de si, enquanto ‘classe para si’” (FREIRE, 2002, p. 48).

cidadãos, é necessário o consenso racional (...) a fim de unificar a força ou potência efetiva em uma certa direção” (DUSSEL, 2009, p. 58). A pergunta, então, que se faz Dussel, é como fazer para que uma comunidade política alcance um consenso que seja suficiente para garantir o exercício obediencial e a participação cidadã?

Para responder essa pergunta, Dussel chama para o diálogo ARENDT (1998) e GRAMSCI (1975). De Arendt recorda que “O poder é sempre um poder *potencial* (...) surge entre os seres humanos quando atuam juntos e desaparece no momento em que se dispersam” (ARENDT, 1998, p. 222). De Gramsci traz a citação em que ele fala da importância do consenso para a construção da hegemonia: “Se a classe dominante tiver perdido o consenso, não é mais dirigente, é unicamente dominante, detém a pura força coercitiva” (GRAMSCI, 1975, p. 311)⁸⁴.

Assim, Dussel não responde à questão, limitando-se em apontar que é resultado da razão prático discursiva, mediante o uso de argumentos. Apresenta três passos para sua construção: 1. Reconhecer o oponente como igual (isonomia grega); 2. Expressar a opinião por meio de algum tipo de argumentação prática; 3. Não usar de violência: o uso da violência está descartado, como contradição performativa. E sua conclusão:

sempre devemos tentar alcançar a legitimidade das decisões políticas por meio de uma participação simétrica dos afetados propondo razões, e nunca por algum tipo de violência (que viole a liberdade e autonomia do oponente), e por meio de instituições criadas para tal fim (DUSSEL, 2009, p. 413).

Acaba, pois, por repetir-se, dizendo que o consenso produzirá a hegemonia, entendida enquanto demanda que consegue unificar em uma proposta mais global as mais urgentes reivindicações da maioria. A ação hegemônica garantiria, assim, o exercício delegado pleno do poder como *potestas*.

Contudo, para Dussel é importante admitir a possibilidade de não se chegar a um consenso, garantindo, assim, a chance de instituir o dissenso político legítimo: “O

⁸⁴ Referindo-se à importância de Gramsci para a Política da Libertação, diz Dussel: “Somente A. Gramsci pode descrever adequadamente como a classe dirigente, diante da destruição do consenso pelo desacordo popular, passa de hegemônica à dominante. E, como tal, exerce o poder como dominação, repressão, violência, terrorismo de Estado nos casos limites (das ditaduras militares latino-americanas impostas pelo Pentágono nas décadas de 60 até 80, por exemplo)” – DUSSEL, 2007, p. 126. Já de Arendt, para quem “O poder é sempre um poder potencial e não uma entidade intercambiável, mensurável e confiável como a força” (ARENDT, 1998, p. 222), Dussel se aproxima ao falar da importância do “poder comunicativo”, fundamental na produção do consenso, mostrando que “por convicção raciocinada, o poder da comunidade, o poder do povo, transforma-se em uma muralha que protege e em um motor que produz e inova” (DUSSEL, 2007, p. 27).

dissenso minoritário é essencial no processo democrático, já que abre a porta à discussão real e à possibilidade futura de mudar as decisões em vista de seus efeitos, em particular dos efeitos negativos, onde os dissidentes podem ganhar a hegemonia futura e com isso a maioria consensual” (DUSSEL, 2009, p. 418). O respeito dos direitos dos dissidentes é um momento essencial na aplicação do princípio democrático, pois, “quando o consenso anula ou elimina o dissenso, se nega o Princípio democrático e se cai no autoritarismo, despotismo ou ditadura das maiorias, que impedirá o desenvolvimento de uma democracia. Se trata de uma involução anti-democrática” (DUSSEL, 2009, p. 418).

Assim, para a consolidação da democracia⁸⁵ deve ser incluído sempre como momento essencial o atuar por consenso, que se origina no dissenso.

De toda forma, mesmo que a comunidade consiga a construção do consenso, necessitará das mediações, que são as instituições políticas, necessárias e imperfeitas. Justamente por não serem perfeitas, passíveis de serem corrompidas, chega um momento em que devem ser transformadas, substituídas ou simplesmente aniquiladas. Defende, então, Dussel, que as instituições têm graus diferenciados no cumprimento de suas funções e se legitimam na medida em que minimizam a dor das pessoas concretas da comunidade. Nesse sentido, fala que a instituição da agricultura, por exemplo, enquanto mediação, adia o desejo de comer todas as sementes, obrigando guardar algumas para o plantio. Defende, assim, que a dor causada pela instituição da agricultura, em um primeiro momento, é justificada pelo ganho posterior, quando da alegria da colheita. Contudo, diz Dussel, “quando a dor que produz a instituição (...) não compensa a satisfação que produz, indica que chegou o momento de sua transformação” (DUSSEL, 2007, p. 61-62).

Esse nos parece um argumento complexo e questionável, pois na lógica de que as instituições são válidas na medida em que minimizam a dor, seguindo o exemplo do camponês que sente dor ao madrugar para a lida do campo, mas menos dor do que seguir dormindo e ter fome no futuro, poderíamos concluir que a dor do operário que cria mais valia do nada do capital, a dor de ser explorado, é menos dolorida que o desemprego e a consequente fome? Dessa forma, estaria a mais valia justificada?

⁸⁵ Entendida como “a instância que define o modo ou procedimento formal (por argumentação racional, participação simétrica, autônoma ou livre do participante) que obriga ao que toma parte nos acordo” (DUSSEL, 2009, p. 406).

Dussel, em um primeiro momento, desconversa, preferindo falar das leis que impõe ao operário um sistema injusto.

Contudo, a resposta está subjacente, no próprio Dussel, pois entendendo a política como uma atividade em função da produção, reprodução e aumento qualitativo da vida das pessoas, entende-se a função das instituições e, na medida em que deixam de cumprir a necessária transformação das mesmas, ou extirpação, quando se voltam contra esse que é o critério fundamental e absoluto de todo resto: a vida. No caso da mais valia, aceitável na lógica das instituições disciplinadoras do liberalismo e na moral capitalista, não é aceitável na lógica de que a política deve conduzir ao bem comum, garantindo, portanto, o crescimento da vida humana e não do lucro. Daí deriva a tarefa política da imperiosa necessidade de colocar limites na quantidade, no lucro das empresas, para assim poder melhorar a qualidade da vida das pessoas. Assim,

A política se ocupará, exatamente, de manejar a articulação das vontades de todos os membros de uma comunidade política em seu mútuo exercício, para conseguir a institucionalização, a constituição e a efetividade do poder, quer dizer, para que possa colocar-exercer as mediações práticas para a permanência e aumento da vida humana dessa comunidade, em última instância de toda a humanidade (DUSSEL, 2009, p. 58).

Já expusemos, no decorrer desse nosso trabalho, que Dussel constrói a Política da Libertação a partir da sua Ética da Libertação. Nesse sentido, esforça-se por mostrar que o que é válido no campo da ética é incorporado pela política como legítimo. E retorna ao seu argumento da importância fundamental do consenso ao dizer que a legitimidade política é alcançada, justamente, pela produção do consenso pela razão prática discursiva, ocasião em que se aproxima de Apel e Habermas⁸⁶.

O consenso aparece, então, como consequência da normatividade democrática, uma vez que a obediência à lei não é algo procedural, mas subjetivo e normativo, pois “o ator político que é soberano ao ditar a lei deve ser obediente em seu cumprimento” (DUSSEL, 2007, p. 68). Assim, o povo, de onde emana o poder que faz as leis, deve ser o primeiro a cumprir a lei, o que produz o consenso. No exercício delegado

⁸⁶ Como mostra Antonio Rufino Vieira, no Prefácio à obra de PANSARELLI (2013), “O trabalho filosófico de Dussel sempre foi de construção a partir do confronto e do debate com diferentes correntes filosóficas que, direta ou indiretamente, ajudaram nessa construção. Assim foi, por exemplo, com Heidegger, Hegel, Ricoeur, Lévinas, Karl-Otto Apel e Marx (...). No elenco desse diálogo crítico, merecem especial destaque os encontros acadêmicos realizados por Dussel e Karl-Otto Apel a partir da relação entre a ética latino-americana de libertação e a ética do discurso” (VIEIRA, 2013, pp. 12-13).

do poder, contudo, a centralidade não estará na obediência à lei, pois essa pode caducar-se, mas na obediência ao povo, à comunidade da qual é legítimo representante. Dessa forma, o consenso é resultado da obediência às determinações da comunidade⁸⁷.

A buscada hegemonia é garantidora da governabilidade, entendida como uma virtude de um sistema. Contudo, igual à representação e às instituições, a governabilidade é ambígua, pois, se por um lado sustenta a vida política, por outro, se for fetichizada, corrompida, não haverá vida política estável em longo prazo. Daí o cinismo contido em expressões como “governabilidade democrática”, utilizada para os mais variados tipos de conchavos e alianças espúrias na política.

Essas considerações todas conduzem ao momento em que Dussel anuncia os princípios normativos da Política da Libertação, sem os quais não pode haver um exercício delegado do poder político, nem libertação: o princípio material, o princípio formal e o princípio da factibilidade.

O princípio material da vida humana no campo político dá a orientação ao discurso da comunidade política democrática. Trata do conteúdo da política e obriga a respeito da vida dos cidadãos, o que faz com que toda ação ou instituição política tenha por conteúdo a referência à vida. O princípio formal democrático determina o dever de atuar sempre cumprindo com os procedimentos próprios da legitimidade democrática. O princípio da factibilidade determina a execução somente do possível. Esses princípios estão em complexa determinação entre todos, pois “determinam-se mutuamente, sendo cada um deles a condição condicionante condicionada dos outros” (DUSSEL, 2007, p. 76).

Para Dussel, “o cumprimento sério destes três princípios políticos permitem honestamente ao agente político (ou à instituição) ter ao menos uma ‘pretensão política de justiça’” (DUSSEL, 2009, p. 374).

Pretensão política de justiça que tem como componentes principais:

- Pretensão de cumprimento das exigências materiais da política em referência à vida humana (pretensão de verdade prática);
- Pretensão de cumprimento das exigências formais democráticas da política (pretensão de legitimidade);

⁸⁷ Dussel trás em seu favor o argumento de Boaventura de Sousa Santos (*El milénio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, 2005b), para quem a reivindicação de cada pessoa ou grupo deve entrar em um processo de diálogo e de tradução, a fim de chegar a um entendimento, sem fechar a possibilidade permanente do diálogo. Dussel, por sua vez, chamará a “tradução” de Boaventura de “práxis militante compartilhada” (DUSSEL, 2007, p. 91).

- Pretensão de cumprimento das exigências de factibilidade política (pretensão de performatividade).

Assim, para Dussel,

Tem pretensão política (subjetivamente) de justiça política (segundo as condições ontológicas) o que atualiza ou exerce plenamente o poder político, como a força que de baixo (*potentia*) conduz a ação estratégica e a criação de instituições justas (e são justas porque estão animadas ou impulsionadas pelo poder político que pode receber tal nome) dentro do cumprimento integral dos princípios políticos (DUSSEL, 2009, p. 520).

Os princípios normativos da política estão voltados à produção e reprodução da vida, impossibilitada de acontecer no capitalismo, onde é sacrificada em troca do progresso do capital, questão fundamental da crítica marxiana, recolocada por Dussel que mostra como o poder político historicamente tem sido sinônimo de dominação: “Desde Hernán Cortés, o primeiro conquistador (...) até a guerra do Iraque, uma vontade de poder se estendeu sobre o planeta Terra, defendendo o poder político como dominação” (DUSSEL, 2009, p. 23).

Contudo, mesmo nesse contexto adverso, onde a vida da comunidade é negada em prol do lucro das grandes empresas, há a permanente possibilidade da resistência, como a história não se cansa de mostrar. Trata-se do que Dussel chama em sua Filosofia da Liberação, de “estado de rebeldia” ou *ethos* da *valentia*, que surge como *hiperpotentia*, um anti-poder diante do poder dominador⁸⁸. Assim,

Se a *potentia* é uma capacidade da comunidade política, agora dominante, que organizou a *potestas* em favor de seus interesses e contra o povo emergente, a *hiperpotentia* é o poder do povo, a soberania e autoridade do povo (DUSSEL, 2007, p. 100).

Dussel trás um exemplo interessante de *hiperpotentia*, relatando o que aconteceu em Buenos Aires, quando o povo, em 20 de dezembro de 2001, saiu às ruas como forma de opor-se a um decreto de estado de exceção, que objetivava paralisar as mobilizações desencadeadas contra o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, aliados da elite nacional e sua política fetichizada: “Sob a ordem: ‘Que se vayan todos!’ (quer

⁸⁸ Os conceitos de *potentia* e *potestas* Dussel busca em Espinosa. O conceito de *hiperpotencia*, compreendida como a luta de uma comunidade de oprimidos por determinada ordem política, pela transformação dessa mesma ordem e constituição de uma nova *potestas*, significa um passo além na construção da Política da Liberação.

dizer, a *hiperpotentia* recordava a *potestas* que é a última instância do poder), caiu o governo de Fernando De la Rúa. Ou seja, o ‘estado de rebelião’ deixou sem efeito o ‘estado de exceção’” (DUSSEL, 2007, p. 101).

Trata-se de ver o poder político como algo positivo, questão que “é essencial para poder defender ‘o nobre ofício da política’ por parte dos movimentos sociais, dos partidos políticos críticos ou progressistas, dos cidadãos que a partir da sociedade civil militam em associações do bem comum” (DUSSEL, 2009, p. 24). É a força e o poder a partir de baixo, é a *potentia*, a vida que quer viver. É ver o poder não apenas como dominação ou como opressão, como historicamente tem entendido a Modernidade colonialista.

Ao trazer a questão do poder como algo positivo, Dussel exemplifica a partir de experiências de democracia direta, onde o povo aparece como ator coletivo. No entanto, diz ele, essas experiências não podem vigorar o tempo todo, pois as pessoas não podem estar o tempo todo mobilizadas, nas praças ou nas ruas. Por isso, há necessidade da representação, ainda que ela seja ambígua.

Como exigência normativa fundamental da constituição do momento criativo da política como libertação, Dussel apresenta mais um princípio para que a política, em seu sentido mais nobre, obediencial, seja uma responsabilidade pela vida, em primeiro lugar dos mais pobres. Trata-se do princípio crítico geral, assim enunciado:

devemos produzir e reproduzir a vida dos oprimidos e excluídos, as vítimas, descobrindo as causas de tal negatividade, e transformando adequadamente as instituições, o que de fato aumentará a vida de toda comunidade! (DUSSEL, 2007, p. 106).

Desse princípio crítico geral, derivam outros, igualmente políticos e igualmente críticos: princípio ecológico, princípio econômico, princípio cultural, princípio da democracia libertadora e o princípio da libertação estratégica.

Do princípio ecológico, cujo enunciado diz “devemos em tudo atuar de tal maneira que a vida no planeta Terra possa ser uma *vida perpétua!*”, deriva o que chama de exigência número um da nova política: o postulado de que “os bens não-renováveis são sagrados, insubstituíveis, imensamente escassos. É necessário economizá-los ao extremo para as gerações futuras” (DUSSEL, 2007, p. 107). Dessa forma, em Dussel a

ética ecológica é colocada como uma possibilidade: como a única possibilidade da vida e da existência humana na terra⁸⁹.

O princípio econômico político crítico deveria garantir, na nova política, a replicação das novas experiências populares de economia social alternativa, ao normatizar a necessidade de novas instituições e sistemas econômicos que permitam a reprodução e o crescimento da vida humana e não do capital⁹⁰.

Quanto à questão cultural, o princípio preza pelo apoio à identidade cultural de todas as comunidades e a defesa da diferença cultural, garantindo que não haja homogeneização de culturas, com dominação por parte de uma delas e exclusão das demais.

A necessidade de um princípio crítico-democrático, para Dussel, surge porque nenhum sistema é perfeito, de forma que, inevitavelmente termina por produzir efeitos negativos, gerando vítimas, transformando-se, pelo passar do tempo, em um fetiche dominador. Para corrigir essa corrupção do sistema, o princípio de democracia libertadora diz: “devemos alcançar consenso crítico, em primeiro lugar, pela participação real e em condições simétricas dos oprimidos e excluídos, das vítimas do sistema político, porque são os mais afetados pelas decisões de que se lembraram no passado institucionalmente!” (DUSSEL, 2007, p. 110). Nesse sentido, não se trata de incluir ao antigo sistema os que foram excluídos, pois isso significaria introduzir o Outro no Mesmo, mas transformar o sistema, para que todos iniciem, novamente, uma participação como iguais em um novo momento institucional⁹¹.

Assim os efeitos negativos do tempo são corrigidos, o sistema envelhecido é transformado e o político volta a exercer delegadamente o poder obediencial, voltando igualmente a ter uma honesta pretensão crítico-política de justiça, cumprindo o nobre ofício da política. Isso produz no político uma alegria parecida com a do jovem Marx, que aos dezoito anos escreveu:

⁸⁹ Sobre a questão ecológica em Dussel, remetemos à tese recentemente defendida junto ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN - 2012), por Deodato Ferreira da Costa, onde mostra que Dussel lança um olhar antropológico que comprehende a natureza como substantividade vivente, aceitando a natureza como portadora de direitos e co-autora na produção da vida.

⁹⁰ Essa questão será aprofundada no capítulo cinco desse nosso trabalho.

⁹¹ Dussel enfrenta a questão de Rosa Luxemburgo, se reforma ou revolução, apoiando-se em Marx, que fala da “práxis transformadora” (Tese sobre Feuerbach 3). Pondera que na tradição de esquerda do século XX sempre se entendeu que uma atividade que não fosse considerada revolucionária, seria reformista. Ele discorda, dizendo que a revolução é sempre possível, a priori, mas que, na prática acontece com muita raridade. Assim, entre reforma e revolução, coloca a transformação política, que significa: “uma mudança em vista da inovação de uma instituição ou que produza uma transmutação radical do sistema político, como resposta às interpelações novas dos oprimidos ou excluídos” (DUSSEL, 2007, p. 135).

A grande preocupação que deve nos guiar ao escolher uma profissão deve ser a de servir ao bem da humanidade (...). Os maiores homens de que nos fala a história são aqueles que, trabalhando pelo bem geral, souberam enobrecer-se a si próprios (...) o homem mais feliz é o que soube fazer feliz a outros (MARX, 1982, p. 04).

Por fim, Dussel apresenta o postulado político utópico, construído a partir do diálogo com os movimentos sociais, em torno do Fórum Social Mundial e a utopia de “Outro mundo possível”, que, mesmo parecendo vazia, carrega a esperança de um futuro que terá que se tornar possível, sem a qual não há práxis crítica libertadora: “Um mundo onde caibam todos os mundos”, é o postulado. Trata-se de um paradigma ou modelo de transformação possível, que vai sendo esboçado na prática política e mesmo na teoria, que deve seguir trabalhando por um projeto de transformações factíveis, com clareza estratégica na ação transformadora, sobretudo das instituições. Esse projeto necessita trabalhar, igualmente, nas táticas eficazes, que são as mediações, que efetuarão na prática as estratégias definidas na teoria, escolhendo meios apropriados para sua execução.

Para Dussel, essa é uma oportunidade privilegiada de articulação mundial:

O presente é o momento de estender redes, articular experiências, tomar contato entre movimentos regionais, nacionais, mundiais. O Fórum Social Mundial de Porto Alegre é um espaço impressionante criado na América Latina para o mundo, por políticos e militantes sociais que descobriram uma nova maneira de ter consciência do que se faz no mesmo sentido em qualquer pequeno rincão da terra. É uma nova Internacional, não mais operária, como a que sonhava Marx: ‘Proletários do mundo, uni-vos!’, senão algo diferente: ‘Atores sociais do mundo, uni-vos!’, com a única diferença de que aquela unidade se conseguia por lento correio, por barcos que zarpavam de portos e que demoravam semanas e até meses para chegar na Ásia, África ou América Latina. Hoje, com a velocidade instantânea da computação, como tem ensinado o Subcomandante Marcos, essas redes têm uma factibilidade nunca sonhada (DUSSEL, 2009, pp. 242-243).

Nesse sentido, na práxis da libertação, o ato coletivo que a constitui, a partir do consenso recíproco, não é vanguardista, mas é uma ação de retaguarda do próprio povo, o que acaba por educar os movimentos sociais em sua autonomia democrática. O papel do líder, do político libertador, consiste mais em articular, promover e organizar o que o povo constrói em seu próprio caminhar, colocando-se ao seu serviço, obediencialmente. É a necessária e imprescindível diferenciação de funções, de organização para o aumento da vida.

Falando ainda da necessidade da utopia, enquanto esperança fundamental para vislumbrar essa possibilidade do aumento da vida, e também dos efeitos negativos que todo sistema gera, e da necessária correção pela transformação das instituições políticas, Dussel refere-se a Michael Walzer em sua obra *Êxodo e Revolução*, onde diz:

Primeiro, onde quer que vivas é provavelmente o Egito. Segundo, que sempre há um lugar melhor, um mundo mais atrativo, uma terra prometida. E, terceiro, que o caminho a essa terra é através do deserto. Não há forma de chegar aí exceto unindo-se e caminhando (WALZER, 1985, p. 149).

Em relação ao texto de Walzer, diz Dussel:

Egito é a totalidade do sistema vigente dominador. A *terra prometida* é o futuro da libertação. O *deserto* é o sinuoso e incerto caminhar estratégico do político: duro, exaustivo, cheio de perigos... mas terá de ter uma bússola para não perder o rumo e chegar ao oásis onde ‘emana leite e mel’ (DUSSEL, 2007, p. 123).

Qual é essa bússola que permite não se desviar do caminho planejado pela comunidade, Dussel não diz. Será o bem do povo, a vontade do povo? A fé para os que crêem? O humanismo, a solidariedade⁹²?

Enfim, a bússola pode ser no plural e pode ser entendida como tudo o que ajude a combater as diferentes formas de corrupção que advém da corrupção originária que consiste em pretender exercer o poder do Outro como sendo poder próprio. Trata-se de dar seguimento ao princípio material da vida, contra o qual, para Dussel, até mesmo a morte do inimigo agressor é justificável: “A morte do inimigo agressor, em uma luta defensiva patriótica, é justificável a partir da plena normatividade política e não se opõe ao princípio material da vida” (DUSSEL, 2007, p. 128), pois o princípio da defesa da vida da comunidade tem prioridade sobre a vida do agressor. Dá como exemplo a guerra ilegítima e injustificável dos EUA diante do Iraque, o que faz com que a defesa da população iraquiana seja defensiva, heróica e justificável, o que chamará de coação legítima. O mesmo vale para as resistências indígena, negra e popular nos 500 anos de

⁹² Durante os anos de 2007 a 2010, nas atividades da Escola Fé e Política, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB NE2), nos estados do Nordeste, em muitas oportunidades utilizamos esses dois textos, de Walzer e de Dussel, como motivadores da *fé política* ou da fé politizada. Para os cristãos presentes não havia dúvida, a bússola é a fé, que conduz na direção apontada pela comunidade, garante a permanência da necessária utopia e não permite a dispersão. De nossa parte, assumimos que esses textos são importantes para uma discussão sobre o engajamento político do cristão, o que não significa lê-los na ótica do cristianismo.

dominação da América Latina, sobretudo como luta anti-hegemônica que conduz à transformação do Estado. Exemplifica com o caso boliviano:

Tendo começado como luta anti-hegemônica do sindicato cocalero, quando Evo Morales é eleito presidente da Bolívia em dezembro de 2005, começa agora, de uma práxis de ‘construção’ de hegemonia, a transformação do Estado (DUSSEL, 2007, p. 128).

A Política da Libertação faz parte da Filosofia Política, que, para Dussel, não tem obrigação de propor projetos nem de executar transformações empíricas. A tarefa da Filosofia Política consiste em enunciar os princípios, os critérios fundamentais da transformação que substituam o modelo que se tornou opressor da vontade popular por um novo paradigma capaz de superar o monopólio da classe política.

Assim, a Filosofia Política constrói seus postulados políticos, como horizonte que nunca pode se realizar, como enunciados pensáveis e possíveis logicamente, mas impossíveis empiricamente, não factíveis na prática. Esses postulados cumprem a função de serem orientadores para a ação. Assim, a Política da Libertação, postula uma “sociedade sem classes”, consciente que tal sociedade é impossível de ser implementada na vida de um país. Contudo, esse postulado político cumpre sua função, pois, quando a sociedade tenta superar sua divisão em classes⁹³, descobre a possibilidade de um progresso social que nega a dominação do sistema presente, além de dar um sentido crítico às dominações das classes no presente histórico.

Dessa forma, os postulados políticos enunciados pela Política da Libertação, desempenham uma função estratégica de abertura para novas possibilidades. O postulado político no nível ecológico, por exemplo, da “vida perpétua”, enuncia que o ser humano deve atuar politicamente de tal maneira que as ações e instituições permitam a existência da vida no planeta Terra para sempre, perpetuamente. Isso é empiricamente impossível, mas trata-se de um critério de orientação política, capaz de permitir o uso de recursos renováveis antes dos não renováveis, de propiciar a reciclagem dos componentes utilizados, de contabilizar os gastos ecológicos, além do custo de produção. Isso provocaria uma verdadeira revolução, diante da

⁹³ Classe social, na tradição marxiana, é o lugar que a pessoa ocupa na produção ou na sociedade. O principal critério para definir a classe social é a propriedade ou não dos meios de produção, o que levará Marx e Engels, no Manifesto Comunista, a resumir a luta de classes como oposição entre opressores e oprimidos: “Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos” (MARX; ENGELS, 1998, p. 40).

irresponsabilidade política da maioria dos países, diante dos efeitos ecológicos causados pela poluição industrial.

Diante da desvalorização da natureza e da crise ambiental a que nos conduziu o tipo de civilização instituído pela Modernidade, é necessária essa revolução ecológica, proposta pela Filosofia Política da Libertação:

Trata-se de imaginar uma nova civilização trans-moderna apoiada em um respeito absoluto à vida em geral, e da vida humana em particular, em que todas as outras dimensões da existência devem ser reprogramadas do postulado da ‘vida perpétua’. Isso toca todas as instituições políticas e as põe em exigência de radical transformação (DUSSEL, 2007, p. 140).

No que se refere ao postulado econômico da Política da Libertação, Dussel diz tratar-se do mesmo chamado por Marx de “Reino da Liberdade” e o formula assim: “age economicamente de tal maneira que tenda sempre a transformar os processos produtivos a partir do horizonte do trabalho zero” (DUSSEL, 2007, p. 140). Trabalho zero, enquanto postulado, logicamente possível, mas empiricamente impossível. Na prática é importante como norteador de toda uma política econômica que esteja voltada para a vida humana e não para a acumulação do lucro, com consequente imolação da humanidade e da vida na terra. Nesse sentido, o postulado ajuda na luta dos trabalhadores pela redução da jornada de trabalho, o que, além de garantir melhor qualidade de vida a esses trabalhadores, assegura trabalho a outros que no atual sistema encontram-se desempregados. Pode derivar desse postulado a garantia de um subsídio universal, ou seja, o estudo e a implementação de uma renda mínima a todos os seres humanos, independente do trabalho, pelo direito de cidadania.

Igualmente deriva desse postulado econômico a defesa dos recursos nacionais e a consequente retirada de apoio às empresas transnacionais, que ao extraírem as riquezas contidas em comunidades inteiras, têm deixado lixo, contaminação e miséria à população, que não terá como reproduzir suas vidas e das gerações futuras⁹⁴. Outra vez

⁹⁴ Por ocasião do Fórum Alternativo Mundial da Água, realizado em Marselha/França, em junho de 2011, ao participar de algumas oficinas expondo a experiência brasileira de captação de água de chuva para consumo humano, assistimos depoimentos oriundos de países como Chile, Bolívia, Paraguai e Peru, onde as empresas multinacionais “alugam” um território determinado, cercam com muro alto e o exploram até a exaustão, retirando todos os recursos e riquezas contidas ali, inclusive no subsolo. O relato é impressionante e gira ao redor de uma palavra cuja tradução para o português não encontramos: “acaparamiento”. Diziam os representantes do movimento social desses países que as empresas entram e saem desses territórios, em seus aviões, sem dar nenhuma satisfação a nenhuma autoridade local, geralmente mancomunadas com elas. Outro exemplo da política corrompida e do poder fetichizado.

Dussel exemplifica com o caso boliviano: “Na luta pela água na Bolívia se constata uma batalha fundamental pela vida, (...), pela salvaguarda dos direitos de um povo à sobrevivência. Em seu triunfo, triunfa a vida” (DUSSEL, 2007, p. 143)⁹⁵.

Na esfera da legitimidade democrática, apresenta Dussel o postulado da “paz perpétua”, logicamente pensável, mas na prática impossível de ser realizado com perfeição. Contudo, importa como orientador da ação do político obediencial, para uma razoabilidade diante da violência, definindo a razão discursiva como a encarregada de chegar a acordos que, precisamente, reneguem a violência enquanto meio de construção do consenso.

Outra consequência desse postulado econômico libertador seria provocar uma verdadeira revolução cultural na América Latina, capaz de reconhecer a multiculturalidade existente em cada país, iniciando um diálogo intercultural com respeito às diferenças:

México, Peru, Equador, Bolívia ou Guatemala, que possuem em seu seio grandes culturas milenares, colunas da história da humanidade, devem mudar suas constituições, seus sistemas de direito, o exercício judicial, a educação escolar, o tratamento da enfermidade, o exercício municipal delegado do poder político, dando autonomia em todos esses campos às comunidades indígenas em todos os níveis culturais e políticos (DUSSEL, 2007, p. 145).

Alguns desses países, como Bolívia e Equador, assim como a Venezuela, já modificaram suas Constituições, fazendo alterações que incorporam o início dessa revolução cultural e asseguram, juridicamente, a criação, constitucional, portanto, de um quarto poder, que é o Poder Cidadão, integrado, no caso venezuelano, pela Defensoria do Povo, pelo Ministério Público e pela Controladoria Geral da República, com membros eleitos em Assembléia Geral ou, quando não possível, por meio de uma consulta popular.

É dessa primavera política de que fala Dussel. Das experiências já em curso na América Latina, que, ao tornar constitucional o Poder Cidadão, indicam um espírito político novo: “o da participação cidadã em uma democracia em que é o povo que tem a

⁹⁵ O mesmo poderíamos dizer a respeito da luta dos camponeses no semiárido brasileiro, pelo acesso à água para consumo humano, produção de alimentos e dessedentação animal, ao redor do novo paradigma de convivência com o semiárido, que enfrenta, conscientemente, o velho paradigma de combate à seca, intensificado nos últimos anos pelas políticas governamentais que destinam a maioria dos recursos públicos às grandes obras, a exemplo da controversa transposição das águas do Rio São Francisco (para mais informações sobre a convivência com o semiárido ver www.asabrasil.org.br).

soberania e pode exercê-la permanentemente, não só nessas erupções vulcânicas que são as eleições" (DUSSEL, 2007, p. 153)⁹⁶.

A importância de que essa participação cidadã esteja formalizada na constituição se deve ao fato de que ela precisa ser institucionalizada, ainda que isso pareça paradoxal, servindo como estruturas de fiscalização das demais instituições de representação.

Assim como a nova política, obediencial à comunidade, democratiza a participação, deve democratizar os meios de comunicação, freqüentemente nas mãos das grandes empresas, via de regra com interesses contrários aos dos oprimidos. Trata-se do direito do cidadão à informação veraz. Assim, enquanto a liberdade de imprensa defende legitimamente os meios de comunicação e seus profissionais diante do Estado, o direito à informação veraz, enquanto novo direito, defende o cidadão diante da informação tendenciosa ou mentirosa, que presta um desserviço à sã política e ao exercício delegado obediencial do poder, sem o qual não há possibilidade real de vida digna para o povo.

A chave do poder cidadão encontra-se na participação desse mesmo cidadão nos diferentes espaços, onde são atores de uma sociedade democrática e auto-gestora. Esse poder cidadão Dussel apresenta atrelado ao postulado político da dissolução do Estado, que passamos a analisar.

4.2 A dissolução do Estado e a propositura do Poder Cidadão

O Estado, compreendido como o conjunto das instituições que administram política e juridicamente um território, na sua atual configuração, é resultado do embate de diferentes forças sociais, e, como tal, ao se propor organizar minimamente as relações econômicas e sociais, tem se configurado, na maioria dos países, como uma espécie de representante dos grupos hegemônicos, visivelmente limitado no que se refere ao acolhimento dos anseios da maioria da população. No caso capitalista, o Estado Moderno assume o papel de fiador dos processos econômicos, configurando-se

⁹⁶ Soberania significa, para Dussel, "a fonte do exercício do poder como *potestas*. Se trata do sujeito ou ator, singular ou comunitário, que possui poder (como *potentia*) de decidir toda mediação que a comunidade necessita para atuar com legitimidade e poder assim garantir sua sobrevivência plena" (DUSSEL, 2009, pp. 422-423).

enquanto extensão reguladora da burguesia, enraizado, o próprio sistema, sobretudo, na propriedade privada, na exploração do trabalhador e no lucro.

Dessa forma, até os dias de hoje, a finalidade do Estado no sistema capitalista tem sido dar garantia às iniciativas privadas: patrimonialista, constrói um corpo de leis para manter o patrimônio acima de tudo; clientelista, coloca-se a serviço das classes mais privilegiadas, em detrimento da maioria; elitista, protege determinados grupos; autoritário, usa da força para aplacar as resistências.

No caso latino-americano, de forma geral, nas últimas décadas o Estado tem se constituído como neo-desenvolvimentista, configurando-se enquanto investidor das grandes obras, a exemplo do Plano de Aceleração do Crescimento – PAC, no Brasil, financiador dos grupos privados e enquanto Estado Social, pautado por políticas compensatórias e de distribuição mínima de renda, paliativas da miséria e da desigualdade social. Esse modelo defende a ativa participação e presença do Estado na economia como um agente regulador e indutor do crescimento econômico.

Essa perspectiva neo-desenvolvimentista acentua, uma vez mais, o caráter perdulário e a tendência privatista que dão o tom da máquina estatal e de seus aparatos, mancomunados com o capital financeiro, que mesmo sendo fictício domina o mundo, representando 92% do capital mundial, em contrapartida à apenas 8% do capital produtivo⁹⁷.

Mudar essa realidade exige, sobretudo, participação e engajamento, pois o desafio posto à sociedade consiste em pensar um novo referencial de Estado, deixando de largo a visão da extrema direita, conservadora, que prega um Estado mínimo, por acreditar que a privatização dá conta de tudo, ou da extrema esquerda, anarquista, que quer dissolver o Estado por achar que ele não serve para o povo. Trata-se de chegar a um realismo crítico: transformar o Estado como possibilidade de mudança da realidade, conservando as instituições, como mediações necessárias para que a participação seja propositiva e avaliativa da Política. Sem participação a representação se fetichiza, se aliena, se corrompe. Não se trata de um processo fácil, pois, na grande maioria dos países, as raízes profundas do Estado burguês são seculares e o bem comum foi colocado a serviço das oligarquias.

Para propor algo novo, faz-se necessário, primeiramente, desconstruir o atual modelo, o que também é difícil, pois esse modelo é tido por muitos como sendo o único

⁹⁷ Ver www.jubileusul.org.br.

possível⁹⁸. Para Dussel a superação dessa limitação só é possível através da democracia participativa sob o controle do povo:

No fundo da transformação do Estado encontra-se o problema a ser resolvido, de construir uma democracia participativa sob o controle do povo, sobre o exercício delegado, administrativo, legislativo, executivo ou judicial, para que se satisfaçam as reivindicações dos cidadãos, dos movimentos sociais, do povo (DUSSEL, 2007, p. 159).

Trata-se da aposta na participação cidadã, que articula democracia participativa com democracia representativa, pois a essência da política está na participação: sem participação não há política. O representativo é o governo, não o Estado, cuja base é o cidadão participante. A participação da maioria no sistema do Estado impede a minoria de se apropriar do próprio Estado. Essa busca por outro modelo de Estado, precisa ter capacidade de interação com todos os setores representativos da sociedade, desprendendo-se da sanha do capital.

A participação política é a mais importante de todas, pois aí se decide o destino da terra e da vida. No caso brasileiro, o movimento social tem empreendido, nas últimas décadas, esforços e iniciativas visando à democratização do Estado, desde o enfrentamento ao regime autoritário, na luta contra a ditadura militar, passando pela busca em fazer com que o Estado incorporasse as demandas populares, através do processo Constituinte, chegando a um engajamento militante nos processos eleitorais, objetivando a chegada de um governo popular às instâncias de decisão. Essa luta foi responsável por conquistas e melhorias sociais, mas pouco se avançou na democratização do Estado, ainda autoritário e clientelista, apegado aos vícios de uma democracia representativa que tem dado sinais visíveis de esgotamento.

O complemento necessário e fundamental a essa democracia representativa já está em curso, já está em construção e tem presença garantida nas lutas e nas formas de organização do movimento popular: a democracia participativa. Esse exercício do poder

⁹⁸ A exemplo do que defende Francis Fukuyama, na obra “O fim da história e o último homem” (1992), onde tenta mostrar que o capitalismo e a democracia liberal burguesa representam o ápice da história da humanidade, sobretudo diante da derrocada do socialismo. Para ele, “Dos diferentes tipos de regimes surgidos no curso da história da humanidade, desde monarquias e aristocracias até as teocracias religiosas e as ditaduras fascistas e comunistas deste século, a única forma de governo que sobreviveu intacta até o fim do século XX foi a democracia liberal (FUKUYAMA, 1992, p. 80).

direto necessita chegar aos espaços de decisão, seja em nível local, regional, nacional ou mundial, sob o controle do povo.

Essa é a participação cidadã, aposta de Dussel para que a sociedade planetária consiga sair da crise de representatividade política. Se a sociedade civil organizada sempre esteve à frente do Estado, é hora do próprio Estado aprender com essas formas de organização social, que testam, dia a dia, a participação direta. Contudo, para que esse poder cidadão seja eficaz, necessita ser institucionalizado juridicamente. Isso já foi feito, como vimos, na Venezuela, através da Constituição Federal, que oficializou a participação popular direta, sem abrir mão da necessária representação. O desafio, concomitante, segue sendo a formação contínua de agentes comunitários para o exercício da cidadania, na permanente conscientização da população em geral sobre a importância da participação nos processos decisórios dos rumos do país. Trata-se da educação política, de caráter permanente, destinada aos cidadãos e cidadãs, sobretudo os mais empobrecidos e afetados pelo capitalismo globalizante e excluente.

Assim, o povo se descobre portador de poder, a comunidade se reconhece como ator coletivo, como único lugar do poder, que acaba delegando aos seus representantes, como necessidade organizativa. Então, percebe que o policial, o vereador e o prefeito, o juiz, o deputado e o presidente, todos eles são funcionários, pois exercem uma função e estão ao seu serviço, foram delegados por ele, o povo, para isso. A factibilidade disso é que o poder é e está na vontade do povo, que necessita criar instrumentos para garantir a vida de todos. Trata-se, em Dussel, do poder *em si* (comunidade) e *fora de si* (instituições / mediações). A comunidade é a única fonte de poder e segue sendo sempre, nunca o perde, apenas delega como um serviço legítimo *obediencial*. Citando o Sub-comandante Marcos, líder indígena do Exército Zapatista de Libertação Nacional, diz Dussel: “É hora dos povos, dos originários e dos excluídos. A política consiste em ter ‘a cada manhã um ouvido de discípulo’, para que os que ‘mandam, mandem obedecendo’” (DUSSEL, 2007, p. 10).

O contrário do poder cidadão é o poder fetichizado, quando o que assume uma função delegada pela comunidade e passa, portanto, a exercer o poder, se coloca como fonte de poder, fazendo nascer a corrupção. Com isso, “o exercício auto-referente do poder se cumpre para benefício do governante, de seu grupo, de sua ‘tribo’, de seu setor, da classe burguesa. O representante seria um burocrata corrompido que dá as costas e oprime a comunidade política, o povo” (DUSSEL, 2007, p. 42).

Assim, quando um prefeito eleito senta na cadeira e diz “agora quem manda aqui sou eu”, corrompe o poder. Quando, ao contrário, diz “aqui é um lugar de serviço ao povo”, legitima o poder. Ainda assim, mesmo guiado pela legitimidade do poder, nenhuma decisão política é 100% correta, inevitavelmente comete erros. Por isso tem que ser controlada socialmente, com instituições fortalecidas.

Objetivando exemplificar e clarear essa necessária, ainda que ambígua, relação entre democracia representativa e poder cidadão, Dussel se refere ao *Movimento dos Indignados*⁹⁹, explicando se tratar de democracia direta, pois os jovens estão nas ruas e praças. Contudo, isso não basta, é necessário ocupar as instituições, pois não poderão ficar o tempo todo na praça, precisam comer, vestir, estudar, retomar a vida. Por isso, faz-se necessário ocupar as mediações, institucionalizando-as. Os *indignados* precisam dar um passo a mais, organizando uma democracia participativa institucional, na praça, no bairro, no parlamento, nas associações. Trata-se de “fazer um novo estado”.

Nesse sentido, segundo Dussel, quando falamos em democracia participativa, não temos muita clareza e segurança como vai funcionar, mas há necessidade de testar outras formas, capazes de transformar as velhas formas de representação, articulando participação com representação, institucionalmente, a exemplo da Venezuela, que, como dissemos, institucionalizou a participação popular em sua Constituição Federal, como o quarto Poder¹⁰⁰, transformando o poder cidadão no supremo poder fiscalizador dos demais poderes do Estado.

A práxis humana cria instituições, entendidas enquanto relações humanas, mais do que leis ou estruturas. Filosoficamente, o conceito tem que vir acompanhado da criação de instituições, como mediações para a práxis, para não ficar no vazio ou suspenso no ar. Essas instituições, sempre mediadoras, redefinem a práxis, que, por sua vez, aperfeiçoam as instituições, dialeticamente. Sem instituições, a participação é

⁹⁹ Dussel esteve pessoalmente dialogando com os jovens acampados na Praça, na Cidade do México e através da obra “Carta a los Indignados”, publicada no México em 2012, estendeu esse diálogo aos indignados espalhados pelo mundo.

¹⁰⁰ No Seminário Nacional Fé e Política, promovido pelo Centro Nacional Fé e Política Dom Helder Câmara, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, realizado em Curitiba – PR, de 25 a 27 de maio de 2012, falando da Venezuela, Dussel disse que “Hugo Chaves é o mais democrático presidente do mundo, embora a propaganda forjou um fantasma de ditador, tentado criar as condições públicas para a invasão do país”. Nesse caso, para Dussel, é do interesse dos EUA a queda de Chaves, o que facilitaria, senão a invasão da Venezuela por parte dos EUA, ao menos a obtenção do seu petróleo, uma vez que a Venezuela é o segundo maior produtor mundial dessa *commodity*. Por isso, a morte inesperada do presidente venezuelano e as incertezas quanto à continuidade ou não do projeto panamericano socialista de Chaves, nessa nova era pós-Chaves, tendo à frente Nicolás Maduro, herdeiro político de Chaves, lançam novas preocupações nesse cenário.

metafísica, abstrata. Mas, as instituições são ambíguas: podem ser boas ou más. Não são sagradas como querem os conservadores, nem demoníacas como querem os anárquicos. Por ser ambígua, a representação necessita ser melhor definida, regulamentada e, nas palavras de Dussel, é necessário “imbuí-la de normatividade para que seja útil, eficaz, justa, obediente à comunidade” (DUSSEL, 2007, p. 41).

A institucionalidade do poder cidadão propõe e avalia, organizadamente, junto aos espaços representativos. É a democracia participativa articulada à democracia representativa.

Nessa busca pelo novo Estado, cunhado a partir de uma simbiose entre as duas democracias, participativa e representativa, Dussel traz também o exemplo da Bolívia, a partir da chegada ao poder de Evo Morales, um representante direto dos indígenas, que são 70% da população, mas nunca foram ouvidos pelo velho Estado. Em 2005 construíram a nova Constituição, com participação direta dos indígenas. Uma vez incluídos, a nova constituição garantiu as condições para assegurar o direito à vida da maioria. Esse momento da participação é o momento crítico por excelência, da vítima que toma consciência e grita. A representação, por sua vez, tem que responder à maioria institucionalizada. Só pela participação da maioria no sistema do Estado, é que se consegue impedir que a minoria se aproprie do próprio Estado, como acontecia antes, no caso boliviano e como ainda acontece na maioria dos países. Por isso, a conclusão de Dussel:

É sempre necessário considerar se as instituições servem na verdade para satisfazer as reivindicações da comunidade, do povo, dos movimentos sociais. Se não servem há que transformá-las. H. Chaves muda a constituição no começo do exercício delegado do poder; Evo Morales também. Quer dizer, deve-se destacar o pacote das instituições estatais (*potestas*), mudar-lhe a estrutura global, conservar o sustentável, eliminar o injusto, criar o novo (DUSSEL, 2007, p. 158).

O poder obediencial, originariamente indígena, permite repensar a política, o Estado, as relações sociais, apontando caminhos para o que a 5^a Semana Social Brasileira chama de uma sociedade do Bem Viver, entendida a partir da mudança no modo de pensar e de agir, colocando o bem comum acima dos interesses individuais. Isso exige outro modo de organizar a economia, pois os recursos da Terra são limitados, o que impõe a imperiosa necessidade de convivência harmônica com a natureza, na minimização dos impactos, na produção não mais do que do suficiente para todos.

Construir esse *outro mundo*, possível porque já presente em muitos povos e comunidades, sobretudo entre os indígenas, exige a adesão a alguns princípios, ressaltados pelo “Plano Plurinacional para o Bem Viver”, da Constituição Boliviana:

(...) optar pela soberania alimentar e pela satisfação das necessidades básicas da população, viabilizando a realização dos direitos fundamentais, construindo um modelo produtivo alternativo, pensando também em outras relações não-capitalistas e outros sujeitos – individuais mas não individualistas, sujeitos coletivos – que respondam a outras valorizações múltiplas do trabalho e ações, retomando simbolismos interpretativos culturais que fortaleçam as solidariedades e as coesões (ALCOREZA, 2011, p. 247).

Essa compreensão e clareza emergem do chão da vida de pessoas reais e de comunidades mobilizadas e resistentes, onde o saber popular respeita o meio ambiente e amplia tecnologias simples de convivência harmoniosa com a natureza. Trata-se do novo paradigma civilizatório de que fala Dussel:

O progresso não se mede quantitativamente pelo PIB, mas sim em satisfação subjetiva das capacidades, o que exige um novo paradigma civilizatório, regido politicamente por exigências da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, isto é, ecológicos, econômicos e culturais (DUSSEL, 2007, p. 162)¹⁰¹.

Articulado, esse saber fortalece a partilha no lugar da concentração, disseminando as pequenas obras em contrapartida aos projetos faraônicos, valorizando o cidadão enquanto sujeito protagonista, portador de direitos, responsável por sua própria libertação, desencadeando não o desenvolvimento, mas o envolvimento, sustentado e sustentável, que tem por fundamento a participação, a organização, a educação e o empoderamento das pessoas. Politizado, lança a pergunta se seria possível a definição de uma geocultura indígena: “assim somos, assim vivemos”, dizem os povos originários. Essa curta definição permite inferir que não se pode construir processos libertadores sem antes assumir, como ponto de partida, o contexto onde se vive, o chão, o território, a história do próprio povo e, para a Filosofia da Libertação, a América Latina. Nesse caso, o chão da reflexão é a história de mais de 500 anos de negação. Partir dessa realidade para poder dizer que todas as pessoas são portadoras de direito,

¹⁰¹ Ou do “decrescimento sereno” e do “decrescimento sustentável” de que fala LATOUCHE (2011): “O decrescimento é uma arte de viver. Uma arte de viver bem, em acordo com o mundo. O objetaor do crescimento é também um artista. Alguém para quem o gozo estético é uma parte importante da sua alegria de viver” (LATOUCHE, 2011, p.1).

que os povos originários têm uma relação sagrada com a terra, o que faz com que o território seja parte constituinte de seu próprio ser.

O que deriva disso é a resistência daqueles que emergem da secular dominação e não aceitam mais se submeter a nenhum tipo de opressão e domínio, ainda que sutil, que os prive de suas terras, de sua cultura e de seus direitos. Criam suas próprias instituições mediadoras, para que possam usar da palavra, para que tenham vez e voz e possam dizer o que pensam de si, o que querem para seus povos, o que acreditam ser melhor e mais viável para melhorar sua condição de vida e possam vislumbrar, de fato e de direito, a possibilidade de sair da exclusão.

Eis aí expressa a síntese da Filosofia da Libertaçāo: a vida humana como fundamental para qualquer fundamento de uma ética possível, cujo ponto de partida é o oprimido, a vítima.

Nesse caminho de emancipação Dussel assume a liberdade do marxismo enquanto libertaçāo, isto é, liberdade em movimento: a libertaçāo é libertaçāo de uma opressão material e econômica. A partir dos postulados da revolução burguesa, “liberdade, igualdade e fraternidade”, Dussel chama a atenção para a necessária Segunda Emancipação, a partir do novo postulado: “Alteridade, Solidariedade, Libertaçāo” (DUSSEL, 2007, p. 164). Isto porque o ideal da revolução francesa, assumido na linguagem do marxismo, é tratado de uma forma nova por Dussel.

Para essa emancipação, via mudança do Estado, a institucionalização do exercício delegado obediencial do poder é fundamental, o que leva Dussel a dizer, claramente e em definitivo: “sem o exercício delegado *obediencial* do poder institucionalmente não se pode mudar *factivelmente o mundo*” (DUSSEL, 2007, p. 158).

Daí o postulado político da dissolução do Estado, que Dussel diz ser extremamente saudável: “age de tal maneira que tenda à identidade (impossível empiricamente) da representação com o representado, de maneira que as instituições do Estado se tornem cada vez mais transparentes possíveis, mais eficazes, mais simples” (DUSSEL, 2007, p. 158). Não se trata de um “Estado mínimo”, mas de um “Estado subjetivado”, com diminuição das instituições pela responsabilidade compartilhada dos cidadãos.

Em resposta à opressão, as vítimas se mobilizam e se organizam. No caso dos povos originários, a partir da luta pelo sagrado direito a viver dignamente na e da própria terra, onde, como diz o comunicado do Conselho Indígena Missionário, na crítica à sanha do capitalismo verde:

O meio ambiente e as culturas que vivem em harmonia com ela devem ser as bases para o desenvolvimento humano e das sociedades; não um item da economia de mercado. Para os povos indígenas a terra é mãe. As árvores são os cabelos, os rios são o sangue que corre em suas veias. Para o "capitalismo verde", os rios são considerados infraestrutura natural e a natureza uma força que precisa ser domada em benefício de um dito progresso, profundamente autofágico, perverso e totalitário (CIMI, 2012, p. 1).

Essa propositura pode ser viabilizada para além de um território específico, pois os direitos e a irmandade dos povos podem ser compreendidos a partir da percepção de que as identidades são relacionais: extrapolam as fronteiras e os estados e a Política tem que compreender isso, dialogar com isso se pretende contribuir na construção da vida. Na sociedade do Bem Viver, os indígenas, apesar das suas muitas diferenças e particularidades, ensinam sobre a necessidade do consenso a partir do dissenso, como o amor à terra, comum a todos: é possível aos empobrecidos possuir a terra necessária à vida digna e ter garantido seus direitos a partir de um contra poder geocultural, que se contrapõe ao poder político imperial. "A que resistir?", perguntam as vítimas. Talvez essa seja uma pergunta chave para entender a construção das novas identidades, compartilhadas, solidárias, includentes. "Resistir a tudo o que se contrapõe ao desenvolvimento da vida", respondem e nos ensinam que é a vida humana o *telos* de uma filosofia que não seja alegoria do poder vencedor e de uma política que não seja responsável pela alienação e a morte, mas, ao contrário, dê sua humilde contribuição à libertação dos oprimidos.

A Filosofia da Libertação faz isso ao proceder sua crítica ao atual sistema político-econômico, construindo, através de sua Política da Libertação, alternativas que, a partir de um planejamento político sério, pensado a partir da qualidade de vida das pessoas, dos mais empobrecidos, das vítimas, efetive, institucionalmente, o poder cidadão. Dessa política obediencial ao povo, dessa sã política capaz de criar hegemonia e garantir a governabilidade, sem perder os princípios, deriva uma Economia da Libertação, imbuída em mudar os critérios do desenvolvimento quantitativo para um desenvolvimento qualitativo, ou seja, do lucro para a vida humana. É o que passaremos a tratar no capítulo que segue.

5. A Economia da Libertação: pretensão econômica de equidade

Agora não chegam as caravelas com portugueses, espanhóis, ingleses, franceses e outros do norte desenvolvido. Chegam empresas transnacionais do norte, trazendo a tiracolo os governos de seus países, com propostas ‘ecologicamente corretas’ e carregando em seu bojo a subordinação ainda maior dos povos do sul (CIMI: **A sanha do capitalismo verde**, 2012).

Ao decidir por Marx, ao se propor fazer uma releitura detalhada, minuciosa e coerente do pensamento marxiano, necessariamente Dussel teria de chegar à propositura de uma Economia da Libertação, passando pela Ética e pela Política, igualmente da Libertação. Ele próprio esclarece porque, a partir de Marx, dedicar-se a uma Economia da Libertação: “Marx ensinou com extrema claridade a maneira de descobrir como as estruturas econômicas determinam ao político” (DUSSEL, 2009, p. 224).

Convencido dessa compreensão marxiana, de que o econômico determina o político, Dussel tem se dedicado, sobretudo nos últimos cinco anos (2010 a 2014) a compilar uma Economia da Libertação, que ele chamou de *16 Tesis de Economia Política*, que deverá ser publicado ainda em 2014¹⁰². Esse texto, em diálogo com outros textos do próprio Dussel e de outros pensadores, é o principal fio condutor na construção desse nosso quinto capítulo.

5.1 A Economia da Libertação

Dussel começa sua mais recente obra citando NEGRI (2009) para distinguir emancipação de liberação, mostrando que enquanto emancipação retrata a questão da identidade, por ser uma luta para ser o que já se é, a liberação retrata os processos de transformação e de mudança, por constituir-se em uma luta pelo que ainda se pode ser. Para Negri a distinção terminológica entre emancipação e liberação tem um valor crucial: “enquanto que a emancipação luta pela liberdade da identidade: a liberdade de ser quem verdadeiramente é; a liberação aponta à liberdade da autodeterminação e autotransformação: a liberdade de determinar o que pode vir a ser” (NEGRI, 2009, p. 331).

¹⁰² Deverá ser publicado pela Editora Siglo XXI. Nós tivemos acesso a esse texto por participarmos do curso *Ética y Filosofía de la Economía*, ministrado pelo próprio Dussel, na Universidade Nacional Autônoma do México – UNAM, no primeiro semestre de 2013. Somos imensamente gratos ao Professor Enrique Dussel por disponibilizar esse texto ainda inédito para nossa pesquisa.

Já Dussel, por sua vez, procura fazer uma interpretação descolonizadora da economia. Na busca por outra economia, se propõe a tratar em 16 teses o que considera fundamental para a efetivação de uma Economia da Libertaçāo, que seja capaz de, no futuro, mas a partir de processos já em curso, superar o capitalismo. Para esse fim, com essas teses, almeja “efetuar a descrição de um marco categorial, mas tendo em conta sua descrição no tempo. Ou seja, intenciona ser ao mesmo tempo uma exposição histórica e lógica das categorias fundamentais e críticas para entender o fenômeno da economia e suas possíveis alternativas” (DUSSEL, 2013, 1.01)¹⁰³.

Perdura, em todas suas aproximações, uma compreensão de fundo de que o econômico diz respeito à própria práxis, por constituir-se em uma relação do ser humano com a natureza, denominada por ele de relação produtiva e tecnológica com a realidade objetiva. Contudo, “o econômico não é só necessidade, trabalho e produto, senão que é a relação do produtor do produto com outro ser humano” (DUSSEL, 2013, 1.02).

O ponto de partida das considerações de Dussel recupera o princípio vital de que o ser humano é um ser de necessidades:

O ser vivo é frágil, vulnerável. Se não se alimenta se destrói e se come sobre o limite se indigesta e põe em perigo sua existência; se não bebe líquido necessário se desidrata e se bebe demais se afoga; se perde temperatura se esfria e se a sofre em alto grau se carboniza sob o sol implacável do deserto (DUSSEL, 2013, 1.12).

Essa constatação, de que o ser humano é um ser de necessidades, deve ser normativa para a economia. Marx mostra isso em suas obras, assinalando que a primeira exigência da política é alimentar o ser humano. Buscar a sombra para manter a temperatura do corpo, por exemplo, em um estágio suportável é uma necessidade determinada pela própria vida. Isso parece óbvio, mas quase sempre fica de fora das teorias políticas e dos sistemas econômicos. Daí a importância desse ponto de partida, que é o ciclo vital, para toda e qualquer teoria, pois não se pode esquecer jamais que “A vida humana está delimitada dentro de estreitos marcos ou condições que devem ser respeitados com todo rigor, de tal modo que se não se cumprem a morte é o desenlace inevitável. É uma trágica dialética de vida ou morte” (DUSSEL, 2013, 1.12).

¹⁰³ Estamos citando Dussel a partir do texto que temos em mãos, com tradução livre do espanhol para o português. Como esse texto será editado apenas em 2014, optamos por conservar não a numeração de páginas, mas a forma que o próprio Dussel utiliza para indicar a que tese se refere e a qual parágrafo dessa tese. Assim, 1.01, por exemplo, significa tese 1, parágrafo primeiro.

Dussel reforça a importância dessa compreensão ao dizer que a necessidade humana se funda na questão física, real e empírica da corporalidade do sujeito humano como vivente. Esse ser humano vivente é, precisamente, o ponto de referência originário do campo econômico. Assim, a vida humana, além de ser o fato original originante, é também o primeiro critério de verdade, pois os erros cometidos pelo ser vivente podem causar-lhe a morte. Ao contrário, a busca em seguir vivo, através do cumprimento das necessidades básicas, como comer, beber, vestir, habitar, ter cultura, é afirmação da vida: “se a fome é negação por ser falta de, o comer é negar dita negação afirmado ao satisfator em sua qualidade real” (DUSSEL: 2013, 1.22). O alimento é, assim, a possibilidade de negar a negação e de afirmação da vida.

Para Dussel, ainda mais que isso: a realização das necessidades básicas constitui “exigências éticas ou normativas fundamentais dos sistemas econômicos que tomam com seriedade a maternidade da subjetividade da corporalidade humana” (DUSSEL: 2013, 1.22). Nesse sentido, Vida Perpétua¹⁰⁴, mais que um postulado ecológico fundamental, “é igualmente o postulado propriamente material do econômico enquanto idéia regulativa que permite manejar a escassez de certos recursos” (DUSSEL, 2013, 1.21). Em sua essência, o ser humano é um ser que economiza energia, buscando sua reposição através da menor quantidade de esforço possível, a fim de garantir maior longevidade na terra.

Essa perspectiva essencial e determinante para a valorização da vida pode ser entendida a partir da compreensão do que é o conceito de valor de uso. Para Dussel, sempre seguindo as pegadas marxianas, em filosofia “A constituição fenomenológica da coisa como satisfator de uma necessidade é o que denomina desde Aristóteles valor de uso (...). O valor de uso é a qualidade real que tem a coisa e que se transforma no conteúdo do consumo: quer dizer, é a utilidade da coisa” (DUSSEL, 2013, 1.31). Contudo, essencialmente, em seu fundamento, o valor de uso é útil na medida em que serve para reproduzir a vida, pois, sem viventes não existe valores de uso. Sem seres vivos que dêem utilidade às coisas, haveria somente propriedades físicas, porque não haveria ninguém que as usasse.

Da mesma forma se dá sobre a questão do consumo:

O consumo humano não é um mero consumir animal. É um ato cultural, até ritual, e por isso se pode festejar. Mas, consumir, em sua

¹⁰⁴ Tema já tratado no quarto capítulo, enquanto um dos postulados da Política da Libertação.

significação primeira, físico material, significa negar à coisa real em seu ser de coisa independente e incorporá-la, subsumi-la na interioridade da mesma corporalidade humana (DUSSEL, 2013, 1.32).

Para Dussel o ato de subsunção¹⁰⁵ da mercadoria pelo consumo supõe um duplo movimento: de negação daquilo que será consumido e de incorporação no seu próprio corpo, tendo como ator coletivo desse ciclo vital originário (vivente – satisfator – consumo) uma comunidade, seja na forma de uma família, de um clã, ou de uma tribo. Assim, a comunidade se constitui como o modo da existência humana e ponto de partida da vida econômica.

Em termos de melhor compreensão desse ponto de partida para uma Economia da Libertaçāo, a síntese da tese número um de Dussel pode ser elaborada em três afirmações: 1. Somos seres viventes; 2. Sempre estamos em comunidade; e 3. Temos necessidades.

Dando continuidade à sua construção de um pensamento libertador, visando proceder sua análise crítica do capitalismo, Dussel dedica-se em analisar a importância que tiveram para a história da humanidade os sistemas equivalenciais, responsáveis por garantir o legítimo direito de todos aos bens produzidos. Por sistema equivalencial, Dussel comprehende o fato de que quando a comunidade faz a gestão do necessário, distribuindo-o equitativamente, garante-se que o comum se imponha ao individual, fazendo com que cada membro da comunidade colabore na obtenção dos satisfatores como valor de uso, não permitindo a acumulação excessiva e injusta do excedente em mãos de algum membro da comunidade. Nesse sentido, diz Dussel,

Esta relação econômica, prática comunitária e produtiva dos satisfatores necessários para a vida se estabelece já nos clãs, tribos ou pequenas aldeias do Paleolítico. São sistemas equivalenciais onde os membros da comunidade econômica distribuem entre si os benefícios da produção e o intercâmbio em igual distribuição e participação. Não há ainda possibilidades maiores de diferenças na apropriação dos satisfatores, dos bens e o sistema funciona com uma justiça que ficará posteriormente na memória das culturas como uma utopia originária (DUSSEL, 2013, 3.21).

¹⁰⁵ Em Marx a subsunção é um conceito tão importante quanto a própria alienação. É o conceito de Marx por excelência, porque trata do pobre operário que é subsumido no capital, do trabalho vivo que é negado. Para Marx todo o econômico é vida humana, pois no produto do trabalho humano está subsumida a vida do trabalhador.

Buscando avançar em suas teses de filosofia da economia, Dussel discorre na tese dois sobre o círculo produtivo, o trabalho e o valor. Mostra como o ser humano, desde o início, modifica o meio para poder ter o alimento. Com a primeira revolução na humanidade, a neolítica, que torna os caçadores sedentários, passando da caça para a agricultura, a relação do ser humano com a natureza passa a ser para produzir algo que ainda não existe, a fim de satisfazer a necessidade humana. Assim, a necessidade acaba por atribuir valor de uso à coisa, transformando-a em algo útil. Posteriormente surgirá o Mito da Terra Sem Males, para os povos tupi-guarani, como um lugar onde a natureza provesse tudo, de onde não precisassem mais migrar.

A tese dois trata, portanto, do sujeito que trabalha. Para Dussel, aqui nasce o problema ecológico, pois o ser humano intervém na natureza, vai modificando-a culturalmente, com suas próprias mãos¹⁰⁶. Capta, então, o desafio da questão ecológica para a Filosofia da Libertaçāo a partir da ideia difundida pelo capitalismo de que a realização humana está no consumo, o que acaba subordinando o humano ao crescimento econômico. Dessa forma, ressalta que a destruição do meio ambiente desencadeia problemas globais de solução complexa.

Nesse sentido, uma pergunta importante a ser feita pela Filosofia Política é: para onde caminha a humanidade? A tomada de consciência da questão ecológica impõe essa pergunta, da mesma forma que obriga a se perguntar sobre o sentido da vida, da existência, possibilitando a abertura a um novo paradigma civilizatório, que, como veremos, será recuperado dos próprios povos originários através do conceito e da práxis do Bem Viver. Assim, a questão ecológica revela muito mais do que aparenta: traz como imperativo repor o sentido da vida humana, o lugar que ocupamos no mundo, que é a crise de referencial último da existência. A encruzilhada na qual nos encontramos já representa um limite absoluto, com exigências de redução da produção e igualmente do consumo.

Nesse mesmo sentido apontam os estudos de Sirio Lopez Velasco sobre o ecomunitarismo e as novas tendências ecossocialistas de Michel Löwy.

¹⁰⁶ Essa mesma tese é defendida, entre outros, também por Paulo Freire, como se pode ver na dimensão ambiental da educação, abordada em textos como “À sombra desta Mangueira” e na inacabada 3^a “Carta Pedagógica”, onde escreve: “A ecologia ganha uma importância fundamental neste fim de século. Ela tem de estar presente em qualquer prática educativa de caráter radical, crítico ou libertador” (disponível em http://plataforma.redesan.ufrrgs.br/biblioteca/pdf_bib.php?COD_ARQUIVO=17339, acesso em 04 de novembro de 2013).

Para VELASCO (2012), o ecomunitarismo diz respeito à ordem socioambiental utópica pós-capitalista capaz de pautar-se pelo que chama de três normas da ética: lutar por tornar realidade nossa liberdade individual de decisão, realizar a ética consensualmente e preservar e regenerar a natureza humana e não humana. Na perspectiva de propiciar um desenvolvimento dos indivíduos associados solidariamente por decisão livre, fazem parte do ecomunitarismo: “a) uma economia solidária e ecológica baseada no princípio que estipula ‘de cada um segundo sua capacidade e a cada um segundo suas necessidades’ (...); b) uma pedagogia problematizadora (...); c) uma ‘política de todos’ que fomenta a prática da democracia direta” (VELASCO, 2012, p. 213).

Assim, Sirio Lopez Velasco defende que a propriedade social indireta a cargo do Estado deve transformar-se em propriedade social direta, ao mesmo tempo preservando mecanismos de coordenação e de ajuda para que as comunidades sejam solidárias. Trata-se do Bem Viver como o objetivo maior do Estado, assumido constitucionalmente por países como Bolívia e Equador, onde a satisfação das necessidades de cada indivíduo e das comunidades se tornou a finalidade máxima, com a proclamação como “bens nacionais inalienáveis a todos os recursos naturais (VELASCO, 2012, p. 218), com proibição do uso de transgênicos e proclamação do direito à água e à alimentação¹⁰⁷.

Dessa forma, para Velasco “a perspectiva ecomunitarista é irrenunciavelmente socioambiental” (VELASCO, 2012, p. 219) e, ao englobar conceitualmente a perspectiva intercultural, acaba por constituir-se na principal contribuição que advém dos povos indígenas para o socialismo do século XXI.

Já Michael Löwy, sobretudo com a obra *Ecología e Socialismo* (2005), engrossa a corrente eco-socialista, buscando um rompimento com a ideologia produtivista do progresso, articulando as principais ideias do socialismo marxiano, incorporando os avanços da crítica ecológica, com novos hábitos de consumo. Para Löwy o próprio sistema capitalista, por estar fundado na competição, nas exigências de rentabilidade e na corrida atrás do lucro rápido, é o destruidor dos equilíbrios naturais. Por isso, “O

¹⁰⁷ No preâmbulo da Carta Magna do Equador se lê: “Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador ... celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia ... decidimos construir uma nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay” (disponível em <http://www.stf.jus.br/repositorio/cms/portalStfInternacional/newsletterPortalInternacionalFoco/anexo/ConstituicaoEquador.pdf>, acesso em 04/11/2013).

pretendo capitalismo verde não passa de uma manobra publicitária, de uma etiqueta que visa vender uma mercadoria, ou, na melhor das hipóteses, de uma iniciativa local equivalente a uma gota de água no solo árido do deserto capitalista" (LÖWY, 2005, pp. 50-51).

Em sua análise e crítica ao capitalismo, Löwy mostra que:

O crescimento exponencial da poluição do ar nas grandes cidades, da água potável e do meio ambiente em geral; o aquecimento do Planeta, o começo da fusão das calotas polares, a multiplicação das catástrofes "naturais"; o início da destruição da camada de ozônio; a destruição, numa velocidade cada vez maior, das florestas tropicais e a rápida redução da biodiversidade pela extinção de milhares de espécies; o esgotamento dos solos, a desertificação; a acumulação de resíduos, nomeadamente nucleares, impossíveis de controlar; a multiplicação dos acidentes nucleares e a ameaça de um novo Chernobyl; a poluição alimentar, as manipulações genéticas, a "vaca louca", o gado com hormonas. Todos os faróis estão no vermelho: é evidente que a corrida louca atrás do lucro, a lógica produtivista e mercantil da civilização capitalista/industrial leva-nos a um desastre ecológico de proporções incalculáveis. Não se trata de ceder ao "catastrofismo" constatar que a dinâmica do "crescimento" infinito induzido pela expansão capitalista ameaça destruir os fundamentos naturais da vida humana no Planeta (LÖWY, s/d, p. 1)¹⁰⁸.

Assim, em sua visão o eco-socialismo, entendido como uma corrente de pensamento e de ação ecológica que elabora suas aquisições fundamentais a partir do marxismo, constitui-se em uma oportunidade de reação a esse perigo real, pois tanto a lógica do mercado e do lucro, estratégia capitalista, quanto o autoritarismo burocrático do socialismo, são incompatíveis com as exigências de preservação do meio ambiente natural. Para Michael Löwy, portanto, a preservação do meio ambiente natural é um imperativo humanista, pois "a luta contra a mercantilização do mundo e defesa do meio ambiente, a resistência à ditadura das multinacionais e o combate pela ecologia estão intimamente ligados na reflexão e na prática do movimento mundial contra a mundialização capitalista/liberal" (LOWY, s/d, p. 9).

Igualmente preocupado em encontrar respostas à crise de sentido à qual a humanidade foi conduzida pela lógica destrutiva impetrada pelo capitalismo, pautada no

¹⁰⁸ Extraído do texto *O que é o Eco-socialismo*, disponível em http://combate.info/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=94, acesso em 04/11/2013.

consumo e no lucro, Dussel, avançando na construção de uma Economia da Libertação, traça um paralelo com a política, dizendo que “Assim como na política o *poder em si* é a *potentia* cuja sede é a comunidade política, da mesma maneira na economia todas suas determinações se originam no trabalho vivo em si” (DUSSEL: 2013, 2.12), cuja sede é o trabalhador, no ato dirigido a outro ser humano, no cara-a-cara que indica empiricamente essa relação e constrói a práxis.

Dussel explica o que comprehende sobre a relação prático-produtiva a partir de uma analogia à relação mãe e filho: “O leite da mãe (...) é como um produto metafórico da própria corporalidade materna, que doa gratuitamente à sua prole, com amor desinteressado e sem retorno, ao novo Outro que procriou com exterioridade ou autonomia, estabelecendo uma analógica relação prático-produtiva, ou seja, quase econômica” (DUSSEL, 2013, 3.24). E continua: “A criança, sem ter trabalhado, nem comprado, nem sofrido, alcança a satisfação do consumo, da proteção, do prazer do calor, da suavidade da pele materna que o acolhe e alimenta. O melhor sistema econômico futuro será como uma recordação subjetiva desse ato originário” (DUSSEL, 2013, 3.24).

Dussel remete a Freud para mostrar a significação histórica e econômica dessa relação. Diz Dussel: “O enfermo mental, o que sofre a injustiça social, empiricamente tenta freqüentemente retornar ao útero materno (até adota uma postura fetal), anterior ainda ao mamar, para voltar a encontrar a satisfação do consumo pleno sem o sofrimento do trabalho, da ação, do enfrentar a um mundo que se tornou hostil” (DUSSEL, 2013, 3.24). Assim, a doação da vida da mãe ao filho é compreendida como sendo maior do que a justiça, entendida como dar a cada um o que merece. É pura gratuidade, por doar sem esperar retribuição. Para Dussel aí se encontra uma amostra da economia perfeita, originária e utópica por excelência.

Na mesma perspectiva viviam os povos originários, que prezavam suas relações por meio de uma economia da reciprocidade:

um membro da comunidade outorgava a Outro um dom gratuito; o que recebia o presente e o aceitava era objeto de uma doação gratuita, mas sabendo que o que doa cumpre com um dever e se liberta da dívida para com os deuses (...). Enquanto que o que recebe o dom não se sente primeiramente beneficiado, senão que assinalado com uma dupla dívida, para com os deuses e para com o outro membro da comunidade (DUSSEL, 2013, 3.26).

Por isso, quando da chegada dos colonizadores, os guaranis, ao convidarem os espanhóis a comer e festejar nas celebrações da colheita, e como esses aceitaram, esperavam o mesmo tratamento, na lógica da reciprocidade. O que, como sabemos, não aconteceu, uma vez que os colonizadores estavam interessados em capturar a maior quantidade de riquezas possíveis, ainda que à custa daqueles que os acolhiam, o que mostra que “A ética moderna da economia do intercâmbio monetário mercantil capitalista (da oferta, da demanda, do comprar e vender) não podia compreender a economia da reciprocidade” (DUSSEL, 2013, 3.26, nota 8).

Nesse momento de sua construção da Economia da Libertação, Dussel define o que é o econômico: “O econômico, em último termo, é a intercambialidade em ato das mercadorias, dos produtos do trabalho humano, de um produtor em vista do consumo de outro ser humano necessitado” (DUSSEL, 2013, 3.46). Intercambialidade essa que “supõe a produção do valor de uso e sua distribuição, para ser trocado (no mercado) por outra mercadoria ou dinheiro, o que termina ao final por abandonar o campo econômico pelo consumo, porque a mercadoria será consumida pelo necessitado para acalmar dita necessidade” (DUSSEL, 2013, 3.46).

Para Dussel o abandono do campo econômico se cumpre pela negação ou subjetivação corporal da mercadoria como portadora do valor de uso cujo consumo é, no entanto, a finalidade decisiva material de todo processo econômico: afirmação como reprodução e crescimento, da vida humana em comunidade e, em último termo, da humanidade. Assim, o intercâmbio entre duas mercadorias termina por enfrentar o valor de cambio de ambas.

Na realidade cotidiana das sociedades capitalistas, Dussel observa a coexistência de sistemas: “No campo econômico pode então coexistir um sistema de auto-produção e auto-consumo de um clã na Nigéria com um sistema capitalista que seja dominante neste mesmo território” (DUSSEL, 2013, 3.83).

Por isso, fala da necessidade de se ter parâmetros práticos de validade universal:

O excedente gestado em comum em vista da produção, reprodução e crescimento da vida da comunidade, usando instrumentos ecológicos como critério técnico-produtivo, e a igualdade e participação como princípio comunitários podem ser retidos hoje como parâmetros práticos de validade universal, material e formal, ainda que estivessem situados dentro de determinações próprias de tempos juvenis da humanidade (DUSSEL, 2013, 3.91).

O desequilíbrio causado pelo desenvolvimento predador, pela dominação e pela opressão, acerca-se a uma fronteira que a humanidade está transpassando e que se constitui em uma espécie de divisor de águas entre a sobrevivência e o suicídio coletivo. Nesse sentido, os sistemas econômicos não equivalenciais são responsáveis por aumentar progressivamente a opressão e a distância da diferença abismal do usufruto dos excedentes produzidos por toda a humanidade, “gestados com propriedade privada por uma oligarquia cada vez mais perigosamente narcisista e insensível à dor das maiorias, condenadas a uma pobreza e uma morte inevitável” (DUSSEL, 2013, 3.92).

Para entender a importância desses sistemas econômicos equivalenciais Dussel pergunta sobre o começo da dominação: “Como começou este tipo de sistema econômico não equivalencial que produziu, ao menos nos últimos cinco mil anos, relações intersubjetivas na economia que apareceram como naturais?” (DUSSEL, 2013, 4.16). Buscando responder a essa questão, retorna à Marx para mostrar que a mais valia, em grande medida responsável pelo excedente, significava derramamento de sangue. Trata-se da análise do capital que, metaforicamente, constitui-se em uma espécie de vampiro que chupa sangue do trabalhador. Por isso, para Dussel, o valor é vida humana objetivada, da mesma forma que o sangue, sugado da corporalidade do trabalhador pelo capital.

Intensifica, então, a análise sobre o excedente dizendo que “Toda produção humana tem excedentes. A espécie *homo* se diferencia das outras espécies por sua capacidade de produzir excedentes; quer dizer, algo mais do que necessita para sempre produzir e reproduzir sua vida. O *plus* de produção, de bens, permite com que assegure seu futuro” (DUSSEL, 2013, 4.21).

Nessa altura de sua construção de uma Economia da Liberação, na quarta tese, Dussel fala da economia em relação ao direito, mostrando que em economia tudo está relacionado ao direito, “ao exercício do poder (que deve ser delegado e obediente) do Estado. O economicismo materialista dialético ingênuo colocou a economia como última instância do político e do direito” (DUSSEL, 2013, 4.43). Sem o direito torna-se impossível todo sistema econômico.

Configura, então, o princípio normativo crítico de todo sistema econômico, retomado do Código de Hamurabi: “Tenho feito justiça com o pobre”, dizendo se tratar de um princípio normativo crítico que se coloca ante todo sistema econômico possível de dominação, pois o critério não está no garantir a propriedade, mas a vida dos sujeitos

econômicos, negados naqueles que são os sem propriedade, os pobres¹⁰⁹. Isso reconduz à análise do excedente, mostrando que

nos sistemas econômicos se começam a gestar os excedentes da comunidade por meio do exercício heterônomo de uns poucos membros da sociedade em desfavor da maioria dos produtores indiretos. Surgem, assim, sistemas econômicos não equivalenciais, cujos excedentes irão mudando de nome e estrutura, eticamente injustos e tecnicamente distribuídos oligarquicamente, que justificaram seu domínio por meio de mitos (DUSSEL, 2013, 4.46).

Já “o excedente de indígenas ameríndios e escravos africanos, ainda não formalmente mais-valia, cumpre a mesma função dentro do mercado europeu, como lucro comercial” (DUSSEL: 2013, 5.15). Precisamente, será a gestão do excedente que se constituirá em mais valia, permitindo a compreensão da contradição originária, entre o trabalho vivo do pobre e o dinheiro acumulado do rico. Dinheiro aqui entendido enquanto trabalho humano objetivado.

Contudo, para Dussel, na origem tudo é comum, não havendo excedente e isso enquanto constatação histórica e não enquanto hipótese. Por exemplo, as tribos, quando caçam, repartem entre todos o alimento para satisfazer a necessidade de todos. Por isso, para os indígenas era suficiente matar um búfalo para a fome da tribo toda. Contudo, quando vê o branco com seu fuzil matar vários búfalos, lhe chamará de bárbaro.

Seguindo sua reflexão, Dussel, sempre retomando Marx, mostra como o trabalhador não possui o trabalho, pois o trabalho vivo constitui-se como sendo sua própria corporalidade vivente produtora. Assim, o trabalhador vende seu próprio ser, que “ao considerar coisa vendável é eticamente destituído de sua dignidade e transformado em mediação para a valorização do dinheiro” (DUSSEL, 2013, 5.23).

Trata-se de um intercâmbio, entre trabalhador e patrão, que é sempre desigual, aparente e fictício, embora pareça ser equitativo e justo, na forma de um contrato: “o possuidor de dinheiro dará uma ‘coisa’ (o dinheiro), enquanto que o trabalhador se dará ‘a si mesmo’: um sujeito humano destituído de sua sacral exterioridade (ao dizer de Levinas). Aqui já se cifra a inversão imoral desse ‘aparente’ ou ‘fictício’ intercâmbio, que é infinitamente desigual” (DUSSEL, 2013, 5.23). Isso porque chamar o trabalho de

¹⁰⁹ Quem é o pobre para Dussel: “O pobre é o que sofre em sua corporalidade a perda do manejo do excedente do sistema e que recebe cada vez menos proporção do valor de produto como salário ou retribuição (do tipo que forá); além disso, vive mais proximamente os efeitos da indicada entropia, como contaminação, aumento de temperatura, a fome por falta de viveres, etc.” (DUSSEL, 2013, 16.83)

mercadoria já é fetichismo. Trata-se, então, de mais um ocultamento do que verdadeiramente acontece por detrás de um contrato, no fundamento da relação patrão-trabalhador.

Dussel, além da referência à exterioridade levinasiana, rememora a metáfora utilizada por Marx em *O Capital*, ao dizer que o trabalhador vende sua própria pele, sua corporalidade, portanto, por certo tempo, da mesma forma como é feito com o cordeiro, quando sua lã é tosquiada, metáfora essa que utilizamos, inclusive, no título desse nosso trabalho, apontando, desde o início, para o caminho que estamos trilhando.

Sobre essa metáfora marxiana, diz Dussel: “Sendo o valor vida objetivada se entende a metáfora de que o valor é como ‘sangue coagulado’ (sendo o sangue o símbolo semita que nomeia a vida humana); ou melhor ainda, ‘circulação de sangue’ – assim denominava Marx explicitamente” (DUSSEL, 2013, 5.73).

Nessa interpretação dusseliana-marxiana a mais-valia é a prova final de que o contrato de trabalho nunca foi equitativo, “mesmo que sua iniquidade permaneça oculta baixo o manto de um fetichismo” (DUSSEL, 2013, 5.51). Por isso, para Dussel, *O Capital* de Marx “é uma ética enquanto analisa exatamente onde se encontra a injustiça, o mal, a perversão do sistema capitalista” (DUSSEL, 2013, 5.51).

Essa análise se aprofunda no tema do trabalho, diferenciado nos sistemas equivalenciais em relação aos não equivalenciais:

o trabalho que simplesmente produz valor enquanto que pode intercambiar-se por outros é um trabalho abstrato. Não é o mesmo produzir um satisfator em uma comunidade de auto-produção e auto-consumo (em um sistema econômico equivalencial) onde os bens são produzidos com a intenção direta de serem consumidos, que produzir bens como mercadorias cuja finalidade é serem trocados por dinheiro (DUSSEL, 2013, 5.52).

Dussel relembra que sujeito vivo é igual a trabalho vivo para Marx, o que se constitui em ponto de partida de toda crítica da economia. Trata-se do trabalho ainda indeterminado, que ainda não aconteceu, que ainda não foi subsumido em nenhum sistema. A força de trabalho tem valor. O trabalho vivo não tem valor, pois cria valor. Assim, para Marx, em última instância o que é determinante é a vida do trabalhador e não a economia.

O mesmo vale para o salário que, com sua pretensão de pagar equitativamente o trabalho, termina por encobrir uma desapropriação, um roubo, o que se constitui não

apenas em uma questão econômica, mas em uma questão ética, que termina por referir-se à própria gestão do modelo produzido pela empresa capitalista.

Esse percurso permite entender com mais clareza o fetichismo do capital, aprofundado por Dussel em uma longa, mas importante citação:

O segredo incógnito das teorias capitalistas é pensar que efetivamente há um ‘capital humano’ e que o trabalho, como o meio de produção, tem valor, ocultando que o trabalho vivo não é valor, nem tem valor, senão que tem força de trabalho (que é a que por sua parte tem valor). Pensar que o trabalho vivo é, como as outras determinações, um momento do capital que porta valor é todo o mistério fetichista do capital. O trabalho não porta valor: é a fonte criadora de valor (já que depois de múltiplas rotações todo o valor é mais-valia acumulada, criação não paga de trabalho vivo). O salário não paga o valor do trabalho vivo; esta seria uma definição fetichista. Paga somente a força de trabalho e explora o trabalho vivo (DUSSEL, 2013, 5.74, nota 16).

O capital é, para Dussel, o movimento do valor que permanece crescendo e em sua essência não é nem o dinheiro, nem o trabalho, nem os meios de produção, nem as mercadorias, nem o comércio, nem o ciclo do capital financeiro, nem outras determinações que constituem momentos e aparecem fenomenicamente como sendo o capital. O capital acaba determinando a forma de trabalho a ser desenvolvida, constituindo-se como responsável pelo domínio exercido pelo trabalho assalariado frente a outros tipos de trabalho:

Para que se encontre um sistema capitalista o trabalho assalariado deve chegar a ser dominante sobre os outros tipos de trabalhos existentes em outros sistemas. Esse domínio, essa maioria da produção de mercadorias conseguida por um processo de trabalho realizado por operários assalariados que produzem exclusiva ou principalmente para o mercado é já uma determinação do sistema capitalista como tal (DUSSEL, 2013, 5.76).

Sobre a acumulação da riqueza no capitalismo, diz Dussel: “Nenhum outro sistema econômico na história havia tido uma infinita cobiça de acumulação de riqueza em poucas mãos, cada vez mais ricas. Isto aparece como o progresso da civilização ocidental” (DUSSEL, 2013, 5.81). Nesse sentido, a essência do capital é o próprio valor que se valoriza: “O capital então é valor que passa por todas as determinações sem se fixar em nenhuma (...). O capital é o valor como movimento do valor que passa de determinação em determinação, crescendo somente no momento da intervenção do trabalho vivo” (DUSSEL, 2013, 5.93).

Dussel volta à Marx para mostrar que o produto enquanto produto é objetivação de vida, o que faz com que o ser humano que não recupera a subjetividade, subsumida pelo capital, acabe por morrer. O que fica é “trabalho vivo sobrante porque o sistema econômico não tem capacidade de subsumi-lo (...). Exclui o consumo deixando em seu lugar a fome dos pobres. Se abre, então, mais além do horizonte do capital uma exterioridade criada por ele mesmo” (DUSSEL, 2013, 16.61). Trata-se, para Dussel, de uma espécie de expulsão em um mais além do horizonte da Totalidade ontológica do capital, onde se situa o trabalho vivo, sua fonte criadora, no mesmo sentido que Marx chamou de ‘o nada’ a exterioridade que se encontra fora do capital.

Nesse sentido, da não recuperação da subjetividade subsumida pelo capital, fazendo referência a Bartolomeu de Las Casas, Dussel diz que ele, já em 1514, em Cuba, fez o primeiro discurso contra a modernidade, depois de ter lido a passagem bíblica do Livro do Eclesiástico (capítulo 34, versículo 20): “Oferecer um sacrifício com o que pertencia a um pobre é o mesmo que matar o filho na presença do pai”. Las Casas fala, em seguida, não poder celebrar a missa, pois o pão que estava prestes a oferecer a Deus havia sido roubado do pobre. Posteriormente, viaja à Espanha para explicar ao rei que tudo o que os espanhóis faziam no novo continente era injustiça e iniquidade, pois “Afastados de todo temor de Deus e do rei, esqueceram também que eram homens” (LAS CASAS, 1996, p. 95).

Ajudar nessa percepção do que está oculto, manifestar o fundamento que permanece invisível e misterioso, é, segundo Dussel, a função da ciência para Marx, pois a propriedade privada, acompanhada da gestão excludente e opressora do excedente, produz mais valia na invisibilidade, o que faz com que a mais valia não apareça no mundo fenomênico. Segundo Dussel, essa descoberta marxiana, do fundamento que permanece invisível, é válida ainda hoje, no século XXI, pois o capitalismo, que se inicia quando o valor adquire poder de intercâmbio, segue sendo o único sistema econômico conhecido na história humana que se utiliza da tecnologia e da ciência como mediações necessárias para seu crescimento. Por isso, nas palavras de Dussel, o capitalismo “ou cresce ou se aniquila; ou subsume novos descobrimentos ou morre” (DUSSEL, 2013, 6.34). Daí a síntese dusseliana:

sempre, em última instância, se encontra o trabalho vivo, a subjetividade humana do trabalhador como atualidade trabalhadora. É deste nível antropológico da vida, e de sua objetivação no trabalho objetivado (o valor), não pagado como mais-valia, que pode efetuar-se um juízo prático, ético, normativo, crítico: o capital de maneira oculta

se apropria de vida objetivada, nega de alguma maneira a vida do trabalhador; não paga um trabalho realizado. Isto ética ou normativamente é uma injustiça, é o mal de um sistema econômico. Politicamente dará fundamento para a crítica e a necessidade da transformação de suas estruturas (DUSSEL, 2013, 6.56).

Construindo seu argumento com vistas a uma Economia da Libertação, diz Dussel: “A medida última do valor (e da economia) é a dignidade do sujeito corporal vivente que trabalha (trabalho vivo), e todas as categorias econômicas se construirão deste ponto de partida radical” (DUSSEL, 2013, 6.54).

Continua sua exposição tratando sobre o valor e o preço, distinguindo-os: “O valor nos fala da esfera da produção; o preço, da do mercado; e sua relação indica a fundamentação do preço no valor” (DUSSEL, 2013, 6.65). Sobre a produção, destaca seus três principais aspectos: 1. Para que seja útil (valor de uso só existe pela necessidade humana); 2. Para intercambiar (valor de troca); 3. Para significar o ser humano, que se reconhece ou não naquilo que produz.

Contrapõe, então, economia burguesa e economia crítica ao dizer que para a economia burguesa e, portanto, para o capital, “o importante é a taxa de lucro; é o relevante formalmente, a partir do mercado. Para a filosofia, a ética e a economia críticas, e principalmente para o trabalhador mesmo, o prioritário é a taxa de mais valia, porque indica o grau de exploração injusta com respeito ao trabalho do trabalhador” (DUSSEL, 2013, 6.73).

Diante da lei da acumulação capitalista, que é a transformação de mais valia em capital, pergunta-se: “como é possível que o proprietário do capital aumente constantemente sua riqueza e que o trabalhador, que é o criador de mais valia (que acrescenta ou valoriza o capital), seja cada vez mais pobre absoluta ou relativamente?” (DUSSEL, 2013, 6.81). Assim, à pergunta ética de Marx: como explicar a pobreza do criador do valor do capital?, segue a constatação dusseliana: “a acumulação do capital como riqueza em mãos de uns poucos proprietários é proporcional à acumulação de miséria nos que a criam. A realização do capital se cumpre através da desrealização do trabalho vivo dos trabalhadores” (DUSSEL, 2013, 6.82).

Com isso, na mesma perspectiva de fazer justiça ao pobre, vê em Marx a propositura de um postulado normativo fundamental: “uma associação de seres humanos livres que trabalhem com meios de produção comunitários” (DUSSEL, 2013, 7.15), como única forma de fazer essa justiça acontecer. Nas palavras de Marx e Engels: “no lugar da velha sociedade burguesa, com suas classes e seus antagonismos de classe,

surge uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é pressuposto para o livre desenvolvimento de todos" (MARX & ENGELS, 2008, p. 46).

Para Marx o salário nunca pode nem poderá pagar o trabalhador, por ser sua fonte criadora, pelo que tem dignidade e não apenas valor. Por isso é que todo capital é trabalho objetivado e, portanto, somente trabalho. A expressão marxiana, conservada em latim, "*pauper ante festum*", quer expressar o pobre antes da festa do capital, como sua exterioridade. Sobre isso, diz Dussel, mostrando como o trabalhador passa da pura possibilidade à atualidade do trabalho:

É o cara-a-cara categorialmente absoluto e originário anterior ao capital. Efetuado o contrato de compra e venda do dinheiro com o trabalho e produzido o intercâmbio consequente (...); o trabalho vivo (o sujeito do trabalho, o trabalhador) é subsumido (entra na fábrica) e se transforma na determinação que é a essência do capital (o criador do valor com mais valia): é o trabalho como capital (DUSSEL, 2013, 7.21).

Cabe aqui a crítica de Marx aos economistas burguesas, que acabam incorrendo no mesmo erro fundamental de, ao invés de considerar a mais valia enquanto tal, consideram-na nas formas específicas de lucro, tomando a aparência como sendo sua essência, fetichizando e absolutizando o relativo e ocultando o que é fundamental: o roubo à vida do trabalhador. Nesse sentido, diz Dussel: "O capital que gera juros é a forma fetichizada por excelência, porque a distância do lugar onde o capital obtém a mais valia do trabalhador é tal que parece não ter relação alguma com o juro obtido nos bancos pelos empréstimos de dinheiro" (DUSSEL: 2013, 7.51).

No final da sétima tese de Economia Política, Dussel fala com todas as letras em uma Economia da Libertação, chamando a atenção para a importância da teoria para os processos libertários, pelo seu potencial normativo e motivador, por permitir não apenas a interpretação da realidade, mas por ter um poder de redenção. A teoria, diz ele, referindo-se à teoria da Economia da Libertação,

é a que ilumina a noite da morte e da desesperança (...), tem um poder de redenção (...); ou seja, a força como mobilizador de lançar à luta o ator agônico para fazer possível que o criador (e escravo) se aproprie do fruto íntegro de seu trabalho (e alcance sua liberdade, seja então redimido), do excedente dessa forma mais aperfeiçoada e hoje vigente entre os sistemas econômicos não-equivalenciais dos últimos 5 mil anos (DUSSEL, 2013, 7.54).

Esse poder de lançar à luta e permitir a possibilidade do trabalhador se apropriar do fruto de seu trabalho significa o resgate e a redenção do escravo, que é o trabalhador assalariado no atual modo de produção. Essa libertação do trabalhador é para Dussel já uma Economia da Libertaçāo.

O indivíduo enquanto ser competitivo já é uma patologia, mas é justamente dessa patologia que parte o capitalismo, que agudizará essa competição ao extremo, pois sobrevive disso. A competição para Marx é entendida enquanto uma tendência interna do capital, apresentada como coerção à qual é submetida o trabalhador. Para Dussel,

O que Marx tenta mostrar é que o trabalho vivo é a única fonte criadora de valor e que o lucro não pode sair nem da circulação nem da competição, mas neste caso rege outra lei. É a lei do valor a que regula todo movimento. Quando diminui o tempo de trabalho requerido para a produção, diminui o preço; quando aumentam, os preços também aumentam (DUSSEL, 2013, 8.16).

Em resumo: nem a competição nem o monopólio, que são mecanismos do mercado ou do capital na esfera da circulação, criam valor. A transferência de mais valia, por sua vez, afirma-se como a essência da dependência e como efeito de uma dominação social globalizada. Para Dussel, “o que acontece é que a extração de mais valia de um país que se transfere a outro empobrece ao país como tal, em sua totalidade, a burguesia e os operários, ao povo do país subdesenvolvido, e nesse caso já não é apenas um problema burguês, mas um problema social” (DUSSEL, 2013, 10.42).

5.2 Pretensão econômica de equidade

Para se chegar à compreensão de que a nova economia proposta, que é uma Economia da Libertaçāo, tem uma pretensão econômica de equidade¹¹⁰, é necessário retomar a reflexão sobre a Teoria da Dependência, agora sob um viés mais relacionado à economia¹¹¹. Dussel mostra que a essência dessa teoria

consiste na dominação como relação social de expropriação que exerce uma burguesia (e seu povo) possuidora de um capital global

¹¹⁰ Dussel utiliza “pretensão econômica de justiça”. Mais adiante (p. 166) explicaremos nossa opção por equidade no lugar de justiça.

¹¹¹ Até esse momento de sua obra, já na tese n° 10, não aparece maiores novidades na reflexão dusseliana, nada que ele não tivesse escrito antes, inclusive na questão da econômica presente em *Para uma ética da liberação*. Até mesmo o tema da Teoria da Dependência não apresenta novidades, pois já foi objeto de análise em *Hacia un Marx desconocido*, como já analisamos anteriormente.

nacional de um país mais desenvolvido sobre as burguesias (e seus povos) de países subdesenvolvidos, transferindo mais valia na luta da competição entre capitais globais nacionais do país menos desenvolvido ao mais desenvolvido, pelo mecanismo da nivelação dos preços das mercadorias na competição no interior do mercado mundial (DUSSEL, 2013, 10.44).

Assim, diante da perda de mais valia pelos países subdesenvolvidos, os países mais desenvolvidos extrairão mais valor mediante uma exploração ainda maior do trabalhador periférico. A mudança desse quadro passa pela luta política, no sentido de buscar impedir ou negar essa transferência. Trata-se de uma luta contra a dependência, denominada por Dussel como luta de libertação nacional e do povo.

Ainda em relação à Teoria da Dependência, diz Dussel:

O ocultamento sistemático desta teoria nas escolas de ciências econômicas produz um vazio na consideração das causas da pobreza e do subdesenvolvimento dos países do Sul (...). É necessário uma desfetichização da ciência econômica para abri-la a espaços teóricos que partam dos dados realmente empíricos e não apenas de modelos matemáticos ou abstratos que encobrem dita realidade empírica (DUSSEL, 2013, 10.45).

Por isso, é necessário, para Dussel, desmascarar a pseudociência de científicos que apenas reforçam um sistema responsável pelo aumento da transferência para o Norte das riquezas produzidas no Sul. Nesse sentido, a Teoria da Dependência define e estuda a transferência de mais valia dos capitais globais nacionais subdesenvolvidos, periféricos - originalmente coloniais - aos capitais globais nacionais desenvolvidos centrais, o que ainda se constitui como chave “do processo de libertação econômica, política e cultural das periferias (mundial e nacional) em referência aos antigos e emergentes novos centros do capitalismo. Além disso, dá argumentos contra um pretendido ‘império planetário’ sem referências aos capitais globais nacionais dos países centrais” (DUSSEL, 2013, 11.01).

Dussel sempre retoma o tema da saída de riqueza dos países colonizados, com destino à Europa, mostrando que toda essa riqueza não se acumulou como capital nascente nos países periféricos. Diz ele: “não retendo dinheiro suficiente se usou modos de compensação do trabalho que foram desde a ‘encomenda’ ou a ‘mita’ (de onde se extraía trabalho sem pagamento algum, por pura coação violenta), ou por pagamento em bens, ou por salários muito baixos nas fazendas e obras coloniais latino-americanas” (DUSSEL, 2013, 11.24). Dessa forma, “A perda de mais valia do capital

subdesenvolvido se acumula no mais desenvolvido como lucro extraordinário (...). Este mecanismo é o essencial, que ‘define’ teoricamente à dependência como tal” (DUSSEL, 2013, 11.41)¹¹².

A fim de ilustrar e exemplificar essa questão da dependência a que foram submetidos os países do Sul, as ex-colônias européias, fazemos aqui referência à exposição feita pelo Presidente da Bolívia, Evo Morales, na reunião de Chefes de Estado da Comunidade Européia, ocorrida em 30 de junho de 2013. Achamos esse fato exemplar, pois tantas vezes citamos o exemplo boliviano como colaborador privilegiado na construção da alternativa ao capitalismo, sobretudo pela tematização da questão do Bem Viver.

Disse Evo Morales na referida reunião, ante os olhos incrédulos da comunidade européia: “Consta no Arquivo das Índias, papel sobre papel, recibo sobre recibo e assinatura sobre assinatura, que somente entre os anos 1503 e 1660 chegaram a San Lucas de Barrameda 185 mil quilos de ouro e 16 milhões de quilos de prata provenientes da América” (MORALES, 2013, p. 1). E, depois de perguntar se isso foi saque, espoliação ou genocídio, responde:

Não! Esses 185 mil quilos de ouro e 16 milhões de quilos de prata devem ser considerados como o primeiro de muitos outros empréstimos amigáveis da América, destinado ao desenvolvimento da Europa. O contrário seria presumir a existência de crimes de guerra, o que daria direito não só de exigir a devolução imediata, mas também a indenização pelas destruições e prejuízos (MORALES, 2013, p. 1).

Ao calcular o pagamento desse “empréstimo”, depois de 500 anos de moratória, a juros de 10% ao ano, contabilizados somente nos últimos 300 anos, com 200 anos de perdão, diz o presidente boliviano:

Sobre esta base, e aplicando a fórmula européia de juros compostos, informamos aos descobridores que nos devem, como primeiro pagamento de sua dívida, uma massa de 185 mil quilos de ouro e 16 milhões de quilos de prata, ambos valores elevados à potência de 300. Isto é um número para cuja expressão total, seriam necessários mais de 300 algarismos e que supera amplamente o peso total do planeta Terra (MORALES, 2013, p. 1).

¹¹² Na mesma perspectiva caminha a reflexão de Aníbal Quijano (*Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*), que diz: “Já em sua condição de centro do capitalismo mundial, a Europa não somente tinha o controle do mercado mundial, mas pôde impor seu domínio colonial sobre todas as regiões e populações do planeta, incorporando-as ao “sistema-mundo” que assim se constituía, e a seu padrão específico de poder”. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf> (acesso em 09/01/2014).

Qual a resposta da Europa a essa análise crítica e tão bem fundamentada? Parece ser difícil de intuir, mas alguma reação aconteceu dias depois, em 02 de julho de 2013, de uma só vez, por um conjunto de países como Itália, Espanha, França e Portugal, sob as ordens do governo dos EUA. Nesse dia Evo Morales retornava de Moscou, onde participara de uma reunião também de chefes de estado e foi impedido de pousar seu avião oficial, para reabastecimento de combustível, para poder seguir viagem à Bolívia¹¹³.

O europeu Boaventura de Sousa Santos, no texto “Desculpe, presidente Evo”¹¹⁴, comenta o incidente dizendo

O senhor Presidente sabe melhor do que qualquer de nós que se tratou de mais um ato de arrogância colonial no seguimento de uma longa e dolorosa história de opressão, violência e supremacia racial. Para a Europa, um Presidente índio é sempre mais índio do que Presidente e, por isso, é de esperar que transporte droga ou terroristas no seu avião presidencial. Uma suspeita de um branco contra um índio é mil vezes mais credível que a suspeita de um índio contra um branco (SANTOS, 2013, p. 1)¹¹⁵.

Outra forma de transferência de riqueza aos países centrais se dá através de dívidas desnecessárias, que têm se transformado em verdadeiro mecanismo de ‘vender dinheiro’ às oligarquias corruptas da periferia, por parte dos países centrais, que cobram com seus respectivos juros exorbitantes, do conjunto da população.

A iniquidade dessa lógica pode ainda ser percebida pelo fato de que o capital financeiro, o mercado e suas mercadorias são globalizados, mas os corpos dos trabalhadores ficam bem situados em espaços políticos com passaportes e muros, a exemplo do muro que separa México (e toda América do Sul e Central) dos EUA ou o que separa a África da Europa, no Mediterrâneo. A contradição está no fato de que “Se

¹¹³ Sobre esse episódio, o próprio presidente boliviano escreveu um artigo intitulado “Eu, seqüestrado na Europa”, disponível em <http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Internacional/Evo-Morales-Eu-sequestrado-na-Europa-/6/28244> - acesso em 04/11/2013.

¹¹⁴ Disponível em <http://outraspalavras.net/mundo/america-latina/desculpe-presidente-evo-morales> - acesso em 07/10/2013.

¹¹⁵ No mesmo texto Boaventura de Sousa Santos lembra outro “incidente” ocorrido recentemente, envolvendo governantes europeus e latino-americanos. Foi em 10 de novembro de 2007, durante a XVII Cúpula Iberoamericana, realizada no Chile, quando o rei da Espanha, insatisfeito com o que ouvia da boca do Presidente da Venezuela, Hugo Chaves, “dirigiu-se-lhe intempestivamente e mandou-o calar. A frase “Por qué no te callas” ficará na história das relações internacionais como um símbolo cruelmente revelador das contas por saldar entre as potências ex-colonizadoras e as suas ex-colônias” (SANTOS, 2013, p. 1).

não houvesse fronteiras entre Estados as transnacionais não seriam possíveis; elas pressupõem Estados. No entanto, propõe cinicamente sua dissolução” (DUSSEL, 2013, 11.58).

Nas crises globais do capital, o salvamento dos bancos falidos ou a privatização dos bancos em países periféricos nas mãos de capitais centrais também são mecanismos de transferência de mais valia, da mesma forma que a guerra, vista como negócio: “Diante da crise produtiva do capital (por falta de mercados), se incrementam as guerras como *business*” (DUSSEL: 2013, 11.61), corrompendo todo o sistema político, transformando-o em um sistema econômico guerreiro, graças ao qual o capital cresce ao aumentar a violência no mundo.

Para Dussel a crise atual representa já uma transição, um anúncio da mudança, quando

O excedente recuperará o sentido do comum, de um bem comum gestado por toda a comunidade, pelas minorias até agora empobrecidas. Será a transição, que durará quiçá todo século XXI, até um sistema futuro equivalencial globalizado, mas distribuído e consumido como um bem comum. Será a hegemonia do comum (DUSSEL, 2013, 12.01).

Ainda que anunciando a possibilidade da mudança e da transição, que seja capaz de articular novas propostas econômicas a uma estratégia que efetue por sua parte uma práxis econômica nova, Dussel se detém mais no esforço de aprofundar a crítica ao sistema econômico capitalista mundial. Isso porque, em sua teoria, a inevitável mudança de sistema econômico em curso, é uma construção lenta, que tem como vanguarda a práxis da comunidade econômica, política e participativa, juntamente com as experiências populares, e como retaguarda a teoria:

O necessário projeto alternativo ao capitalismo globalizado não pode ainda formular-se explicitamente de maneira acabada. Deverá ir avançando empiricamente por provas de acerto e erro. Mas é necessário formular os critérios e os postulados possíveis e vislumbrar os princípios normativos que devem regular a construção concreta de ditas alternativas, já parcialmente presentes (DUSSEL: 2013, 12.02).

Diante dos limites absolutos do planeta Terra, como o esgotamento das fontes tradicionais e não renováveis de energia e de materiais para a produção, o aumento da temperatura da Terra e a escassez de água, Dussel se pergunta de que crise se trata: “Estaremos ante uma das tantas crises cíclicas ou nos enfrentamos a uma crise final?”

(DUSSEL: 2013, 12.03). Para ele a economia futura trans-capitalista será um subsistema da ecologia, enquanto afirmação e crescimento qualitativo da vida.

Na tese número doze das *16 Tesis de Filosofia de la Economia*, outra vez Dussel trás o diagnóstico, a problemática da dureza da realidade excludente do sistema econômico capitalista, reafirmando que a mudança necessária, já em curso, é lenta. Recupera, então, com vistas a contribuir para essa mudança, os três princípios éticos normativos dos povos andinos, desde os incas:

1. Princípio de solidariedade: não se apropriar dos bens não produzidos;
2. Princípio da convivialidade: não ocultar o verdadeiro;
3. Princípio do crescimento: não deixar de criar.

Para Dussel, o princípio da solidariedade tem que ver com a materialidade econômica; o princípio da convivialidade com a consensualidade formal; e o princípio do crescimento está intimamente ligado à eficácia, à factibilidade. Esses princípios, quando presentes, possibilitam que os sistemas equivalenciais sejam sistemas fundamentados na justiça, e, quando ausentes, tornam os sistemas não equivalenciais e responsáveis por relações de exploração.

Os princípios éticos, por serem abstratos e universais, são diferentes dos princípios econômicos, normativos e próprios do campo prático da economia. Em suas teses, Dussel defende que os princípios normativos da economia constituem o ato econômico, prático e científico, em sua estrutura essencial, pois sem esses princípios normativos a economia perde sua natureza e destrói o campo econômico. Diz Dussel:

Pensamos que os princípios éticos são subsumidos no campo econômico e se transformam assim em princípios normativos da economia, deixando de ser princípios meramente éticos. Ou seja, o ato econômico mesmo, a produção, distribuição, intercâmbio, consumo, etc., sempre pressupõem essencialmente exigências normativas que estruturam por dentro o ato econômico como econômico (DUSSEL, 2013, 12.34).

Dussel, então, se propõe a expor os princípios de uma economia futura trans-capitalista, indicando que são de três tipos: princípio material, formal e de factibilidade. Diz ele: “A economia, para ser tal, deve desenvolver sua atividade enquanto afirmação e crescimento qualitativo da vida humana (materialmente), na participação livre e válida dos membros da comunidade (formalmente) e respondendo às condições objetivas de eficiência (factibilidade)” (DUSSEL, 2013, 12.41). Volta a colocar a pergunta de Marx:

“Como pode ser que o que produz a riqueza, o trabalhador, seja pobre?” (DUSSEL, 2013, 12.51).

Dussel sempre fala que a economia trans-capitalista está em construção a partir das experiências já em curso: “Hoje, sem dúvida, temos muito mais experiências concretas que devemos ter em conta como ponto de partida de um novo desenvolvimento teórico que se encaminhe à fundamentação dessas alternativas futuras a partir das experiências já presentes” (DUSSEL: 2013, 12.52)¹¹⁶.

Na propositura de alternativas há uma tensão dialética entre a utopia e o projeto, o que torna fundamental a descrição de como as alternativas vão funcionar, pois vender sonhos como se fossem projetos torna-se desonestidade. A função da Filosofia Política, que não pensa a si própria nem pensa os filósofos, mas pensa a realidade, é também estabelecer estratégias concretas a partir das condições objetivas da história, onde o trabalhador, quando objetivado pelo capital, deixa de ser alguém e se transforma em uma mediação cósmica da obtenção do lucro, configurando a destituição da dignidade humana enquanto a injustiça ética ou normativa essencial do capital.

Perseguindo a configuração de um sistema trans-capitalista, Dussel volta à questão da força criadora do querer viver, fundamental para toda e qualquer transformação econômica. Faz um paralelo com a política, mostrando que “Se na política são os oprimidos e excluídos da comunidade política os que irrompem como ator coletivo da transformação, fonte de uma hiper-potência ou poder libertador, da mesma maneira na economia é a comunidade dos explorados pelo capital” (DUSSEL, 2013, 12.55) quem protagoniza a mudança. Essa mudança é inevitável, pois “Todo sistema (também um sistema histórico concreto econômico como o capitalista) chega um momento em que se fetichiza, se totaliza, se transforma no que pudéramos chamar de sociedade fechada” (DUSSEL, 2013, 12.71).

A hiper-potência da política significa em economia política uma comunidade, agentes coletivos, classes sociais exploradas, mas igualmente muitos outros setores

¹¹⁶ Na mesma perspectiva caminha CALADO (2013), que em seu texto “Teses equivocadas na apreciação do papel do Estado nas sociedades de classe: breves considerações”, diz: “Nem tudo está perdido! A quem tiver olhos para ver, ouvidos para ouvir, mãos para tocar, pés para caminhar, coração para sentir, é dado acompanhar, com alegria e esperança, o que segue passando-se, em mutirão, nas “correntezas subterrâneas”, nas experiências de “fogo de monturo” (expressão de João Pedro Teixeira), grávidas de um novo amanhecer” (<http://www.gestaosindical.com.br/teses-equivocadas-na-apreciacao-papel-estado-nas-.aspx> - acesso em 07/10/2013).

produtivos que nem sequer guardam subordinação dentro do capital: “Seria como uma nova ‘*hiper-potentia*’ econômica criadora de novas alternativas, mas não um sistema novo, mas em ensaios em passos inovadores” (DUSSEL, 2013, 16.64).

Para que aconteça, portanto, a mudança ou a transformação exige, por um lado, a destruição do antigo superado, que se tornou inconveniente e opressor. E, por outro lado, essa construção positiva do futuro sistema econômico é uma tarefa difícil, que leva tempo e que exige o acúmulo de experiências, imaginação e paciência histórica, pois “As estruturas eficazes, justas, válidas, históricas, não nascem em um dia da cabeça de alguns teóricos. Nascem da lenta experiência das comunidades históricas que provam de mil maneiras poder sobreviver, e que lentamente vão descobrindo a maneira institucional de fazê-lo” (DUSSEL, 2013, 12.82). Essa necessária mudança, inclusive dos conceitos centrais da economia política, se torna, então, uma exigência quando se adota o ponto de vista do que é comum¹¹⁷.

Para entender essa realidade profundamente desigual, há uma pergunta fundamental para Dussel: em que consiste o aspecto material da economia? Como tentativa de resposta reforça que a questão econômica, o produtivo e, antes ainda, a vida do ser humano que se manifesta primeiramente como necessidades, é o material por excelência, entendendo matéria como conteúdo: “O conteúdo do ato econômico, sumamente complexo (já que é produtivo enquanto transformação da natureza, e prático na relação a outros sujeitos práticos), é, em último termo, a afirmação e desenvolvimento da vida humana em referência às mediações que a fazem possíveis em todas as dimensões” (DUSSEL, 2013, 13.11).

Como paralelo e contraponto à perversa lógica capitalista, Dussel retoma o tema do Bem Viver, assinalando que

Nossos povos originários o denominavam em aymara *suma qamaña*, que significa na língua originária boliviana o pleno, perfeito, o mais querido (*suma*) modo de viver em comunidade, viver no comum (*qamaña*). É um estado de equilíbrio com os seres humanos, com todos os seres vivos, com a natureza, com o universo. Na língua

¹¹⁷ Para referendar a necessidade de mudanças profundas no sistema econômico capitalista, ilustramos com alguns dados da conjuntura atual, a partir de um exemplo de concentração de riqueza à qual está submetida a humanidade. Trata-se do caso da rede Wall Mart, que se configurou como a maior rede de varejo do mundo, maior inclusive que o PIB de 79 países. Em 2012, o faturamento dessa rede, que possui aproximadamente, 19 milhões de funcionários, foi de aproximadamente 469 bilhões de dólares¹¹⁷, maior, inclusive, que a soma do PIB nominal dos últimos 79 países do ranking mundial de 183 países, que é de 406 bi de dólares, publicada pelo FMI.

quéchua *sumak kaway* tem o mesmo significado. É um ato de convivência comunitária com o cosmos (DUSSEL, 2013, 13.21).

Essa referência aos povos originários e sua sabedoria milenar, sintetizada a partir do conceito de Bem Viver, é fundamental diante do limite absoluto material ecológico do capital, que é a existência limitada de recursos e de meios de produção não renovados no planeta Terra. A terra, justamente, que, diante da sanha do capitalismo verde, como diz o texto da epígrafe desse capítulo, “está sendo comercializada em bolsas de valores. Tal sanha também se estende aos outros elementos da natureza, como o ar, a biodiversidade, a cultura, o carbono - patrimônios da humanidade” (CIMI, 2012, p. 1).

A outra lógica, possibilitada pelo Bem Viver, permite aprofundar a crítica ao capitalismo que, embora produza bens com valor de uso, sua finalidade primordial não está em satisfazer as necessidades humanas, mas no lucro gerado pela venda das mercadorias. Mesmo que as mercadorias sempre tenham algum valor de uso, sua produção visa obter o valor de troca. Além disso, faz isso roubando o trabalhador, pela mais valia, e tomando gratuitamente da natureza toda energia disponível, de forma irresponsável porque predatória.

Dussel critica igualmente os teóricos capitalistas, por seguirem sonhando em um mundo ilusório onde a disponibilidade de petróleo parece ser infinita. Assim, o sistema capitalista transforma o fim em meio e o meio em fim: “O fim real da economia (que devia ser o cumprimento das necessidades humanas da vida humana pelo valor de uso) se transformou em apenas um meio; e o meio (o valor de troca da mercadoria) se converteu no fim” (DUSSEL, 2013, 13.42). Aqui está o fundamento do problema ecológico, pois o lucro acaba por se opor à existência mesma da vida. Trata-se do critério formal do capital: o aumento da taxa de lucro, com sua consequência visível e perceptível através das mudanças climáticas: “O aquecimento da superfície da Terra produz uma hecatombe biológica, ou seja, destrói um equilíbrio muito vulnerável da vida, alcançado em milhões de anos, e que está sendo aniquilado em poucos decênios por uma economia capitalista depredadora” (DUSSEL, 2013, 13.51). Por isso a afirmação de que a extinção ecológica da vida é um limite objetivo absoluto do capital.

Diante disso, torna-se necessária outra exigência normativa, que pode ser viabilizada pelo princípio do Bem Viver, bem como por outras economias, a exemplo da Economia Solidária, como veremos mais adiante.

Perseguindo seu esforço de construir uma Economia da Liberdade, Dussel trata das implicações em economia do postulado político da Vida Perpétua. Diz ele:

Agora propomos um postulado material que pode abrir a possibilidade de uma economia que tente não o crescimento quantitativo do capital, mas o crescimento qualitativo da vida humana em comunidade. Para isso, o critério de toda decisão econômica racional deveria ser implementar aquela mediação que tornasse possível a vida na Terra, e a vida humana em particular, para sempre (DUSSEL, 2013, 13.61).

Trata-se de um postulado racional que deveria, a um só tempo, ser o horizonte que funda materialmente todos os outros princípios, propósitos e finalidades da ação. Contudo, o capitalismo torna impossível a pretensão do cumprimento do postulado da Vida Perpétua, seja humana em particular ou da vida em geral, que segue em risco de extinção.

Dussel estabelece, então, os três critérios mínimos para o cumprimento do postulado da Vida Perpétua:

1. A taxa de uso dos recursos renováveis não deve superar a taxa de sua regeneração;
2. A taxa de uso dos recursos não-renováveis não deve superar a taxa de invenção e uso dos substitutos renováveis;
3. A taxa de emissão de contaminantes e dos restos da produção não deve ser maior que a taxa que permita recriá-los.

Esses princípios são importantes, mesmo que na prática seja impossível uma igualdade perfeita, um mundo perfeito. Contudo, essa inviabilidade prática não impede de imaginar a possibilidade de que todos tenham vida digna. É possível tornar isso um projeto e buscar construí-lo politicamente, revertendo o processo de aquecimento da Terra e suas causas, com recuperação dos efeitos negativos do passado.

Para Dussel, o cumprimento desses critérios objetivos significaria uma crise terminal e definitiva para o capitalismo, porque seus critérios são contraditórios, por basearem-se no uso destrutivo dos recursos naturais e humanos, que criam mais valia a partir da exploração, do humano e do ambiente. Nesse sentido, precisamente, “A racionalidade capitalista é irracional do ponto de vista da racionalidade da sobrevivência futura da humanidade; calcula somente a existência da vida em curto prazo, com respeito a alguns poucos anos futuros; mas não se responsabiliza da sobrevivência das gerações futuras” (DUSSEL, 2013, 13.66).

Exemplo disso pode ser visto nas experiências, em agricultura extensiva, dos chamados monocultivos, que, para sua implementação em grandes áreas agricultáveis, exigem a destruição da biodiversidade. Assim, a implementação de um (mono-cultivo) exige a destruição do múltiplo presente da diversidade da vida, na diversidade das espécies, além de provocar cada vez mais a concentração da terra e dos recursos naturais, a expulsão de famílias campesinas, a contaminação do meio ambiente pelo uso intensivo de veneno, a utilização, em não raros casos, de mão de obra análoga à escrava e do trabalho degradante. Que lógica é essa (ou que ética é essa, que política é essa, que economia é essa?) que é capaz de sacrificar a vida, humana e do planeta, em nome do lucro de algumas empresas e do crescimento das exportações?

É tarefa de uma Economia da Liberação recuperar o sentido e o destino dos recursos naturais, como a terra e a água, bem como do consumo humano, enquanto consumo do que é necessário e suficiente e não ostentoso e patológico. Para isso Dussel enuncia outro princípio normativo: “Não comer em excesso, mas saudavelmente”, esclarecendo que

Esta exigência normativa se liga a uma disciplina solidária com outros seres humanos que o mercado do capitalismo e a modernidade reduzem a serem vítimas da fome produzida pela distribuição e a troca desigual; uns consomem em excesso, enfermam e morrem de obesidade e diabetes; outros não têm para consumir e morrem de fome (DUSSEL, 2013, 13.75).

Dussel segue tratando do tema do consumo em uma Economia da Liberação, mostrando que para uma economia que tenha como fundamento o crescimento da vida humana e não a acumulação de capital é necessário não apenas produzir para as preferências do consumo como satisfação, mas ter em conta as necessidades comunitárias, o que exige capacidade de discernimento sobre quais realmente são as necessidades mais importantes para um aumento qualitativo da vida e quais são criadas e inventadas pelo capital. Por isso, a economia supõe uma antropologia e uma ética, pois, caso contrário, uma vez fundada em um ser egoísta, tudo se torna possível, em particular o capitalismo, fora da ética e da política.

Formula, então, o princípio normativo material da economia:

devemos produzir, distribuir, trocar e consumir produtos do trabalho humano, fazendo uso das instituições econômicas de um sistema criado para tal fim, tendo em conta sempre e em último termo a afirmação e crescimento qualitativo da vida humana de todos os

membros da comunidade, em última instância de toda a humanidade (DUSSEL, 2013, 13.83).

Isso considerando as exigências do estado das necessidades e dos recursos ecológicos determinados pela história humana atual, onde o capitalismo agoniza e o alternativo já está em gestação, ainda que de forma imperceptível:

O sistema alternativo ao atual sistema capitalista está se elaborando de maneira silenciosa, oculta, despercebida, como todo novo sistema alternativo na história (...). No futuro se poderá ver em nosso presente as fendas de seu anúncio para nós mesmos hoje irreconhecíveis (DUSSEL, 2013, 13.84).

Dussel, ao falar que nenhum sistema econômico é perfeito, expressa que todo sistema gera, no mínimo, dois tipos de vítimas: em primeiro lugar o trabalhador, que cria mais valia e é subsumido e explorado pelo capital; em segundo lugar os sujeitos excluídos do sistema, os desempregados estruturais, povos inteiros que são reduzidos à condição de miserabilidade pela exclusão do sistema. A essas vítimas, sobretudo, se dedica a Economia da Libertação, com seu princípio normativo material crítico econômico, visando impulsionar a afirmação da vida.

A presença dessas vítimas constitui-se em si na principal crítica ao capitalismo, que ele segue pontuando:

O sujeito que trabalha aparentemente é livre, mas as condições objetivas de não propriedade, de pobreza, fazem com que sofra, na venda de se trabalho, uma dominação coativa, tirando o excedente de seu trabalho sem pagamento algum (verdadeiro roubo invisível pelo proprietário e o trabalhador assalariado) (DUSSEL, 2013, 14.14).

No entanto, Dussel também critica o socialismo real¹¹⁸, pelo seu domínio burocrático em relação aos trabalhadores e pela ausência de democracia na gestão do excedente:

No socialismo real do século XX, os membros principais do partido (Comitê Central, etc.) exerceram de fato um domínio burocrático sobre os trabalhadores industriais e agrícolas e gestaram não democraticamente o excedente (...) distribuindo estatalmente o

¹¹⁸ Sobre a necessidade de ir mais além do socialismo real do século XX, diz Dussel: “O sistema de categorias econômicas de Marx não permite somente a crítica da economia política capitalista, justifica igualmente uma crítica da economia política do socialismo real” (DUSSEL, 2013, 16.31), onde a falta de democracia participativa no Estado corrompeu burocraticamente o sistema econômico, conduzindo-o ao estancamento.

excedente que não é entregue pessoalmente ao trabalhador, os meios de produção e a matéria do trabalho (DUSSEL, 2013, 14.15).

Portanto, em termos de alternativas futuras, trans-modernas e trans-capitalistas, “deverão redefinir cada uma destas determinações e suas relações, alcançando o trabalho vivo ou a subjetividade do trabalhador uma nova posição ativa, responsável e participativa” (DUSSEL, 2013, 14.16).

O que é necessário, agora, para Dussel, como momento importante na construção dessa trans-modernidade, é ampliar o conceito de participação na comunidade econômica, incluindo nela a todos os atores que devem ser responsáveis da gestão do excedente. Diz Dussel: “Não se trataria nem de uma propriedade privada capitalista, nem de uma propriedade estatal do socialismo real, mas de um novo tipo de propriedade dos membros da empresa econômica como unidade produtiva: propriedade social ou comunitária” (DUSSEL: 2013, 14.22)¹¹⁹.

Dito isto e a partir das experiências já em curso com as quais tem dialogado, sobretudo as advindas dos grupos indígenas, Dussel fala do futuro da economia, que ele denomina de trans-moderno, como sendo aquele que terá a capacidade de conservar a plena individualidade na plena comunidade, enquanto critério da alternativa futura do sistema econômico capitalista, onde se dará a superação da modernidade.

A esse futuro ele chama de nova Idade da economia. Essa nova etapa não tem como ponto de partida o indivíduo, mas a comunidade; não se baseia no contrato de compra e venda para constituir as relações sociais, mas se sustenta na institucionalidade que determina o intercâmbio; rompe com a exclusividade injusta da propriedade privada, devolvendo os bens comuns à comunidade, para seu melhor usufruto. Como exemplo de que essa construção é possível, cita AGAMBEN (2011), para mostrar como no começo do capitalismo a comunidade franciscana se opôs e negou a propriedade privada, afirmando, ao contrário, o direito ao uso e usufruto dos bens comuns como único e autêntico direito. Diz Dussel:

Era, empiricamente, uma vida a contracorrente da modernidade nascente na Europa. Os franciscanos encontraram que os indígenas americanos tinham essa forma de vida de maneira culturalmente constitutiva (porque todos os bens eram considerados como

¹¹⁹ O que se percebe nesse momento de sua Economia da Liberação, é que mesmo Dussel criticando tanto o capitalismo quanto o socialismo real, as perspectivas por ele apontadas acabam desembocando em uma proposta socialista, ainda que ele não assuma com esse nome e prefira chamar de trans-modernidade.

apropriados em comum), e, por isso, pensavam que os indígenas não haviam sido tocados ‘pelo pecado original’. Essa forma de vida que usa os bens sem se apropriar foi institucionalizada nas Reduções Franciscanas e Jesuítas desde o século XVII (DUSSEL, 2013, 14.34, nota 12).

Para Dussel, essa experiência histórica, além de se constituir no primeiro capítulo desconhecido do socialismo contemporâneo, está presente e sendo vivenciada ainda hoje cotidianamente em toda América Latina pelos povos originários em países como Bolívia, Peru, Guatemala e México. Trata-se de uma espécie de “passado contemporâneo”: já vivenciado na história da humanidade e, ao mesmo tempo, situando-se em nosso futuro, como referência de justiça a ser construída na superação do capitalismo e do socialismo real do século XX¹²⁰.

Assim, na afirmação de que os povos originários são um passado contemporâneo que se situa em nosso futuro, encontra-se a síntese da proposta dusseliana de uma Economia da Libertação, pois o sistema alternativo futuro tem como ponto de partida o estabelecimento de uma relação comunitária nova, onde os membros da comunidade econômica terão todas as qualidades da individualidade moderna, como a autonomia da vontade e a informação científica, articulando essa individualidade com decisões comunitárias. Precisamente, esse crescimento qualitativo do caráter comunitário do trabalho e da participação valida eticamente os acordos econômicos, redefinindo a produção e o consumo a partir de novos critérios que não sejam meramente quantitativos como no caso da modernidade capitalista. Dessa forma,

A comunidade tradicional, sempre valiosíssima porque empiricamente mostra um modo exemplar de viver em comum, deverá crescer qualitativamente até constituir a cada um de seus membros, sem perder o que há de comum, em singulares autônomos, livres, responsáveis do consenso comunitário: é um passo histórico adiante, mais além da comunidade tradicional e mais além da modernidade (DUSSEL, 2013, 14.37).

Essa configuração mais comunitária das formas de decisões infere o princípio normativo formal da economia: “É legítima toda decisão da nova empresa produtiva quando os afetados possam participar de maneira simétrica nas decisões práticas em

¹²⁰ Nesse mesmo sentido Mariátegui cita Charles Gide, economista francês, para quem “O roubo é a propriedade”, para afirmar que “Na sociedade incaica não existia roubo porque não existia a propriedade. Ou, se preferirmos, porque existia uma organização socialista da propriedade” (MARIÁTEGUI, 2010, p.93).

todos os níveis institucionais, sendo garantida essa participação por meio de uma propriedade comunitária ou social dos meios de produção" (DUSSEL, 2013, 14.42).

Na participação se situa a centralidade da proposta dusseliana para uma Economia da Libertação, assim como se passou com a Política da Libertação. Diz ele: "Essa democracia econômico-participativa institucionalizada é a originalidade que estamos descobrindo e que deverá ser praticada nas alternativas econômicas futuras. É o momento formal crítico e essencial da comunidade auto-consciente e livre dos produtores" (DUSSEL, 2013, 14.43)¹²¹.

Para Dussel, a propriedade privada constituiu-se em uma conquista diante da propriedade feudal, mas, em seguida se transformou em dominação por excluir os cidadãos não proprietários. O equívoco da política se dá porque se constituiu historicamente na defesa dessa propriedade, determinando a economia como seu fundamento. Por isso, a superação do capitalismo supõe uma reorientação do sujeito na propriedade: "Dentro da flexibilidade que as exigências históricas o determinem, a humanidade, os Estados, as comunidades poderão decidir sobre tipos de propriedade os mais convenientes para a afirmação e o crescimento da vida humana em comunidade e de toda a humanidade em concreto" (DUSSEL, 2013, 14.53).

Enquanto que o capitalismo fetichizou a propriedade privada, o socialismo real fetichizou a propriedade estatal. É necessário, para Dussel, aprender com esses erros históricos para poder propor que uma economia trans-capitalista seja capaz de compreender que se necessitam diversos modos de propriedade para distintos fins setoriais para a afirmação da vida humana de toda a comunidade. Diante disso, para se saber sobre qual o tipo de propriedade se necessitará em situações e instituições concretas, depende das decisões consensuais dos membros da comunidade, bem como das necessidades como fundamento da planificação de suas satisfações pelos órgãos da democracia participativa da comunidade. Volta a questão da necessidade impreverível do consenso, já abordada no capítulo anterior: "O consenso legítimo das decisões de todos os membros da comunidade econômica é o âmbito que obriga e determina o princípio normativo formal da economia" (DUSSEL, 2013, 14.55).

¹²¹ A questão fundamental a ser resolvida, no entanto, permanece: mostrar que democracia não se conjuga com capitalismo, ou seja: segue vigorando o dilema deixado pelo socialismo do século XX, que é a relação entre socialismo e democracia. Nesse sentido, da importância da radicalização da democracia como caminho para a efetivação do socialismo conferir *Ética e filosofia crítica na construção do socialismo no século XXI* (VIEIRA, 2012).

A título de exemplificação, Dussel cita Boaventura SANTOS (2002; 2006), para dizer que o que se pretende é mostrar a possibilidade real de empresas de economia popular e de outros tipos de associações sociais e que isso exige o desenvolvimento de uma teoria condizente com esses modelos: “Essas práticas, e a consequente teoria, permitem ter exemplos factíveis e horizontes concretos e programáticos que possam generalizar-se, institucionalizar-se, nos respectivos sistemas econômicos nacionais para abrir a possibilidade de uma nova economia empresarial trans-capitalista” (DUSSEL, 2013, 14.61).

Contudo, Dussel alerta que, para que isso aconteça, é necessário o exercício do poder delegado obediencial, por parte dos movimentos políticos populares e das forças ou partidos políticos, o que, em sua visão, já acontece em vários países da América Latina, sobretudo na Bolívia, na Venezuela e no Equador. Refere-se também à questão da economia informal, dizendo que reúne os pobres que estão situados na exterioridade da que fala Marx: “*pauper post festum* que já não participa no festim do capital” (DUSSEL, 2013, 14.62). Exemplifica com a questão dos vendedores ambulantes, onde o que se percebe é que “O trabalho vivo declarado ‘prescindível’ se torna novamente criador mais além, na exterioridade do capital (*post factum*). Todas as experiências da economia popular são os primeiros passos da alternativa que tem nascido frente ao capital. Não há subsunção, mas expulsão, êxodo” (DUSSE, 2013, 16.46).

Assim, configuram-se alternativas reais, possíveis, ainda que consideradas ilegais pelo sistema dominador:

Da mesma maneira nasce um mercado ilegal, perseguido, que não está baixo o controle nem do Estado burguês nem do capital (...). É igualmente um novo mercado que o Estado não pode regular de maneira habitual, e que indica que a sobrevivência para a comunidade inventa novas maneiras de distribuição e intercâmbio (DUSSEL: 2013, 16.47).

Sobre o Movimento da Economia Solidária, forte em países como Brasil Colômbia e Argentina, Dussel, embora o cite como positivo, alerta para sua ambigüidade, pelo fato de que, mesmo mudando o tipo de propriedade, de particular para comum ou social, não deixa de estar articulado de modo sistemático ao mercado capitalista, conservando o perigo do aburguesamento de seus membros, que terminam por comportar-se como se fossem empresários. Para ele, “A distribuição dos lucros cria conflitos burocráticos difíceis de solucionar. Com o tempo falta criatividade quanto ao

descobrimento de novas técnicas de produção e distribuição; há certo conformismo” (DUSSEL, 2013, 14.63).

No entanto, a compreensão do Movimento da Economia Solidária é de que não havendo democratização da economia, não haverá democratização política. É também a compreensão de Dussel, embora pareça não ter entendido a proposta da Economia Solidária, uma vez que a cita para em seguida apontar seus limites, sobretudo no sentido de dizer que a grande parte das ações econômicas imediatas desenvolvidas pelos excluídos como única forma de promover a sua sobrevivência não assume uma perspectiva estratégica de enfrentamento do capitalismo, buscando sobreviver em sua margem.

Um contraponto a essa limitação da visão de Dussel sobre o Movimento da Economia Solidária pode ser apontado pelos estudos do filósofo brasileiro Euclides Mance, um dos criadores do Instituto de Filosofia da Liberação – IFIL. No texto “A Colaboração Solidária: compreendendo, transformando e conectando o que já existe”¹²² Mance fala que se as práticas de produção, de comercialização e de financiamento solidárias que já existem no mundo forem conectadas sob os princípios de uma rede de colaboração solidária, isso se constituiria em uma alternativa ao capitalismo atual. Diz ele:

Neste caso, tratam-se de novas relações de propriedade e de trabalho que podem se expandir, uma vez que o que seria considerado lucro passível de acumulação privada sob o modelo capitalista é compreendido como um excedente a ser reinvestido para o crescimento da rede, diversificação de sua produção e aprimoramento dos produtos, de modo a promover o bem viver de todos os que praticam o consumo solidário (MANCÉ: 1999, p. 1).

Isso porque na proposta do modelo da colaboração solidária não há acúmulo de lucro privado, pois o excedente é reinvestido na promoção do bem viver dos participantes dessa rede. Assim, “a estratégia das redes reafirma o trabalho vivo como fonte de riqueza e disponibiliza as mediações necessárias para que este trabalho possa produzir a riqueza que satisfaça as necessidades dos próprios trabalhadores, de suas famílias e de suas comunidades” (MANCÉ, 1999, p. 1).

Nessa perspectiva a Economia Solidária diz respeito a um Movimento que é mobilizador e que atende a uma demanda imediata de uma população excluída,

¹²² Disponível em www.ifil.org/ras/biblioteca/mance3.htm - acesso em 10/09/2013.

permitindo enfrentar a estrutura capitalista e possibilitando a construção do novo, através das redes e cadeias. A economia solidária constrói o novo experimentando na prática o que é a sustentabilidade, enquanto habilidade na busca do sustento. O produto da festa não é a mercadoria, pois é incorporado na subjetividade a partir da compreensão de que há outros valores em jogo, como a própria solidariedade e a sustentabilidade, das ações e do próprio planeta.

O tema da sustentabilidade tem sido abordado por LEFF (1994, 2001, 2011), que diz: “Falamos, em princípio, da necessidade de dar sustentabilidade a uma racionalidade econômica que externalizou, objetivou, coisificou e finalmente negou a natureza; de incorporar bases, critérios e condições ecológicas na economia, para construir uma economia sustentável”¹²³. Contudo, Leff também alerta para a banalização e o esvaziamento desse conceito, o que é efeito de um ocultamento intencional:

Acredito efetivamente que a disseminação da ideia de sustentabilidade veio acompanhada de uma saturação do seu sentido, e com ela uma banalização e também perversão do seu conceito. Além do fato de estar ocorrendo um esvaziamento do sentido de sustentabilidade, devemos compreender este processo como efeito de um desvio e ocultamento por parte dos que não estão interessados em acreditar no sentido da sustentabilidade e tentam seguir desconhecendo as leis de limite da natureza¹²⁴.

Essa negação da sustentabilidade e o desconhecimento dos limites aos quais estamos submetidos, enquanto espécie humana, no que se refere à crise ambiental, acaba por esconder os interesses, sobretudo das grandes empresas. No entanto, como mostra Leff, “os conflitos ecológicos e a crise ambiental não podem ser resolvidos mediante uma administração científica da natureza” (LEFF, 2001, p.179)¹²⁵. A solução desses conflitos, ainda que necessite de ações que envolvam o conjunto dos países, pois, necessariamente, remete à escala planetária, o que obriga a gerar articulações globais, para poder igualmente globalizar os impactos, passa pelo envolvimento das

¹²³ Extraído de <http://www.pagina22.com.br/index.php/2010/07/entrevista-enrique-leff/#sthash.ZbtaxQ0X.dpuf> (acesso em 08/01/2014).

¹²⁴ Extraído de <http://www.pagina22.com.br/index.php/2010/07/entrevista-enrique-leff/#sthash.ZbtaxQ0X.dpuf> (acesso em 08/01/2014).

¹²⁵ Para LEFF (1994) a abordagem da questão ambiental é insuficiente, o que o leva a chamar a atenção para a necessidade de uma sociologia ambiental, “entendida como uma disciplina com um campo temático, conceitos e métodos de pesquisa próprios, capaz de abordar as relações de poder nas instituições, organizações, práticas, interesses e movimentos sociais que atravessam a questão ambiental e que afetam as formas de percepção, acesso, uso dos recursos naturais, assim como a qualidade de vida e os estilos de desenvolvimento das populações” (LEFF, 1994, p. 18).

comunidades locais, onde a colaboração solidária constitui-se enquanto uma estratégia capaz de articular as ações econômicas, políticas e culturais mediante objetivos antagônicos ao modelo capitalista de acúmulo privado do lucro. Nesse sentido, fica mais plausível falar em alternativas advindas da prática das comunidades, ideia com a qual concordam Mance e Dussel. Diz Mance:

Cumpre destacar que as alternativas às situações vigentes não surgem apenas de um amplo processo de discussão e debate, mas de uma infinidade de práticas concretas em curso nos diversos continentes, tendo por sujeitos uma infinidade de atores que implementam propostas solidárias as mais diversas; práticas essas que necessitam ser analisadas criteriosamente e consideradas em sua globalidade e em seus contextos (MANCÉ, 1999, p. 1).

Dussel não percebe a amplitude desse movimento que é a Economia Solidária, que reúne uma infinidade de atores dos quais fala Mance. Mas, ambos concordam que “Não são alguns iluminados que têm as alternativas. As alternativas, fracassos e sucessos vão sendo efetivados historicamente” (MANCÉ, 1999, p. 1).

Para Mance, o esforço empreendido também pela filosofia política, e dentro dela pela Filosofia da Libertação, consiste em buscar compreender essas práticas solidárias, em suas debilidades e potencialidades, analisando “como os elementos simples que as constituem poderiam ser articulados em propostas estrategicamente capazes de permitir a expansão de uma economia solidária antagônica à economia capitalista (MANCÉ, 1999, p. 1), apropriando-se, paulatinamente, das gigantescas forças produtivas que operam no sistema capitalista, fazendo com que essas forças estejam a serviço da liberdade humana e não da exclusão da maioria dos seres humanos através do acúmulo de riquezas de um grupo cada vez mais restrito de pessoas.

Na mesma perspectiva se expressa um dos expoentes da Economia Solidária no Brasil, Paul Singer¹²⁶, que, ao entendê-la como antítese do capitalismo, propõe a economia solidária enquanto ato pedagógico capaz de viabilizar uma nova prática social, pautada na solidariedade como opção consciente por outro modo de produção. Por isso afirma que “a economia solidária pode ser pensada como um modo de produção ideado para superar o capitalismo” (SINGER, s/d, p. 1).

¹²⁶ Ver texto “Educação e trabalho na perspectiva da economia solidária: a economia solidária como ato pedagógico” (disponível em: <http://www.ecoss.unilab.edu.br/files/EJA/Mundo-do-Trabalho/Programa3.pdf> - acesso em 07/10/2013).

Essa superação do capitalismo se vislumbra a partir dos processos de auto-gestão econômica locais, articulados em rede. Nesse movimento, não está em debate a extinção ou não do Estado, mas a expansão das liberdades e a participação popular no Estado.

Seguindo na linha da construção de alternativas ao capitalismo, já em curso, Dussel cita as empresas praticantes de uma economia popular, comuns, para além da América Latina, na Índia e em partes da África. Essas empresas se distinguem das de economia solidária “por ter uma organização e gestão mais heterogênea que as cooperativas e se ocupam desde a produção, distribuição e consumo” (DUSSEL, 2013, 14.64). Nesse caso, “A distribuição do trabalho e dos recursos se baseia na reciprocidade, o que lhes permite ser mais independente do mercado. Se apresentam freqüentemente nas cidades e conseguem revitalizar uma vida comunitária que se tinha perdido nas cidades desde o tempo de sua migração da economia rural” (DUSSEL, 2013, 14.64).

Essas comunidades empenhadas ao redor de uma economia popular adquirem um grau de compromisso coletivo capaz de reconstruir a subjetividade de seus membros, sobretudo pelo fato de que a finalidade das empresas está mais na sobrevivência digna de seus participantes do que no lucro.

Seguindo seu esforço por trazer à tona exemplos de experiências em curso que já tem superado na prática a economia capitalista, Dussel fala da experiência bolivariana da Venezuela, onde se percebe uma vontade política e econômica de promover novos modelos produtivos, capazes de substituir os latifúndios com novas empresas produtivas rurais, além da constituição de novas empresas urbanas, apoiadas por um marco legal e político constitucional. Para além da efetivação de uma Reforma Agrária, a Venezuela tem buscado organizar as comunidades campesinas, para que assumam as novas empresas agrícolas com mentalidade social, conservando uma inspiração ecológica e em consonância com os costumes ancestrais, mesmo utilizando alto nível tecnológico.

Por fim, para além dessas experiências que inovam na tipificação de modelos produtivos, como forma concreta de superação do capitalismo, Dussel fala da China, onde mais se pode perceber a experimentação de novos tipos de organização, inclusive com propriedade pública de empresas, seja em nível federal, provincial ou municipal. Além disso, existem cooperativas de capital social dos associados, comunidades socialistas agrícolas de propriedade pública ou privada e várias outras experiências, o que faz da China um exemplo de transição rumo às alternativas futuras, que estão sendo construídas no presente.

Esse percorrido leva Dussel àquela que parece ser sua principal conclusão, a respeito da superação do capitalismo, no sentido de que qualquer que seja a alternativa futura trans-capitalista que possa vir a ser hegemônica, não se restringe aos tipos indicados de organização produtiva, pois todos apresentam limites que necessitam ser considerados em vista das novas possibilidades. Diz Dussel:

não é que se generalizará uma delas como a alternativa única que supere o capitalismo neoliberal, senão que, sobre a marcha, irão sendo construídos novos modelos a partir destas experiências parciais, algumas exitosas e outras fracassadas (sem fracassos as experiências não buscariam novas ‘saídas’ às limitações do capitalismo) e irão se articulando de maneira inovadora (DUSSEL, 2013, 14.69).

Assim, não se trata de absolutizar uma experiência, por mais positiva que ela possa ser ou parecer, mas de, paulatinamente, seguir construindo novos modelos a partir das experiências em curso. A partir disso, seguir apostando na possibilidade de uma vida digna para o conjunto da população¹²⁷, pois

quando a vida se transformou em invisível no ponto de partida, é necessário arriscar-se, já que afrontando uma morte possível futura (comparando-a com a morte segura do presente) se tem a possibilidade de uma vida melhor (ainda que exista perigo inevitável de poder perdê-la). Trata-se de uma aposta pascaliana necessária para quem não tem outra opção de sobrevivência (DUSSEL, 2013, 14.69).

A partir da 14^a. Tese, Dussel aborda a questão do dever de efetuar mediações factíveis, que tenham possibilidade de efetivação empírica e concreta com obrigatoriedade ou normatividade universal. Também mostra as mútuas determinações do econômico sobre o político e do político sobre o econômico, em uma relação dialética que precisa ser articulada em suas diversas determinações, sem últimas instâncias, pois “o econômico determina materialmente ao político e o político formalmente ao econômico” (DUSSEL, 2013, 15.14).

Dussel sempre insiste que nenhuma instituição pode ter a pretensão de não produzir algum efeito não intencional negativo, uma vez que todas são humanas e limitadas. Contudo, mostra a importância de que as decisões possam ser trabalhadas

¹²⁷ O pressuposto necessário para essa utopia, como mostra TOSI (2012), “é que qualquer proposta de sociedade deve garantir a todos os seres humanos, independente de sua condição social, econômica ou cultural, o acesso aos bens produzidos coletivamente pela humanidade e apropriados ‘privatisticamente’ por alguns e que essa distribuição deve ser feita seguindo critérios éticos que superem o individualismo liberal” (TOSI, 2012, p. 19).

com pretensão econômica honesta e sincera de justiça e factibilidade. Para isso, retoma o tema do fetichismo na economia, que se funda [antropologicamente](#) e moralmente na paixão do amor a si, no amor à propriedade privada, na competição perfeita e na autonomia absoluta do campo econômico diante da possibilidade de intervenção do Estado. Se refere a HINKELAMMERT (2009) para dizer que “será necessário nas alternativas futuras incluir tanto a nova empresa como o novo mercado, assim como o Estado e a distinta regulação (ou planificação), mas de forma diferente à que propôs o capitalismo moderno e o socialismo real do século XX” (DUSSEL, 2013, 15.16). Por isso, “O projeto alternativo ao capitalismo ou ao socialismo do século XX é, em última instância, levar à prática essas instituições e suas relações com um radical novo sentido” (DUSSEL, 2013, 15.18).

O mercado, como toda instituição, é ambíguo. Contudo, enquanto que o capitalismo tornou o mercado o centro da economia, o socialismo tentou aboli-lo junto com o capital. Para Dussel, não se trata de nenhuma das duas opções, pois: “Na alternativa pós-capitalista haverá mercado, mas regulado por novas instâncias políticas e econômicas, e não guardando uma autonomia absoluta fetichista, como na economia clássica ou neoliberal” (DUSSEL, 2013, 15.23). Contudo, a dificuldade está no fato de que essa regulação é feita por uma instituição ou exercício do Estado democrático participativo, que igualmente pode fetichizarse burocraticamente, exigindo o constante controle social por parte da comunidade.

Dussel retoma o exemplo da China, único país no mundo com crescimento econômico inigualável, para fazer notar que os bancos são exclusivamente de propriedade pública, o que se constitui em um diferencial mundial, pois o banco voltou a cumprir sua função primogênita: “ser uma instituição de poupança da população e de crédito para a indústria e a vida privada. Não tem função de obtenção de lucro por juro abusivo nem crescente. Uma sociedade com um sistema financeiro a juro fixo cria segurança na vida dos cidadãos” (DUSSEL, 2013, 15.27).

A partir desse exemplo chinês, Dussel fala da necessidade do fim dos bancos privados em uma Economia da Libertação, bem como da eliminação definitiva dos chamados paraísos fiscais e da necessidade de mudar o critério da economia: da acumulação de mais-valia através do aumento da taxa de lucro, o que provoca o empobrecimento da maioria da população em benefício da minoria, passa-se à afirmação e crescimento da qualidade de vida da população, pela proteção real à poupança e ao empréstimo de crédito para colaborar na produtividade do trabalho.

Assim, desapareceria uma classe parasitária que se fez crer que era necessária, mas que na realidade tem existido graças à gestão do excedente da maioria da população oprimida e explorada.

A competição na economia trans-capitalista, regulada pela participação institucionalizada dos consumidores no mercado, em certa medida é necessária, pois, para Dussel, certo tipo de confrontação será sempre conveniente, no sentido de ajudar a fixar os preços médios de mercado e como critério de subsunção da melhor tecnologia. Contudo, em vez de competição, fala que seria melhor concorrência: “seria um competir ou reunir-se no mercado” (DUSSEL, 2013, 15.34). Em uma regulamentação estratégica (adequada, necessária, suficiente) a competição poderia evitar a pobreza dos trabalhadores e a destruição desnecessária de riqueza ecológica natural.

Nas alternativas futuras, o critério de medida da economia, o cálculo do valor, não pode ser nem a taxa de lucro (capitalismo) nem a taxa de produção (socialismo), mas a taxa de aumento da qualidade de vida. Dussel mais uma vez cita HINKELAMMERT (1991) para falar sobre a falácia da abolição das instituições na história, sobretudo da abolição do Estado:

Desde o século XVIII, o Ocidente se move ao redor de diversas abolições das instituições. O liberalismo começa com a abolição do Estado em nome do mercado como sociedade perfeita. É seguido pelo anarquismo com a abolição do Estado, a propriedade e o matrimônio em nome da ordem espontânea sem instituições. Os socialismos históricos chegam à abolição do Estado e do mercado, em nome do planejamento econômico. Os fascismos querem abolir o Estado em nome de uma dominação ilimitada na sociedade de guerra. Os neoliberais retomam a abolição do Estado em nome do mercado total (HINKELAMMERT, 1991, p. 20).

Dussel também o faz, em Política da Libertação, como vimos no capítulo quatro, ao propor a abolição do Estado. Contudo, trata-se de um postulado político, possível logicamente, mas impossível na prática. Para Dussel toda essa herança equivocada a respeito da abolição das instituições, se faz presente na América Latina, impossibilitando a prática de uma política econômica que seja capaz de adotar uma posição de um realismo político crítico. Por isso, repitamos, o fim do Estado é um postulado político, pois, sem o Estado a economia não pode existir: ele segue sendo importante na prática, pode e deve atuar a partir do direito que os cidadãos lhe conferiram, através da delegação fundamentada no exercício do poder obediencial: “um Estado democrático participativo (onde a maioria governa) não pode aceitar que o

sistema econômico enriqueça aos proprietários do capital em demérito da maioria da sociedade restante” (DUSSEL, 2013, 15.45).

Na conjuntura atual, da retomada do fim do Estado pelo neoliberalismo, em nome do mercado total, percebe-se que isso é falacioso, pois hoje já existe uma regulamentação estatal que atua em favor das empresas, mas isso passa muitas vezes despercebido, camuflado. Alguns exemplos: os mais ricos pagam proporcionalmente menos impostos em relação aos mais empobrecidos; o fato de que o Estado assume as dívidas de bancos e empresas privadas, o que é comum nas crises econômicas, como ocorreu nos últimos anos; as práticas aduaneiras protecionistas, que defendem as grandes empresas capitalistas do mercado interno, colocando obstáculos à importação; o direito que o Estado tem de decidir o percentual de juro do dinheiro pouparado pelo povo e emprestado aos bancos. Isso revela “um anti-estadismo meramente aparente, profundamente estadista e repressor dos movimentos populares que se organizam como reação a tamanha injustiça” (DUSSEL, 2013, 15.46).

Dessa análise do que é possível e necessário para a efetiva transformação da economia, Dussel compila o princípio normativo de factibilidade econômica:

Factibilidade é possibilidade de levar a cabo real ou empiricamente algum objetivo, plano, práxis ou instituição econômica. É necessário equipar-se de um realismo crítico que se situa entre dois extremos: as propostas impossíveis, que são apresentadas como possíveis pelos anti-institucionalistas de esquerda (certo anarquismo extremo) ou de direita (o Estado mínimo); e as propostas possíveis para o realismo crítico, que se apresentam como se fossem impossíveis para os conservadores (DUSSEL: 2013, 15.51).

A possibilidade factível da crítica se situa, assim, antes da impossibilidade anarquista e depois da impossibilidade conservadora, que nega a alternativa futura possível por ser ainda não vigente. Essa possibilidade mostra-se real, pois o “outro mundo possível” já está em construção: “O realismo crítico econômico se abre ao horizonte do “outro mundo possível”, e essa possibilidade já está sendo construída diante de nossos olhos em numerosas experiências invisíveis ao sistema dominador” (DUSSEL, 2013, 15.52).

Cita outra vez como exemplo importante a experiência chinesa, “porque a partir de um pragmatismo crítico define critérios de ação e vai avaliando *a posteriori* a eficácia dos mesmos, que são corrigidos a partir dos erros e repetidos e estimulados a partir dos êxitos” (DUSSEL, 2013, 15.52).

No caso chinês, o Estado fixa com critérios de regulamentação tanto a expansão das empresas como a competição do mercado. Para Dussel, essa prática em curso, já trás elementos significativos para uma experiência de um sistema de transição trans-capitalista, com muitos componentes parcialmente capitalistas, mas dentro de uma economia regulada por critérios e princípios que priorizam ao que é comum.

Retoma, então, o princípio normativo de factibilidade: “Faça o possível! (...). Realiza as mediações econômicas possíveis dentro da margem delimitada pela afirmação da vida a partir de decisões consensuais legitimadas pela comunidade participativa, não restringindo a possibilidade ao meramente vigente” (DUSSEL, 2013, 15.53). Retoma, igualmente, o tema do consumo, assinalando que para que a humanidade possa viabilizar a felicidade para o conjunto da população torna-se necessário limitar o consumo ao qualitativamente suficiente e necessário, deixado “o infinito quantitativo do progresso moderno do aumento da taxa de lucro ou da produção, compreendendo sua irracionalidade e a impossibilidade de sua realização e sua infelicidade” (DUSSEL, 2013, 15.61).

Limitar o consumo significa destruir a essência do capital. Ao se colocar um limite ao consumo quantitativo, se liberta ao máximo o limite qualitativo humano, a alegria da fraternidade, ou, como dizia Marx, a felicidade do gozo comunitário. Nesse sentido, diz Dussel: “Tendo o necessário e suficiente no crescimento zero quantitativo se progride qualitativamente ao máximo na humanização do humano. Isso já é a trans-modernidade trans-capitalista” (DUSSEL, 2013, 15.61).

Trata-se de fixar limites ao consumo para evitar o suicídio coletivo da humanidade, pois o consumo desmedido é efeito do mercado e não das necessidades humanas. O desenvolvimento infinito da produção de mercadorias traz consigo dois limites absolutos: o limite ecológico, porque os recursos do Planeta Terra são finitos, e a própria vida da humanidade. A economia se transforma, assim, em um capítulo de uma ciência maior, que é a ecologia e ocorre uma passagem da dialética riqueza ou pobreza (econômica) para a inexorável dialética vida ou morte (ecológica). A partir, justamente, da questão ecológica, Dussel situa o tema da pretensão econômica de justiça, que nós preferimos chamar de pretensão econômica de eqüidade, por duas razões: primeiro, para distinguir a economia da política, pois já em política Dussel trata da pretensão de justiça. Em nossa visão, o correspondente da justiça em política é a equidade em economia. Segundo, e em consonância com o primeiro, o conceito de eqüidade econômica nos parece mais efetivo do que o conceito de justiça econômica. Enquanto

justiça econômica diz respeito a assegurar o que é justo a cada um, de acordo ao seu mérito (“a cada um segundo o próprio merecimento”), a equidade assegura o que é direito de cada um, o que implica em reconhecer também direitos que foram historicamente negados, sobretudo às vítimas do sistema econômico capitalista. A equidade, conceitualmente, completa o que a justiça não alcança, por reunir em si, além da própria justiça, também a igualdade. Assim, a equidade, por levar em conta que as pessoas são diferentes e têm necessidades diversas, é superior à justiça, por incorporar o parâmetro de justiça à distribuição igualitária, pois nasce associada aos direitos das minorias, introduzindo a noção de diferença no espaço público da cidadania, espaço privilegiado para tematizar a questão da desigualdade. O conceito de equidade permite, assim, um parâmetro de distribuição mais heterogêneo e responde melhor ao segundo elemento do princípio econômico marxiano “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”.

Para Dussel, “Pretensão indica a oposição subjetiva que não se arroga a posse nem a convicção que ostenta a verdade prática de um enunciado que se cumpre no campo econômico” (DUSSEL, 2013, 15.71). Trata-se de uma atitude subjetiva honesta que busca a equidade econômica (justiça econômica para Dussel), mas nunca uma atitude arrogante como de alguém que se crê detentor da verdade ou de uma fórmula econômica que fosse capaz de solucionar todos os problemas humanos, sobretudo quanto à exclusão da maioria da população mundial do acesso às riquezas produzidas.

Para que um ato econômico tenha pretensão de justiça (equidade para nós), necessita percorrer três passos:

1. Deve afirmar e fazer crescer qualitativamente a vida da comunidade;
2. Deve contar com o consenso da respectiva comunidade;
3. Deve ser possível, factível, realizável.

Na realização desses passos se percebe a presença efetiva da mudança, pois “A alternativa que se imporá lentamente está surgindo no presente nas experiências aparentemente dispersas que já vão iniciando uma nova ordem econômica possível e distinta, para além do capitalismo vigente e em crise” (DUSSEL, 2013, 15.74).

Para Dussel todo e qualquer sistema, e não só o econômico, é necessariamente finito no tempo e não pode ter pretensão de eternidade, pois inevitavelmente, deixa de responder às necessidades humanas, o que obriga com que seja transformado, parcial ou totalmente. Fala, então, da necessidade de uma ética e de uma filosofia das transformações dos sistemas, de como nascem os novos sistemas. Ou seja, da

importância fundamental de pensar “os princípios que regem a práxis econômica crítica presente, nos agônicos momentos da emergência caótica do novo” (DUSSEL, 2013, 16.11).

Esse novo, precisamente, já é prenúncio da trans-modernidade, compreendida como sendo um novo momento da história da humanidade, o que exige uma ruptura em nível da política, da cultura e da economia, bem como na construção das subjetividades. A novidade, em sua propositura, surgirá da exterioridade da modernidade, das experiências positivas ancestrais, praticantes do Bem Viver, anteriores à modernidade e que seguirão posteriormente sendo gestadas nas culturas coloniais, junto da modernidade e junto dos grupos dominados e excluídos da mesma modernidade. Essa experiência ancestral qualifica a construção e a busca não de um “uni-verso”, mas de um “pluri-verso”, onde o projeto não é uma humanidade futura, mas o crescimento, como dizem os Zapatistas, de “um mundo onde caibam muitos mundos”, ou, nas palavras de Dussel, “um pluri-verso rico em semelhanças e em diferenças analógicas, que evitem a uniformidade unívoca da universalização de uma só cultura e a confrontação irreconciliável de todos contra todos” (DUSSEL, 2013, 16.18).

Essa experiência já está e andamento, por exemplo, na construção de um Estado pluricultural no Equador, capaz de contemplar e reunir as diversidades indígenas na constituição do país. Da mesma forma se passa com a Bolívia que, como vimos ao tratar da Política da Libertação, incorporou à sua constituição o direito dos povos originários e sua participação nas decisões do país.

Outros exemplos se multiplicam pelo mundo, demonstrando que os sintomas do final do capitalismo têm se tornando cada vez mais claros, sobretudo, de forma objetiva pela aceleração da contingência ecológica, cujo horizonte é a extinção da vida humana no Planeta. Subjetivamente esses sintomas da crise mundial do capitalismo aparecem no aumento da tomada de consciência ética e política por parte dos pobres da Terra.

Assim, para Dussel,

O colonialismo e a exploração dos países independentes (com a transferência de mais-valia para o centro) será cada vez mais limitada, pela mesma tomada de consciência nacionalista desses Estados e dos povos de seus direitos e das possíveis alternativas, o que os permite uma maior amplitude estratégica que se abre pela multipolaridade das antigas e das atuais potências (DUSSEL, 2013, 16.21).

Embora cite, como vimos, o bom exemplo da experiência chinesa e indiana, de constante crescimento econômico, Dussel relativiza o potencial dos mesmos ao alertar para a questão do limite absoluto ecológico: “É muito mais do mesmo e, novamente, o limite absoluto ecológico e do próprio capital está lhes esperando na próxima esquina” (DUSSEL, 2013, 16.24).

A grande transição em direção a um novo sistema econômico passa pelas seguintes constatações para Dussel:

1. Não há hoje um projeto estruturado de alternativa ao capitalismo ou ao socialismo real;
2. Há um caminho, com critérios ou princípios normativos que o orientam;
3. É necessária uma bússola, que são esses princípios normativos. Trata-se de uma direção que se descobre na aplicação concreta desses princípios normativos, com o material da práxis cotidiana, militante e solidária.

Seguindo esse caminho, tendo os princípios normativos por guia, a construção das alternativas deverá não somente efetuar uma crítica negativa do sistema econômico capitalista, mas, sobretudo, mostrará “positivamente os critérios, os princípios normativos, as possibilidades ou mediações do sistema futuro que vai se construindo em concreto ou empiricamente na prática” (DUSSEL, 2013, 16.86). Para isso, diz Dussel

se necessita uma *descolonização epistemológica* das teorias econômicas vigentes. ‘Des-colonizar’ a ciência, a atitude epistemológica, é saber pensar economicamente desde a situação própria de uma realidade de países periféricos, subdesenvolvidos, que foram colônias militares, políticas e culturais (...). É necessário descolonizar epistemologicamente a economia para que o processo de libertação no campo seja possível (DUSSEL, 2013, 16.87).

Por outro lado, negar esse caminho, dando continuidade ao ritmo de destruição ecológica e de exploração do trabalhador, significa a intensificação do suicídio coletivo da humanidade,

acelerado por um sistema econômico civilizatório que tem milhares de anos, aumentado exponencialmente pelo capitalismo, e que exige com que tomemos consciência ético-normativa como nunca antes, já que não se trata sequer da extinção de uma civilização que pudesse ser substituída por outra, senão que o capitalismo e a modernidade poderiam levar a humanidade a seu desaparecimento como espécie (DUSSEL, 2013, 16.89).

Por isso, a afirmação de Dussel de que “Na consciência ético-normativa, nas decisões prático-políticas coletivas da humanidade reside a última possibilidade” (DUSSEL, 2013, 16.89), explicada a partir da metáfora “A bolsa ou a vida”, que é uma expressão popular usada pelo ladrão durante um assalto, significando que:

1. O capitalismo e a modernidade, com a lógica da economia clássica, atualmente o neo-liberalismo, com sua bolsa de valores e o egoísmo da subjetividade competitiva, conduz inexoravelmente à extinção da espécie humana;

2. A afirmação da vida da humanidade, condição absoluta e bem comum originário e final, exige outro sistema econômico alternativo ao capitalismo, que já está sendo construído durante a marcha dos povos na conquista dos direitos historicamente negados e nos processos de libertação (assim como o capitalismo foi se construindo lentamente sobre o feudalismo).

Nesse sentido, dialogamos mais uma vez com MANCE (1999), para quem há quatro condições para a efetivação da libertação:

1. Material: condições do próprio eco-sistema (ar, comida, água, tudo o que faz o trabalho);

2. Exercício do poder: decidir, optar, escolher (que envolve vida privada e macro política);

3. Informação e educação: se o indivíduo não tem informação sua escolha será prejudicada, da mesma forma se não tiver educação suficiente para interpretar a informação recebida;

4. Ética: a liberdade é eticamente exercida quando promove a libertação do outro.

Assim, para que aconteça um processo libertário, é necessário que seja assegurada, nas melhores condições possíveis, a realização dessas quatro condições para todos.

Para que ser livre, por que expandir a liberdade? Para realizar o Bem Viver, enquanto categoria, de todos: isso só pode ser garantido a partir da democratização da esfera econômica. Bem: devemos dizer a verdade; Viver: devemos defender a Vida. A junção dos dois permite a compreensão de que o Bem Viver se refere à realização dos desejos, com realização material e com proximidade.

Dussel, por sua vez, reconhece que, com as crises mundiais, já não é mais tão fácil falar em centro e periferia, mas ressalta que há países desenvolvidos e não desenvolvidos e que isso faz toda a diferença. O fato de haver uma crise mundial que,

de alguma maneira, afeta a todos não pode se constituir em obstáculo final à propositura da mudança, bem como não pode impedir o livre pensamento crítico e propositivo. Nesse sentido é que fala em uma trans-modernidade enquanto uma idade distinta, uma novidade diante do mundo. Por isso, o sistema que virá depois, ainda que não se possa prever, já se encontra em gestação.

Falar em alternativas econômicas exige falar da política, pois para que essas alternativas sejam justas com a maioria dos seres humanos, excluídos do sistema capitalista mundial, exigem um planejamento político sério, pensado a partir da qualidade de vida das pessoas, dos mais empobrecidos, das vítimas, mudando os critérios do desenvolvimento quantitativo para um desenvolvimento qualitativo, ou seja, do lucro para a vida humana. Trata-se de outra racionalidade, diferente da racionalidade reinante na conjuntura atual. Trata-se de uma racionalidade que seja capaz de compreender que a vida é mais importante que o lucro e igualmente seja capaz de compreender que o sistema capitalista de produção, enquanto mediação do projeto da chamada civilização universal, procedeu uma imposição de uma visão econômica restritiva, pautada unicamente pela racionalidade do fazer produtivo, obediente a uma única norma: o lucro! Nesse caso o poder econômico tem assumido o comando da vida em todas as suas dimensões, legitimando a práxis de dominação por meio de uma racionalidade instrumental, seu fio condutor.

Dussel já havia se dado conta, a partir da leitura de Marx, dessa lógica do capital, expressada pela moral burguesa:

A Economia Política burguesa expressa a “moral” (e a boa consciência, a virtude, etc.) sem contradizê-la. A “ética”, ao contrário, manifesta essa “contradição”. E isso é *O capital*. Essa obra não é a manifestação da “contradição” da lógica do capital, mas a descrição da lógica do capital, assim como é na realidade e, por isso, o capital cai em contradição com os próprios pressupostos de sua ‘moral’ (DUSSEL, 1990, pp. 447-448).

Assim, convencido de que, para Marx, o mais importante não é a análise da formalidade propriamente econômica do capital, mas a realidade ética decorrente da relação entre capital e trabalho, Dussel constrói sua Filosofia Política Crítica e, atualmente, sua Economia da Libertação, enfatizando que o lucro e a mais-valia, mesmo sendo invisíveis, podem ser mensurados como fenômenos econômicos. Nesse sentido, “O ‘que precisa ser investigado’, então, é o nível ‘ético’, que é o ‘essencial’ e

‘invisível’, oculto por trás dos fenômenos econômicos superficiais. Na realidade, o ‘ético’ é o nível fundamental do econômico enquanto tal” (DUSSEL, 1990, p. 444).

Assim, Dussel, ao pontuar sua compreensão sobre a ética em economia enquanto, precisamente, a expressão da exigência ética da “lei do valor”, mostra o que termina por reger a dialética do capital a partir de sua própria essência, não descoberta pela economia política capitalista: o fato de que todo valor pertence ao trabalho vivo, por constituir-se em sua fonte criadora. Como pensar esta nova concepção de desenvolvimento, que seja capaz de inverter essa lógica, privilegiando a vida ao invés do lucro?

Uma das possíveis respostas aponta para o chamado desenvolvimento sustentável, que busca articular uma alternativa para a humanidade sem a auto-destruição do planeta. No entanto, para Dussel essa aposta pode revelar-se falaciosa, pela incompatibilidade, pois desenvolvimento já implica em destruição. Se saída há ela está no rompimento desse dogma do crescimento¹²⁸, como revela o texto coletivo de parte das organizações com compõe a Associação Brasileira de Organizações não-Governamentais - ABONG:

A saída da crise mundial não pode ser a retomada do crescimento econômico anterior, apoiado na lógica produtivista-consumista: a saída é romper com o modelo econômico voltado para exploração e para o lucro, e o estabelecimento de um modelo de sociedade baseado em uma economia solidária e ecológica, na relação respeitosa com a natureza, na busca do bem viver, produzindo aquilo que é necessário, evitando o esgotamento dos recursos naturais (ABONG, 2010, p. 1).

Percebe-se, pela citação acima o quanto Dussel está antenado com o conjunto do movimento popular, inclusive brasileiro, pois as afirmações da ABONG caminham no mesmo sentido das proposições de Dussel. Diz ainda o texto: “Desenvolvimento não é sinônimo de crescimento econômico, como é tratado pela teoria econômica dominante (...), desenvolvimento não é sinônimo de produtivismo-consumismo. Desenvolvimento é desdobrar as potencialidades existentes nas pessoas e na sociedade para que tenham vida e possam bem viver” (ABONG, 2010, p. 1).

Na mesma perspectiva, de superação de uma compreensão estreita do que é o desenvolvimento, alerta Amartya SEN (1999):

¹²⁸ Já apontamos isso quando abordamos a questão do decrescimento de que fala Serge Latouche.

Dentro das visões estreitas de desenvolvimento (em termos de, digamos, crescimento do PNB ou industrialização), é frequentemente questionado se liberdade de participação política e dissensão *conduz ao desenvolvimento*. Sob a luz da visão fundamental do desenvolvimento como liberdade, a questão é erroneamente formulada, uma vez que deixa de lado o entendimento crucial de que liberdade de participação política e dissensão são partes *constitutivas* do desenvolvimento (SEN, 1999, p. 36)

No Bem Viver o valor de uso da mercadoria está acima do valor de troca, o dinheiro não é o mais importante. Além disso, o Bem Viver é importante enquanto categoria filosófica: ajudar a pensar a articulação das intuições que advém das comunidades. O problema é que o capitalismo apregoa o viver bem, o viver melhor, prometendo o céu através do consumo.

A práxis de libertação está presente nas lutas por libertação em todo o mundo. Prova disso se dá com a presença desde sempre das utopias na América Latina: indígena, da Terra Sem Males, dos imigrantes pobres, da libertação da escravidão.

Contudo, também o opressor é latino-americano, o que revela a complexidade do conceito de “povo”, da identidade latino-americana, para que essa ontologia não acobre a opressão. Há identidade sim, mas do ser negado, da afirmação da alteridade¹²⁹, pois é da condição humana a contradição e a finitude. Libertação humana significa libertar-se das condições que nos desumanizam, mas não libertar-se da condição humana. Essa continuará existindo.

Assim, o que pode ser percebido é que o processo de libertação é sempre inacabado e inconcluso, pois a realidade está em constante e contínua transformação, o que traz como imperativo à Filosofia da Libertação a continuidade da mobilização e da luta por libertação, que segue *par e passo* com a contradição e a condição humana.

Há, portanto, que seguir perguntando, sempre: de que somos prisioneiros para que precisemos nos libertar?

Responder a essa questão exige, primeiramente, compreender que o processo de dominação econômica, via de regra, se faz acompanhar da dominação cultural, através da alienação que é imposta, por proceder a negação da história do dominado, incluindo a imposição também de um pensamento colonizador.

¹²⁹ Nesse sentido, a questão levantada por Paulo Freire (1974), de como o oprimido vai se libertar se o opressor está dentro dele, continua a incomodar.

Posto isso, uma das respostas possíveis seguirá sendo: libertar-se das condições que têm historicamente transformado os sujeitos em objetos, em coisas, ou, em linguagem marxiana, das condições que operam a subsunção do outro.

Considerações finais

O objeto de estudo desta tese foi analisar a Filosofia Política Crítica da Libertaçāo em Enrique Dussel, na perspectiva de um resgate histórico de sua gēnese e evolūo, com vistas a identificar a influēncia da prāxis de Karl Marx para esse pensamento, sobretudo na vinculaçāo entre o conceito de exterioridade presente na abordagem marxiana e a opção pela vētima apresentada na obra dusseliana. Essa opção, precisamente, é o fio condutor de todo arcabouço teórico do pensamento de Dussel enquanto Filosofia da Libertaçāo, passando pela Ética e pela Política, chegando à elaboração de um esboço de uma Economia da Libertaçāo.

Ao cumprirmos esta tarefa investigativa cabe-nos destacar algumas considerações evidenciadas pelo estudo, principalmente aquelas que se apresentam como pertinentes, considerando o percurso feito. Estas reflexões apontam, sobretudo, para duas direções: a chegada, que se constitui em momento de sistematização e de síntese, que pode contribuir para o fortalecimento da própria Filosofia da Libertaçāo e da Filosofia Política como um todo, e uma nova partida, que nos permite compreender a importāncia dessa filosofia "para que o ainda nāo possivel vā se aproximando como realidade tangível e gozo coletivo" (ASSMANN, 1982, p. 272).

A contribuição da Filosofia Política na construāo da identidade latino-americana passa pela consciēncia histórica dos processos vivenciados pelo povo, do por que estamos onde estamos e somos o que somos. O que temos em comum como povos originários da América Latina? Essa pergunta pode ser uma porta de entrada para facilitar o diálogo entre a academia e as comunidades, sobretudo se admitirmos e entendermos que a conquista violenta é um passado que temos em comum, que tem gerado a mobilização e a resistēncia, negra, indígena e popular.

Nesse sentido, outra pergunta nos parece chave para entender a construāo das novas identidades: a que resistir? Uma possivel resposta, igualmente comum às maiorias que formam o conjunto das vētimas no continente latino-americano e que pode ser inferida a partir do percurso que aqui fizemos na constituição desta tese, aponta para a resistēncia aos impérios de plantāo, que roubam e massacram a terra e os povos, pois os conflitos, via de regra, giram ao redor da questão da terra e do território (e suas riquezas!) e, em termos mais absolutos, remetem à negação de direitos humanos, econômicos, sociais, culturais e ambientais.

A Filosofia Política, enquanto teoria e enquanto prática social, cultural e institucional, seguindo a perspectiva da filosofia da práxis de Marx e da filosofia da libertação de Dussel, prioriza como uma das tarefas primordiais assumir como ponto de partida o contexto onde se vive, o chão, o território, a história, gerando um contra-poder em relação ao poder estabelecido, quando esse se manifesta opressor. Trata-se da consciência de que é o povo a única fonte do poder e é portador de direitos, e de que cabe à política propiciar o encontro dos povos originários, para que tenham a palavra, para que possam dizer o que pensam de si e exigir o que querem para si e suas comunidades.

Nessa perspectiva, o legado marxiano continua sendo imprescindível, sobretudo no sentido da compreensão de que não se pode transformar o mundo sem pensar. O que se trata é de pensar para transformar, pensar como transformar, o que incide diretamente na filosofia da práxis. Esse pensamento busca projetar luz à cotidianidade do ser latino-americano, constituindo-se enquanto Filosofia da Libertação a partir da América Latina e se propõe pensar tendo como referência tanto a dor e a morte causada pela colonização opressora, quanto a resistência e a luta por libertação, protagonizada pelas vítimas dessa opressão, pois o outro é a origem primeira e o destinatário último do ser-no-mundo. Trata-se do face-a-face, experiência primeira e radical do ser verdadeiramente humano, o que faz com que a Filosofia da Libertação seja, para Dussel, libertação de vítimas e não de satisfeitos.

Essa demarcação é vital na FL que, seguindo as pegadas da utopia, reafirma Bloch: “o olhar em frente se faz justamente mais agudo à medida que se faz mais claramente consciente. Neste olhar o sonho quer ser em absoluto claro e o pressentimento, tanto que autêntico, lúcido” (BLOCH, 1993, p. 33). Por isso, o chamado Reino da Liberdade marxiano se constitui “não como retorno, senão como êxodo: um êxodo, isso sim, até uma terra sempre apontada, até uma terra prometida pelo processo” (BLOCH, 1993, p. 40).

Assim, a Filosofia da Libertação, ao evidenciar os processos de exclusão do Outro, acaba por desocultar o ser latino-americano, afirmando-o enquanto aquilo que é e afirmando-se enquanto filosofia distinta, que “pode ser, e em mais de uma ocasião histórica tem sido, a mensageira da aurora e princípio de uma mutação histórica por uma forma de consciência radical da existência projetada até o futuro” (BONDY, 1976, p. 125). Se o ser se diz de muitas maneiras, conforme pensavam os filósofos chamados antigos, a FL dirá o ser como sendo o Outro, como sendo o ser historicamente negado

desse continente, afirmado agora “desde o ponto de vista de uma sociedade sem classes como um determinado ser-na-possibilidade” (BLOCH, 1993, p. 43), pois, conforme diz Dussel, “O ser é e o não-ser é ainda ou pode ser o outro” (DUSSEL, 1977, p. 49). Propomos, dessa forma, “um novo sentido para o termo ‘utopia’, para o ‘ouk-topos: utopia é a ética em processo de efetivação, é a recepção do Outro no aqui e agora” (SOUZA, 1999, p. 97).

Essa metafísica da alteridade vai além da *physis* grega, percebida como o visto, o compreendido, o inserido no mundo, postulando uma nova visão do ser, de onde emerge a categoria do face-a-face, onde se necessita da fé na palavra do outro e na novidade que sempre se cria a partir do que ainda não foi e ainda não é, mas que pode ser:

Diante daquilo que a razão não poderá abarcar, o mistério do outro como outro, somente a fé pode adentrar-se. Na proximidade, no face-a-face, alguém pode ouvir a voz do outro e acolhe-lo com sagrado respeito (...). Aceitar a palavra do outro porque ele o revela sem outro motivo senão porque ele a denunciou, é a fé (DUSSEL, 1977, p. 52).

Nesse sentido, o ser deixa de ser considerado como presença e passa a ser constante devir. Trata-se de uma crítica à metafísica entendida como ontologia da totalidade para ir além do fundamento, além do horizonte no qual se funda a visão grega do ser que, na concepção de Dussel “é a ideologia das ideologias” por ser o fundamento das ideologias do império do centro: “a filosofia clássica de todos os tempos é a realização da opressão prática das periferias” (DUSSEL, 1977, p. 10), por se constituir em um solipsismo que “é um refletir-se, um olhar-se no espelho; é procurar a identidade como origem do mesmo que já se é” (DUSSEL, 1977, p. 54).

Não se trata de uma instrumentalização da filosofia, fazendo dela simples mediação, mas de uma compreensão que postula que a práxis libertadora de um povo deve gerar as categorias de um novo pensar que não se limite a repetir uma filosofia como sendo universalmente válida, eterna e perene. Daí a imagem dusseliana: a FL é um vagão do trem da filosofia ocidental. No entanto, Dussel completa a imagem dizendo que a FL está descobrindo que a libertação consiste em “fazer de seu vagão seu próprio trem” (VIEIRA, 1999, p. 38). Não é mais, portanto, um saber pelo mero prazer de saber, mas de um saber a serviço da transformação social, como anunciara Marx em

sua XI tese sobre Feuerbach¹³⁰. Nessa concepção latino-americana, a história “é uma *justicia semper renovada* a partir do clamor das vítimas, dos movimentos sociais na sociedade civil” (DUSSEL, 2001, p. 64), que impõe, imperativamente, uma nova ordem: “A ordem de combate que se anuncia, então, é a seguinte: ‘Liberte a pessoa indignamente tratada neste Outro oprimido!’ Este *principium opressionis* é absoluto (vale para *todo* sistema existencial ou funcional) e é sempre concreto” (DUSSEL, 1995, p. 111).

Essa filosofia, na concepção levinasiana, a qual segue sendo fundamental para Dussel, passa a ser definida não mais como amor à sabedoria, mas como sabedoria do amor. Por isso, “primazia da ética e não da ontologia, primazia do amor como responsabilidade pelo outro, e não do conhecimento e do saber objetivos” (COSTA, 2000, p. 18). A sabedoria do amor possui outro modo de conceber o tempo, como acontecimento temporal da alteridade, que Levinas chama de temporalidade diacrônica¹³¹:

estabelecer relações no fora da existência significa pensar a possibilidade de evasão da determinação ontológica de lidar com o ser. Trata-se da suspeita de que a ontologia não seja o único caminho, tampouco o mais originário. Talvez haja relações que se inscrevam não no âmbito da racionalidade ontológica (COSTA, 2000, p. 21).

Quiçá no âmbito da gratuidade, da sensibilidade ou da proximidade: “as relações humanas são deslocadas a um segundo plano para que se permita sentir e deixar ser a proximidade como anterioridade anterior a toda relação possível” (COSTA, 2000, p. 29).

No que se refere ao contexto latino-americano, é a primazia do político em relação ao ontológico. É o labor por construir um pensamento capaz de contribuir na viabilidade da vida humana ao possibilitar que a América Latina, deixando de ser o não-ser, submisso, dominado, oprimido, “comece a ser ela mesma, afirmindo-se como ser, afirmindo a totalidade do continente, de cada um de seus povos, chegando à afirmação da individualidade de cada pessoa” (ZIMMERMANN, 1987, p. 192). Trata-se de fazer

¹³⁰ Nessa perspectiva marxiana, de interpretar o mundo para transformá-lo, FEITOSA (2012), falando sobre Marxismo e Ética, mostra como a teoria marxiana “ao propor não apenas interpretar, mas transformar o mundo, já aponta sua preocupação em indicar uma direção para a práxis humana” (FEITOSA, 2012, p. 136), o que a torna, para além de uma teoria descritiva, um chamado à ação.

¹³¹ Dussel dirá que a “diacronia” levinasiana será entendida no pensamento crítico latino-americano, pois “a anterioridade da sensibilidade e da vítima, *antes, abre, depois*, pela responsabilidade, o âmbito da racionalidade” (DUSSEL, 2000, p. 412).

uma opção entre duas opções: ou uma filosofia que justifica o sistema, a totalidade, o ser, ou uma filosofia que se lança rumo ao desconhecido, dando sua humilde contribuição com a construção da utopia de um mundo sem opressão. É essa esperança e essa aposta que torna possível a filosofia em um mundo dependente: uma FL capaz de pensar a dominação, capaz de vislumbrar o horizonte a partir do chão de onde está pisando, pois, como mostra Dussel, “Quando se fala de libertação se pensa com relação a uma situação de dominação” (DUSSEL, 1988b, p. 358).

Ter consciência desse lugar é fundamental, pois “ter como referência básica a realidade que o cerca é uma necessidade para que o filósofo compreenda o significado de ser alienado, e assim poder ajudar no processo de libertação” (VIEIRA, 1999, p. 33). Isso porque, como vimos no decorrer desta pesquisa, só o encontro com o ser humano concreto permite a alteridade, que se torna em Dussel um conceito parâmetro para compreender o fenômeno da ocultação do Outro e da sua negação, nascida da alienação, cujo nexo está no “hiato entre aquilo que o trabalhador como pessoa pode desejar e aquilo que é exigido da mercadoria força de trabalho extraída de seu corpo” (HARVEY, 2004, p. 146).

Por refletir, justamente, a partir desse contexto de dominação, Dussel sempre esteve empenhado em apresentar uma Ética da Libertação, e nos últimos anos uma Política e uma Economia da Libertação, capaz de pensar filosófica e racionalmente a situação concreta de miserabilidade e desigualdade a que está submetida a maioria da humanidade. Trata-se de um pensamento que é capaz de situar novos horizontes enquanto razão ético-estratégica e tática, articulada com as massas vitimadas, que emergem como comunidades críticas, tendo como referência sua libertação.

Nesse sentido, o chão a partir do qual a FL ergue seu discurso, a América Latina, é o lugar social e o ponto de partida de onde busca dar visibilidade e continuidade a uma práxis. Essa práxis da FL explicita, em um primeiro momento, sua opção ético-política e, nos últimos anos, a propositura econômica libertadora, sobretudo através de Dussel, mostrando a necessidade de mudar a forma de relacionar-se com a natureza e com os seres humanos que lutam nesse mundo pelo direito de viver dignamente, bem como com aqueles que sequer nasceram, mas que no futuro gostariam de viver nesta terra. Essa mudança paradigmática questiona a crença na necessidade essencial de permanente crescimento econômico e consumo e postula a singeleza do Bem Viver, recuperado a partir da experiência milenar de vida equilibrada e harmoniosa dos povos autóctones com seu lugar. Igualmente postula a necessidade absoluta de fixar limites ao consumo

para evitar o suicídio coletivo da humanidade, pois, como acentuamos nessa tese, o consumo desmedido é efeito do mercado e não das necessidades humanas.

Nessa perspectiva, temos duas considerações principais a fazer em relação aos últimos estudos de Dussel, sobretudo no que se refere à propositura de uma Política e de uma Economia da Libertação. Em um primeiro momento a leitura de seus últimos textos, sobretudo de *Política de la Liberación* (2009) e *16 Tesis de Economía Política* (2013), conduzem-nos a uma grande expectativa, no sentido de que parece que Dussel chegará a uma nova conclusão, diferente do que já tenha exposto em seus escritos. Algo que fora compreendendo lentamente, no transcurso dos anos de experiência acumulada, nos processos nos quais se envolveu na luta por libertação na América Latina, na própria confecção lenta e amadurecida de seu pensamento. Algo que Dussel estaria guardando a sete chaves e que seria revelado agora, na compilação da proposta de uma Economia da Libertação, anunciada há anos e que chega agora, para culminar toda sua produção filosófica. Algo que pudesse se contrapor ao capitalismo e que, por fim, não chega, gerando, em um primeiro momento, certa frustração, pois, a rigor, as teses que Dussel expõe nessas últimas obras já estão presentes nas obras anteriores.

No entanto, em um segundo momento, perguntamo-nos o porquê disso, desse sentimento de frustração, e chegamos à conclusão de que o que queríamos era uma espécie de receita que nos permitisse enfrentar o capitalismo, fazer as mudanças necessárias, criar o novo, enfim! Como se os grandes problemas que a humanidade enfrenta, a exemplo da questão ecológica e da desigualdade social, pudessem ser resolvidos a contento de forma rápida e certeira, como em um passe de mágica. Mas não! E só aí entendemos a beleza do percurso de Dussel, bem como do seu ponto de chegada, apesar dos seus equívocos e limites: é bonito que um pensador octogenário como ele, depois de décadas de construção de uma Filosofia da Libertação, depois de mais de uma centena de publicações¹³² chegue à conclusão de que as alternativas ao capitalismo já estão em curso, nas práticas cotidianas das comunidades das vítimas, sintetizadas na categoria do Bem Viver. O enfrentamento ao sistema opressor, que segue gerando novas vítimas, se dá pelo esforço coletivo de prática da verdade e de defesa da vida, nas identidades compartilhadas, na tolerância multi-ética enquanto contribuição latino-americana para a história mundial. Essa já é uma trans-modernidade, uma novidade diante do mundo, já em gestação, anúncio da possibilidade real de um

¹³² Ver a página eletrônica de Dussel, onde estão listadas suas obras e artigos: www.enriquedussel.com.

desenvolvimento qualitativo, capaz de efetivamente priorizar a vida humana diante do lucro, afinal, um bilhão de pessoas ainda passa fome no planeta, em pleno século XXI, o que obriga a Filosofia da Libertação a seguir apontando a superação desse problema ético, indicando as alternativas, no horizonte do debate.

Por seu lado, Dussel, como mostramos, jamais abriu mão da mais profunda convicção de seu propósito, que é o reconhecimento do Outro e a afirmação de sua vida na distinção de sua alteridade, contribuindo, decisivamente, para o reconhecimento da singularidade do ser latino-americano e da particularidade da América Latina, como ser distinto, de distinto caminho. Assim, nega a negação pela afirmação da exterioridade, o que permite igualmente a negação do capital pelo estabelecimento de relações éticas.

Dessa forma, Dussel nos mostra que a exterioridade se configura enquanto afirmação da dignidade da pessoa e crítica ao capital. Nesta afirmação da exterioridade, precisamente, é que Marx se apoiará, em sua filosofia da práxis, para construir a base da sua análise crítica do capitalismo. Igualmente é a exterioridade o ponto de apoio da Filosofia da Libertação, seu principal conceito, seu tema, seu fundamento e sua razão.

Nessa perspectiva, refletindo a partir da realidade de um continente espoliado, a Filosofia da Libertação reconhece-se devedora de Marx, que desde seus primeiros escritos, aponta para a necessidade de a filosofia mudar de interlocutor, passando da burguesia liberal, por não ter suficiente força histórica, para a humanidade sofredora, liderada pelo proletariado. Dessa forma, com o próprio Dussel, constatamos que Marx centra sua reflexão na exterioridade, apresentando a urgência e a possibilidade de um novo projeto político, fazendo da questão social um dos maiores problemas filosóficos, escolhendo a economia como lugar mais pertinente para desenvolver seu discurso ético-crítico. Assim, a crítica marxiana parte da constatação de que o futuro criador da riqueza nada tem, além de sua *corporalidade despida*, que é a sua própria pele, pronta para ser curtida, metáfora a nos indicar onde está nosso objeto, desde o título desta tese.

Por isso, a tarefa principal de Dussel tem sido mostrar como a objetivação da vida da vítima, acumulada no capital e não recuperada como subjetivação no operário, é o tema crítico-ético, político e econômico de toda sua obra. Para ele a FL dá sua contribuição à libertação da vítima através do auxílio, da organização e da conscientização das comunidades, denunciando as injustiças do sistema e anunciando a possibilidade da mudança. O interesse libertador funda-se, portanto, na ideia regulativa de uma sociedade sem vítimas, na busca pelo desenvolvimento da vida humana como um todo, enquanto o primeiro critério da ética e o último recurso de uma humanidade

em perigo de extinção. Trata-se, como vimos, da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade, a partir da compreensão de que a vida humana é fundamental para qualquer fundamento de uma ética possível, cujo ponto de partida é o oprimido, a vítima.

Outras questões também são importantes de serem retomadas aqui, a guisa de conclusão. A crítica dusseliana ao capitalismo, que segue as pegadas da crítica marxiana, mostra que as causas econômicas que provocam a deterioração do meio ambiente são as mesmas que acabam produzindo o empobrecimento da maioria das populações do planeta, fazendo dos pobres as principais vítimas desse modelo perverso de desenvolvimento que, ao sacrificar a natureza em nome do lucro, termina sacrificando seres humanos. Afinal, como dizia Capra “Dez dólares de carvão são iguais a dez dólares de pão”. A perversidade está, justamente, no desencadeamento de um processo ecocida, com consequências ainda inimagináveis para a vida no planeta Terra.

Para Dussel, o enfrentamento a esse modelo passa por outro tipo de civilização, com outra lógica, outra economia, com outras maneiras de fazer política, pautada na co-responsabilidade solidária, tão comum aos povos originários, que a modernidade descartou como atrasados, mas que nos legaram lições de vida comunitária, de conservação da natureza e de sabedoria humana. Isso porque, é o povo a última instância da soberania, o que obriga a política (e os políticos!), a obedecer à comunidade. Só dessa forma minimiza-se a possibilidade do fetichismo na política, que acaba por corromper o poder verdadeiro, instituindo-se as diferentes formas de dominação, negando a vida, sacrificada em troca do progresso do capital. Essa é a questão fundamental da crítica marxiana, recolocada por Dussel que mostra como o poder político historicamente tem sido sinônimo de dominação.

Diante da desvalorização da natureza e da crise ambiental a que chegamos com a Modernidade e o capitalismo, onde o lucro se contrapõe à existência mesma da vida, a FL propõe uma revolução ecológica, sintetizada em postulados políticos capazes de desempenhar uma função estratégica de abertura para novas possibilidades. É o caso do postulado da *vida perpétua*, que enuncia que o ser humano deve atuar politicamente de tal maneira que as ações e instituições permitam a existência da vida no planeta Terra para sempre, perpetuamente. Esse caminho leva Dussel a recuperar a tradição milenar dos povos originários, de onde emerge, outra vez, sua principal conclusão para enfrentamento ao capitalismo: o Bem Viver. Trata-se de uma mudança no modo de pensar e de agir, colocando o bem comum acima dos interesses individuais. Isso

significa a destruição da essência do capital, pois, como vimos, ao se colocar um limite ao consumo quantitativo, se garante maior equidade, ao se libertar o limite qualitativo humano e a felicidade do gozo comunitário.

Evidenciamos, assim, uma vez mais, que a tarefa filosófica é proceder à práxis-transformadora. Nesse processo de interpretação e, sobretudo, de transformação do mundo em uma nova sociedade, a teoria, orientadora da prática, é pela prática retificada, tornando-se *ortopráxis*. Ao suprimir a alienação pela consciência de que seu conflito individual está inserido no conflito de classes, o ser humano luta contra a desumanização e torna-se incansável promotor de humanidade. Esse humanismo concreto, que coloca o conceito revolucionário a serviço da construção de uma sociedade mais humana e mais solidária, aspira ao Reino da Liberdade, preconizado por Marx, não enquanto uma quimera, mas enquanto uma "metamorfose do mundo além da opressão".

Finalmente, tecidas essas observações, esperamos ter contribuído, ainda que de forma parcial, para o debate em torno da Filosofia Política. No entanto, faz-se necessário dizer que as questões abordadas, bem como as conclusões e indicações apontadas, devem ser interpretadas muito mais como uma síntese do que como conclusões definitivas. Assim compreendidos nossos apontamentos representam, para além de um ponto de chegada, um novo ponto de partida, passível de novos aprofundamentos.

REFERÊNCIAS

- ABONG. **Por uma nova concepção de desenvolvimento.** 2010 (disponível em www.abong.org.br - acesso em 10/12/2010).
- ALCOREZA, Raúl Prada. *El vivir bien como modelo de Estado y modelo económico.* In: LANG, Mirian; MOKRANI, Dunia (org.). **Más allá del desarollo.** Quito: Abya Yala – Fundación Rosa Luxemburg, 2011.
- ANTUNES. Ricardo. *A ALCA e sua lógica destrutiva.* In: ESTEVAM, Douglas; FERREIRA, Maíra Soares (Org.). **Capital e trabalho vivo:** reflexões sobre a Área de Livre Comércio das Américas – ALCA. São Paulo: Expressão Popular, 2004, p.97-104.
- ARENKT, H. **La condición humana.** Buenos Aires: Paidós, 1998.
- ARGOTE, Gérman Marquínez. *Ensayo Preliminar y Bibliografía.* In: DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación latinoamericana.** Bogotá: Nueva América, 1979.
- ASSMANN, Hugo e et al. **A luta dos deuses:** os ídolos da opressão e a busca do Deus Libertador. São Paulo: Paulinas, 1982.
- ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. **A idolatria do mercado:** ensaio sobre economia e teologia. São Paulo: Vozes, 1989.
- BEER, Max. **História do socialismo e das lutas sociais:** da antigüidade aos tempos modernos. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, s/d.
- BLOCH, Ernst. **El pensamiento de Hegel.** Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Econômica, 1949.
- _____. **Le principe espérance.** Tome I. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. **La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento.** Barcelona: Anthropos, 1993.
- BOFF, Leonardo. **Seminário:** dimensão política e teológica da ecologia. São Paulo: CEPIS, 1992.
- _____. **Ethos mundial:** um consenso mínimo entre os humanos. Brasília: Letra Viva, 2000.
- BONDY, Augusto Salazar. **¿Existe una filosofía de nuestra América?** 4. ed. México: Siglo XXI, 1976.
- _____. **¿Existe una filosofía de nuestra América?** 11^a. ed. México: Siglo XXI, 1988.

BORDIN, Luigi. *Globalização, cinismo e crítica da ideologia*. In: PIRES, Cecília Pinto (Org.). **Ética e cidadania**: olhares da filosofia latino-americana. Porto Alegre: Dacasa; Palmarica, 1999, p.57-71.

BOULAGA, Eboussi. **La crise Du Muntu: authenticité africaine Et philosophie**. Paris: Présence Africaine, 1977.

CAIO, José Sotero. *Manifesto-Declaração do Rio de Janeiro/1993*. In: PIRES, Cecília Pinto (Org.) **Vozes silenciadas**: ensaios de ética e filosofia política. Ijuí: Editora Inijuí, 2003, p.263-271.

CALADO, Alder Julio Ferreira. **Teses equivocadas na apreciação do papel do Estado nas sociedades de classe: breves considerações**. 2013 (disponível em <http://www.gestaosindical.com.br/teses-equivocadas-na-apreciacao-papel-estado-nas-.aspx> - acesso em 07/10/2013).

CALDERA, Alejandro Serrano. **Filosofia e crise**: pela filosofia latino-americana. Petrópolis: Vozes, 1984.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1988.

CASALLA, Mario Carlos. **Razón y liberación**: notas para una filosofia latinoamericana. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

CASTRO, Fidel. **La revolución cubana**. México: Era, 1975.

CESAR, Constança Marcondes (Org.). **Natureza, cultura e meio ambiente**. Campinas: Editora Alínea, 2006.

_____. *Ética e crítica das ideologías*. In: VIEIRA, Antonio Rufino (Org.). **Ética e filosofia crítica na construção do socialismo no século XXI**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2012, pp. 123-133.

CIMI, 2012. **A sanha do capitalismo verde**. Disponível em www.cimi.org.br. Acesso em 30 de maio de 2012.

CNBB. **Um novo Estado, caminho para uma nova sociedade do Bem Viver**: Estado para que e para quem? Brasília: CNBB, 2011a.

_____. **Participação da sociedade no processo de democratização do Estado brasileiro**: Estado para que e para quem? Brasília: CNBB, 2011b.

COSTA, Márcio Luis. **Levinas** – uma introdução. Vozes: Petrópolis, 2000.

COSTA. Deodato Ferreira da. **Alteridade e Vida**: projeto ético-político e questão ecológica em Enrique Dussel. João Pessoa: UFPB, 2012.

DUAYER. Mário. *Apresentação*. In MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, pp.11-24.

DUSSEL, Enrique e et al. **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana.** Buenos Aires: Bonum, 1973.

- _____. **Filosofia da libertação - na América Latina.** São Paulo: Loyola, 1977.
- _____. **Filosofia de la Liberación Latinoamericana.** Bogotá: Nueva América, 1979.
- _____. **Para uma ética da libertação latino-americana V: uma filosofia da religião antifetichista.** São Paulo: Loyola, 1980.
- _____. **Para uma ética da libertação latino-americana III: eticidade e moralidade.** São Paulo: Loyola, 1982.
- _____. **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación.** Bogotá: Nueva América, 1983.
- _____. **Filosofía de la producción.** Bogotá: Editorial Nueva América, 1984.
- _____. **La producción teórica de Marx:** un comentario a los Grundrisse. México: Siglo XXI, 1985.
- _____. **Ética comunitária.** Madrid, Ediciones Paulinas, 1986.
- _____. **Introducción a la filosofía de la liberación.** Bogotá: Nueva América, 1988a.
- _____. **Hacia un Marx desconocido:** un comentario de los manuscritos del 61-63. México: Siglo XXI, 1988b.
- _____. **El último Marx (18863-1882) y la liberación latinoamericana.** Un comentario a la tercera e quarta redacción de “El Capital”. México: Siglo XXI, 1990.
- _____. **1492 – El encubrimiento del Outro.** Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”. La Paz: Biblioteca Indígena, 1992.
- _____. **1492 – O encobrimento do Outro:** a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. **Filosofia da libertação:** crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **Filosofía de la Liberación.** Bogotá: Editorial Nueva América, 1996.
- _____. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação.** São Paulo: Paulinas, 1997.
- _____. **Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión.** Madrid: Trotta, 1998.
- _____. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão.** Petrópolis: Vozes, 2000.

- _____. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée, 2001.
- _____. **20 tesis de política**. México: Siglo XXI-CREFAL, 2^a. Ed., 2006;
- _____. **20 teses de política**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- _____. **Política de la Liberación**: Arquitectónica. Vol. 2. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. *Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques. Cahiers des Amériques Latines*. Paris : Institut des Hautes études de l'Amérique Latine – Université Paris 3, 2009b.
- _____. **A produção teórica de Marx**: um comentário aos Grundrisse. Tradução José Paulo Netto – 1^a.ed – São Paulo: Expressão Popular, 2012a.
- _____. **Carta a los indignados**. La Jornada Ediciones. México: D.F., 2012b.
- _____. *16 Tesis de Economía Política* (prelo), 2013.
- EZLN. Entramos outra vez na história**. México: La Jornada, 1994.
- FANÓN, Franz. Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FEITOSA, Enoque. O papel de uma leitura ética do pensamento marxista para a construção do socialismo no século XXI**. In: VIEIRA, Antonio Rufino (Org). **Ética e filosofia crítica na construção do socialismo no século XXI**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2012, pp. 134-147.
- FELICE, Massimo di; MUÑOZ, Cristobal (orgs.). A revolução invencível – cartas e comunicados: subcomandante Marcos e Exército Zapatista de Libertação Nacional**. São Paulo: Boitempo, 1998.
- FLORES, Alberto Vivar. Antropologia da libertação latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 1991.
- FORNET-BETANCOURT, Raul. O marxismo na América Latina**. São Leopoldo: Unisinos, 1995.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974 (32.ed – 2002).
- _____. **Pedagogia da esperança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- FUENTES, Carlos. Los Reinos Originarios**. Barcelona: Barral, 1971.
- FUKUYAMA, Francis. O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GARAUDY, Roger. **Contra o domínio do mercado.** Ano 2, nº 15. Rio de Janeiro: Terceiro Mundo, 1992.

GONÇALVES, Alfredo J. **O conceito de Bem Viver.** São Paulo: mimeo, 2012.

GONÇALVES, Reinaldo; POMAR, Valter. **O Brasil endividado:** como nossa dívida externa aumentou mais de 100 bilhões de dólares nos ano 90. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

GRAMSCI, Antonio. **Quaderni Del Carcere.** 4 vol. Turim: Einaudi Editora, 1975.

GULDBERG, Horacio C. **Filosofía de la liberación latinoamericana.** México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

HARVEY, David. **Espaços de esperança.** São Paulo: Loyola, 2004.

HESSEL, Stéphane. **Indignez-vous!** Montpellier: Indigéne éditions, 2011.

HINKELAMMERT, Franz J. **Crítica a la Razón Utópica.** São José: DEI, 1984.

_____. **Democracia y totalitarismo.** San José: DEI, 1990.

_____. *Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina*, In **Revista Pasos**, n.33, San José: 1991.

HINKELAMMERT, Franz. JIMÉNEZ, Henry Mora. **Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía.** San José: DEI, 2009

IPEA. **Mudanças do clima no Brasil:** aspectos econômicos, sociais e regulatórios, Ipea, Brasília: 2011.

IPCC/ONU. **Novos cenários climáticos,** Paris: 2007 (versão em português: www.ecolatina.com.br);

IFIL. **Livre Filosofar:** Boletim Informativo do Ifil, Ano IX, No.18, 1988 (disponível em www.ifil.org/lfi8.htm).

KONDER, Leandro. **Marx:** vida e obra. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

LATOUCHE, Serge. **Come si esce dalla società dei consumi.** Corsi e percorsi della decrescita, Torino: Bollati Boringhieri, 2011.

LAS CASAS, Bartolomé de. **O Paraíso perdido:** Brevíssima relação da destruição das Índias. Trad.: Heraldo Barbuy. 6 ed. Porto Alegre: L&PM, 1996.

LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.** Haia: Nijhoff, 1974.

_____. **Totalidade e infinito:** ensaio sobre a exterioridade. Lisboa: Edições 70, 1980.

- _____. **De otro modo que ser o más allá de la esencia.** Salamanca: Sígueme, 1987.
- LEFF, Enrique. **Ecología y Capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable.** México: Siglo XXI-UNAM, 1994.
- _____. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder.** 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LOPEZ, Fátima Hurtado. **Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine:** vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération. Universidade de Paris, 2013 (Tese de Doutorado).
- LÖWY, Michael. **Ecologia e Socialismo.** São Paulo: Cortez, 2005.
- _____. **O que é o Eco-socialismo,** s/d.
(http://combate.info/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=94, acesso em 04/11/2013).
- LUKÁCS, Georg. **Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica.** Turim: Einaudi, 1960.
- MAGALHÃES, Fernando. **10 Lições sobre Marx.** Petrópolis: Vozes, 2009.
- MANCE, Euclides. **A Colaboração Solidária: compreendendo, transformando e conectando o que já existe,** 1999 - www.ifil.org/ras/biblioteca/mance3.htm - acesso em 10/09/2013.
- MARCUSE, Hebert. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social.** Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Saga, 1969.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana.** Trad. Felipe José Lindoso. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular/CLACSO, 2010.
- MARTI, José. **Política de nuestra América.** México: Siglo XXI, 1987.
- MARX, Karl. **Carta a Engels,** 1852 – Disponível em:
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/index.htm>.
- _____. **Carta a Sigfried Meyer,** 1867 - Disponível em:
www.marxists.org/archive/marx/works/1867/letters/index.htm.
- _____. **A Sagrada Família.** Lisboa: Presença, 1974
- _____. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política.** México: Siglo XXI, 1976.
- _____. **El capital,** vol. 1, México: Siglo XXI, 1977.
- _____. **O capital** - Crítica da economia política. Trad. Reginaldo Sant'Anna. 3.ed., Livro Primeiro, Vol.I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

- _____. **Obras fundamentales**, vol. 1, FCE, México: 1982.
- _____. **O capital**: crítica da economia política. Vol. I, Tomo I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. **O capital**. v. 1. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988a.
- _____. **O capital**: crítica da economia política. Livro 1 - o processo de produção do capital. Vol. I, Tradução de eginaldo Sant'Anna. 15 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- _____. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- _____. **Artigo de fundo no nº 79 da Gazeta da Colónia** (disponível em <http://afinsophia.com>, acessado em 14 de abril de 2013).
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. 7 ed. São Paulo: Hucitec, 1989.
- _____. **Manifesto comunista**. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MENCHÚ, Rigoberta. **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia**, México: Siglo XXI, 1985.
- MENDIETA, Eduardo. *Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel*. In: DUSSEL, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée, 2001.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Fé, política e cultura**: desafios atuais. São Paulo: Paulinas, 1991.
- PANSARELLI, Daniel. **Filosofia latino-americana**: a partir de Enrique Dussel. Santo André: UFABC, 2013.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Levinas**: a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- PIRES, Cecília Pinto. *Globalização e realidade nacional: relendo Vieira Pinto*. In: PIRES, Cecília Pinto (Org.). **Ética e cidadania**: olhares da filosofia latino-americana, Porto Alegre: Dacasa; Palmarica, 1999.
- POCHMANN, Marcio; AMORIM, Ricardo (Org.). **Atlas da exclusão social no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2003.
- PORTILLA, Miguel Leon. **A conquista da América Latina vista pelos índios**. Petrópolis: Vozes, 1985.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**, s/d – <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf> (acesso em 09/01/2014).

REGIDOR, José Ramos. *Ressarcir os povos e a natureza*. In: **REB**, vol. 52, fasc. 205, março. Petrópolis: Vozes, 1992, p.23-44.

RYERSON, André. *Para além do egoísmo e do altruísmo*. In: **Diálogo**, nº 1, vol. 21. Rio de Janeiro: Consulado Geral dos EUA, 1998, p.46-48.

SANTOS, Anselmo Luís dos. *Considerações sobre os impactos da ALCA nas economias latino-americanas*. In: ESTEVAM, Douglas; FERREIRA, Maíra Soares (Org.). **Capital e trabalho vivo**: reflexões sobre a Área de Livre Comércio das Américas – ALCA. São Paulo: Expressão Popular, 2004, p.83-95.

SANTOS, Boaventura Souza. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2005a.

_____. **El milenio huérfano**. Ensayos para una nueva cultura política. Madrid: Trotta, 2005b.

_____. *Desculpe, presidente Evo*. 2013
(Disponível em <http://outraspalavras.net/mundo/america-latina/desculpe-presidente-evo-morales>).

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização** – do pensamento único à consciência universal, Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, Theotonio dos. **La Crisis del Capitalismo**. Teoria y Pratica. Cidade do México: Ed. Siglo XXI, 1984.

SARTRE, Jean Paul. **Questão de método**. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

_____. *Prólogo a Fanon*. In: FANON, Franz. **Os condenados da terra**. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p.1-21.

SEN, Amartya. **Sobre ética e economia**. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SEZYSHTA, Arivaldo José e et al. **Por uma terra sem males**: seminário de formação para educadores e educadoras. Recife: Dom Bosco, 2003.

_____. **Por um projeto utópico crítico**: contribuições e limites de Levinas e Marx para a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel. UFPB, 2005 (Dissertação de Mestrado).

TOSI, Giuseppe. *Bartolomé de las Casas: primeiro filósofo da libertação latino-americana*. In: PIRES, Cecília Pinto (Org.) **Vozes Silenciadas: ensaios de ética e filosofia política**. Ijuí: Editora Inijuí, 2003, p.157-156.

_____. *Prefácio*. In: VIEIRA, Antonio Rufino (Org). **Ética e filosofia crítica na construção do socialismo no século XXI**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2012, p.15-20.

TRAINER, Ted. **Desenvolvido para a morte**. São Paulo: Gaia, 1989.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da Práxis**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

VELASCO, Sírio Lopez. **Ética para o século XXI**: rumo ao ecomunitarismo. São Leopoldo-RS: Editora UNISINOS, 2005.

_____. **Introdução à educação ambiental ecomunitarista**. Rio Grande-RS: Editora da FURG, 2008.

_____. *La ética ecomunitarista y el socialismo del siglo XXI*. In: VIEIRA, Antonio Rufino (Org). **Ética e filosofia crítica na construção do socialismo no século XXI**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2012, pp. 211-240.

VIEIRA, Antonio Rufino. *Filosofia da libertação e marxismo*. In.: PIRES, Cecília Pinto (Org.). **Ética e cidadania**: olhares da filosofia latino-americana. Porto Alegre: Dacasa ; Palmarica, 1999, p.27-40.

_____. **Marxismo e libertação**. João Pessoa: CCHLA/UFPB, 2000.

_____. *Dependência e libertação*. In: PIRES, Cecília Pinto (Org.) **Vozes Silenciadas**: ensaios de ética e filosofia política. Ijuí: Editora Inijuí, 2003, p.15-30.

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

VIEIRA, Antonio Rufino (Org). **Ética e filosofia crítica na construção do socialismo no século XXI**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2012.

_____. *Por uma filosofia prática de libertação*. In: PANSARELLI, Daniel. **Filosofia latino-americana**: a partir de Enrique Dussel. São Paulo, 2013, p.11-17.

VIEIRA, Antonio Rufino; SEZYSHTA, Arivaldo José. *Ética material da vida*: o projeto ético-político crítico da filosofia da libertação. In: **Revista Reflexão**: Campinas, PUC-Campinas, 2007.

WALZER, Michael. **Exodus and Revolution**. Nova York: BasicBooks, 1985.

ZEA, Leopoldo. **Dependencia y liberación en la cultura Latinoamericana**. México: Joaquín Mortiz, 1974.

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

DOCUMENTOS ELETRÔNICOS:

www.asabrasil.org.br (acesso em 28/01/2013).
www.cartacapital.com.br (acesso em 30/01/2013).
www.enriquedussel.com (acesso em 22/12/2012, 28/01/2013, 06-13-20-27/02/2013, 06-13-20-27/03/2013, 03-10/04/2013).
<http://www.ihu.unisinos.br> (acesso em 18/02/2013).
www.incra.gov.br (acesso em: 18/02/2013).
www.jubileusul.org.br (último acesso em 20/02/2013).
http://www.iela.ufsc.br/?page=noticias_visualizacao&id=785 (último acesso em 16 de abril de 2013).
<http://www.indignez-vous.fr> (último acesso em 16 de abril de 2013).
www.avaaz.org (último acesso em 16 de abril de 2013).
http://www.combate.info/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=94, acesso em 04/11/2013.
http://plataforma.redesan.ufrrgs.br/biblioteca/pdf_bib.php?COD_ARQUIVO=17339, acesso em 04 de novembro de 2013).
<http://www.stf.jus.br/repositorio/cms/portalStfInternacional/newsletterPortalInternacionalFoco/anexo/ConstituicaodoEquador.pdf>, acesso em 04/11/2013).
<http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Internacional/Evo-Morales-Eu-sequestrado-na-Europa-/6/28244> - acesso em 04/11/2013.
<http://outraspalavras.net/mundo/america-latina/desculpe-presidente-evo-morales> - acesso em 07/10/2013.
<http://www.pagina22.com.br/index.php/2010/07/entrevista-enrique-leff/#sthash.ZbtaxQ0X.dpu> (acesso em 08/01/2014).
<http://www.ecoss.unilab.edu.br/files/EJA/Mundo-do-Trabalho/Programa3.pdf> - acesso em 07/10/2013).