



**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO / CAMPUS I
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E
CONTEMPORANEIDADE**

JOSÉ EDEMILSON PEREIRA DOS ANJOS

**PARA UMA RACIONALIDADE ÉTICO-CRÍTICA DA
VIDA: A FORMAÇÃO DO SUJEITO DA PRÁXIS DE
LIBERTAÇÃO**

Salvador
2021

JOSÉ EDEMILSON PEREIRA DOS ANJOS

**PARA UMA RACIONALIDADE ÉTICO-CRÍTICA DA VIDA: A
FORMAÇÃO DO SUJEITO DA PRÁXIS DE LIBERTAÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade, Departamento de Educação I, Universidade do Estado da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Doutor em Educação e Contemporaneidade.

Orientador: Prof. Dr. Luciano Costa Santos

Salvador
2021

FICHA CATALOGRÁFICA
Biblioteca Professor Edivaldo Machado Boaventura - UNEB – Campus I

Anjos, José Edemilson Pereira dos

Para uma racionalidade ético-crítica da vida: a formação do sujeito da
práxis de libertação / José Edemilson Pereira dos Anjos. – Salvador, 2021.
225 f.

Orientador: Luciano Costa Santos.

Tese (Doutorado) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento
de Educação. Campus I. Programa de Pós-Graduação em Educação e
Contemporaneidade – PPGEDUC, 2021.

Contém referências.

1. Educação - Filosofia. 2. Pedagogia crítica. 3. Intersubjetividade.
IV. Educação – Aspectos sociais. V. Sociologia educacional. I. Santos, Luciano
Costa. II. Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação.
Campus I. III. Título

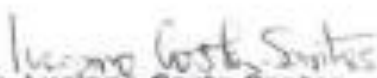
CDD : 370.1

FOLHA DE APROVAÇÃO

PARA UMA RACIONALIDADE ÉTICO-CRÍTICA DA VIDA: A FORMAÇÃO DO SUJEITO DA PRÁXIS DE LIBERTAÇÃO

JOSÉ EDEMILSON PEREIRA DOS ANJOS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade – PPGEduc, em 29 de novembro de 2021, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia, conforme avaliação da Banca Examinadora:



Prof. Dr. Luciano Costa Santos
Universidade do Estado da Bahia – UNEB
Doutorado em Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, Brasil



Prof. Dr. Daniel Pansarelli
Universidade Federal do ABC – UFABC
Doutorado em Educação
Universidade de São Paulo, USP, Brasil



Prof. Dr. Laurenio Leite Sombra
Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS
Doutorado em Filosofia
Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil



Profa. Dra. Luciene Maria da Silva
Universidade do Estado da Bahia – UNEB
Doutorado em Educação: História Política e Sociedade
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, Brasil



Profa. Dra. Sueli Ribeiro Neta Souza
Universidade do Estado da Bahia – UNEB
Doutorado em Ciências Sociais
Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil

*A Lada e Mabel,
amor e gratidão*

AGRADECIMENTOS

Ao Deus da Vida, em Quem confio, busco forças e razão para perseverar.

A José Pedro e Elisabete, meus pais, por quantas lições ensinadas, por toda sabedoria compartilhada; por quantas lutas enfrentadas, tantas batalhas vencidas; e pela esperança jamais esgotada.

A Ladailza, a companheira, sertaneja forte de Juá, impetuosa como as águas do Velho Chico; a Mabel, nossa filha, quem traz o *amor* em seu próprio nome e faz tudo novo; pelo apoio, pelo incentivo e pela paciência.

A Bernadete, minha irmã, e Antônio, meu irmão, pelo incentivo e confiança desde sempre; entre nós, sempre juntos, a palavra *irmão/irmã* nunca deixou de significar; a ela, especialmente, cujo coração não cabe no peito, por sua amizade e generosidade.

Ao Prof. Dr. Luciano Santos, orientador, a quem sou grato pela sapiência compartilhada, pela palavra amiga e encorajadora; pelo respeito e solidariedade; pela parceria e incentivo; pela paciência e confiança; gratidão.

Às professoras Dra. Luciene Silva e Dra. Sueli Mota, aos professores Dr. Daniel Pansarelli e Dr. Laurenio Sombra, pela generosa disponibilidade; pela crítica rigorosa e respeitosa; gratidão.

À Universidade do Estado da Bahia, ao Departamento de Educação 1; às professoras e professores, às funcionárias e funcionários do Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade; agradecimento especial à equipe da Secretaria Acadêmica do PPGEduc.

Aos/as colegas da Turma de Doutorado/2017, aos bons momentos vividos neste percurso.

Ao Grupo de Pesquisa sobre Pensamento e Contemporaneidade, sob a coordenação do Prof. Dr. Luciano Santos e da Profa. Dra. Sueli Mota, pela seriedade, riqueza e profundidade dos trabalhos; agradeço a cada um e cada uma integrante do Grupo.

A Ivandilson e Moisés, meus dois amigos-irmãos de longa data, da época de militância juvenil, nos reencontramos no Grupo de Pesquisa, pela amizade, pela solidariedade, pelo apoio constante. A Moisés o meu agradecimento especial: o apoio firme e a palavra certa na hora mais precisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro à realização da pesquisa.

De maneira especial, a Ir. Gisele Ribeiro, por sua amizade, por sua orientação espiritual, por sua sabedoria, por seu enorme coração hospitaleiro; e ao Pe. Arturo Aguilar, por sua amizade, por seu incentivo na militância pastoral junto às Comunidades Eclesiais de Base.

A tantas outras pessoas queridas, amigos e amigas, que, ao longo de minha vivência nas Comunidades Eclesiais de Base, na trajetória como educador popular, como militante do movimento de cultura popular, contribuíram de maneira significativa com a minha formação e desenvolvimento pessoal e espiritual: Conça (de Sto. Antônio de Jesus-Ba), Denilson, Marcos, Araci, Lourdinha, Conça (de Salvador), Hilda e Angélica (ambas *in memoriam*), Aloísio, Elói... E tantas outras pessoas.

A Jan Karel (o João Coqueiro) e sua esposa Lien Bossuyt, idealizador, cofundador e apoiador do SOFIA Centro de Estudos e da Biblioteca Comunitária Paulo Freire; por seu compromisso com as crianças e jovens, especialmente do Subúrbio Ferroviário de Salvador; e por seu importante apoio e colaboração ao longo de duas décadas de muito trabalho no SOFIA.

À equipe de educadores/as e colabores/as – Ladailza, Taíse, Crispina, Jaqueline, Érique, Amando e tantas outras pessoas – do SOFIA Centro de Estudos e Biblioteca Comunitária Paulo Freire (BCPF), espaço fecundo de criação, socialização e democratização do acesso à cultura e de educação popular, por todo o aprendizado e felicidade que me proporcionou, este ano eu celebro com vocês estes 20 anos de história; gratidão.

Aos mestres maiores:

Paulo Freire, em seu centenário de nascimento, Patrono da Educação brasileira, em quem busquei inspiração durante os dez anos em que estive à frente da gestão do SOFIA.

A Enrique Dussel por sua incansável luta em favor de uma autêntica filosofia latino-americana, como Filosofia da Libertação.

A Juan José Bautista Segales, recém falecido, a quem sou grato por não me deixar desistir de continuar acreditando na comunidade ou, ao seu modo, nas formas comunitárias de vida.

ANJOS, José Edemilson Pereira dos. Para uma racionalidade ético-crítica da vida: a formação do sujeito da práxis de libertação. 225 f. 2021. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade) – Departamento de Educação/Campus 1, Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2021.

RESUMO

O estudo, inscrito no campo da Filosofia da Educação, na intersecção entre Ética e Educação, almeja pensar a formação ético-crítica racional do sujeito da práxis de libertação, no modo de uma aprendizagem intersubjetivo-comunitária, em perspectiva transmoderna e decolonial. Neste intuito, reflete, à luz da Filosofia da Libertação, de Enrique Dussel, acerca da formação dos sujeitos da práxis da educação libertadora com enfoque sobre três aspectos, são eles: a constituição do sujeito (a questão do sujeito); a dimensão comunitária do processo formativo (como intersubjetividade-comunitária); sua fundamentação racional ético-crítica (com referência ao paradigma da vida). Desenvolvido como um estudo de natureza teórica, com abordagem qualitativa e procedimento bibliográfico, a partir da perspectiva hermenêutica da pedagógica transmoderna, toma como principal referencial teórico os aportes provenientes, sobretudo, da Ética da Libertação. Assim, o referencial dusseliano dialoga, no processo de construção e desenvolvimento argumentativo, com a Pedagogia do oprimido (Paulo Freire) e com autores como Emmanuel Levinas, Karl-Otto Apel, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Juan José Bautista Segales e Franz J. Hinkelammert, dentre outros. Dessa maneira, concebe-se a formação do sujeito da práxis de libertação, em perspectiva transmoderna, como um processo de educação crítica, de caráter comunitário, de natureza ético-política, vinculado a um paradigma da vida como âmbito de referência material, racional e epistemológico necessário ao exercício do tipo de racionalidade ético-crítica, que fundamenta e justifica o projeto de libertação.

Palavras-chave: Subjetivação e práxis de libertação. Educação libertadora. Intersubjetividade-comunitária. Ética da Libertação. Transmodernidade.

ANJOS, José Edemilson Pereira dos. Hacia una racionalidad ético-crítica de la vida: la formación del sujeto de la praxis de la liberación. 225 f. 2021. Tesis (Doctorado en Educación y Contemporaneidad) – Departamento de Educação/Campus 1, Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2021.

RESUMEN

El estudio, de carácter teórico, con enfoque cualitativo, tiene como objetivo pensar en la formación racional ético-crítica del sujeto de la praxis de liberación, a modo de aprendizaje intersubjetivo-comunitario, en una perspectiva transmoderna y descolonial. Con esto en mente, reflexiona, a la luz de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, sobre la formación de los sujetos en la praxis de la educación liberadora con un enfoque en tres aspectos, a saber: la constitución del sujeto (la cuestión del sujeto); la dimensión comunitaria del proceso de formación (como comunidad-intersubjetividad); su fundamento ético-crítico (en referencia al paradigma de la vida). Desarrollada con procedimiento bibliográfico, en la perspectiva hermenéutica de la pedagogía transmoderna, toma como principal referente teórico el aporte de conceptos y categorías de, sobre todo, la Ética de la Liberación, de Enrique Dussel. Así, la formación del sujeto de la praxis de la liberación se concibe, en una perspectiva transmoderna, como un proceso de educación crítica, de carácter comunitario, de carácter ético-político, ligado a un paradigma de la vida como material material, racional. y marco epistemológico, necesario para el tipo de racionalidad ético-crítica, que fundamenta y justifica el proyecto de liberación.

Palabras clave: Subjetivación y praxis de liberación. Educación liberadora. Intersubjetividad comunitaria. Ética de la Liberación. Transmodernidad.

ANJOS, José Edemilson Pereira dos. Towards an ethical-critical rationality of life: the formation of the subject of the praxis of liberation. 225 f. 2021. Thesis (Doctorate in Education and Contemporary) – Departamento de Educação/Campus 1, Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2021.

ABSTRACT

The study, of a theoretical nature, with a qualitative approach, aims to think about the rational ethical-critical formation of the subject of the praxis of liberation, in the way of an intersubjective-community learning, in a transmodern and decolonial perspective. With this in mind, it reflects, in the light of Enrique Dussel's Philosophy of Liberation, on the formation of subjects in the praxis of liberating education with a focus on three aspects, namely: the constitution of the subject (the issue of the subject); the community dimension of the formation process (as community-intersubjectivity); its ethical-critical rationale (with reference to the paradigm of life). Developed with bibliographical procedure, in the hermeneutic perspective of transmodern pedagogy, it takes as its main theoretical reference the contribution of concepts and categories from, especially, the Ethics of Liberation, by Enrique Dussel. Thus, the formation of the subject of the praxis of liberation is conceived, in a transmodern perspective, as a process of critical education, of a community character, of an ethical-political nature, linked to a paradigm of life as a material, rational and epistemological framework necessary to the exercise of the type of ethical-critical rationality, which underlies and justifies the liberation project.

Keywords: Subjectivation and liberation praxis. Liberating education. Community-intersubjectivity. Ethics of Liberation. Transmodernity.

LISTA DE ABREVIACÕES DOS LIVROS DE ENRIQUE DUSSEL

PDHE	Para una de-strucción de la historia de la ética.
ALDyL	América Latina: dependencia y liberación.
MFL	Método para una Filosofía de la Liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana.
APPE	Para uma Ética da Libertação Latino-americana, 1977a, Acesso ao ponto de partida da ética, vol. 2, tomo I.
EP	Para uma Ética da Libertação Latino-americana, 1977b, Erótica e Pedagógica, vol. 2, tomo III.
FL	Filosofia da Libertação.
Polít.	Para uma Ética da Libertação Latino-americana, 1979, Política, vol. 2, tomo IV.
PLAyFL	Práxis latino-americana y la filosofía de la liberación.
EC	Ética Comunitária.
HMD	Hacia un Marx desconocido
EUM	El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana.
PTM	La producción teórica de Marx.
MTM	Las metáforas teológicas de Marx.
EncO	1492: o encobrimento do outro. A origem do “mito da Modernidade”.
ARRyFL	Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur.
DED	Debate en torno a la Ética del Discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina.
HFLyFL	Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación.
HPP	Ética de la liberación (hacia el “punto de partida” como ejercicio de la “razón ética originaria”). In: SIDEKUM, Antonio (Org.).
IFL	Introducción a la filosofía de la liberación.
FLCIE	Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão.

- 8ECLAeL** Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação (1965-1991).
- ELATV** La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo.
- HFPC** Hacia una filosofía política crítica.
- EDyEL** Ética del discurso y ética de la liberación.
- FCyL** Filosofía de la cultura y la liberación. Ensayos.
- MPL** Materiales para una política de la Liberación.
- EL** Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão.
- 14TE** 14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico.
- PT** Pablo de Tarso en la filosofía política actual. Y otros ensayos.
- EBS** En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación.
- LLyEL** Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas.
- PLCyL** El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos.

LISTA DE ABREVIACOES DOS LIVROS DE PAULO FREIRE

EPL	Educação como prática da liberdade.
PO	Pedagogia do oprimido
Conscient.	Conscientização. Teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire.
PEsp	Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido.
EAB	Educação e atualidade brasileira.
ACL	Ação cultural para a liberdade. E outros escritos.
EC	Extensão ou comunicação?
QF	Que fazer: teoria e prática em educação popular.
PE	Política e educação.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
PARTE I – ÉTICA E EXTERIORIDADE: O SUJEITO VIVENTE E O PARADIGMA DA VIDA	
1 SUBJETIVIDADE, METAFÍSICA E LIBERTAÇÃO: A INTUIÇÃO ORIGINÁRIA DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO	26
1.1 Para uma Filosofia Latino-americana: crítica à subjetividade moderna e libertação	28
1.2 Filosofia da Libertação e libertação da Filosofia	31
1.3 Alteridade metafísica e Subjetividade ética	39
a. O sujeito vivente: crítica à concepção ontológica do sujeito a partir da corporalidade	43
b. Subjetividade como estrutura ética: “eis-me aqui!”	49
c. Con Levinas, más allá de Levinas...	54
2 SUBJETIVIDADE, CORPORALIDADE E ÉTICA COMUNITÁRIA: O SUJEITO PRÁTICO-PRODUTIVO DA ECONÔMICA DA LIBERTAÇÃO	67
2.1 O pensamento ético-crítico de Marx e a Filosofia da Libertação: relações comunitárias e a exterioridade do “trabalho vivo”	71
2.2 Do “eu penso” ao “nós argumentamos”: o giro pragmático de K.-O. Apel	76
PARTE II – PROCESSO ÉTICO-CRÍTICO E INTERSUBJETIVIDADE COMUNITÁRIA	
3 CRISE DA RAZÃO E (IR)RACIONALIDADE MODERNA	87
3.1 Educação e barbárie: da emancipação do sujeito à automação do indivíduo...	89
a. Dissolução do indivíduo	90
b. Educação contra a barbárie	95
c. Irracionalismo moderno	98

d. Paroxismo	101
3.2 A nova ordem (epistemológica) mundial e o anti-discurso crítico da Modernidade: pós-modernidade, trans-modernidade, decolonialidade	105
4 PARA UMA RACIONALIDADE ÉTICO-CRÍTICA DA VIDA	133
4.1 O paradigma da vida como âmbito prévio de fundamentação última da razão ético-crítica	134
a. K.-O. Apel e a fundamentação última da ética: a condição a priori do discurso argumentativo	135
b. O ser humano vivo: referência última e pressuposto universal da ética material	142
4.2 As razões do “outro”...	151
a. A existência de vítimas: critério ético-crítico material e negativo da Ética da Libertação	154
b. O princípio ético-crítico: a negação ética de uma negação empírica	160
5 INTERSUBJETIVIDADE-COMUNITÁRIA E EDUCAÇÃO LIBERTADORA: A CONSCIENTIZAÇÃO NA COMUNIDADE CRÍTICO-SIMÉTRICA	164
5.1 O processo ético-crítico na Ética da Libertação	165
5.2 Para uma comunidade transmoderna: mais além do sujeito e da racionalidade modernos	180
5.3 Para uma comunidade transmoderna: a intersubjetividade-comunitária dos novos sujeitos sócio-históricos	192
CONSIDERAÇÕES FINAIS	200
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	208

Introdução

O presente estudo pensa, à luz da Filosofia da Libertação, de Enrique Dussel, a formação dos sujeitos da práxis da educação libertadora como um desenvolvimento ético-crítico racional, que se processa no modo de uma aprendizagem intersubjetivo-comunitária. Ao longo de seus capítulos, enfrenta algumas questões centrais relativas: i) à subjetivação do sujeito (aqui desenvolvida com relação à “questão do sujeito”); ii) ao processo formativo realizado em sua dimensão comunitária; e iii) ao tipo de racionalidade que fundamenta e justifica este processo como práxis de educação libertadora.

Estas questões remetem a certas balizas que, na origem da pesquisa e ao longo do processo metodológico, mostraram-se como de grande relevância para a demarcação do caminho percorrido na construção deste trabalho: primeiramente, a questão do irracionalismo como fundamento da práxis de dominação e como ameaça à vida do sujeito ético (ameaça que se estende, do ponto de vista do atual estágio civilizatório da humanidade, a toda a vida no planeta); em seguida, a referência ao paradigma da vida como condição de possibilidade para a definição de um novo fundamento racional da práxis de libertação; e, posteriormente, a relevância da perspectiva da transmodernidade para a construção da categoria crítica de intersubjetividade-comunitária (com referência ao conteúdo ético-político das formas comunitárias de vida).

Neste sentido, localizamos o primeiro marco com relação ao contexto de convulsão social que antecede e culmina nas “jornadas de junho” (2013). A primeira apreensão parcial da questão se dá por meio de inquietações que, antes de constituírem tema ou problema para o pensamento (dimensão parcial com pretensões totalizantes), incidem sobre uma pessoa que sente-pensa, corporalmente situada no espaço-tempo comunitário e popular¹. Nestas circunstâncias, seria redescoberto o interesse pela questão do irracionalismo atuante na sociedade contemporânea (em um primeiro momento, a apreensão desta questão se daria sob a influência do pensamento de Paulo Freire, a partir da perspectiva do aparecimento do fenômeno da “consciência fanática”, da qual resultaria o “sujeito coisificado”, “massificado”).

¹ Para quem sente-pensa os acontecimentos como morador de um bairro popular localizado na região do Subúrbio Ferroviário de Salvador, uma das regiões de maior densidade populacional e concentração de pobreza da capital baiana, a perspectiva do oprimido/vítima se torna uma exigência ética e política da leitura de mundo.

Havia o pressentimento de que “algo” se aproximava ou estaria prestes a “acontecer”, mas não sabia nem o quê nem o porquê. Minha vó Francisca, já falecida, dizia que, quando as formigas se “assanham”, é porque estão “adivinhandando chuva”! E o formigueiro-Brasil estava em “assanhamento” desde, mais ou menos, o ano de 2010. Esta apreensão da questão do irracionalismo, certamente, já se deixava influenciar pela observação de alterações ocorridas no ambiente político e sua posterior incidência sobre o ordenamento institucional do país. Assim, as questões abordadas neste trabalho começaram a ser formuladas a partir da perspectiva do meu posicionamento ético-político, decorrente de minha condição de cidadão e educador popular².

Aos poucos, sorrateiramente, era como se os ressentimentos contidos, as insatisfações acumuladas tomassem corpo e passassem a guiar os acontecimentos (os quais se manifestavam, no mais das vezes, na forma e na desproporção, de maneira irracional). Não que o irracionalismo nos fosse de todo estranho; que estivesse ausente em outras épocas da história do Brasil. O fato é que o irracionalismo (através de suas diferentes manifestações) sempre foi atuante no país, desde o período colonial. Mas havia algo de novo. Como que um crescente desejo de a tudo destruir. De se vingar de todos. De “fazer justiça” com as próprias mãos. Em bairros populares, os crescentes relatos de “justiçamento” – que sempre contaram com alguma aprovação cúmplice dos locais – pareciam perder o potencial de provocar indignação.

Os discursos de criminalização da pobreza se espelhavam e se reproduziam segundo a versão parcial dos fatos, narrados por uma parte da imprensa, que apenas visa lucrar com a exploração da violência; ou influenciados pelo verniz “crítico” de filmes como “Tropa de elite”, que naturalizam e justificam a repressão do Estado contra os pretos e pobres das periferias. No Judiciário, ganhava fôlego a tendência punitivista na interpretação e aplicação

² Uma trajetória iniciada, desde os 15 anos de idade, junto à organização de jovens, pela Pastoral de Juventude do Meio Popular (PJMP), e às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Posteriormente, a partir do envolvimento com movimentos sociais e política partidária. E, mais recentemente, com a articulação de redes de organizações sociais, como a Rede de Entidades Socioculturais do Subúrbio Ferroviário (voltada para o desenvolvimento local sustentável deste território) e a Rede de Bibliotecas Comunitárias localizadas em diversos bairros populares de Salvador (voltada à prática de incentivo à leitura literária e à formação de novos leitores), ambas vinculadas à minha atuação junto à Biblioteca Comunitária Paulo Freire, um dos projetos de iniciativa do SOFIA Centro de Estudos, do qual sou cofundador e associado, além de ter atuado também como gestor. Em 02 de maio de 2021, o SOFIA Centro de Estudos e a Biblioteca Comunitária Paulo Freire celebraram 20 anos de história de serviços prestados à educação e à cultura. Quanto à minha formação acadêmica, possui bacharelado em Teologia, licenciatura em Pedagogia, além do mestrado em Educação e Contemporaneidade.

da Lei. Nas redes sociais, um renovado discurso de ódio se tornava hegemônico e se lançava, de modo generalizado, contra o “politicamente correto”, os direitos das minorias, o acolhimento humanitário aos exilados, a garantia dos Direitos Humanos e – contra os de sempre – os mais vulneráveis (desempregados, moradores de rua, dependentes químicos, etc.).

De repente, parecia razoável e justo expressar, sem reservas nem pudores, o ódio de classe, o racismo mal disfarçado, a homofobia recalcada, a truculência machista, o patriotismo vira-lata, o chauvinismo saudosista dos porões da ditadura militar... Isoladamente, estas manifestações não eram – e não são – estranhas à sociedade brasileira. Ao contrário, elas se atualizam cotidianamente, silenciosamente. O estranhamento era sentido, mas ainda não compreendido e, suficientemente, explicado. Àquela altura, ainda não se tinha a percepção do que poderia estar por trás da escalada reacionária³ que assolava o frágil equilíbrio social e o ordenamento institucional do país.

Com relação ao segundo marco, buscamos compreender estes acontecimentos, a princípio, a partir do ponto de vista da ação educativa, restando-nos sempre recorrer à noção de educação emancipadora em busca dos recursos teóricos necessários para o enfrentamento da questão. Buscamos, dessa maneira, apoio junto ao referencial teórico do paradigma da educação libertadora, de Paulo Freire, e da teoria crítica, com Theodor Adorno e Max Horkheimer. Neste sentido, esperávamos poder explicar os fenômenos anteriormente descritos, analisando-os com referência aos conceitos de “barbárie” e “coisificação” da pessoa (desumanização), no sentido em que pareciam manifestar um processo de recrudescimento da ação do irracionalismo inerente aos padrões de organização social brasileira.

³ Seria preciso aguardar algum tempo até a divulgação dos resultados de estudos acerca dos efeitos do uso de algoritmos, empregados para influenciar padrões comportamentais em grande escala entre os usuários de aplicativos de redes sociais, bem como a divulgação de investigações e processos criminais que revelariam a atuação de empresas, como a Cambridge Analytica, que teriam agido de maneira ilegal com o intuito de manipular os resultados de pleitos eleitorais em diferentes países (dos quais os casos mais relevantes foram as eleições presidenciais dos Estados Unidos, o referendo da Inglaterra sobre o Brexit, ambos em 2016, e as eleições presidenciais no Brasil, em 2018). Mais recentemente, inúmeros vazamentos de conversas travadas, através de rede social, entre membros do Ministério Público Federal expuseram as entranhas da força-tarefa da Lava Jato, revelando o modo como as instituições e aparatos do Judiciário foram empregados com a finalidade de alcançar resultados políticos. Em consequência, termos como “fake news”, “lawfare”, “guerras coloridas” ou “guerras híbridas” (como estratégias de uma nova modalidade de conflitos motivados por interesses geopolíticos) forneceram novos elementos para a interpretação e ressignificação do golpe de Estado que destituiu, sem a comprovação de crime cometido, uma presidenta eleita pela vontade soberana da maioria do povo brasileiro. Se, em 2002, a esperança vencera o medo, algum tempo depois o ódio venceria a democracia (2016) e as eleições (2018).

Em Freire (2010), a ideia de irracionalismo encontraria seus correlatos em noções como “consciência irracional”, “coisificação” do sujeito e “massificação”. Logo encontraríamos respaldo para as advertências de Freire no conceito de “barbárie”, com o qual Theodor Adorno (1995), dirigindo-se à educação emancipadora, nomeia e adverte para os riscos do irracionalismo – inclusive, não raro, por meio da própria educação – subjacente à civilização industrial (leia-se contemporânea). Bem como junto à análise de Max Horkheimer (2007) acerca da questão da “crise do indivíduo” (aqui compreendido como um modo de ser historicamente condicionado da subjetividade moderna e ocidental) associada à emergência da sociedade de massas, inerente à civilização industrial.

Até este ponto, havíamos proposto uma síntese provisória da análise enunciada com relação aos seguintes aspectos: i) quanto ao risco sistêmico para o efetivo processo de subjetivação: o irracionalismo moderno representa um perigo real de “morte” do sujeito (isto é, à concepção moderna de sujeito como indivíduo racional e autônomo), seja através do enfraquecimento do princípio da individualidade, seja através da concepção do sujeito como ator funcional (a quem já não se atribui a tarefa histórica de transformar a realidade; de quem apenas se espera que cumpra, de maneira competente, as funções intrassistêmicas que lhe forem atribuídas, unicamente voltadas ao aperfeiçoamento da performance do sistema); e ii) quanto à prevenção contra este perigo: posto que a própria dialética do esclarecimento desvela o irracionalismo como um fenômeno inerente ao processo de desenvolvimento da tradição do racionalismo moderno (ADORNO; HORKHEIMER, 1985), é razoável o questionamento acerca de se o paradigma da educação emancipatória – enquanto expressão pedagógica da racionalidade moderna – seria apropriado para a formação do sujeito racional, crítico e autônomo, capaz de se defender das ameaças do irracionalismo inerente à sociedade contemporânea.

Dá que a reconstituição ética da subjetividade (implicada, como veremos, na questão do sujeito) exija a definição de outro tipo de racionalidade concebida com referência a um “paradigma da vida”, como horizonte de fundamentação material da razão ético-crítica; porque estamos convencidos de que “os problemas da modernidade vão além dos excessos da racionalidade instrumental” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 84).

Quanto à perspectiva da transmodernidade (o terceiro marco), atende à exigência de transformação epistemológica – estabelecida a partir da elaboração de outra *Histórica*⁴ moderna, como nova interpretação da origem da modernidade, elaborada em perspectiva não-eurocêntrica, mas mundial – como condição de possibilidade de construção de novos conceitos e categorias críticos necessários à definição de uma nova fundamentação racional anterior e além do horizonte da racionalidade moderna, sem a qual não faria sentido a categoria crítica de intersubjetividade-comunitária. Desse modo, o referencial teórico prévio, sofreria um deslocamento (do referencial da Teoria Crítica) para o da Filosofia da Libertação⁵, como pensamento transmoderno. Agora, seria preciso considerar se a educação emancipadora seria portadora de suficientes recursos críticos e se estaria apta para, no processo de formação do sujeito, preveni-lo dos eventuais perigos do irracionalismo inerentes aos padrões de racionalidade e cultura da civilização ocidental moderna – “É possível sair da armadilha do ‘Mesmo’?” (APPE, p. 94).

Vinculado ao campo epistemológico da Filosofia da Educação, com ênfase no campo da reflexão ética, o estudo será desenvolvido a partir da perspectiva da *pedagógica da libertação*, de Dussel. A *pedagógica* – que não deve ser confundida com a pedagogia, relacionada aos aspectos do desenvolvimento cognoscente, como “a ciência do ensinamento ou aprendizagem” (EP, p. 153) – se refere à dimensão relacional estabelecida entre os sujeitos, instaurada no âmbito da ética alterativa, no sentido da relação face-a-face (que pode assumir a configuração de uma relação entre pai e filho, professor e aluno, médico e paciente, filósofo e não-filósofo, político e cidadão, dentre outras), enquanto modos possíveis de relação de dominação e/ou de libertação (EP, p. 153).

O estudo aborda o problema referente à “formação do sujeito da práxis da educação libertadora como um processo de desenvolvimento racional ético-crítico”. Distinguimos três núcleos de investigação existentes, de maneira implícita, no referido problema, que tratam: i) da ideia de sujeito (com relação à reconstituição da subjetividade e do sujeito); ii) da formação do sujeito (a dimensão intersubjetivo-comunitária da educação libertadora da vítima/do oprimido); e iii) da racionalidade ético-crítica (quanto à exigência de uma nova fundamentação racional como condição de possibilidade da práxis de libertação).

⁴ Sobre o significado da *Histórica* na filosofia dusseliana, cf. o item 1.2 desta Tese.

⁵ Entenda-se sempre, de agora em diante, a referência à Filosofia da Libertação como indicativa do pensamento filosófico de Enrique Dussel.

Quanto aos objetivos, o estudo busca “pensar a formação ético-crítica racional do sujeito da práxis de libertação, no modo de uma aprendizagem intersubjetivo-comunitária, em perspectiva transmoderna e decolonial”. Buscamos, ainda neste esforço, reconstituir o processo teórico (racional, ético, político, econômico) da Filosofia da Libertação, desenvolvido com referência à “questão do sujeito”; enfrentar o tema do “sujeito” na educação como práxis de libertação, com referência às categorias de “corporalidade” e “intersubjetividade comunitária” em perspectiva transmoderna; ratificar a centralidade da “comunidade”, o âmbito ético-crítico material das relações comunitárias, para a realização de uma práxis educativa autenticamente popular e libertadora; e compreender o conceito de “paradigma da vida” a partir da filosofia dusseliana em vista de tornar possível um outro modo de fundamentação racional da práxis da educação libertadora.

Com relação aos “sujeitos” aos quais se refere o estudo, são atores históricos (Dussel) – e tomam, como referência concreta, diversas lideranças comunitárias, educadores/as populares de escolas comunitárias, agentes pastorais (que prestam assessoria popular através das pastorais sociais da Igreja católica) – engajados em diferentes frentes de luta popular, de reivindicação de direitos, demandas de consumo, implantação de políticas públicas, etc., através de associações comunitárias, redes de bibliotecas comunitárias, pastorais sociais, organizações não-governamentais.

Metodologia

Quanto aos aspectos metodológicos, o estudo se insere no campo da Filosofia da Educação, na intersecção entre Ética e Educação, como um estudo de natureza teórica, com abordagem qualitativa, desenvolvido com procedimento bibliográfico, a partir da perspectiva hermenêutica da pedagogia transmoderna. Neste sentido, toma como principal referencial teórico os aportes provenientes, sobretudo, da Ética da Libertação, de Enrique Dussel, em diálogo com a Pedagogia do oprimido, de Paulo Freire. Assim, na primeira parte do trabalho, o referencial dusseliano dialoga, no processo de construção e desenvolvimento argumentativo, principalmente, com autores como Emmanuel Levinas e Karl-Otto Apel. Na segunda parte, o desenvolvimento do estudo contará também com o aporte teórico de Paulo Freire, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Juan José Bautista Segales e Franz J. Hinkelammert, dentre outros.

Importa reiterar, agora com maior ênfase ao aspecto metodológico, a significativa influência da perspectiva da transmodernidade e da abordagem da questão do irracionalismo moderno – perpassando, de maneira transversal, ao longo de todo o processo de construção do estudo – para o desenvolvimento do processo reflexivo do trabalho.

Quanto à sua organização, o trabalho dispõe de uma estrutura dividida em duas partes: na primeira, encontram-se reunidos os capítulos 1 e 2; na segunda parte, reúnem-se os capítulos 3 a 5. De modo que o seu desenvolvimento se apresenta, em linhas gerais, da seguinte maneira:

- Visão geral do desenvolvimento de ambas as Partes:

Na Primeira Parte (**Ética e exterioridade: o sujeito vivente e o paradigma da vida**), em seguimento ao processo de desenvolvimento teórico e categorial da filosofia de Enrique Dussel, enfrenta-se a “questão do sujeito” como problema filosófico fundamental para o surgimento de um autêntico pensamento crítico latino-americano, discutido através da abordagem de processos como a descoberta da alteridade e o descentramento do Eu, a concepção de subjetividade como estrutura ética (**capítulo 1**) assim como a noção de “sujeito vivente”, que implica o reconhecimento do âmbito próprio da vida humana como conteúdo material do sujeito humano corporal vivo, agora com maior ênfase à dimensão comunitária (**capítulo 2**).

Toda esta Primeira Parte se desenvolve com o propósito de assentamento dos fundamentos teóricos que servirão de base para os passos seguintes e, em particular, a uma experiência de educação popular como processo formativo dos sujeitos da práxis de libertação, tema nuclear do presente estudo. Nesta Primeira Parte, a reflexão segue carregada por dois temas, são eles:

- i) a **corporalidade** do sujeito, que remete às transformações teóricas ocorridas no horizonte da filosofia contemporânea com referência à passagem da noção substancialista de subjetividade, presente na ideia do *cogito cartesiano*, para a noção da subjetividade como corporalidade; e
- ii) a **comunidade** (as *relações comunitárias*) como espaço vital do sujeito ético enquanto sujeito humano corporal vivo – no sentido em que o âmbito das relações comunitárias, tomado em sua cotidianidade, instaura o horizonte ético-material da

econômica, no qual convergem os dois tipos fundamentais de relações: como seu primeiro momento, as relações *práticas* (pessoa-pessoa) são, por excelência, constitutivas do momento *econômico*; e, como um segundo momento, as relações *produtivas* (pessoa-natureza), nas quais a pessoa se põe em relação com a natureza por meio do trabalho com a finalidade de transformá-la.

À maneira de síntese, todo esse ganho teórico pode ser representado a partir de três prefigurações do referente alterativo da ética dusseliana, e no modo como serão modificadas ao longo das diferentes fases que caracterizam o pensamento filosófico de Dussel. Desse modo, o referente alterativo da Filosofia da Libertação sofrerá alterações (ao nível de sua representação) em função do processo de permanente transformação do referencial teórico que influencia o desenvolvimento da ética dusseliana. Vejamos:

- i) Em um primeiro momento, correspondente à etapa de fundação da Filosofia da Libertação, já sob a influência da metafísica alterativa levinasiana, o “outro” (na figura do índio e do pobre) aparecerá como referente alterativo concreto do “rosto”. Nesta primeira fase (metafísica), Dussel construirá a erótica, a pedagógica, a política e a arqueológica como *momentos concretos* da Ética da libertação latino-americana;
- ii) Posteriormente, já no exílio mexicano, o “outro” alcançará um significado ainda mais concreto como “trabalho vivo” (conteúdo material da *econômica*) sob a influência do pensamento marxiano. Nesta fase, o referente alterativo da libertação aparecerá prefigurado com ainda mais ênfase no “pobre” através das categorias de *pauper* e de “povo” (pensado como ator histórico em distinção à categoria de “classe”);
- iii) A partir dos anos 1990, quando a derrocada do “socialismo real”, no leste europeu, consolida a hegemonia do processo de globalização em expansão, a categoria da *vítima*⁶ (o “outro” excluído) despontará como o novo referente alterativo, ético-crítico material e negativo da Ética da Libertação, que pensará o fenômeno da exclusão como um problema ético em escala planetária.

⁶ A categoria ética “vítima” será desenvolvida como tema da **PARTE II** desta Tese.

Na Segunda Parte da Tese (**Processo ético-crítico e intersubjetividade comunitária**), os ganhos teóricos alcançados a partir do enfrentamento da “questão do sujeito” – no que se refere ao aspecto de corporalidade do sujeito vivente e, particularmente, ao âmbito material de produção, reprodução e desenvolvimento da vida, afirmada como dimensão prévia e fundamentadora da dimensão de racionalidade – darão o suporte a um segundo nível de fundamentação. Como desdobramento da argumentação em defesa do estatuto racional dos fundamentos da Filosofia da Libertação, subjacente ao contexto do debate teórico com a Ética do Discurso, Dussel formulará o modelo de “Razão Libertadora” que, tendo subsumido outros níveis de racionalidade, atuará na fundamentação da nova arquitetura da Ética da Libertação.

Desse modo, será possível avançar em direção ao paradigma da “racionalidade ético-crítica da vida” (**capítulos 3 e 4**) para, a partir daí, sustentar o argumento acerca da práxis da educação libertadora como um processo de desenvolvimento ético-crítico (Dussel) dos oprimidos/vítimas (**capítulo 5**), o qual, enquanto processo educacional crítico, poderá favorecer uma aprendizagem intersubjetiva comunitária (como exercício da racionalidade crítico-discursiva), realizada como práxis da educação libertadora (Freire) atuante na formação dos novos “sujeitos sócio-históricos” (enquanto intersubjetividades comunitárias) do projeto de libertação, de sua própria libertação.

- Visão geral do desenvolvimento dos capítulos:

A formulação da “questão do sujeito”, presente na Ética da Libertação (ou segunda Ética, de 1998), remete à própria origem da Filosofia da Libertação quando esta busca se constituir como um autêntico pensamento latino-americano. Neste sentido, retoma e aprofunda a reflexão filosófica do autor acerca da permanente necessidade de libertação do próprio filosofar. No **capítulo 1** (“Subjetividade, metafísica e libertação: a intuição originária da Filosofia da Libertação”), a “questão do sujeito” será retomada no vigor da intuição originária da Filosofia da Libertação, em finais da década de 1960, como crítica à razão moderna (confrontada como Totalidade de dominação), enquanto tarefa crítica a ser, permanentemente, atualizada como condição de libertação do próprio filosofar. Em Dussel, a crítica radical lançada contra a moderna “metafísica do sujeito” parte da crítica ao *cogito* formulada, inicialmente, com referência à compreensão existencial (Heidegger), elaborada a

partir da perspectiva do sujeito situado no interior do horizonte hermenêutico (Ricoeur) latino-americano.

Posteriormente, a contribuição da Escola de Frankfurt, somada à descoberta do “Outro”, conduzirão à politização da ontologia heideggeriana. A partir de 1971, a descoberta da *exterioridade* (com Levinas) configura o acontecimento filosófico que situa a passagem da influência da filosofia de Heidegger (e da simbólica ricoeuriana) para o âmbito de influência do pensamento metafísico, como condição para a construção de uma nova subjetividade ética. Agora, a crítica da Filosofia da Libertação à subjetividade moderna alcançará sua expressão mais radical – elaborada a partir do horizonte da Ética, como metafísica da alteridade – contra a soberania do Eu.

No **capítulo 2** (“Subjetividade, corporalidade e ética comunitária: o sujeito prático-produtivo da *econômica* da libertação”), buscamos mostrar que, a partir de 1976, as preocupações metafísicas cederam a vez, temporariamente, às investigações acerca das causas da dependência e do empobrecimento das nações “periféricas”. Neste contexto, as pesquisas de Dussel o levaram a desenvolver uma releitura crítica das Teorias da Dependência e da obra de Karl Marx, especialmente *O Capital*, a partir da perspectiva da Filosofia da Libertação e da realidade concreta da periférica América Latina.

Esta experiência crítica favorecerá a “descoberta” da comunidade (das relações comunitárias) como espaço fundamental para a afirmação do “sujeito humano vivo”, referente subjetivo das relações *prático-produtivo* no âmbito da *econômica* – agora, a “questão do sujeito” se recobrirá de novos elementos. Com a descoberta do “trabalho vivo”, o sujeito aparecerá como “fonte criadora” de valor (*exterioridade*), inserido em uma “comunidade de vida” – comunidade de produtores e consumidores – na perspectiva da *econômica* dusseliana.

Posteriormente, ao final de sua “fase marxista”, Dussel iniciará um fecundo diálogo filosófico com a Ética do Discurso, de Karl-Otto Apel, o que marcará o início de uma nova fase em sua produção filosófica. O embate teórico com a Ética do Discurso, o enfrentamento de nova problemática e uma maior abrangência de desafios (a partir de uma perspectiva planetária), acarretarão significativa transformação no aporte teórico-categorial da Filosofia da Libertação que se mostrará de grande relevância para a fundamentação da passagem para uma *econômica* (como crítica à *pragmática transcendental* de Apel).

Sem abdicar das já consolidadas contribuições provenientes da metafísica da alteridade e do pensamento marxiano, Dussel ratificará o ponto de partida do pensamento de libertação na negatividade da pobreza e exclusão do “outro” da comunidade real de comunicação – o que implica, de maneira prévia, o reconhecimento do “outro” (situação pré-linguística) como condição de possibilidade de toda argumentação racional. Em consequência, afirmará o caráter apriorístico do âmbito material de produção, reprodução e desenvolvimento da vida para a fundamentação racional da Ética; e a relevância da dimensão comunitária (das relações prático-produtivas) para a formação de uma nova subjetividade intersubjetiva relacionada ao “paradigma da vida”.

O **capítulo 3** (“Crise da razão e (ir)racionalidade moderna”) discorre sobre o problema da subjetivação-irracionalismo-libertação. Primeiro, a partir da perspectiva otimista da emancipação moderna, passando pela desilusão com a civilização do progresso até o paroxismo da morte do sujeito (como condição pós-moderna) para, então, perguntar-nos se a educação emancipadora (associada à tradição do racionalismo ocidental) estaria, ainda hoje, apta para a formação de sujeitos resistentes, e se os recursos críticos dos quais dispõe seriam adequados para a realização de um autêntico projeto de libertação. Eis o sentido e a relevância – ao menos do ponto de vista deste estudo – de se problematizar a formação dos sujeitos da práxis de libertação como processo de desenvolvimento da racionalidade ético-crítica. Em perspectiva transmoderna, as possíveis alternativas somente podem surgir com o advento de uma razão libertadora, como racionalidade da vida e não a partir do esgotamento da racionalidade moderna (muito menos do irracionalismo pós-moderno, que permanece como pensamento eurocêntrico) – tema do próximo capítulo.

Neste sentido, buscamos apresentar uma visão geral do ambiente cultural, político e acadêmico da década de 1990, com o intuito de contextualizar o debate no qual se inseria a Filosofia da Libertação como discurso transmoderno (com pretensão de se constituir como autêntico “anti-discurso filosófico da modernidade”) crítico do eurocentrismo, irracionalismo atuante como fundamento do “mito da modernidade” e ainda persistente no pensamento pós-moderno.

O **capítulo 4** (“Para uma racionalidade ético-crítica da vida”) discorre acerca da nova fundamentação da Filosofia da Libertação. Retoma a fundamentação última da ética, proposta por K.-O. Apel, tendo exercido forte influência sobre o pensamento do filósofo da libertação.

Tendo assumido, parcialmente, a estratégia argumentativa de Apel, Dussel recupera a dimensão material da Ética com o intuito de definir a vida do vivente (enquanto modo de vida humano) como fundamento último intransponível da Ética da Libertação. Acompanhamos a crítica ao formalismo ético e a definição do critério de verdade prática da Ética da Libertação. Com referência ao paradigma da vida, reafirma-se a importância (prática e teórica) da dimensão comunitária para o exercício do tipo de racionalidade ético-crítica, com respeito à racionalidade ético-crítica observamos dois movimentos:

- i) Por um lado, a afirmação de uma “Razão Libertadora”, que responde à exigência de fundamentação racional da Ética, implica apresentar a sua condição de *transmodernidade*, a partir da qual cobrará o reconhecimento do seu estatuto racional e de razoabilidade e universalidade ante outras formas hegemônicas de racionalidade; e
- ii) Por outro, a “Razão Libertadora”, que também se encontra na base do processo de formação dos novos sujeitos sócio-históricos do projeto de libertação, justifica o direito de argumentação, na comunidade real de comunicação, das “razões do Outro” (que não significa a outridade da razão, o irracional, mas aponta para outras possibilidades de manifestação da razão).

Por último, o **capítulo 5** (“Intersubjetividade-comunitária e educação libertadora: a conscientização na comunidade crítico-simétrica”), sob indicação do próprio Dussel, busca no paradigma freiriano da educação libertadora um referencial prático da experiência intersubjetiva comunitária dos sujeitos-éticos negados, que foram impedidos, como vítimas excluídas, de apresentar seus argumentos em defesa de seus próprios direitos. No processo de desenvolvimento da consciência crítico-intersubjetiva, descobrem-se as causas da existência de vítimas, o que lhes permite passar de uma inicial passividade para uma posição crítica e poder assumir a condição de sujeitos sócio-históricos de sua própria libertação.

Uma vez demonstrada, nos capítulos anteriores, a possibilidade de superação do paradigma da consciência, buscou-se, neste capítulo, agora com referência ao paradigma da vida e sob a ação da razão libertadora e o tipo de racionalidade ético-crítica, afirmar um novo sujeito-histórico associado ao tipo de subjetividade intersubjetivo-comunitária.

Com Bautista Segales, ratifica-se a exigência de pensar além do projeto moderno de emancipação como condição de possibilidade de elaboração de uma autêntica crítica

transmoderna capaz de oferecer uma alternativa concreta ao projeto cultural e civilizatório da modernidade eurocêntrica, somente possível com a retomada das formas comunitárias de vida. Neste intuito, Bautista Segales toma por referência concreta a experiência das comunidades tradicionais do altiplano andino-amazônico.

PARTE I

ÉTICA E EXTERIORIDADE: O PARADIGMA DA VIDA E O SUJEITO VIVENTE

1 Subjetividade, metafísica e libertação: a intuição originária da Filosofia da Libertação

O tema da “corporalidade”, ou do “sujeito corporal vivo”, surge, na obra de Enrique Dussel, já em algumas de suas primeiras publicações⁷ (de um período anterior à fundação da Filosofia da Libertação) e permanece como constitutivo de sua concepção antropológica que caracteriza todo o conjunto de sua obra filosófica e teológica. Desse modo, a referência ao sujeito corporal “vivo”, como sujeito material da ética, não significa, propriamente, uma formulação recente em seu pensamento. Posteriormente, com o surgimento da Filosofia da Libertação, a noção de sujeito humano vivente (que remete à ideia de unidade indissociável com relação à subjetividade-corporalidade-sujeito) fornece o conteúdo material – sobretudo a partir da Ética da Libertação – para a fundamentação racional (com referência à nova racionalidade da vida⁸) do princípio material crítico da ética, da econômica e da política de libertação.

Este capítulo apresenta o processo de desenvolvimento da Filosofia da Libertação e segue o percurso teórico – conforme indicado pelo próprio Dussel (EL) – que parte da negação do sujeito moderno para, ao final, reafirmar o sujeito, tendo em mente o fato de se tratar sempre de um certo “tipo” de sujeito. Neste sentido, retoma e aprofunda a reflexão filosófica do autor acerca da permanente necessidade de libertação do próprio filosofar. Daí que, para Dussel (EL, p. 520), “a negação do ‘sujeito moderno’ é o horizonte a partir de onde se pôde afirmar um novo tipo de subjetividade – em nosso caso, radicalmente distinto”.

⁷ Cf. a trilogia filosófico-antropológica escrita com o propósito de compreender as principais matrizes culturais do povo latino-americano: “El humanismo helénico” (de 1961, publicado em 1975), “El humanismo semita” (de 1964, publicado em 1969) e “El dualismo de la antropología de la cristandade” (de 1968, publicado em 1974).

⁸ Cf. o capítulo 4 desta Tese.

Dussel distingue “corporalidade” de “corporeidade”, sendo esta compreendida apenas como um modo de realidade e existência do animal (corporeidade animal). Por sua vez, “corporalidade” faz referência ao ser humano, um vivente, cuja lógica própria de vida é o modo de sua realidade (HFPC, p. 319-320). Com relação à “corporalidade”, é possível falar acerca da existência de uma “interioridade” de cuja perspectiva, aparece a “subjetividade” como o momento interior da corporalidade. Assim, a subjetividade será o modo “interno” (mediado pelo corpo, através dos sentidos e do sistema nervoso) de vivenciar um acontecimento da realidade.

O “sujeito” referido a uma tal subjetividade (e corporalidade) se define como um sujeito humano vivente. Longe de prescindir do corpo, como no dualismo característico da visão cartesiana, o sujeito como corpo vivo expressa uma visão unitária característica da antropologia semítica⁹. Ao se referir à ideia de “sujeito vivente”, opta-se pelo emprego das expressões “sujeito corporal vivo”, “sujeito humano corporal vivo” pelo fato de tais expressões favorecerem a convergência entre duas correntes de pensamento relevantes para, no contexto deste estudo, sustentar a proposição do “paradigma da vida” (tomado como referencial de racionalidade a partir do qual seja possível fundamentar a práxis da educação libertadora como um processo de desenvolvimento ético-crítico), quais sejam: i) a metafísica da alteridade – que pensa o “sujeito vivente” (E. Levinas) – em diálogo com (ii) a *econômica* marxiana, da qual emerge a categoria de “trabalho vivo”.

Assim, a tentativa de superação da metafísica da subjetividade parte da afirmação do “sujeito corporal vivo” com o seguinte propósito: i) situar a “questão do sujeito” no momento da intuição originária da Filosofia da Libertação enquanto crítica à moderna metafísica do sujeito, e sua importância para a libertação do próprio filosofar; ii) reconstruir e analisar o tratamento dispensado à chamada “questão do sujeito”, no âmbito circunscrito pela *Ética da libertação latino-americana* (dos anos 1970) e pela *Ética da Libertação* (de 1998); iii) apresentar a nova subjetividade intersubjetiva (dos novos sujeitos sócio-históricos) e o seu papel estratégico para a *Ética da Libertação*; e iv) a partir da análise deste desenvolvimento, demonstrá-lo como um processo ético-crítico de educação libertadora – em fecundo diálogo com a “Pedagogia do oprimido”, do educador Paulo Freire – indispensável para a formação

⁹ Cf. a trilogia filosófico-antropológica citada na nota nº 7.

do sujeito da práxis de libertação, a partir das experiências de “intersubjetividade comunitária”, em articulação com o “paradigma da vida”¹⁰.

1.1 Para uma Filosofia Latino-americana: crítica à subjetividade moderna e libertação

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. Trata-se, portanto, de uma “filosofia bárbara”. (FL, p. 21)

Na década de 1960, durante a sua estada na França, por ocasião dos estudos de doutorado, Enrique Dussel assume o desafio de pensar a identidade cultural da América Latina e o modo de sua participação na “História [dita] Universal”¹¹. Buscava elaborar uma interpretação crítica da história latino-americana (pré-colombiana, ameríndia, colonial e “moderna”), resultante do confronto entre dois mundos distintos, o europeu e o ameríndio. Nesta época, seu trabalho histórico e filosófico estava empenhado na elaboração de uma hermenêutica própria acerca da América Latina, a partir da identificação do “núcleo ético-mítico” cultural latino-americano, de modo que a sua reflexão se encontrava situada ainda no horizonte do pensamento ontológico, na perspectiva hermenêutico-filosófica de Paul Ricoeur, com referência à compreensão existencial do *Dasein* como ser-[latino-americano]-no-mundo.

Nesta época, toma consciência¹² da condição da América Latina como um continente situado “fora” da História (no sentido em que esta é compreendida na dialética hegeliana) e descobre o ser oculto do continente latino-americano. Com base na filosofia de Paul Ricoeur,

¹⁰ Os itens (iii) e (iv) serão desenvolvidos posteriormente, na **PARTE II**, desta Tese. Entretanto, foram aqui indicados a fim de que se possa apresentar a proposta em sua íntegra.

¹¹ Tal pretensão de universalidade será criticada, posteriormente, por Dussel a partir da categoria de exterioridade, sob a influência do pensamento metafísico levinasiano, já situado no contexto crítico do novo pensamento de libertação emergente no continente latino-americano.

¹² Influenciado pelo pensamento de Leopoldo Zea, que seria marcante para a formação da nova geração de filósofos latino-americanos nos anos 1960 (dentre os quais o próprio Enrique Dussel). Sua importância para a filosofia dusseliana seria mencionada no relato autobiográfico de Dussel, “Hermenêutica y liberación” (ARRyFL).

empenha-se na construção de uma “simbólica latino-americana” – a partir dos condicionamentos inerentes ao pensamento europeu dominante – que tornasse possível a compreensão da América Latina como o “não-ser” (posto que dominada e oprimida) da Europa. Assim, o projeto de construção de uma filosofia latino-americana, configurada como uma fenomenologia da cultura latino-americana, buscava situar este continente na história mundial.

Não obstante os valiosos instrumentos teóricos fornecidos pela hermenêutica ricoeuriana – a qual teria se mostrado bastante adequada à compreensão de uma cultura, a partir da identificação do seu “núcleo ético-mítico” –, a “simbólica latino-americana” se revelaria insuficiente para a interpretação do tipo de relação assimétrica entre a cultura ibérica e as culturas dos povos originários pré-colombianos (EncO). Configura-se aí o “choque de civilizações¹³” proporcionado pelo confronto de dois mundos distintos, mediante o duplo processo de colonização e evangelização, iniciado com a conquista hispânica em 1492.

No período que vai do final da década de 1960 ao início da década seguinte, terá início um movimento de renovação do pensamento filosófico latino-americano, protagonizado por jovens professores¹⁴ universitários da Argentina, que assumem o desafio de fundar uma reflexão autenticamente filosófica e universal e, ao mesmo tempo, genuinamente radicada na América Latina. Neste intuito, a categoria de exterioridade proveniente da metafísica da alteridade de Emmanuel Levinas¹⁵ será decisiva para a ruptura definitiva com a ontologia, para a abertura a um novo pensar metafísico como condição de possibilidade para a irrupção do “outro” e a sua definição como o ponto de partida da nascente filosofia. A influência de Levinas sobre a filosofia dusseliana será notada, daí em diante, em todas as fases de sua construção teórica, notadamente para a sua releitura da economia política, de Marx, no diálogo com a Ética do Discurso e para a construção de sua Ética da Libertação.

¹³ “Choque de civilizações” que caracteriza a posição de senhorio da Europa em face das civilizações ameríndias (assimetria que viria a se estender, sistematicamente, a partir de 1492, através do domínio militar, político, econômico e cultural, à Ásia e África): “Era el enfrentamiento asimétrico entre dos ‘mundos’, con la consiguiente dominación del uno sobre el outro; con la destrucción del mundo amerindio por la conquista como origen de la Modernidad. Todo esto pondrá en crisis el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de *una cultura*, pero no tanto para el enfrentamiento *asimétrico* entre varias culturas en todo el Planeta (una dominante y las otras dominadas)” (EBS, p. 31 – grifos do autor).

¹⁴ Entre os quais Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Arturo Roig, Dina Picotti, dentre outros.

¹⁵ Voltaremos, de maneira mais detalhada, a E. Levinas e à influência de seu pensamento sobre a filosofia dusseliana no item 1.3, desta Tese.

Ainda nesta época, uma importante polêmica acerca da questão da autenticidade da filosofia produzida na América Latina colocou em posições opostas, de um lado, Leopoldo Zea Aguilar, do outro, o peruano Augusto Salazar Bondy e influenciou significativamente o desenvolvimento da Filosofia da Libertação (MPL)¹⁶. Em suma, a questão gira em torno da reação de L. Zea à publicação do livro de S. Bondy¹⁷, por meio do qual o filósofo peruano colocava em questão a autenticidade da filosofia latino-americana, a qual lhe parecia, da parte de muitos autores, apenas uma variação da filosofia europeia.

Segundo Beorlegui (2010), L. Zea rejeitava, na posição de S. Bondy, aquilo que parecia refletir o persistente complexo de inferioridade do latino-americano. De acordo com Pansarelli (2010, p. 135), “o tom de sua crítica não era destrutivo, mas, antes, apontava a necessidade de alterar esta situação para que houvesse na América Latina uma filosofia efetiva”. Para Dussel, a reação de L. Zea teria sido menos uma negação da posição de S. Bondy, que uma defesa da filosofia latino-americana, “en el sentido de afirmar que ésta ya responde a las exigencias de la nueva filosofía que Salazar está buscando” (MPL, p. 60-61), em pronta defesa da autenticidade da filosofia latino-americana, a qual acredita consistir no fato de esta já ter assumido a sua própria história cultural ibero-americana como tema de estudo e, sobre ela refletir filosoficamente, do que resulta uma autêntica filosofia da história, cuja originalidade estaria em responder às circunstâncias próprias:

En esto consistía el debate: ¿Filosofía Latinoamericana que ya tiene larga tradición o Filosofía de la Liberación naciente? Zea deseaba demostrar que siempre hubo pensamiento latinoamericano y aun filosofía de la liberación, auténtica en cuanto respondía a nuestra realidad. Estas filosofías respondieron a la realidad de su tiempo, principalmente a la realidad política. Salazar (y yo) aceptamos perfectamente esta hipótesis, ya que el mismo Salazar ha escrito numerosos trabajos historiográficos de un tal “pensamiento” (yo también). Tanto Zea como Salazar y yo mismo, estamos de acuerdo en que la filosofía “académica” o “normalizada”, la de la “comunidad de los filósofos europeos norteamericanos hegemónicos” (expuesta entre nosotros), no es auténtica; es imitativa, eurocéntrica [...] Tanto Zea como Salazar Bondy, y yo mismo, admitimos también que la filosofía para ser tal debe partir de la realidad concreta (o particular), y debe elevarse a la universalidad, cuando es rigurosa filosofía [...] Zea piensa que la “Filosofía Latinoamericana” basta; Salazar propugna una *nueva filosofía* más vigorosa, rigurosa, que ilumine la cuestión de la “negatividad”, y más articulada a la praxis en la cuestión de la “transformación” social. Para ello hay que asumir de manera decidida las ciencias sociales, la economía política de la dependencia (hoy diríamos el horizonte del “sistema-mundo”). El grupo originario de la Filosofía de la

¹⁶ Cf. también: PLCyL; PANSARELLI, 2010; BEORLEGUI, 2010.

¹⁷ A polêmica se estabelece, inicialmente, após a publicação do livro “¿Existe una filosofía de nuestra América?”, por S. Bondy, em 1968. E segue com a resposta de L. Zea, primeiramente, através da resenha crítica “¿Inautenticidad de nuestra filosofía?” e logo com a publicação de “La filosofía americana como filosofía sin más”, de 1969.

Liberación, opino personalmente, estaba con Salazar Bondy en esta cuestión. (MPL, p. 61)

Enfim, o que buscava e propunha o movimento de jovens filósofos era um novo modo de pensar filosófico – autêntico e genuinamente latino-americano – que, levando em consideração as mediações socio-históricas necessárias ao pensar comprometido com o processo de libertação do continente, assumisse uma permanente postura crítica quanto aos condicionamentos epistemológicos (subjacentes ao próprio pensamento) e históricos próprios de um pensar situado em um contexto (econômico, político e cultural) de dominação e exploração do “outro”, os oprimidos, os pobres e marginalizados, os “condenados da terra”. Buscava-se um novo modo de filosofar como crítica ao pensamento ontológico universalista, abstrato e ahistórico, considerado pelo movimento como forma inautêntica de se fazer e ensinar filosofia.

1.2 Filosofia da Libertação e libertação da Filosofia

He dicho metafísica, y adviertan que uso la palabra estrictamente como neologismo, porque si la totalidad es la physis, la metá-physis; es el Otro, lo realmente real, lo que está más allá (metá-) de lo ontológico, más allá del ser como luz. (IFL, p. 128)

Ainda durante os primeiros encontros do movimento fundador, a Filosofia da Libertação já apontava em dois sentidos o seu desenvolvimento como um pensar crítico: de maneira negativa, ao desencadear um processo de de-struição da história da Filosofia, bem como do fazer e do ensinar a Filosofia; e, positivamente, ao demonstrar a relação do filosofar com a opção política, com a práxis da educação libertadora e ao apontar, de maneira determinada e concreta, a alternativa para o pensamento latino-americano (ARDILES, 1973).

A afirmação de um autêntico pensar latino-americano pressupunha a libertação do pensamento mesmo, no sentido da libertação da própria Filosofia (ALDyL). Este intento era somente possível através da crítica às estruturas e mecanismos de dominação sobretudo no que se refere ao plano abstrato da filosofia ocidental, com a sua dialética ontológica, desde os

gregos até a filosofia do conceito hegeliana e o pensar essencial heideggeriano, expressões máximas do pensamento ontológico moderno. Fazia-se necessária “una ruptura con el sistema de dependencia y con su filosofía, y que por lo tanto, se hace imprescindible la superación de la filosofía de la modernidad, a fin de que el pensamiento se ponga, como pensamiento, al servicio de la liberación latinoamericana” (ARDILES, 1973, p. 271).

Neste sentido, a Filosofia da Libertação buscava se constituir, desde as suas origens, por um lado, como uma filosofia crítica, originariamente latino-americana, situada na realidade de opressão e exploração do povo (enquanto pobre e oprimido); e, por outro, superar o paradigma da filosofia moderna, especialmente a sua metafísica do sujeito enquanto modalidade de ontologia da dominação.

Por meio deste duplo compromisso, o conceito de “libertação”, que qualifica a nova filosofia latino-americana: i) Cumpriria uma *tarefa crítica*, no sentido da de-struição da história da filosofia como condição de possibilidade de libertação da própria Filosofia; ii) Alcançaria um *significado histórico e político concreto*, como libertação político-econômica (com referência às diversas lutas de libertação contra as diferentes formas de opressão-exploração registradas no continente latino-americano desde o acontecimento da conquista ibérica); e iii) Seria reinterpretada, na perspectiva da analética¹⁸, a partir da exterioridade, âmbito situado além da totalidade ontológica. Neste intuito, o ponto de partida crítico da Filosofia da Libertação será a *Histórica*.

No livro “Filosofia da Libertação”, a *Histórica* será apresentada como o momento inicial do filosofar da libertação, quando o pensamento crítico – situado a partir do ponto de vista da espacialidade geopolítica, em oposição à perspectiva ontológica¹⁹ (grega ou moderna) – deve apresentar a gênese histórico-ideológica do conteúdo tematizado. A *Histórica* significa – na definição de Germán Marquínez Argote (1995, p. 39) – uma “filosofia da história da filosofia”, com a qual Dussel pretende reinterpretar o pensamento mundial a partir de duas

¹⁸ O termo “analética” remete ao método da libertação, precisamente, ao “momento analético” como um ponto de apoio interno ao método dialético, a partir do qual o pensamento crítico pode transcender o pensamento ontológico em direção à “exterioridade”. Sobre o método analético: Cf., nesta Tese, o item 1.3.c (“Con Levinas, más allá de Levinas...”).

¹⁹ Ontologia é o âmbito a partir do qual o ser humano pensa filosófica ou cientificamente os entes desde o horizonte de sentido do ser, como fundamento e identidade. De acordo com Schmidt (2013, p.92), “ontologia significa o corpo de conhecimento organizado sobre as formas diferentes que as entidades são, enquanto ‘ôntico’ se refere às formas reais que seres individuais são”.

perspectivas: i) A do “centro” dominante e imperialista (Europa, Estados Unidos e URSS²⁰) cujo pensamento ontológico, ao deificar o ser como “luz”, atua como ideologia justificadora da colonização exercida sobre o resto do mundo; e ii) A da “periferia” mundial (América Latina, Ásia e África), que pensa a realidade a partir da “exterioridade” do ser do sistema.

Desse modo, a *Histórica* supõe um processo de de-struição²¹ da história da Filosofia no sentido de que manifesta a função propriamente crítica da Filosofia da Libertação em sua intenção de descobrir a formação histórica do pensar ontológico. Assim, dizer “de-struir” (que não significa meramente o seu destroçar) o pensamento ontológico significa o mesmo que des-cobrir a sua gênese histórica através do des-velamento de seus pressupostos não pensados e, por isso, encobertos através da linguagem.

Neste sentido, o processo de de-struição do pensamento ontológico corresponde a um retorno, um retroceder ao pensamento originário ao se refazer o mesmo caminho percorrido pela tradição filosófica e, dessa maneira, des-cobrir aquilo que, ao ser encoberto, fora esquecido:

La palabra de-strucción quiere indicar ese camino de retorno en busca de lo olvidado. Struo en latín nos habla de juntar, hacinar, acumular, amontonar. Por ello de-struir es un des-atar, desmontar, escombrar, pero no simplemente arruinar [...] Se trata entonces de una negación de negación. La tradición ha ido reuniendo en torno a ciertos temas una interpretación “tradicional”, sabida por todos. Esa interpretación es transmitida, y, en el caso de la filosofía como aprendizaje sofisticado universitario, en las cátedras y los manuales. Es necesario saber apartarse críticamente de dicha “interpretación tradicional”, es decir, des-atar la hermenéutica transmitida (que es negación de sentido originario) para recuperar reiterativamente lo olvidado. La de-strucción no es negativa en referencia al pasado; su crítica afecta al hoy. La de-strucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira positiva: “Ablandar la tradición endurecida y disolver las capas en-cubridoras producidas por ella”. (PDHE, p. 6)

Tomar a perspectiva espacial (ao invés da ontológica) como ponto de partida da reflexão crítica – em conformidade com o proposto na *Histórica* – supõe pensar o espaço

²⁰ A União das Repúblicas Socialistas Soviéticas era formada pela união de várias repúblicas socialistas, sob a hegemonia econômica, política e militar da Rússia. A URSS, localizada na Eurásia, foi implantada em 1922 e existiu até o ano de 1991.

²¹ Dussel segue os passos de Heidegger quando este propõe, tal como o descreve em “Ser e tempo”, a destruição da história da ontologia. De acordo com Dussel (MFL), entretanto, a sua proposta de de-struição da história da ontologia, elaborada a partir da exterioridade, supera aquela realizada pelo filósofo alemão posto que este operou a partir do interior da totalidade moderna.

como espaço geopolítico²², delimitado por fronteiras, conflitivo; diferente do conceito de espaço na Física ou do espaço existencial fenomenológico, construções teóricas nas quais se abstraem os conflitos. Neste sentido, a perspectiva da espacialidade contribui com o pensar crítico da libertação de duas maneiras. Por um lado, ao des-cobrir a ontologia como o “espaço” fundamental do pensamento de dominação, descobre-a como a filosofia do sistema de dominação, isto é, enquanto “ideologia das ideologias, [a ontologia] é o fundamento das ideologias do império, do centro” (FL, p. 11).

A ontologia privilegiou a relação homem-natureza²³ e compreendeu o ser como luz (desde os pré-socráticos) ou como *cogito* (na modernidade eurocêntrica), o que viria a determinar o real como “o visto” (porque visto sob a claridade da luz do ser) ou “compreendido” (isto é, como entes cujo sentido se deixa captar ou apreender no interior do círculo da claridade do ser²⁴). Para Dussel, a Filosofia da Libertação deve evitar esse modo de pensar abstrato, cuja pretensão de universalidade atemporal encobre um fato fundamental: o ocultamento de uma ontologia da dominação e opressão, da guerra. Será preciso des-cobrir o sentido histórico dessa onto-lógica:

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

Por outro lado, contribui ao instrumentalizar a Filosofia da Libertação com as categorias de “centro” e “periferia²⁵” que serão empregadas na hermenêutica da situação

²² Dussel parte da crítica levinasiana à ontologia como pensamento da guerra para distinguir as noções de “espaço vazio” (física newtoniana) e “espaço existencial” fenomenológico da noção de “espaço político” (com referência ao espaço real, concreto; enquanto espaço conflitivo delimitado pelas fronteiras do mercado econômico, defendido pela força e poder dos exércitos).

²³ “O ser coincide com o mundo; é como a luz (*tò fôs*) que ilumina um âmbito e que não é vista. O ser não se vê; vê-se o que ele ilumina: as coisas (*tà ónta*), os úteis (*tà prágmata*)” (FL, p. 12).

²⁴ Este âmbito no interior do qual as coisas ou os entes são vistos ou compreendidos à luz do ser constitui um horizonte de compreensão como uma totalidade de sentido. Totalidade pensada como “o uno”, “o todo”, “o mesmo”, “o visto” (MFL; APPE; IFL): “Todo es uno, lo que está ‘fuera’ de la totalidad no-es; el ser es uno, es la totalidad” (MFL, p. 260).

²⁵ Posteriormente, a partir do exílio no México, as categorias de “centro” e “periferia” serão aprofundadas (no contexto teórico de reelaboração de sua *econômica*, a partir da releitura crítica das Teorias da Dependência e da obra de Karl Marx) e sua abrangência ampliada. Assim, a dialética “centro-periferia” passa a indicar não apenas a relação de dominação do “centro” sobre a América Latina, mas a dominação exercida pelos

latino-americana como um continente “periférico” dominado – econômica, política, militar, cultural e epistemologicamente – por um “centro” (Europa e Estados Unidos): “Trata-se então de levar a sério o espaço, o espaço geopolítico. Não é a mesma coisa nascer no Pólo Norte, em Chiapas ou em Nova Iorque” (FL, p. 9). Assim, no desenvolvimento da Histórica e a partir da perspectiva da espacialidade, a filosofia da libertação se propõe como pensamento crítico proveniente da periférica América Latina.

Nesta mesma perspectiva, a exigência de libertação do próprio filosofar²⁶, contida já na intuição originária da Filosofia da Libertação, supõe, uma vez mais, a ruptura com o pensamento ontológico. De acordo com Dussel, este processo se inicia pela crítica à razão moderna e ao sujeito cartesiano, primeiramente a partir da ontologia fundamental de Heidegger enquanto crítica à moderna metafísica do sujeito. Posteriormente, agora já a partir do âmbito da práxis histórica, foi possível compreender o sentido político da ontologia e superar Heidegger a partir da contribuição crítica da primeira geração dos frankfurtianos²⁷, quando “se fueron elaborando categorías críticas ante la subjetividad moderna. El acceso histórico era fundamental en la de-strucción de la Modernidad” (EBS, p. 162).

autodenominados “países desenvolvidos” sobre aqueles a quem consideram como “países subdesenvolvidos” – situados no “terceiro mundo”, assim classificadas, em conjunto, as nações pobres da América Latina, África e Ásia submetidas à exploração pelo capitalismo predatório, em sua nova fase pós-guerra, hegemônico pelas empresas multinacionais.

²⁶ Alguns anos à frente, início da década de 1990, Dussel e Ricoeur debaterão em torno da controvérsia acerca de “filosofia e libertação”, no contexto dos diálogos filosóficos Norte-Sul. Para Ricoeur, não obstante toda filosofia tenha por fim último a libertação, esta possui significados diferentes para latino-americanos (com relação à exploração econômica e opressão política frente aos Estados Unidos) e europeus (com relação à experiência do totalitarismo nazista e stalinista). Assim sendo, não obstante ambas as filosofias possam, reciprocamente, aprender e ensinar sobre o tema, tratar-se-ia, em sua opinião, de duas experiências diversas e incomunicáveis (ARRyFL, p. 167-175). Em resposta, Dussel argumenta que esta hermenêutica de histórias incomunicáveis deixa os europeus em situação de conforto em face das crueldades cometidas contra a América Latina desde o início da modernidade; contra a concepção eurocêntrica de Ricoeur, Dussel interpreta a modernidade a partir da perspectiva de mundialidade, segundo a qual a violência exercida contra as Américas se inicia com a expansão europeia, segue com a colonização, depois com as ditaduras militares (que contaram, inicialmente, com a cumplicidade dos EUA e da Europa) contra o populismo nacionalista dos países periféricos) e permanece com a exploração de uma economia transnacional. Assim, “La ‘liberación’ de la que hablará la Filosofía de la Liberación, desde este sexto momento, no es ya *latinoamericana* por su pretensión, sino mundial, y como filosofía es ahora *filosofía sin más*, aunque siempre desde los oprimidos, los excluidos, los discriminados; desde la ‘dis-tinción’ (que otros llamaron la ‘diferance’), la ‘exterioridad’, la ‘alteridad’...” (ELATV, 79-80 – grifos do autor).

²⁷ “Na ampla tradição que poderíamos chamar de ‘marxismo ocidental’ – inaugurada por Lukács e Korsch – a Escola de Frankfurt é um movimento crítico que funciona como antecedente direto da Filosofia da Libertação, que se desenvolve no seio da crise da Modernidade tardia do capitalismo central. [...] A Filosofia da Libertação latino-americana – e minha obra *Para uma ética da libertação* (escrita a partir de 1970) – deve-lhe as suspeitas filosóficas iniciais: permitiu-nos politizar a ontologia, mas, desde o início, encontramos um déficit de positividade, de clara *exterioridade*...” (EL, p. 330-331 – grifos do autor).

Assim, nos primeiros anos da Filosofia da Libertação, o tema do sujeito aparecerá (negativamente), na filosofia de Enrique Dussel, como “metafísica do sujeito” (subjetividade moderna, descorporificada) em oposição à noção de “libertação” (conceito estruturante da emergente filosofia latino-americana em processo de criação e desenvolvimento). Neste contexto, busca-se a superação da moderna metafísica do sujeito, tendo ainda como referencial crítico o horizonte de compreensão heideggeriano. Com o propósito de superar a metafísica do sujeito enquanto pressuposto e condicionante para que se possa alcançar uma autêntica e efetiva libertação, Dussel parte, inicialmente, da crítica heideggeriana ao sujeito cartesiano enquanto forma reduzida da subjetividade (como “sujeito pensante”).

Tendo como referencial crítico o horizonte de compreensão heideggeriano, a possibilidade de superação dessa metafísica do sujeito aparece-lhe prefigurada no *Dasein*: “más acá del sujeto está el hombre; más allá del objeto está el mundo” (ALDyL, p. 86). Posteriormente, já situado em outro nível de criticidade – a partir da politização da ontologia fundamental (o que denota a posterior influência da crítica elaborada pela Escola de Frankfurt) e da perspectiva da alteridade ética –, Dussel transpõe a crítica heideggeriana do sujeito moderno para a experiência latino-americana, o que lhe possibilita interpretar a “metafísica do sujeito” como a manifestação temática da experiência de dominação, como “dialética da dominação”.

Assim, com o artigo intitulado “Metafísica del sujeto y liberación²⁸”, Dussel apresentará algumas de suas principais ideias que serão desenvolvidas ao longo de duas décadas, aproximadamente:

Toda esa metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal del dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación-dominado. Si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderio [...] La metafísica del sujeto – que intenta superar Heidegger – se ha concretado histórica, práctica y políticamente (“lo político” como un existenciarío o modo fundamental de ser en-el-mundo) en la dialéctica de la dominación. (ALDyL, p. 86-87)

²⁸ Comunicação apresentada por ocasião do II Congresso Argentino de Filosofia ocorrido na cidade de Córdoba, em 1971. Posteriormente, publicada no livro “América Latina: dependencia y liberación”, de 1973, p. 85-89. Trata-se, evidentemente, de um texto de transição (situado no processo de desenvolvimento de seu pensamento), no qual a ontologia heideggeriana (a qual, sem nunca deixar de marcar a obra dusseliana, terá sua influência diminuída, paulatinamente, até perder sua centralidade para a filosofia de Levinas) divide espaço com a metafísica da alteridade do filósofo franco-lituano, de crescente e decisiva influência, na origem e desenvolvimento da Filosofia da Libertação, até a presente fase da Ética da Libertação.

A libertação da filosofia²⁹ supõe, portanto, a ruptura com a filosofia da modernidade cujo fundamento – dentro de uma determinada tradição filosófica regional (eurocêntrica) com pretensão de universalidade – consiste no *ego cogito* cartesiano. Com Descartes, o sujeito será definido, a partir de uma visão dualista, como um momento da alma imortal que, ao prescindir do corpo (*res extensa*), nega a possibilidade da vida enquanto critério material do conteúdo da verdade (o verdadeiro). A filosofia cartesiana afirma, desse modo, um sujeito teórico autoconsciente, como fundamento e essência da subjetividade, cuja função será, essencialmente, cognitiva. Aprofundando esta tradição, o formalismo do “sujeito transcendental” (Kant) perde o critério material do conteúdo ético dos atos humanos.

Com Fichte, o sujeito se torna um “Eu absoluto”, fundamento autorreferente da subjetividade; um “Eu” absolutamente autônomo que parte de si para si mesmo. Quando o saber do “Eu” (autoconsciência) se torna o fundamento do conhecimento, a autoconsciência passa a ato absoluto por meio do qual tudo é posto para o “Eu” (Schelling). Em Hegel, a consciência do Eu alcança o “saber absoluto” como identidade entre razão e realidade (a Verdade), imediatez da teoria e da práxis. Daí que, nos primeiros anos da nascente Filosofia da Libertação, enquanto movimento de-estrutivo (com vistas à superação da dependência dos condicionamentos epistemológicos e filosóficos do pensamento hegemônico do “centro”) esta tarefa tome como referencial as críticas dirigidas à metafísica do sujeito elaboradas por filósofos como Heidegger, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Sartre e Levinas:

La intuición originaria de la Filosofía de la Liberación, tradición filosófica (a diferencia de los otros movimientos más antropológicos, históricos, de crítica literaria, que deberán por ello articularse enriquecedoramente) heredera de los movimientos del 68, partió de una crítica de la razón moderna, del sujeto cartesiano desde la crítica ontológica de Heidegger, por una parte, lo que le permitió sostener una posición crítico radical de dimensión ontológico-fundamental. Por otra parte, se inspiró igualmente en la primera Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, especialmente en el H. Marcuse de *El hombre unidimensional*), lo que le ayudó a comprender el sentido político de la dicha ontología (incluyendo la heideggeriana en su vinculación con el nazismo). (EBS, p. 161)

No artigo “Metafísica del sujeto y liberación”, a superação da subjetividade moderna europeia – dominadora, colonizadora do “outro” (feito “coisa”, como seu objeto) – constitui-se em pressuposto da libertação enquanto processo histórico (econômico, político, social e

²⁹ Cf. o § 0.7 (“Liberación de la filosofía?”) do livro de Dussel, “Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão”.

cultural) posto que, ao se constituir no polo dominador (enquanto expressão histórica da dialética hegeliana do senhor-escravo), o sujeito moderno torna a América Latina o polo dominado. Concretamente, a metafísica do sujeito se manifesta na história, prática e politicamente, como dialética da dominação: “Ontológicamente esto significa que nuestro ser estaba oculto, sutilmente oculto; lo que ocultaba era, justamente, el ser un ser-oprimido colonial, ontológicamente dependiente” (ALDyL, p. 87).

Por sua vez, a libertação implica na superação da dialética da dominação. Ao nível abstrato da reflexão – isto é, teórica e metodologicamente –, supõe a passagem do âmbito ontológico ao ético. Ao nível concreto, entretanto, a libertação implica em uma práxis ético-política que se manifesta ao modo de uma pedagogia da libertação cujo propósito será tornar possível ao oprimido a tomada de consciência da existência concreta da dialética da dominação. Pedagogia da libertação que se constrói ante uma ação educativa de dominação – a prática “bancária” da educação criticada por Paulo Freire:

El poderoso al universalizar su polo dominante oculta al que sufre su poderío la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal. Desde su irrealidad se autointerpreta (ya que el dominador ha introyectado en el dominado su propia interpretación abusivamente universalizada) como “naturalmente” dominado. Es decir, el europeo, y por ello su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador, metrópolis imperial y ha logrado, por una pedagogía inconciente pero prácticamente infalible, que las élites ilustradas sean, en las colonias, los subopresores que mantengan a los oprimidos en una “cultura de silencio”, y que, sin saber decir “su” palabra, sólo escuchen – por sus élites ilustradas, por sus filósofos europeizados – una palabra que los aliena: los hace otros, les da la imagen de ser dominadores estando efectivamente dominados [...] El único modo para que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre todas las estructuras de su ex-sistencia es que descubra, previamente, la dialéctica de la dominación concretamente, en todo y en cada momento de su ser. (ALDyL, p. 86-87)

Não se vê, nesta descrição da educação ontológica de dominação, algo da influência da “Pedagogia do oprimido”, de Freire? Para Dussel, a prática da educação libertadora implica considerar a dimensão ético-política no âmbito ontológico (a conscientização do oprimido acerca da realidade de opressão que o oprime) enquanto condição necessária para a superação da dialética da dominação, a partir do que fica definida a tarefa da Filosofia latino-americana crítica: “La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido” (ALDyL, p. 87).

A práxis educativa, como conscientização, responde à questão – posta por Salazar

Bondy – acerca da possibilidade de haver uma autêntica filosofia latino-americana. É possível, responde Dussel, como Filosofia da Libertação que atenda a uma condição: “que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión; vaya pensando junto, ‘desde dentro’ de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora” (ALDyL, p. 88).

Com a descoberta da alteridade metafísica, a categoria “outro”, apropriada da ética levinasiana, será ressignificada, “El otro, para nosotros, es América latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes” (MFL, p. 181-182).

1.3 Alteridade metafísica e Subjetividade ética

A economia não parte de uma visão clara e distinta, o que suporia um destacamento do mundo, uma visão de quem sobrova, em contemplação teórica: isto, para Lévinas, vem “depois”. Começa-se por tatear, experimentar, arriscar. O que mostra que a interioridade está localizada corporalmente dentro de um mundo. (SUSIN, 1984, p. 61)

A questão do sentido do humano³⁰ está na origem da crítica formulada pelo filósofo franco-lituano, Emmanuel Levinas (1906-1995) – pensador formado na corrente fenomenológica, um dos filósofos mais influentes do pensamento contemporâneo –, e dirigida contra o fundamento do pensamento filosófico ocidental (considerado o seu aspecto de totalidade ontológica), no contexto da reconstrução europeia, do pós-guerra.

Suas ideias expressam um duplo esforço: por um lado, de crítica ao pensamento ontológico enquanto horizonte privilegiado de inteligibilidade do humano (que compreendido à luz do ser e sempre remetido à identidade do Eu, permanece encerrado na totalidade do Mesmo); e, por outro – tendo já afirmado as condições de possibilidade de transcendência do âmbito de prevalência da identidade –, de pensar a questão da subjetividade a partir do

³⁰ “[...] Lévinas situará todo o seu trabalho na fronteira da ética e da metafísica, lá onde, para retomar seu vocabulário, o homem está em busca do humano” (POIRIÉ, 2007, p. 12).

referencial ético e em relação com a alteridade, do que resulta uma nova estrutura de subjetividade descrita como “eu-para-o-outro”.

Importa esclarecer que a presente referência à filosofia de Levinas busca, apenas, abordar alguns aspectos de seu pensamento, atendo-nos àqueles que mais influenciaram, de maneira decisiva e significativa, a ruptura definitiva da filosofia de Dussel com a ontologia heideggeriana. Nesta perspectiva, interessa-nos destacar a influência da categoria de “sujeito vivente” (que supõe a dimensão de corporalidade) sobre o modo como se desenvolveu a questão do sujeito na filosofia de Dussel – e suas implicações desde o primeiro momento da Filosofia da Libertação até o período mais recente em torno do desenvolvimento da noção de intersubjetividade comunitária.

Em Levinas a subjetividade nasce do *há (il y a)*³¹ como que arrancado à neutralidade do Ser impessoal. O nascimento do sujeito se dá como sua de-posição (ou saída) do Ser. O sujeito arrancado ao Ser impessoal é ruptura da ordem ontológica (POIRIÉ, 2007). O nascimento da subjetividade marca a tomada de posição (que sempre é corporal) sobre o abismo do elemental impessoal e indeterminado. Levinas recorre ao conceito de hipóstase para afirmar a substanciação do Eu enquanto corpo, materialização (corporificação) da subjetividade. Assim, o corpo é, enquanto materialidade (posição material), condição e localização de surgimento do Eu enquanto interioridade. O tomar posição no ser significa, da parte do Eu, o apropriar-se da existência e, ao dominar o ser, substancializar-se, dobrar-se sobre o ser que é si.

Levinas analisa e descreve o surgimento do sujeito (da subjetividade como interiorização), desde a descoberta da alteridade do mundo a partir de sua existência feliz, egoísta e soberana, até a sua constituição no modo de uma subjetividade responsável pelo outro, como resposta ao apelo pronunciado na revelação do rosto; passividade e obediência que depõe o Eu de sua soberania injustificada e se expressa e se eleva, em face do rosto de

³¹ Com o emprego do verbo impessoal “Há” (*il y a*), Levinas faz referência ao modo de existência impessoal (“existência sem existente”), mergulhada na indeterminação do elemental originário. Em um primeiro nível de compreensão, o “há” remete ao “elemento” originário do mundo (elemento que é conteúdo sem forma que o contenha, profundidade imensurável, qualidade sem substância que o suporte) e, desse modo, possuiria relação com o conceito de *ápeiron* (de Anaximandro, filósofo pré-socrático), com a “matéria-prima” (Aristóteles), com o “mal infinito” (Hegel), com a total inadequação do “datum hyleticum” (Husserl) ou com o “es gibt” (Heidegger), enquanto generosidade fecunda da Natureza. Em outro nível, a compreensão do “há” remete ao horror da existência impessoal e anônima representada pelo horror silencioso da noite escura que, longe de significar o “nada”, preenche a noite de indeterminação (LEVINAS, 2017; SUSIN, 1984; SANTOS, 2009; POIRIÉ, 2007).

outrem, na figura do *refém*³². Desse modo, o tema da subjetividade – seja como crítica à origem ontológica do sujeito seja como ressignificação de sua estrutura a partir da ética –, subjacente à questão do sentido do humano, ocupa um lugar de relevância no pensamento de Levinas.

Inicialmente, Levinas afirma a origem da subjetividade mediante a análise do “sujeito vivente” que frui, trabalha e habita, votado à própria conservação, o que ainda o situa no interior da totalidade do Mesmo, pela permanência na identidade do Eu, egoísta e soberano. Nessa análise, o sujeito vivente se posiciona como “anterior” e “fora” do pensamento, como crítica à ipseidade da consciência que busca constituir, como representação do pensamento, a realidade para si. Posteriormente, Levinas propõe uma nova concepção de subjetividade ética – fundada na transcendência metafísica do Rosto – como relação de alteridade que se concretiza na responsabilidade pelo outro e assume a estrutura de “um-para-o-outro”.

Em *Totalidade e infinito*, a análise fenomenológica descobre o sujeito em relação com o mundo; Levinas o descobre como posicionado fora e anterior à luz da ontologia clássica. Assim, com a noção do sujeito vivente, Levinas supera tanto a noção do sujeito como consciência – que, a partir de uma intencionalidade, representa e constitui o mundo para si –, quanto aquela de um ser arremessado entre coisas úteis, tomadas como instrumentos com os quais cria, cotidianamente, um mundo que é seu projeto. Ser vivente, neste sentido, significa que o modo de o sujeito estar no mundo o situa aquém de uma consciência intencionada ao objeto (posição intelectualista) e além de um sistema no interior do qual as coisas se adequam à sua instrumentalidade.

Como crítica ao pensamento ontológico de matriz greco-ocidental, a afirmação do sujeito vivente põe em questão o privilégio do pensamento (como representação) sobre o mundo vivido. O modo do sujeito vivente estar no mundo, antes de se configurar como conhecimento, manifesta-se como fruição e posse: o Eu nasce fora e anteriormente ao pensamento, isto é, não como “consciência de...”, mas como “vivendo de...”. E, neste

³² O trabalho filosófico de reconstituição e ressignificação da estrutura da subjetividade iniciada em “Totalidade e infinito”, parte da sensibilidade como fruição e alcança o seu corolário em “De outro modo que ser”, na figura do “refém”, no qual a sensibilidade se converte em vulnerabilidade e exposição. Trata-se, portanto, de descrever a subjetividade constituída de “outro modo”, além da essência (do Ser). Neste sentido, o conceito do “refém” implica a ideia de “substituição”, no sentido de tomar o lugar do “outro”, isto é, morrer em seu lugar se for preciso; e a “responsabilidade”, não como uma escolha que me cabe, mas como obediência inescapável ao mandato anterior à decisão de me tornar responsável (SANTOS, 2009; SUSIN, 1984).

sentido, para Levinas, o “viver de...” – enquanto fruição e posse – delinea a “separação” e a “vida interior” (psiquismo) do Eu para além do ser. Este modo de existência “além do ser” como luz neutra e universal, por assim dizer prepara a passagem para uma metafísica na qual o Outro já não é determinado pelo Mesmo (o qual, por sua vez, também não se deixa determinar pelo Outro), compreendendo um recíproco reconhecimento sem condicionamento.

Confrontado com a tradição do pensamento filosófico ocidental³³, Levinas busca superar o paradigma ontológico através da afirmação de um outro modo de subjetividade como fora e anterior ao horizonte do Ser (que é fundamento de identidade). O surgimento do Eu como sujeito vivente, fora e anteriormente à ontologia, significa a ruptura da totalidade³⁴, a qual se consuma, para Levinas, enquanto movimento metafísico de transcendência para a alteridade do Outro. Em um primeiro momento, em nível abstrato, Levinas apresenta a ideia de metafísica como transcendência à ordem do ser.

Neste sentido, a metafísica indica uma exterioridade absoluta, movimento irreduzível ao jogo interno de um sistema ou totalidade, de modo que o Outro, ainda que em relação com o Mesmo, seja portador de uma alteridade radical. Levinas introduz o conceito de separação – importante para a sua crítica à ontologia. Na própria condição de sujeito vivente, vivendo como interioridade na fruição de si, o Eu já se encontra separado da totalidade circunscrita pela luz do ser. É um Eu voltado para si e que tudo assimila a si. Tal separação se radicaliza e ganha outro sentido na dimensão de transcendência metafísica.

Aqui, há uma distância que é constitutiva da maneira de existir da alteridade enquanto exterioridade. A distância mantém a separação, pela qual o Outro não pode ser assimilado à identidade do Mesmo. A noção de separação define o modo de relação do Mesmo e do Outro de maneira que não se estabeleça nem como oposição antitética nem como correlação de complementaridade. Em ambos os casos, seria estabelecida uma solução de contiguidade pela qual o Outro e o Mesmo seriam abarcados na totalidade. Desse modo, a relação do Mesmo e do Outro não os constitui como termos complementares de uma totalidade sistêmica:

³³ Para Levinas (2017, p. 10), a civilização ocidental constitui um mundo resultante das contribuições provenientes das civilizações grega e semita, de modo que o legado civilizatório do Ocidente poderia ser expresso por meio das figuras do filósofo e do profeta: por um lado, ontologia e liberdade aparecem como fundamento e valor; e, por outro, escatologia e justiça aparecem como sentido e aspiração.

³⁴ Desde os gregos, a ontologia se manifesta como totalidade – a partir da qual uma ordem se instaura e em relação à qual nada lhe escapa – de modo que o conceito de totalidade domina a filosofia ocidental.

Se o Mesmo se identificasse por simples *oposição ao Outro* faria já parte de uma totalidade englobando o mesmo e o Outro [...] O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade de fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. (LEVINAS, 2017, p. 24-25 – grifo do autor)

a. O sujeito vivente: crítica à concepção ontológica do sujeito a partir da corporalidade

Em Levinas, o “corpo” é o modo particular do Eu permanecer idêntico a si (o Mesmo) no mundo. Permanência que significa o próprio reviramento da alteridade do mundo na identidade do Eu. Neste sentido, a corporalidade do sujeito vivente é o modo de permanência do Eu no mundo (com o qual se relaciona como um “outro”). Levinas analisa este reviramento a partir de “momentos” existenciais, tomados como articulações da estrutura concreta do *egoísmo* do sujeito vivente no mundo: o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia. Assim, a leitura ora apresentada busca enfatizar a dimensão da corporeidade enquanto perspectiva a partir da qual Levinas constrói e justifica a sua crítica à subjetividade moderna – pelo que se torna profunda e fecunda fonte de inspiração para o pensamento crítico de libertação (especialmente na Teologia e na Filosofia) na América Latina.

A alteridade radical do Outro somente será possível se permanecer, realmente, Outro com referência a um termo que, na relação, permanece idêntico a si. Neste sentido, o Eu é o ser que possui a identidade como seu conteúdo: “o Eu é idêntico mesmo nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si” (LEVINAS, 2017, p. 23). Como um “jogo do Mesmo”, a diferença relativa à identidade do Eu não é propriamente uma diferença, pois de algum modo será convertida à afirmação desta identidade. A identificação do Mesmo no Eu, todavia, deverá ser buscada além da formalidade lógica, não apenas de maneira abstrata na representação de si por si:

é preciso partir da relação concreta entre um eu e um mundo. Este, estranho e hostil, deveria, em boa lógica, alterar o eu. Ora a verdadeira e original relação entre eles, e onde o eu se revela precisamente como o Mesmo por excelência, produz-se como *permanência* no mundo. A *maneira* do Eu contra o “outro” do mundo consiste em *permanecer*, em *identificar-se* existindo aí *em sua casa*. O Eu, num mundo, à primeira vista, outro, é no entanto autóctone. É o próprio reviramento dessa alteração; encontra no mundo um lugar e uma casa. Habitar é a própria maneira de *se manter*. (LEVINAS, 2017, p. 23-24 – grifos do autor).

A partir da perspectiva fenomenológica, Levinas afirma o nascimento do Eu como irrupção em um mundo a partir da fruição e da posse de seus elementos. Para o filósofo, a relação primeira do Eu com o mundo é uma relação de gozo, de fruição do mundo como seu alimento. Na fruição, primeiramente, o Eu não visa a percepção de objetos constituídos pela intencionalidade do sujeito; nem a compreensão de entes que, vistos sob a claridade do Ser, podem ser apreendidos como coisas-úteis. Assim, o nascimento do Eu se dá como acontecimento existencial fora e anterior ao pensamento (enquanto representação ou compreensão):

[...] Ser eu é existir de tal maneira que se esteja já para além do ser na felicidade. Para o eu, ser não significa nem opor-se, nem representar-se alguma coisa, nem servir-se de alguma coisa, nem aspirar a alguma coisa, mas disfrutar dela. (LEVINAS, 2017, p. 111)

No gozo decorrente da satisfação da necessidade pela fruição (a fome e a sede saciadas), revela-se a anterioridade do Eu do sujeito vivente em referência ao *cogito: Eu vivo de...* antecede ao *Eu penso*. Na relação de fruição, a afirmação do Eu como “si-mesmo” implica a afirmação da presença do outro (isto é, o mundo), o qual é tomado na fruição. Tendo surgido fora do âmbito da totalidade ontológica, o Eu se torna sujeito do ser pela felicidade, alcançada no gozo da fruição:

O surgimento de si-mesmo a partir da fruição e onde a substancialidade do eu é percebida não como sujeito do verbo ser, mas como implicada na felicidade – não tendo a ver com a ontologia, mas com a axiologia – é a exaltação do *ente*, sem mais. O ente não estaria, portanto, sujeito à jurisdição da “compreensão do ser” ou da ontologia. Tornamo-nos sujeitos do ser, não assumindo o ser, mas gozando da felicidade, pela interiorização da fruição, que é também uma exaltação, um “acima do ser”. O ente é “autônomo” em relação ao ser. Não indica uma participação no ser, mas a felicidade. O ente por excelência é o homem. (LEVINAS, 2017, p. 110)

Neste sentido, no gozo do mundo, “a relação **eu–não-eu** não é relação sujeito-objeto, nem consciência, nem representação, nem saber. A transcendência primeira se faz no gozo como ‘viver de...’ e não como ‘consciência de...’. A primeira intencionalidade se liga ao ‘sabor’, e ao mundo como alimento” (SUSIN, 1984, p. 36). Assim, através da boca, que se nutre do mundo, a primeira intencionalidade do Eu, sua primeira relação com o mundo não se

dá nem através dos olhos e da luz (desde os gregos) nem das mãos que manipulam coisas úteis (Heidegger) – Levinas se opõe à tradição ontológica:

A primeira posição no mundo é uma posição corporal, mas de corpo nu e indigente, todo ele sensibilidade e exposição, necessitado e no ponto inicial do movimento à satisfação. Na intencionalidade do gozo, o corpo inteiro começa como boca faminta que se abre. A mão, no seu primeiro gesto, será um auxílio à boca. A indigência poderá ser superada por se tratar de indigência **corporal** e por se tratar de um corpo exposto ao mundo em torno, ao outro que se dá como alimento. O corpo é **vivente** por viver da energia de outro, do mundo e dos elementos. A energia recavada no outro é o surplus do **eu** que se avoluma e cresce por retornos e recomeços. É-se assim um “vivente”. (SUSIN, 1984, p. 40 – grifos do autor)

O surgimento do Eu decorre da fruição e da separação. O ser que vive de... vive da fruição de um outro. Na fruição, o Eu aparece como separado do mundo que é seu alimento. A separação consiste na afirmação do Eu como identidade, o qual se posiciona como soberano pela fruição e posse de um não-Eu. “A subjectividade tem a sua origem na independência e na soberania da fruição” (LEVINAS, 2017, p. 104). Na intencionalidade da fruição, o ser se separa daquilo do qual se alimenta e se volta “para si”³⁵, como interiorização. Assim, o gozo manifesta, na fruição dos alimentos, o primeiro modo de transcendência (ainda não metafísica) do eu no mundo. Deste processo, de acordo com Levinas, decorrem a solidão e o isolamento do Eu.

A intencionalidade do gozo no consumo do mundo como alimento do Eu não se reduz à mera relação finalista. A existência do sujeito vivente se dá, primeiramente, como fruição (“viver de...”) dos elementos cujo consumo assegura a energia vital para o vivente. A fruição, enquanto atividade do vivente, não é apenas um meio para assegurar a nutrição do corpo (não se limita à satisfação de uma necessidade, por exemplo a fome, para manter-se vivo, como vida biológica); tampouco demarca uma finalidade, no sentido de que não se vive somente para consumir alimentos.

A fruição torna possível a consumação da subjetividade enquanto interioridade que, através da corporalidade, mantém-se em fricção com o mundo. Não se trata, portanto, de

³⁵ O “para si” da fruição será indicado, por Levinas (2017), através do emprego da figura de uma espiral, com a intenção de indicar o movimento de involução, no sentido de uma “retirada para si” (p. 109), uma contração do ego: “Na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a outrem, sou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só. Não contra os outros, não ‘quanto a mim’ – mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda a comunicação e de toda a recusa de comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada” (LEVINAS, 2017, p. 126).

“consciência de...” – pura representação, como abstração conceitual, ou tomada de consciência ao nível intelectual – nem da mera materialidade do alimento enquanto nutriente do ente biológico. Trata-se de conteúdos vividos que alimentam a vida. Se trabalho e pão aparecem no âmbito da necessidade (a indigência, a fome), também permitem, pelo prazer que proporcionam, a realização do Eu:

Vivemos de “boa sopa”, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc.... Não se trata de objectos de representações. Vivemos disso [...] Elas são sempre, numa certa medida [...] objectos de prazer, que se oferecem ao “gosto”, já adornadas, embelezadas [...] Todo o prazer é, neste sentido, alimentação. A fome é a necessidade, a privação por excelência e, nesse sentido precisamente, *viver de...* não é uma simples tomada de consciência do que preenche a vida. Esses conteúdos são vividos: alimentam a vida. Vive-se a sua vida. (LEVINAS, 2017, p. 100-101)

Necessidade e dependência delineiam o sentido da fruição, enquanto um modo de relação com o outro (neste caso, o mundo como não-eu), a partir da qual o Eu se posta como soberano. Soberania de um Eu independente enquanto separado dos elementos, dos quais se apropria e incorpora como alimento – ser “para si” no gozo do mundo –, mas, ao mesmo tempo, dependente dos elementos que consome para satisfazer sua necessidade, do que resulta sua felicidade e gozo. Em sua eguidade e solidão, o Eu se posta em relação aos elementos do mundo como soberano. “Seu reino é feito de alimentos, de valores a consumir dum mundo que é ‘para mim’, sem que haja ‘razões’ ou limites” (SUSIN, 1984, p. 44).

“Viver de...”, contudo, implica não apenas o comer o pão, mas também o trabalhar para ter o pão. O Eu se abre a novo modo de relação com o mundo – a relação como econômica que

supõe “ter tempo”, supõe um futuro e uma tensão do presente em direção ao futuro, supõe “projeto” até a oportunidade – a boa hora do gozo – em que se consumará o projeto. Perde-se a ingenuidade do imediato paradisíaco, e com a nova situação se conjugam um tempo, uma técnica e uma consciência “econômicas”. Em Lévinas, o “projeto” é originalmente fruto da asseguaração econômica do gozo. (SUSIN, 1984, p. 53)

Na economia, a relação com o exterior não se dá a partir de uma “boca faminta”, mas a partir da mão, agora como o seu órgão privilegiado – para tatear, obrar, conquistar e prover na perspectiva de um tempo futuro (enquanto tempo econômico) em direção ao qual o Eu adia e prorroga a felicidade do gozo presente. A intencionalidade primeira, na relação do Eu com o

mundo, passa da sensibilidade da boca – da sensação do sabor e da satisfação da necessidade biológica do alimento – para a sensibilidade do tato no manuseio, na provisão.

A soberania do Eu é sua “independência dependente”. Este aparente paradoxo implica uma crítica à noção negativa de necessidade – como mera “falta” ou “privação” (em Platão) ou “passividade” (na moral kantiana). Em Levinas, a necessidade surge para um ser que, enquanto separado do mundo, dele se alimenta. A separação estabelece a distância (desse ser em relação ao mundo enquanto totalidade da qual é parte) que o liberta do “peso” de ser parte do mundo – a imediatez das relações – e se torna tempo, isto é, temporalidade na economia como trabalho, pelo qual o vivente transforma o mundo para satisfazer a sua necessidade:

Um ser desligou-se do mundo do qual, no entanto, se alimenta! A parte do ser que se separou do todo em que estavam as suas raízes dispõe do seu ser e a sua relação com o mundo não é agora mais do que necessidade. Ele liberta-se de todo o peso do mundo, dos contactos imediatos e incessantes, está à distância. Tal distância pode converter-se em tempo e subordinar um mundo ao ser liberto, mas necessitado. (LEVINAS, 2017, p. 107)

O aspecto da independência se associa à felicidade advinda do gozo da alimentação: “O prazer não é um estado psicológico entre outros, tonalidade afectiva da psicologia empirista, mas o próprio estremecimento do eu [...] O puro existir é ataraxia, a felicidade é realização. A fruição é feita de recordação da sede, é saciedade” (LEVINAS, 2017, p. 103). Assim, em Levinas, a noção de necessidade aparece vinculada, paradoxalmente, às noções de liberdade e felicidade do sujeito vivente³⁶, como que resultante de sua separação.

Por um lado, o ser separado surge da satisfação da necessidade: “Viver de... é a dependência que se muda em soberania, em felicidade essencialmente egoísta [...] Dependência feliz, a necessidade é susceptível de satisfação como um vazio que se preenche” (LEVINAS, 2017, p. 105). Ao ser vivente, será possível ser feliz com necessidade – ainda que esta seja, fisiologicamente, uma falta – porque a felicidade, que não é ausência de necessidade, é, ao contrário, a “satisfação de todas as necessidades”:

A felicidade é realização: está numa alma satisfeita e não numa alma que tenha extirpado as suas necessidades, alma castrada. É porque a vida é felicidade, é pessoal. A personalidade da pessoa, a ipseidade do eu, mais do que a particularidade do átomo e do indivíduo, é a particularidade da felicidade da fruição. A fruição leva a cabo a

³⁶ Não se pode acusar Levinas de haver desconsiderado a dura realidade da pobreza sob a qual a necessidade se transfigura em diversas formas de prisão às quais fica submetido o ser humano. Neste sentido, a pobreza é um dos perigos que ameaça a liberdade humana (LEVINAS, 2017).

separação ateia: desformaliza a noção de separação que não é um corte no abstracto, mas a existência em si de um eu autóctone. (LEVINAS, 2017, p. 106)

Por outro lado, a liberdade do Eu, como advinda da necessidade, pode ser observada na própria ambiguidade do corpo, do Eu-corpo-vivente. Como ser vivente, o Eu separado do mundo permanece, enquanto corpo, parte do mundo. A corporeidade, atravessada pela dependência e necessidade, implica, na economia, em tempo de trabalho dirigido à satisfação da necessidade. Assim, o corpo não se reduz apenas ao modo como o sujeito se mantém na dependência do outro (como escravidão à alteridade dos elementos), mas se torna também em condição para a realização do trabalho, pelo qual se dá a satisfação da necessidade:

O mundo exterior de que se libertou continua a ser uma ameaça. Mas a necessidade é também o tempo do trabalho: relação com um outro que franquia a sua alteridade. Ter frio, fome, sede, estar nu, procurar abrigo – todas estas dependências em relação ao mundo, tornadas necessidades, arrancam o ser instintivo às anónimas ameaças para constituir um ser independente do mundo, verdadeiro *sujeito* capaz de assegurar a satisfação das suas necessidades, reconhecidas como materiais, isto é, susceptíveis de satisfação. As necessidades estão no meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro. O meu corpo não é, para o sujeito, apenas uma maneira de se reduzir à escravidão, de depender daquilo que não é ele; mas uma maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de superar a própria alteridade daquilo de que eu devo viver. O corpo é a própria posse de si pela qual o eu, liberto do mundo pela necessidade, consegue superar a própria miséria da libertação. (LEVINAS, 2017, p. 107)

A separação, analisada a partir da experiência concreta da habitação – condição que se realiza no mundo da economia –, será descrita como interiorização (vida interior ou psiquismo) gerada no recolhimento da casa. Do interior da casa, assim como do corpo – Levinas estabelece uma coincidência entre o corpo e a casa com referência à noção de interioridade –, o Eu se põe em relação com o mundo exterior. A separação, desse modo, alude a uma presença (como “estar em casa”), isto é, “como uma presença em sua casa, o que quer dizer habitação e economia” (LEVINAS, 2017, p. 100) e um distanciamento (como egoísmo).

Na relação econômica, a construção da casa – sua habitação – constitui-se no ponto de partida e localização do Eu no mundo. Seu ponto de apoio positivo com referência ao qual o Eu parte para desbravar a vastidão do mundo e para o qual retornar, sem se perder. A casa, a habitação enquanto lar, torna-se o centro do mundo econômico. O lar possibilita o tempo da economia enquanto adiamento da imediatez do gozo. O lar configura também outro modo de

interioridade com referência à privacidade da família – como espaço interior, recolhimento e intimidade –, como uma interioridade em relação à exterioridade do mundo. Na intimidade do lar, o afeto dirigido a e proveniente de alguém³⁷ na interioridade da morada, pode se configurar numa força capaz de forçar o adiamento da felicidade proveniente do gozo imediato dos elementos.

Assim, será no gozo presente no mundo, na felicidade do consumo do mundo como alimento – ou no seu adiamento, como tempo futuro, na economia, pelo trabalho que assegura a posse e a habitação –, que o Eu se consuma no eu-satisfeito e feliz. O Eu solitário e egoísta transcende a si em direção ao outro – o mundo, que é “para o eu” (para mim), os elementos dos quais se alimenta ou o belo do qual frui – e, uma vez satisfeita a necessidade, retorna a si. O prazer decorrente da satisfação da necessidade encerra o gozo e o Eu retorna a si. Além do corpo (em relação ao qual o Eu é interioridade) e da necessidade (cuja satisfação possibilita ao Eu o retorno a si) Levinas também se refere à sensibilidade – sem que haja, originariamente, qualquer referência à ordem do saber (da consciência enquanto pensamento e conhecimento), mas à experiência dos elementos sensíveis do mundo, dispostos à sensibilidade enquanto acesso ao gozo.

b. Subjetividade como estrutura ética: “eis-me aqui!”

A crítica de Heidegger parte de um sujeito já presente no mundo contra uma subjetividade moderna reduzida (*res cogitans*). A posição ontológica (compreensão pré-reflexiva em relação ao *ego cogito*) do *Dasein* como presença no mundo (empírico, cotidiano) já prefigura uma posição filosófica que – como afirmação da corporalidade – nega uma subjetividade descorporificada (“negatividade” cartesiana) como *ego cogito*:

Dá-se, então, uma crítica da subjetividade cognoscente ôntica a partir de um sujeito corporal e concreto (em Heidegger) que *já está no mundo* quando lhe acontece o “pôr-se a pensar explicitamente”, mas sempre já a partir de um mundo compreendido, “pre-sub-posto”. (EL, p. 522 – grifos do autor)

³⁷ Faz-se aqui referência à relação afetiva constituída a partir da interioridade da morada: “A partir da morada, o ser separado rompe com a existência natural, mergulhando num meio em que a sua fruição, sem segurança, crispada, se transforma em preocupação [...] A fruição extática e imediata a que – aspirado de algum modo pela voragem incerta do elemento – o eu pôde entregar-se, adia-se e concede-se uma moratória na casa” (LEVINAS, 2017, p. 149). Não interessa neste ponto, polemizar com as noções estereotipadas de Levinas com referência à mulher, à feminilidade, ao gênero feminino.

Não obstante, a partir da perspectiva da relação econômica com o mundo, Levinas critica a perspectiva ontológica³⁸ do *Dasein*, ao apontar uma particular limitação dessa prefiguração heideggeriana do sujeito corporal:

É curioso verificar que Heidegger não toma em consideração a relação de fruição. O utensílio encobriu totalmente o uso e a chegada ao termo – a satisfação. O *Dasein* em Heidegger nunca tem fome. A comida só pode interpretar-se como utensílio num mundo de exploração. (LEVINAS, 2017, p. 126-127)

Descrito o surgimento do Eu, a partir de uma perspectiva fenomenológica, como um processo anterior e fora da ontologia, Levinas aprofunda a sua reflexão em direção a um novo modo de pensar a subjetividade para além de sua origem na fruição, na posse e no conhecimento. Se o autocentramento do Eu (um “para si” como absoluta identidade consigo mesmo) pode ser descrito como movimento de “entrada” na totalidade do Mesmo, trata-se, agora, de indicar um modo de surgimento da subjetividade como movimento em sentido contrário, enquanto “saída” de si em direção à alteridade do rosto. Em Levinas, esta passagem, da totalidade para a exterioridade, é metafísica e se faz possível como ética.

O surgimento do Eu se dá em um ente separado. A ideia de separação remete para um modo de relação do ser vivente com o mundo. A separação, portanto, como modo privilegiado de relação com o mundo, não se define como relação de conhecimento (como ato objetivante), porque não se trata de relação na qual o mundo, feito objeto, pode ser tematizado por um sujeito. A separação marca um modo de relação na qual se delinea, simultaneamente, uma proximidade e uma distância.

Em *Totalidade e infinito*, o “Outro” me interpela como rosto. A alteridade metafísica do rosto afirma a anterioridade da ética em relação à ontologia. Face-a-face o rosto se exprime como discurso, cuja verdade não pode ser desvendada (posto que o rosto se nega à captação, feito objeto, exercida por um sujeito cognoscente), mas somente acolhida na relação ética em que o discurso se faz ensinamento. Levinas se posiciona em “[...] defesa da subjectividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta [como o *ego cogito*] contra a

³⁸ “A economia não parte de uma visão clara e distinta, o que suporia um destacamento do mundo, uma visão de quem sobrevoa, em contemplação teórica: isto, para Lévinas, vem ‘depois’. Começa-se por tatear, experimentar, arriscar. O que mostra que a interioridade está localizada corporalmente dentro de um mundo” (SUSIN, 1984, p. 61).

totalidade, nem na sua angústia perante a morte [como o *Dasein*], mas como fundada na ideia de infinito” (LEVINAS, 2017, p. 12) descoberta no rosto de outrem.

A epifania do rosto – isto é, a responsabilidade com o outro enquanto ética – torna possível a “perfuração na casca do ser”, como que a abertura de uma fresta na estrutura inabalável do ser (LEVINAS, 2014, p. 29): “O homem não é somente o ser que compreende o que significa o ser, como queria Heidegger, mas é o ser que já ouviu e compreendeu o mandamento da santidade no rosto do outro homem” (LEVINAS, 2014, p. 40).

A transcendência da totalidade implica a superação do pensamento ontológico como passagem para um outro modo de ser como possibilidade para além do próprio Ser. A transcendência da totalidade torna-se possível como escatologia, no sentido de que a relação com o ser se dá para além da totalidade (ou da história), como relação com um “excedente” exterior. Neste sentido, a escatologia revela um “além” como “excedente”, enquanto “exterioridade”. Assim, a transcendência da totalidade (como sua ruptura) é já a revelação da exterioridade que se expressa como transcendência no rosto de outrem. A transcendência – que o rosto revela – Levinas a exprime por meio do termo “infinito”. Na relação com o infinito – com referência à “ideia de Infinito” em Descartes –, dá-se a possibilidade do extravasamento da totalidade; “Na ideia do infinito pensa-se o que fica sempre exterior ao pensamento [...] o infinito extravasa o pensamento que o pensa” (LEVINAS, 2017, p. 11).

Levinas já apontava – desde “Totalidade e infinito” – três momentos que preparam a saída do Eu à relação com a transcendência da alteridade: na relação com a morte (momento ainda pré-ético, de anúncio de uma alteridade absoluta, como futuro que advém e impossibilita toda possibilidade³⁹); na erótica (quando descobre a alteridade do feminino); e na paternidade (quando descobre a alteridade do filho como fecundidade e futuro). Agora, a interpretação da subjetividade a partir da perspectiva ética possibilitará ao filósofo pensar uma nova estrutura para a subjetividade, até chegar a descrevê-la, mais adiante, como “um-para-o-outro” (enquanto modo de ser da subjetividade *além do Ser*) e originada na responsabilidade pelo outro. Este modo novo de pensar a subjetividade em perspectiva ética radicaliza a experiência da descoberta da alteridade (da morte, do feminino, do filho) mencionada anteriormente.

³⁹ Em contradição com Heidegger, para quem a morte se manifesta como a possibilidade de impossibilidade, Levinas a interpretou como a impossibilidade de toda possibilidade.

A subjetividade ética pensada por Levinas, ressignificada como responsabilidade por outrem, por sua estrutura votada ao Outro, implica a superação da tradição do pensamento ontológico – predominante no pensamento filosófico ocidental, desde os gregos (pela questão da diferença ontológica) até a metafísica da modernidade, sob a qual se justifica o privilégio da consciência em relação ao mundo, configurada na relação sujeito-objeto, seja a partir da primazia idealista da consciência solipsista sobre a realidade do real seja a partir do determinismo dos condicionamentos materiais e históricos sobre a consciência.

Tal ressignificação da subjetividade ética implica, também, a superação do formalismo lógico do pensamento ocidental, que funda a totalidade na identidade e na univocidade do Mesmo (e, por outro lado, veta a alteridade do não-eu a partir do interdito à não-contradição da identidade), em favor da perspectiva da transcendência metafísica aberta a partir da revelação do Outro, da sensibilidade e da vulnerabilidade do Rosto. Este movimento transcendente em direção ao outro – como desejo do infinito – não possui uma estrutura natural, como necessidade passível de satisfação na fruição, na posse econômica ou na atividade cognitiva da consciência que apreende e representa a alteridade. A passagem do Eu ao Outro – que se dá na transcendência da totalidade, ocasionada pela resposta ao apelo do rosto – implica uma relação de inadequação, aqui entendida como não-reciprocidade e assimetria.

Levinas opera um reposicionamento da ideia de transcendência a partir do manejo de um sutil contraste. Desse modo, ao contrário de negar a sensibilidade (corporeidade como mundanidade do humano) como aspecto fundamental da existência humana, a transcendência adentra, isto é, interioriza a corporeidade sensível, à medida que ultrapassa a ipseidade do Eu e o destitui de sua soberania egoísta (como sensibilidade “para si”) e violenta (violência que se expressa por meio do seu poder de poder):

se por um lado frisa a transcendência do rosto em relação aos modos egoístas da sensibilidade, por outro mostra a impossibilidade de responder à epifania do rosto sem envolver a sensibilidade e os recursos mundanos do eu [...] a transcendência ética não somente não vai além da carne e do mundo como só se consoma *para dentro* da condição sensível e encarnada... (SANTOS, 2009, p. 188-189 – grifo do autor)

Subjacente à reconstituição ética da subjetividade, verifica-se uma transformação no próprio modo de pensar o significado de subjetividade. Esta mudança pode ser observada no transcurso da reflexão de Levinas compreendido entre as obras *Totalidade e infinito* e *De*

outro modo que ser, ou seja, da ipseidade do Eu (egoísta, solitário e soberano, que se funda a si mesmo no “para si”, na permanência como identidade de si mesmo) para a responsabilidade pelo Outro, a partir de uma posição de passividade que o torna vulnerável à escuta e ao acolhimento da autorrevelação do Outro, a quem não pode negar a justiça:

De *Totalité et Infinité* a *Autrement qu'Être...* é possível acompanhar esse processo de exasperação da linguagem a partir do acento sucessivamente posto sobre algumas categorias-chave, que se erguem como marcos paradigmáticos na interpretação da subjetividade em perspectiva ética. Ao passar da hospitalidade (basilar em *Totalité et Infinité*) à proximidade, e desta à vulnerabilidade (exposta em *Autrement qu'Être...*), é como se a investigação do filósofo sondasse níveis cada vez mais profundos da vida ética, até atingir o núcleo da subjetividade – ou, mais precisamente, a *fissão* de seu núcleo –, com a categoria de *substituição*. (SANTOS, 2009, P. 195 – grifos do autor)

De acordo com esta reconstituição da subjetividade (indicada na estrutura do um-para-o-outro), a origem da subjetividade será remetida já não à atividade da consciência solipsista que descobre o real, mas à passividade responsiva da subjetividade ante a revelação do infinito do rosto. A noção de passividade se encontra vinculada à ideia de sensibilidade do sujeito ético ao apelo do Outro.

Importa considerar que Levinas recorre à noção de sensibilidade não como categoria epistemológica (que, na história do pensamento ocidental, indica uma dimensão de apreensão do real como possibilidade de conhecimento sensível, não intelectualivo), mas com a intenção de referir a condição própria da estrutura do um-para-o-outro, isto é, a sua vulnerabilidade como exposição ao apelo de outrem. Desse modo, a sensibilidade que, em um primeiro momento, expressa a possibilidade do gozo feliz pela fruição e posse do mundo, supõe, agora pela transcendência do rosto, a passagem do âmbito mundano-fruitivo (a partir do qual a subjetividade se constitui como para si) para a dimensão metafísica, como sensibilidade ética.

Com Levinas, a subjetividade do sujeito vivente, como corporalidade viva, torna possível à Filosofia da Libertação criticar e superar a noção substancialista moderna de sujeito. Nesta passagem, do primado do Eu para a escuta do outro, localizamos uma primeira transformação de fundamental importância para o nosso estudo, relacionada à dimensão comunitária do sujeito vivente.

c. *Con Levinas, más allá de Levinas...*

Em 1971, ocorre a virada epistemológica que marca a passagem⁴⁰ da filosofia de Dussel, do âmbito de influência do pensamento ontológico para o âmbito de influência do pensamento metafísico. Quanto à relevância da filosofia levinasiana para o novo curso tomado pelo pensamento de Dussel, como pensar de libertação, cabe ressaltar que Levinas se situa, de acordo com Dussel, como um dos autênticos críticos europeus do pensar dominador eurocêntrico (ao lado de Schelling, Feuerbach, Marx e Kierkegaard), vale dizer como um caminho válido para a superação do pensamento ontológico fundado no centro geopolítico do mundo ocidental.

A perspectiva levinasiana da alteridade ética instrumentaliza Enrique Dussel com novas categorias de pensamento relevantes para a nova tematização da América Latina, interpretada agora desde a situação de “exterioridade” em relação à civilização europeia, que passa então a ser vista como “totalidade”. Assim, a primazia ética conferida por Levinas à relação alterativa do “face a face”, Dussel a desloca, hermeneuticamente, para o acontecimento histórico da conquista das Américas, como uma relação assimétrica⁴¹, na qual a Europa assume a posição de senhorio, a partir da qual subjuga as civilizações ameríndias (o Outro, a vítima de genocídio).

A descoberta do “Outro”, como alteridade metafísica, viria a fornecer um instrumental teórico mais adequado à compreensão da “experiência originária” da Filosofia da Libertação, que consiste na descoberta do fato da dominação, quando um Eu se constitui como senhor de outro Eu (EncO; ARRYFL): é a dominação exercida na relação centro-periferia, classes governantes-trabalhadores e povo, bem como outras formas de dominação analisadas nos níveis concretos da relação alterativa (na *erótica*, na *pedagógica*, na *política*). Assim, a

⁴⁰ A leitura do livro “Totalidade e infinito” teria levado o grupo de jovens filósofos da libertação a despertar do sono ontológico profundo no qual se encontrava preso (EDyEL, p. 145, nota 18); a filosofia de Emmanuel Levinas teria cumprido uma função importante para a construção da Filosofia da Libertação de tal maneira como – segundo o próprio Dussel – as ideias de Feuerbach teriam servido ao jovem Marx: “El ‘pasaje’ del capítulo 2 al 3 del Tomo I de mi obra ‘Para una ética de la Liberación’, escrita en 1970, – publicada en 1973 –, indicaba ya el tránsito de la ontología heideggeriana a la cuestión de la alteridad, el otro, que era ya el comienzo del discurso de la filosofía de la liberación” (HFLyFL, p. 9).

⁴¹ Relação de assimetria iniciada com o “choque de civilizações” e que se estenderia, sistematicamente, a partir de 1492, através do domínio militar, político, econômico e cultural à Ásia e África.

descoberta da alteridade metafísica possibilitaria a definição do ponto de partida de um filosofar genuinamente latino-americano:

Porque la *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el “hecho” masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como “señor” de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la “Modernidad”), centro-periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, versus cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. Esta “experiencia” originaria – vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de filosofía –, quedaba mejor indicada en la categoría de “Autrui” (otra persona como Otro), como *pauper*. El pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura popular o el mercado bajo la publicidad) no pueden partir simplemente de “l’estima de soi”. El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia:

– “¡Tengo hambre! ¡No me mates! ¡Ten compasión de mí!” – exclama el miserable. (ARRyFL, p. 141-142 – grifos do autor)

Ao nível da práxis de libertação (nível histórico-concreto), este ponto de partida está situado na “exterioridade” (categoria central da metafísica, na perspectiva da ética levinasiana) do sistema de dominação, desde onde será possível a superação do pensamento ontológico (totalidade) e, conseqüentemente, a ressignificação do conceito de “libertação”: a partir do cotidiano das comunidades populares, das estratégias de resistências das populações tradicionais contra o avanço da dominação e exploração do capital, da situação de opressão e das lutas de libertação nacional em curso em várias partes do continente. São dados, assim, os primeiros passos em direção à fundação da Filosofia da Libertação:

Por su parte, la filosofía latinoamericana puede ahora nacer. Sólo podrá nacer si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nordatlántico (europeo, ruso y americano). América no es la materia de la forma europea como conciencia. (MFL, p. 194).

A condição de exterioridade do ponto de partida da filosofia latino-americana, torna necessária a superação do método dialético cuja lógica – ao se configurar, desde o interior da totalidade ontológica, em obstáculo para o acesso à exterioridade – nega a possibilidade de acesso à alteridade metafísica, interdita a sua fala reveladora, criadora do novo. O desafio consistia em demonstrar, ao nível da abstração teórica, a legitimidade metodológica do ponto de partida da libertação latino-americana, isto é, dos inúmeros processos históricos,

experiências reais de libertação dos oprimidos (nos níveis concretos em que se verificam os enfrentamentos econômicos, sociais e políticos). Neste sentido, a reflexão sobre o método da libertação buscou demonstrar a possibilidade lógica de seu ponto de partida (a realidade concreta do oprimido) como um momento além do pensar dialético ontológico, responsável por justificar a guerra, divinizar a injustiça e impedir a ética da libertação (MFL).

Uma questão, entretanto, permanecia aberta a respeito da adequação do método dialético às necessidades inerentes ao novo modo de filosofar radicado na situação latino-americana. Por ocasião da fundação da Filosofia da Libertação, restava um impasse⁴² a separar o pensar da libertação daquele pensamento crítico proveniente “do centro”, ambos separados por uma “questão metafísica⁴³” que, intrínseca ao método dialético, seria resolvida por meio de uma modificação interna à lógica do próprio método dialético – e que seria descoberto com o “momento analético”⁴⁴.

No livro “Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana”, Dussel registra o processo de desenvolvimento (inicialmente inscrito ainda no âmbito ontológico e, em um segundo momento, a partir da descoberta da alteridade metafísica) daquilo que seria apresentado como o método próprio do novo filosofar latino-americano da libertação (como superação analéctica do pensamento dialético), bem como o caminho percorrido pela investigação teórica a partir da qual se descobre a exterioridade além da totalidade ontológica.

⁴² Que se manifestava não através da diferença de conteúdo material, mas pelo diferente enfoque dado, pelos críticos da Escola de Frankfurt, às problemáticas abordadas, isto é, por sua análise exclusivamente negativa dos temas (PLAyFL).

⁴³ “Poco a poco pudimos ver que se trataba de una cuestión metafísica de fondo que redefinía totalmente el ‘punto de partida’. El marxismo ortodoxo, la misma Escuela de Frankfurt, Ernst Bloch, y hasta el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*, usaban un método dialéctico, pero una dialéctica negativa, ontológica, al fin afirmaban al sistema, aunque fuera en su potencialidad futura, utópica, la mismidad como en potencia en relación a la que estaba ya dado en acto. ‘Lo mismo’ (*tó autó*, que tanto habíamos trabajado en nuestra *Ética*) venía a subrepticamente imponerse de nuevo en nombre de la crítica, la revolución, etc.” (PLAyFL, p. 94-95 – grifos do autor).

⁴⁴ “En la primera edición de nuestra *Filosofía de la liberación* — Edicol, México, 1977 — habíamos hablado todavía, al igual que en la *Ética*, de un ‘método’ analéctico. Se quería subrayar el hecho de que el método comienza por la afirmación de la exterioridad, del más allá del Ser del sistema, del Otro, del pobre, del oprimido [...] En la segunda edición (USTA, Bogotá, 1980) cambiamos la palabra ‘método’ analéctico por ‘momento’ analéctico. Ahora, con mayor precisión pero sin variar el fondo, la afirmación de la exterioridad es un *momento*, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva” (PLAyFL, p. 97 – grifos do autor).

Como indicado já no subtítulo do referido livro, busca-se a superação do método dialético que – desde os gregos até a modernidade – encerra o pensamento nos limites do horizonte da totalidade ontológica. Neste intento, torna-se imprescindível seguir os passos críticos daqueles que, surgidos no interior da própria totalidade (filosofia ontológica europeia), antecederam a Filosofia da Libertação, buscando superá-los desde a exterioridade latino-americana. São analisados os pressupostos da dialética hegeliana, a partir da abordagem do tema desde Aristóteles até os modernos que antecederam a Hegel⁴⁵.

Da dialética hegeliana (enquanto momento de culminância da manifestação da ontologia na filosofia europeia), passa-se às indicações de possibilidades de sua superação: toma-se em consideração, por um lado, a controvérsia de Hegel com Schelling e, por outro, a crítica dos pós-hegelianos (Feuerbach, Kierkegaard e Marx) para apontar possibilidades reais de transcendência à totalidade hegeliana. Estes críticos intentavam, no século XIX, superar a ontologia hegeliana.

Dussel procura demonstrar, por meio de um breve apanhado deste processo crítico, os principais elementos teóricos favoráveis à superação da dialética hegeliana. Neste sentido, foram percorridos os caminhos teóricos abertos anteriormente como quem se serve de “los pasos críticos de los que nos han antecedido, y de [, com o propósito pedagógico, saber] cómo deberemos superarlos desde la pro-vocación al servicio en la justicia que nos exige el pueblo latinoamericano en su camino de liberación” (MFL, p. 176).

Já no século XX, a metafísica da alteridade de Levinas despontaria como uma crítica profunda ao pensamento ontológico ocidental – particularmente à filosofia de Hegel (como totalidade racional) e Heidegger (como totalidade existencial), tomados como expoentes máximos (IFL). Não obstante a decisiva influência da metafísica levinasiana para a descoberta da “exterioridade” pelos filósofos da libertação – e, conseqüentemente, para o desenvolvimento do método da libertação (o momento analético) –, Levinas seria criticado por aquilo que, segundo Dussel, ainda persistia de europeu (o seu eurocentrismo) em sua filosofia.

⁴⁵ Neste ponto, ao serem retomados os passos seguidos por Dussel, importa destacar não uma resenha das investigações relativas às ideias daqueles críticos (no sentido de que parece desnecessário reproduzir aquilo que Dussel já indicou como suposto pelos críticos), mas a sua contribuição, ou seja, o *modo como* o pensamento analético da libertação torna possível a transcendência ao horizonte do pensamento ontológico.

Para Dussel, a referência ao conceito cartesiano de “infinito” teria induzido Levinas a pensar o outro sempre como absolutamente outro⁴⁶ e, em razão disto, a jamais pensar o outro em perspectiva concreta, geopolítica e social, como América Latina, o índio conquistado, o negro escravizado, a mulher dominada. Daí que,

Levinas habla siempre del otro como lo “absolutamente otro”. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. (MFL, p. 181-182).

Não obstante a relevante contribuição daqueles que “son *la prehistoria de la filosofía latinoamericana* y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano” (MFL, p. 176 – grifo do autor), suas críticas resultaram insuficientes visto que, vinculados ao âmbito do pensamento europeu, não dispõem de recursos para alcançar a exterioridade. Os primeiros (Kiekergaard, Marx, por exemplo) representam uma crítica moderna; Levinas, uma crítica ainda europeia. Neste sentido, Dussel apresenta a Filosofia da Libertação como a crítica mais radical porque formulada desde a exterioridade latino-americana, tendo o Outro como o seu ponto de partida.

O caráter de exterioridade da Filosofia da Libertação será fundamental para a superação analética. Isto porque a dialética hegeliana fora criticada pelos pós-hegelianos a partir do interior da própria modernidade. Por sua vez, a crítica à ontologia heideggeriana, realizada por Levinas, permanecera europeia. Desse modo, será preciso definir o correto ponto de partida da Filosofia da Libertação, que não poderá ser estabelecido pela filosofia hegemônica europeia – porque inclui a América Latina como “objeto” em sua totalidade –, tampouco poderá ser definido pela filosofia reproduzida como cópia do pensar dominante europeu na América Latina⁴⁷.

Dussel, em concordância com o pensamento de Levinas, caracteriza a tradição do pensamento ocidental (desde os gregos até Heidegger) como uma totalidade de sentido, um

⁴⁶ “La obra de Levinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, es una vuelta a Descartes y a su ‘idea de infinito’. Nosotros dejaremos de lado esta ‘vuelta’ y pensaremos el intento de Levinas sin un tal ‘retorno’. Por ello más será un inspirarnos en Levinas que un referir su pensamiento, por otra parte tan profundo, difícil y personal” (MFL, p. 170).

⁴⁷ Dussel (MFL) se refere aos imitadores latino-americanos dos críticos de Hegel, isto é, os existencialistas e marxistas latino-americanos, cuja inautenticidade se manifesta através da ortodoxia e por sua postura “estandardizada”.

âmbito fechado, no interior do qual tudo gira eternamente sobre si, sem novidade, sob o domínio solipsista do Mesmo: “‘O Mesmo’ (*tò autó, das Selbe, le Mème*) indica que a partir de dentro, da interioridade, da própria identidade, procedem os momentos diferenciais” (APPE, p. 93).

Subjacente ao primado do Mesmo, o conhecimento teórico (compreendida a teoria como inteligência, *logos* do ser) significa “[...] uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece. O processo de conhecimento confunde-se neste estágio com a liberdade do ser cognoscente, nada encontrando que, em relação a ele, possa limitá-lo” (LEVINAS, 2017, p. 29). Assim o reconhecimento da exterioridade do “Outro”, de sua liberdade, no momento analético é já um desdobramento da ética levinasiana, em seu aspecto de crítica ao pensamento ontológico, sob o qual resultam identificados liberdade e conhecimento.

Se, por um lado, a crítica levinasiana ao fundamento ontológico tornaria possível – ao nível da abstração teórica – a superação da totalidade (ao reconhecer o Outro como exterioridade), por outro lado, mostrou-se insuficiente para a construção de um projeto político – ao nível concreto – para a Filosofia da Libertação. Far-se-ia necessária a passagem do plano teórico em que se encontrava a ética de Levinas (centrada em categorias abstratas como totalidade e alteridade) para níveis mais concretos de exigências ante a premente problemática da libertação na América Latina.

Nesta passagem, Dussel seguirá por uma via (negativa) de des-truição da história da ética (enquanto narrativa hegemônica europeia) e, por outra, afirmará a metafísica da alteridade como condição de possibilidade de transcendência da totalidade, positivamente, no plano histórico-concreto das exigências éticas, por meio de categorias como a *erótica* (a mulher oprimida enquanto o Outro na erótica machista), a *pedagógica* (o filho ou filha, a juventude e o povo enquanto o Outro na pedagógica de dominação) a *política* (o pobre explorado e oprimido enquanto o Outro na política-econômica capitalista) e a *arqueológica* (o Outro infinito enquanto negado pela fetichização da Totalidade que ocorre na negação do Outro).

O método analético é intrinsecamente ético, não apenas teórico como ocorre em outros âmbitos da produção do conhecimento (ôntico ou ontológico). Isto significa que o reconhecimento da alteridade metafísica implica uma opção ética e um compromisso moral

estranhos à lógica das ciências e do método dialético. Aqui a influência de Levinas é, uma vez mais, marcante: “Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem” (LEVINAS, 2017, p. 30). Em Levinas, a dimensão ética à qual o rosto remete significa o modo de relação através da qual se torna possível, transcender à estrutura *noese-noema*; isto significa que, na relação face-a-face, o rosto não pode ser apreendido como objeto de uma consciência cognoscente.

Assim, a dimensão ética do rosto, como metafísica, transcende toda a longa tradição ocidental pela qual, desde os gregos, o *ente* se manifesta, aparece, dá-se ou se deixa captar (pelos olhos no horizonte de claridade, à luz do Ser; e pela ação do *nous*, *intellectus*, *logos*) como coisa ou objeto, *noema* (para a consciência intencional). É neste sentido, pois, que, para Levinas, a ética é uma ótica, ou seja, desponta como uma perspectiva outra.

Quanto à capacidade de o pensamento empreender a passagem metafísica, Dussel assente – tendo demonstrado a sua condição de possibilidade – com a apresentação do “momento analético”. Para Dussel, havia chegado a hora de o pensar filosófico latino-americano dar o “passo metódico essencial”, sem o qual o pensamento permaneceria encerrado no interior da *onto*-lógica. Trata-se, agora, de mostrar como além do pensamento dialético ontológico se encontra “un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico, ético o alterativo” (MFL, 175):

El método del que queremos hablar, el *ana*-lético, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná*-) que el del mero método *dia*-lético. El método *dia*-lético es el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dialético es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método analético es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad *desde el otro* y para «servir-le» (al otro) creativamente. El pasaje de la totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre *dia*-lética, pero tenía razón Feuerbach al decir que «la verdadera dialéctica» (hay, entonces, una *falsa*) parte del diá-logo del otro y no del «pensador solitario consigo mismo». La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo *ana*-lético (es un movimiento *ana-dia*-lético); mientras que la falsa, la dominadora e inhumana dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: *dia*-lético. (MFL, p. 182 – grifos do autor).

A superação da dialética ontológica é, para Dussel, uma *ana*-lética porque se realiza na escuta da palavra reveladora do “Outro”, como autorrevelação a partir de sua exterioridade.

Faz referência a um âmbito que se encontra além (*aná-*) ou mais alto (*anó-*) que o da totalidade ontológica. Supõe a passagem de um horizonte de sentido (ordem ou sistema) a outro como superação *meta*-física da Totalidade. E, neste sentido, constitui uma meta-física da alteridade. Este âmbito novo, propício à revelação da alteridade metafísica, é já o “momento analético”, como um ponto de apoio que modifica o método dialético, tornando-o eficiente para a realização da passagem metafísica, isto é, além da totalidade em direção à exterioridade.

Dussel chama analético ao novo método da libertação – inspirado na metafísica levinasiana – porque tem, como ponto de partida, a pronúncia (e a escuta acolhedora) da palavra do outro como Outro, autorrevelada a partir de sua condição de exterioridade. E, neste fato, indica a sua distinção em relação ao mero método dialético: “ana-léctico quiere significar que el lógos ‘viene de más-allá’; es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo” (IFL, p. 235).

Dá a relevância de se fundamentar um método analético que possibilite transcender à totalidade ontológica e que parta do Outro como livre (no sentido de indeterminado pelo fundamento do sistema), como exterioridade. O sentido desta passagem e o modo como se torna possível ao pensamento realizá-la serão conhecidos através do emprego de duas categorias, apropriadas da filosofia de Levinas: “metafísica” – “aquí ‘metá’ en griego, significa más allá: más-allá-de-la-ontología o del horizonte ontológico del Ser del sistema vigente” (PLAyFL, p. 97) – e “exterioridade”, enquanto o âmbito de indeterminação e liberdade em relação ao fundamento ontológico. E, uma vez deslocadas do nível de abstração (em que se encontram no pensamento levinasiano, em seu aspecto de crítica e desconstrução do pensamento filosófico ocidental), passam ambas categorias a ser empregadas nos níveis histórico-concretos das lutas de libertação em curso na América Latina.

A analética, enquanto metafísica da alteridade, remete a duas influências da ética levinasiana, seja no sentido da afirmação da precedência da metafísica em relação à ontologia (de onde procede a noção de irreducibilidade do “Outro”, na medida em que este não pode ser reduzido a objeto de conhecimento de um sujeito cognoscente, e o pensamento descobre a exterioridade – o infinito – como um âmbito *além* da Totalidade do Ser) seja no reconhecimento, por parte do filósofo franco-lituano, do “desnivelamento da transcendência” de Outrem, “dimensão de altura” a partir da qual “Outrem mede-me com um olhar que não se

pode comparar àquele pelo qual eu o descobro” (LEVINAS, 2017, p. 76). Na perspectiva empregada por Dussel, tendo como referência a realidade da América Latina como horizonte de sentido, a metafísica significará

[...] o saber pensar o mundo desde a exterioridade alterativa do outro. E saber pensar não só a negatividade do ente que dá lugar à novidade ôntica em seu remontar à origem do mundo, ao fundamento, ao ser. É saber pensar o mesmo ser desde a exterioridade que o julga [...] Metafísica é saber pensar o sistema, o mundo, a partir da negatividade ontológica (já que a negatividade de um Adorno, por exemplo, termina sempre por afirmar o ser, o ontológico, embora seja como utopia futura). Nós, ao contrário, negamos o próprio ser e sua utopia, em nome não de uma utopia futura, mas de uma utopia presente: os povos periféricos, as classes oprimidas, a mulher e o filho. (FL, p. 54)

Por sua vez, a categoria de “exterioridade” será interpretada, conforme declara o próprio Dussel (FL), como a mais importante categoria da Filosofia da Libertação, no sentido de que fornecerá um instrumental interpretativo apropriado para o começo de um discurso filosófico pronunciado a partir dos oprimidos. Isto porque, ao contrário da lógica da totalidade (que elabora o seu discurso a partir da identidade até a diferença), a lógica da exterioridade, como lógica da alteridade, “estabelece seu discurso a partir do abismo da liberdade do outro. Essa lógica tem outra origem, outros princípios: é histórica e não evolutiva; é analética e não meramente dialética ou científico-fáctica, embora assumas ambas” (FL, p. 48).

O momento analético indica “o fato real humano pelo qual todo homem, todo grupo ou povo, se situa sempre ‘além’ (*anó-*) do horizonte da totalidade” (FFL, p. 163), na exterioridade que, por sua vez, indica o âmbito a partir de onde o Outro é livre porque escapa a todo condicionamento, a toda determinação pelo fundamento do sistema. Neste âmbito, liberdade não se reduz ao mero princípio liberal da “liberdade do indivíduo”; tampouco se degrada na “liberdade de escolha” do feliz consumidor. A partir da perspectiva meta-física, a noção de liberdade alcança outra dimensão posto que

Liberdade aqui não é somente uma certa possibilidade de escolher entre diversas mediações que dependem do projeto cotidiano. Liberdade agora é a incondicionalidade do outro com relação ao mundo no qual sempre sou centro. O outro como outro, isto é, como centro do seu próprio mundo (embora seja um dominado ou oprimido), pode dizer o impossível, o inesperado, o inédito em seu mundo, no sistema. Todo homem, cada homem, enquanto é outro é livre, e enquanto é parte ou ente de um sistema é funcional, profissional ou membro de uma certa estrutura, mas não é outro. É-se outro na medida em que se é exterior à totalidade, e neste mesmo sentido se é rosto (pessoa) humano interpelante. Sem exterioridade não há liberdade nem pessoa. (FL, p. 51)

“O outro é exterioridade de toda totalidade porque é livre” (FL, p. 50). Aqui a “exterioridade” aparece como uma categoria-chave por meio da qual se torna possível, por um lado, estabelecer a crítica a todo sistema ou ordem (como Totalidade) político-econômica, social e religiosa no interior da qual o “Outro”, alienado de sua liberdade, é dominado e oprimido (negatividade). Aqui, o reconhecimento da liberdade do “Outro” ratifica a crítica elaborada por Levinas à liberdade do Ser; opõe-se, também, à liberdade imperativa do sujeito moderno que, em seu movimento cognoscente, apreende o Outro e fá-lo seu, como objeto.

Neste sentido, sua crítica incide sobre Sócrates até Heidegger, como crítica ao primado do Mesmo (liberdade ontológica). Tendo Sócrates identificado liberdade e razão (ao interditar o conhecimento como algo exterior àquilo que o aprendiz possa conhecer como reminiscência), livre é o sujeito que conhece, ou seja, que abarca o outro como objeto. Liberdade, assim,

[...] não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre-arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. (LEVINAS, 2017, p. 30)

Sob o primado da ontologia heideggeriana, o confronto pelo qual o ente é submetido ao Ser fundamenta a subordinação da ética ao conhecimento, que, por sua vez, justifica a subordinação da justiça à liberdade:

Se a liberdade denota a maneira de permanecer o Mesmo no seio do Outro, o saber (em que o ente, por intermédio do ser impessoal, se dá) contém o sentido último da liberdade. Ela opor-se-ia à justiça que comporta obrigações em relação a um ente que recusa dar-se, em relação a Outrem que, neste sentido, seria ente por excelência. A ontologia heideggeriana, ao subordinar à relação com o ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética. (LEVINAS, 2017, p. 32 – grifos do autor)

Assim, “exterioridade” é o âmbito de indeterminação e liberdade em relação ao fundamento ontológico; é, portanto, o “para onde” transcende o pensamento metafísico, em seu ir “além de” (sistema, fundamento, identidade). É o “fora” da abrangência da totalidade, da determinação de seu fundamento. E, por isso, é espaço de liberdade, de criação, de futuro como verdadeira novidade. Daí que, com a categoria de exterioridade, queira-se indicar “o âmbito onde o outro homem, como livre e incondicionado por meu sistema e não como parte

de meu mundo, se revela” (FL, p. 47). Este âmbito novo propício à revelação da alteridade metafísica é já o “momento analético” da Filosofia da Libertação, quando o Outro se revela em seu mistério, a partir de seu âmbito incompreensível, para além do horizonte ôntico-ontológico.

Este aspecto ético intrínseco ao método analético supõe o acolhimento da exterioridade do “Outro” através da escuta de sua palavra, como resposta à sua interpelação. Na analética, a escuta da palavra do “Outro” goza de precedência ética em relação ao desvelamento de sua manifestação fenomênica. Sua verdade não é desvendada e compreendida (conhecimento fenomenológico). Antes, sua verdade se revela como epifania:

El Otro irrumpe primeramente no como manifestación. Para la fenomenología o el pensamiento existencial los entes se manifiestan porque son *phainómena*; *phainómenon* es “lo-que-aparece”. Pero el Otro no solamente aparece, sino que es una epifanía, en el sentido que es a través de su rostro que irrumpe lo exterior a la manifestación; es una revelación, y revelar es poner de manifiesto el misterio de su libertad, mediante su palabra provocante, reveladora. (IFL, p. 119 – grifos do autor).

A compreensão do outro como “distinto”, ou seja, a escuta da fala autêntica do outro como auto-revelação desde a sua liberdade incondicionada requer um método adequado “que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea” (MFL, p. 182). A manifestação do outro como “distinção” é indicativa da passagem do pensamento *para além* da totalidade; é, assim, revelação da alteridade metafísica porque o outro-distinto se revela desde a exterioridade do sistema. A revelação do outro como Outro comunica a experiência da alteridade como algo mais radical que a mera constatação da diferença (não-identidade)⁴⁸:

“O Outro” como “o outro” di-ferente dentro da Totalidade “o Mesmo” é *parte* do mundo, do horizonte transcendental ontológico. “O Outro” como dis-tinto e exterior ao horizonte transcendental de “o Mesmo” pode propor, ao contrário, algo *novo* desde a sua exterioridade real. (APPE, p. 118 – grifos do autor).

⁴⁸ O “outro”, visto a partir do interior da totalidade, tem a sua alteridade compreendida como “diferença”, a qual é determinada por sua negatividade em relação à identidade (fundamento). Desse modo, “o outro” se torna não-identidade: como *não-ocidental* (no caso das civilizações), *não-europeu* (culturas ameríndias, africanas e asiáticas); como *não-homem* (a mulher); como *não-adulto* (a criança); como *não-branco* (as populações autóctones dos territórios conquistados e explorados pelo imperialismo). A partir do âmbito desta onto-lógica, rege o princípio de identidade segundo o qual o **Ser** (o senhor: o “centro”; o europeu; o homem) **é**; o **não-Ser** (o escravo: a “periferia”; as raças não europeias; a mulher; o pobre, etc.) **não é**.

A crítica ao fundamento ontológico como o que ilumina o “visto” descortina outro tipo de experiência do ser, que já não aparece nem como coisa (objeto constituído pela e na subjetividade) nem como relação de produção, daí que não aparece como o “visto”. O ser aparece como relação com o outro como Outro, por isso aparece como o “ouvido/escutado”; como aquele de quem se “escuta” a sua interpelação por justiça. Desse modo, a partir da metafísica do rosto, dá-se a elaboração de outra concepção antropológica,

El Otro habla y su palabra encuentra en mí, no un ojo, sino un oído. Para los griegos y los modernos, el mundo es el ámbito de la luz, *lumen*, el “intelecto agente” es la luz que ilumina. Lo inteligible es lo iluminado. Pero la palabra del Otro está más allá, en la oscuridad; de tal modo que su palabra irrumpe desde más allá de la luz [...] Entonces se trata de otra antropología, no la del ojo y de la luz (la filosofía nos ha enseñado que todo es ojo y luz). (IFL, p. 120).

Colocar-se a serviço do Outro, comprometer-se com a sua causa, implica confiar em sua palavra, pressupõe o que Dussel chama de fé antropológica. Fé metafísica como abertura ao Outro; confiança na palavra do Outro. Supõe a abertura como “desejo”, como “amor-de-justiça”, que é o amor que ama o bem do outro e não o próprio bem. Dussel (MFL) ressalta o serviço como um aspecto relevante do método da libertação. Estar a serviço da libertação é um desafio permanente; exigência que não cessa com a transcendência da totalidade de dominação. O surgimento de uma nova totalidade renova o chamado para o “servir ao Outro” como uma opção histórica de serviço enquanto compromisso concreto, realizado através de um “trabalho-criador”.

A analética da libertação supõe uma “opción práctica histórica previa” a qual implica o colocar-se a serviço do Outro na condição de “servidor” comprometido com o processo de libertação, isto porque “el tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma” (MFL, p. 184). Nesta perspectiva, aquele que faz a opção histórica pelo Outro escuta deste a sua palavra (para além do sentido grego de *logos*) como *dabar* (palavra, em hebraico). Serviço como escuta da palavra reveladora (*dabar*) a partir do cotidiano da história, do trabalho e das lutas de libertação.

Por isso se pode afirmar o “saber ouvir” como o momento constitutivo do método da libertação. Para o filósofo da libertação, respaldado na noção de *dabar*, comprometer-se é discipulado e serviço: “El saber-oír es el momento constitutivo del método mismo; es el

momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para saber-servir (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica)” (MFL, p. 184).

Dussel caracteriza o momento analético como um “ponto de apoio” necessário à passagem metafísica enquanto superação da dialética como método ontológico. Isto significa que a necessária superação da dialética ontológica propuesta pela Filosofia da Libertação, não implica a recusa em absoluto deste método, antes se trata de indicar a distinção do momento analético em relação ao mero método dialético. Desse modo, o analético significa que

[...] hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida.

Piensen ustedes que si estoy en un horizonte y me avanzo hacia otro segundo, y de allí a un tercero, ese pasaje o crecimiento es dialéctico. En cambio, si es el Otro el punto de apoyo para el pasaje o crecimiento, voy desplazándome en la medida en que el Otro me recibe, me interpela. La cuestión es pues distinta.

El método ana-lético surge *desde* el Otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro. Este método, tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica y da todos esos pasos esperando el día lejano en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es el método ana-lético. (IFL, p. 235-236).

Trata-se, portanto, não de um novo método, mas de uma modificação interna à lógica do próprio método dialético, ou seja, sua ampliação como um novo movimento ana-dia-lético (MFL).

2 Subjetividade, corporalidade e ética comunitária: o sujeito prático-produtivo da econômica da libertação

O exílio⁴⁹ no México, a partir de 1975, marca a transição para uma segunda etapa⁵⁰ na produção intelectual de Dussel (e, conseqüentemente, para o desenvolvimento da Filosofia da Libertação), que pode ser triplamente caracterizada pela (i) Ampliação da área de influência e alcance do Terceiro Mundo como lugar hermenêutico-epistemológico da Filosofia da Libertação; (ii) Início da fase “marxista” de Dussel (de acordo com a análise de Luis Manuel Sánchez Martínez); e (iii) Início da polêmica com Karl-Otto Apel (e sua *Ética do Discurso*).

O diálogo realizado, em 1974, com intelectuais de África e Ásia, em Lovânia, Bélgica, dá início ao processo de expansão da influência da Filosofia da Libertação para além da América Latina. Nos anos de 1976 e 1977, o diálogo prossegue e se materializa na forma de cursos e seminários realizados em diferentes países. As muitas viagens e o contato com diversas culturas de ambos os continentes favoreceram a Dussel ampliar a sua compreensão da história de diferentes civilizações que floresceram há muitos séculos (e até milênios, como é o caso da China, Egito e Mesopotâmia) antes da recente hegemonia mundial da Europa ocidental⁵¹.

Desse modo, o pensamento rigoroso e crítico que se origina a partir da exterioridade latino-americana e se constitui como Filosofia da Libertação vê-se, com a aproximação entre intelectuais dos três continentes “periféricos”, diante de novo desafio: refletir acerca das determinações institucionais, econômicas e políticas, que se encontram na origem da exploração e empobrecimento dos países do Terceiro Mundo, sem abrir mão do rigor de um pensar que se faz filosófico desde a realidade da “periferia” (América Latina e, agora também,

⁴⁹ O agravamento da conjuntura política na Argentina, com o acirramento da situação de perseguição, prisão, tortura e assassinato de opositores da ditadura militar, força-o a buscar exílio no México, onde vive desde o ano de 1975, após o atentado à bomba sofrido em sua própria residência, em Mendoza.

⁵⁰ A etapa Argentina, contudo, ainda se estenderá até os últimos livros da década de 1970, quando publica, já no México: o tomo III (“De la erótica a la pedagógica de la liberación”) de sua coletânea “Para una ética de la liberación latinoamericana”, “Filosofía de la liberación” e “Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana”, os três de 1977; “Filosofía de la poiésis” (1978); os tomos IV (“La política latinoamericana”, de 1979) e V (“Arqueológica latinoamericana”, de 1980) da mesma coletânea citada nesta nota.

⁵¹ Neste período, Enrique Dussel escreve inúmeros textos cuja temática se volta para a crítica à modernidade enquanto mito e desenvolve o seu conceito de trans-modernidade. Esta fase coincide com o quinto centenário da chegada de Colombo a Santo Domingos, em 1492.

África e Ásia) em oposição ao “centro” desenvolvido, o Primeiro Mundo formado pela Europa ocidental e os Estados Unidos.

Tendo agora a realidade do Terceiro Mundo como novo desafio hermenêutico, os instrumentos teóricos empregados na interpretação fenomenológica e culturalista⁵² da primeira etapa latino-americana da Filosofia da Libertação mostraram-se insuficientes. Nesta época, diversos estudos voltados para a explicação das condicionantes do desenvolvimento político-econômico da América Latina privilegiavam as abordagens centradas nas contradições “norte-sul” ou “centro-periferia” (sob a influência da Teoria da Dependência, surgida no campo das Ciências Sociais, na década de 1970). Assim, a necessidade de superar algumas ambiguidades subjacentes à primeira etapa da Filosofia da Libertação somada à busca de novo referencial teórico apropriado à explicação do empobrecimento dos países de capitalismo dependente direcionam o filósofo à leitura sistemática e minuciosa da obra de Karl Marx (1818-1883).

Quanto à releitura realizada por Dussel das ideias de Marx, Sánchez Martínez (1995) destaca a originalidade de sua contribuição com referência a três aspectos. O primeiro diz respeito à autonomia de Dussel em relação à tradição marxista predominante nos meios intelectuais e acadêmicos mexicanos. Este aspecto alcança relevância no contexto da crítica⁵³ dirigida à situação da filosofia no México, no século XX. Desse modo, Sánchez Martínez afirma a postura autônoma de Dussel baseado no fato de que este não teria partido de Marx (nunca fora marxista de formação), mas chegou até ele. O autor distingue duas fases no pensamento de Dussel: a primeira seria representada por sua concepção pré-marxista (e até certo ponto antimarxista, afirma) condensada no livro “Método para una Filosofía de la Liberación”, escrito entre 1970 e 1973, na qual Dussel critica a Marx por não ter conseguido

⁵² Dussel (FCyL, p. 28) “localiza” o desenvolvimento de sua nova visão sobre a cultura (como ruptura com a hermenêutica culturalista) a partir da conferência intitulada “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”, proferida na IV Semana Acadêmica da Universidad de El Salvador, Buenos Aires, em agosto de 1973. Esta ruptura representa a substituição de um conceito substancialista de cultura por uma nova compreensão que identifica as contradições inerentes a cada cultura particular, bem como as assimetrias características das relações interculturais (choque cultural; dominação, exploração e aniquilação).

⁵³ Sánchez Martínez (1995, p. 59-61) faz referência ao diagnóstico elaborado por Carlos Pereda segundo o qual são identificados três vícios no ambiente filosófico mexicano: o fervor “sucursalero” (em referência à atitude de devoção a ilustres filósofos europeus e defesa extrema de suas doutrinas); o afã por novidades (ao pretenderem um posicionamento crítico ou cético frente ao que se considera, no todo ou em parte, uma postura filosófica tradicional, havendo aqueles que se submetem às autoridades filosóficas da última moda) e o entusiasmo nacionalista (daqueles que, cientes de sua condição colonial, a partir de uma atitude historicista, defendem a ideia de que a única maneira autêntica de pensar por si mesmo é pensar desde “o próprio”, rejeitando, conseqüentemente, todo pensamento filosófico importado, seja tradicional seja modismo).

transcender a categoria hegeliana de “totalidade” e, conseqüentemente, ter permanecido “eurocêntrico”. Na segunda fase, quando descobre a categoria de alteridade⁵⁴ subjacente ao pensamento de Marx, “[...] Dussel reafirmó la *Filosofía de la Liberación* en su lectura de Marx, *reincorporando* la tesis marxista a manera de *desarrollo* de su propio pensamiento” (SÁNCHEZ MARTÍNEZ, 1995, p. 69 – grifos do autor).

O segundo aspecto destacado, o caráter fundamentalmente ético de sua leitura da obra “O Capital”, resultaria de sua descoberta da categoria de “exterioridade” no interior do pensamento de Marx, o que o levaria à interpretação de “O Capital” como uma ética. “Vista desde esta perspectiva, la *Crítica a la Economía Política* es una crítica ética y no una mera ‘descripción’ teórico-empírica del funcionamiento del sistema capitalista” (SÁNCHEZ MARTÍNEZ, 1995, p. 70 – grifo do autor). Desse modo, o autor ratifica, indiretamente, a autonomia de Dussel também em relação à tradição marxista mexicana predominantemente influenciada pela interpretação de Althusser: “A diferencia de la concepción marxista de la moral predominante en México, según la cual ésta forma parte de la superestructura ideológica de la sociedad, Dussel concibe la moral como un elemento en sí mismo infraestructural” (SÁNCHEZ MARTÍNEZ, 1995, p. 69).

Quanto ao terceiro aspecto, diz respeito ao fato de que teria Dussel não apenas apresentado o mais completo comentário acerca dos manuscritos preparatórios de “O Capital”, mas ter reconstruído os planos gerais da obra (no que tange ao contexto de desenvolvimento teórico da obra), com o que alcança uma exposição sistemática das quatro redações de “O Capital”.

De acordo com o relato do próprio Dussel, ao cabo da primeira etapa da Filosofia da Libertação, restavam algumas ambigüidades que exigiam solução, dentre as quais a acusação de “populismo” feita contra a Filosofia da Libertação. Desse modo, a questão política do populismo se tornara central. Por um lado, o populismo era deslegitimado desde a perspectiva dominante de um marxismo engessado (que, associando-o a projetos nacionalistas e interesses burgueses, não o aceitava como integrante da perspectiva revolucionária de luta de classes; é

⁵⁴ Enrique Dussel se dedica a um minucioso estudo da principal obra marxiana, através da leitura exaustiva das quatro redações de “O Capital”, bem como dos planos de obra e manuscritos originários em alemão. Os resultados deste estudo foram sistematizados e publicados em quatro obras: “La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse” (1985), “Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63” (1988), “El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana” (1990) e “Las metáforas teológicas de Marx” (1993).

o caso, por exemplo, do populismo russo); e, por outro, a categoria “povo” era negada enquanto sujeito político por falta de fundamento científico, apenas reconhecido na categoria sociológica de “classe”. Ademais, pesava sobre o populismo a herança de “revoluções” populistas na história recente da América Latina, do final do século XIX até as primeiras três décadas do século XX.

Assim, a partir do exílio no México, Dussel buscará esclarecer certas ambiguidades persistentes da “fase argentina” da Filosofia da Libertação, referentes às categorias “povo” e “nação” (e seus derivados, “popular”, “populismo” e “nacionalismo”). Fazia-se necessário um posicionamento firme capaz de responder às acusações de “populismo”, de se prevenir de certos riscos teóricos (a exemplo do abstracionismo falacioso do marxismo althusseriano classista ou da adesão ingênua ao pensamento analítico anglo-saxão) e de posicionamento político (associado ao populismo da direita peronista, aliada à ditadura militar).

Dussel indica, por fim, quatro fatores determinantes para a sua aproximação do pensamento de Marx: i) A crescente miséria do continente latino-americano; ii) A necessidade de realizar uma crítica do capitalismo, diagnosticado como causa da pobreza que atingia não apenas a América Latina, senão também África e Ásia; iii) Porque a Filosofia da Libertação deveria desenvolver uma “econômica” e “política” firmes capazes de, posteriormente, dar suporte a uma “pragmática” que venha a subsumir a “analítica”; e iv) Porque se fazia necessária uma leitura do próprio Marx⁵⁵, em vista da superação do “dogmatismo” marxista-leninista vigente nos países socialistas e, dessa maneira, apoiar a esquerda latino-americana.

Superada a fase de constituição⁵⁶ (1969-1973), seria preciso que a Filosofia da Libertação enfrentasse suas próprias ambiguidades⁵⁷ não resolvidas durante a primeira fase.

⁵⁵ “En la tarea de reconstrucción radical del pensamiento de Marx era necesario, y en lugar de estudiar a los comentaristas europeos de nuestro autor, imponerse la paciente tarea de releer íntegramente, desde la situación de ‘dependencia’ latinoamericana, y, en seminario [...] discutimos las cuatro redacciones de *El capital* del mismo Marx (es decir, los tomos de la obra de Marx de 1857 a 1882, incluidos en la sección II del MEGA). Mi primera constatación fue descubrir el abandono del estudio serio, íntegro y creador que habían sufrido las investigaciones sobre Marx por parte de los ‘grandes’ filósofos europeo-norteamericanos (en los últimos años no se había leído seriamente a Marx si no fuera por obras como la de Roman Rosdolsky). Algunos ‘marxólogos’ editaban demasiado lentamente sus obras – en el Instituto Marxista-Leninista, tanto de Berlín como de Moscú –. Marx no era calorosamente ‘aceptado’ ni por el capitalismo ni por las burocracias del estalinismo” (EBS, p. 49).

⁵⁶ “Puede considerarse como la primera filosofía de la liberación, implícita, la crítica de la conquista (1510-1553). La segunda, fue la justificación filosófica de la primera emancipación (1750-1830). La tercera filosofía de la liberación se articuló ahora a la segunda emancipación (a partir de 1969). Sus antecedentes pueden buscarse desde el pensamiento de un Mariátegui en los años 20s, o en el de la revolución cubana en 1959. La primera fase, explícita, transcurre desde 1969 a 1973 – etapa de constitución –; la segunda etapa acontece

Concomitantemente, terá início o estudo sistemático⁵⁸ das quatro edições d’*O Capital*⁵⁹, de Karl Marx. A crítica marxiana da economia política acrescentaria à *econômica* dusseliana um aporte de realidade concreta como seu conteúdo material. Posteriormente, já no contexto do diálogo entre a Filosofia da Libertação e a Ética do Discurso, esta transformação categorial fundamentará a passagem para uma *econômica* (como crítica à *pragmática transcendental* de Apel) da Filosofia da Libertação (DUSSEL, 2018a).

2.1 O pensamento ético-crítico de Marx e a Filosofia da Libertação: relações comunitárias e a exterioridade do “trabalho vivo”

Quando um sapateiro troca sapatos pelo pão do padeiro, estabelece-se uma *relação* entre pessoas: o intercâmbio é práxis, mas a produção do sapato ou do pão é *póiesis*. Estas relações não são sempre sociais de dominação, podem ser comunitárias. (EC, p. 94)

Agora, na chamada “fase marxista”, o pensamento filosófico de Dussel passará por uma transformação teórica substancial – a partir da subsunção da metafísica da alteridade de Levinas pela crítica da economia política de Marx –, do que resultará uma *política* e uma *econômica* (desde uma perspectiva material e negativa) mais concretas. Importa, entretanto, analisar essa virada a partir do enfoque de dois aspectos de grande relevância para o presente

desde dicha fecha hasta 1976 – etapa de maduración –; la tercera, hasta 1983 – etapa de persecución, debate y confrontaciones –; la cuarta hasta el presente – de franco crecimiento y de respuesta a nueva problemática –.” (HFLyFL, p. 161-162).

⁵⁷ Assim, “era necesario clarificar las categorías ‘pueblo’ y ‘nación’ (como lo ‘popular’ y ‘nacionalista’), para evitar la posición derechista, fascista, pero al mismo tiempo se debía no caer en la ‘falacia abstractiva’ del marxismo althusseriano clasista o del pensamiento analítico anglosajón, ambos en boga” (EBS, p. 47).

⁵⁸ “Teníamos, por primera vez en la historia de la filosofía, una visión de conjunto de Marx. Ahora puede comenzarse la re-interpretación hermenéutica de su obra. Esto determinó un cambio en la arquitectónica categorial de nuestra filosofía de la liberación” (ARRyFL, p. 146).

⁵⁹ A partir de um enfoque hermenêutico-filosófico (situado na realidade de dependência e exploração do continente latino-americano e a partir da perspectiva de alteridade da Filosofia da Libertação) e cronológico das quatro redações, Dussel se vê compelido a inverter as hipóteses de leitura tradicionais – contrariando a interpretação clássica – “El Marx más antropológico, ético y antimaterialista no era el de la juventud (1835-1848), sino el Marx definitivo, el de las ‘cuatro redacciones de El capital (1857-1882)’. Un gran filósofo economista fue apareciendo ante nuestros ojos” (ARRyFL, 146).

estudo: i) Uma destacada posição de centralidade conferida à categoria de “comunidade”; e ii) A descoberta de uma certa perspectiva de “exterioridade” subjacente ao pensamento de Marx.

Por um lado, a reflexão acerca da “corporalidade” permanecerá presente, mas agora será remetida, de maneira concreta, à comunidade (à dinâmica das relações comunitárias) como espaço vital no interior do qual emerge a noção de “ser humano concreto vivo” – enquanto um modo de subjetividade referida, essencialmente, à dimensão de “corporalidade”. Por outro lado, o referente alterativo da libertação agora aparecerá – em decorrência da centralidade da comunidade para a *econômica* marxiana – prefigurado na pessoa do “pobre” enquanto “trabalho vivo” (como o *pauper*, uma categoria econômica concreta em Marx). Acerca da *econômica* dusseliana, importa não a confundir com a *economia* (enquanto ciência econômica ou economia política) nem com a ideia de sistema econômico⁶⁰ – erro no qual teria incorrido, de acordo com Dussel, o próprio Habermas.

Assim, a “comunidade” aparece, de acordo com a observação de Dussel, como um tema nuclear do pensamento de Marx⁶¹. A “comunidade”, enquanto categoria, prestar-se-á a uma dupla argumentação: ora aparecerá relacionada à crítica da noção abstrata de “indivíduo” (solipsismo econômico) inerente ao tipo de relação social subjacente à sociedade capitalista (enquanto modo de organização social); ora fornecerá o necessário material (o modo de relações comunitárias, como conteúdo) para a projeção da “comunidade ideal” como um referencial ético-crítico (equivalente ao conceito de “reino da liberdade” tomado enquanto categoria transcendental⁶²) a partir do qual serão julgadas as relações práticas e prático-produtivas no interior de um determinado modo de relação de produção.

⁶⁰ “Es a este nivel fundamental humano al que denominaremos ‘lo económico’, pero no ya como un ‘sistema’ a lo Habermas (como una *Wirtschaftswissenschaft*), sino como el momento relacional práctico y constitutivo esencial de la vida humana (donde se establecen las ‘relaciones’ prácticas primeras, la producción de los objetos de la vida, su distribución, intercambio y consumo para la vida humana)” (MTM, p. 264).

⁶¹ “Hemos visto, entonces, que en el núcleo mismo del pensar de Marx se encuentra el tema de la ‘comunidad (Gemeinschaft)’” (MTM, p. 297).

⁶² No contexto do diálogo com Apel, Dussel interpretará o conceito marxiano de “Reino da Liberdade” como uma “comunidade *ideal* de produtores”. Desse modo, defenderá a existência – em Marx – de uma “ideia reguladora” (um *a priori transcendental*) análoga à “comunidade *ideal* de comunicação” da *pragmática transcendental* da Ética do Discurso: “Aquí debemos ya preguntarnos de qué pueda tratarse ese ‘más allá’ (transcendentalidad a definir) del ‘Reino de la necesidad’ y de la producción material. Si se sitúa más allá de la historia en el futuro, o si se sitúa transcendentemente como un ‘horizonte’ de comprensión, como idea regulativa, como un ‘ya siempre apriori presupuesto’ [...] El ‘verdadero’ Reino de la Libertad trasciende idealmente el Reino de la Necesidad [...] El ‘Infinito malo’ de Hegel sería el pretender alcanzar dicho Reino de la Libertad. El ‘Infinito bueno’ es saltar a otro orden: al nivel ideal del Reino de la Libertad postulado como límite, como ‘comunidad ideal de productores’, sin esfuerzo, en tiempo cero de trabajo, y en el cumplimiento

Em Marx, a “comunidade” aparecerá como categoria crítica, a partir da qual o modo de produção capitalista será descrito como um tipo de relação social defectiva⁶³ e que – ao ser identificada como causa da alienação do “trabalho vivo” – dará origem à noção de “indivíduo” como sua forma distorcida. O “indivíduo”, enquanto representação abstrata inerente ao paradigma do pensamento econômico clássico, expressa um tipo “isolado” (posto que separado da comunidade, e das suas relações comunitárias, como seu “espaço vital”) nas tramas das relações sociais, um desenraizado (de sua cultura, sua história e tradições) e, por isso, dominado e submetido à exploração (relação prática de dominação) por meio de relações de produção, troca e consumo no interior da sociedade capitalista. A alienação do “trabalho vivo” (sujeito concreto) em “indivíduo isolado” (representação abstrata) manifesta o modo de colonização da subjetividade.

Dussel afirma a relevância hermenêutica da “comunidade” – que se faz já presente na crítica marxiana à economia capitalista (enquanto modo de relação social de produção, o “capital”) – para o desenvolvimento da ética comunitária, na perspectiva da Filosofia da Libertação. O “Outro”, como ponto de partida da Filosofia da Libertação, alcançará uma expressão mais concreta ao nível da comunidade. No interior das relações comunitárias, enquanto modo de relação ética, a presença do “Outro” se revela não apenas subjacente às relações práticas (*pessoa-pessoa*⁶⁴), mas também – e particularmente – como inerente às relações prático-produtivas (enquanto são relações propriamente econômicas), sob a influência da perspectiva crítica da *econômica* marxiana⁶⁵.

pleno de sus necesidades. Esto supone la superación de toda ‘relación social’, y el establecimiento pleno de una relación ‘comunitaria’ entre personas – las personas serían el fin, y no el medio como en la ‘relación social’ del capital –. Opino que esto es el ‘comunismo’ para Marx; no es una etapa de la historia, sino una ‘comunidad ideal’ [...] Estos textos [citados de Marx por Dussel] nos dan argumentos para concluir firmemente en la posibilidad de que Marx no pensaba el ‘comunismo’, el ‘Reino de la Libertad’, como un ‘fin’ o etapa histórica, sino mucho más como una ‘figura necesaria’, como un ‘principio energético’, como una idea regulativa, y, por qué no, como una ‘comunidad ideal de productores’ (no de hablantes por ahora) [...] Creemos que hemos indicado, suficientemente, el cómo Marx usa la ‘relación comunitaria’ ideal como punto de referencia para clarificar críticamente la ‘relación social’ capitalista”. (MTM, p. 293-297)

⁶³ “Como vemos, para Marx, el horizonte ‘comunitario’ o de la ‘comunidad’ es la referencia necesaria ‘desde-donde’ puede comprender su estado defectivo, poco desarrollado, negativo, fetichista: lo ‘social’ como determinada relación interpersonal se lo comprende desde la relación ‘comunitaria’” (MTM, p. 291-292).

⁶⁴ Não no sentido da mera relação entre duas pessoas que, tomadas como indivíduos isolados, caracterizaria um modo de abstração de que será acusado Levinas por Dussel.

⁶⁵ Em uma nova etapa do desenvolvimento de seu pensamento filosófico – em sua terceira fase, que se estende, segundo Dussel (HFLyFL, p. 161-162), de 1976 a 1983, como uma “etapa de perseguição, debate e confrontações”.

Assim, na perspectiva da ética comunitária, a naturalização da alienação do “trabalho vivo” através das relações sociais – em detrimento das relações comunitárias – revela-se como a expressão da colonização da subjetividade. A naturalização desta distorção somente será possível por força dos processos de colonização da subjetividade do trabalhador. Processos ativados, de modo subjacente, na dinâmica própria das relações sociais (enquanto relações de produção capitalista)⁶⁶.

A partir da releitura d’*O Capital*, em perspectiva ética, Dussel defenderá a tese de que “en Marx hay una primacía absoluta de la relación ‘persona-persona’, práctica (de *práxis* en griego) o ‘ética’ – ya que lo ‘moral’ o lo ‘ético’ [...] se sitúan en la relación entre personas” (EUM, p. 432). Para Dussel, Marx privilegiará as relações prático-produtivas⁶⁷ com referência às quais aparece como sujeito ético o ser humano concreto vivo, enquanto sujeito vivente responsável pelas relações de produção e consumo dos bens necessários à produção e reprodução da vida enquanto modo de vida humana.

Dessa maneira, Dussel criticará o reducionismo⁶⁸ da interpretação marxista hegemônica que – ao afirmar a tese de que Marx priorizaria as relações pessoa-natureza, sob a ação da razão instrumental – associa o pensamento marxiano ao paradigma produtivista. Para Dussel, pelo contrário, a releitura d’*O Capital*, em perspectiva ética, revela a existência de um discurso ético (elaborado a partir da perspectiva da alteridade, em sentido metafísico)

⁶⁶ Dussel observa, na redação do *Capital*, do período 1857, o emprego do termo “social” em dois sentidos: “Desde ahora, y hasta el fin de sus días, Marx usará la palabra ‘social (*gesellschaftliche*)’ con un doble sentido: el significado cotidiano, habitual; o un significado técnico propio: lo defectivo, no genuino, negativo, lo no-comunitario. Es decir, el tipo de ‘relación práctica’ que establece el capital entre las personas (capitalista-obrero, pero igualmente entre capitalista-capitalista y obrero-obrero, en cuanto momentos del capital) son ‘relaciones’ de dominación, de individuos aislados (en su casa, en la fábrica, en el mercado: vidas determinadas por un solipsismo fundado en la esencia del capital)” (MTM, p. 290).

⁶⁷ A *econômica* configura a convergência entre os dois tipos fundamentais de relações: “La relación humana práctica primera es la de ‘persona-persona’, y es el momento ‘económico’ por excelência. Lo económico no es sólo una cuestión de mercado o dinero, sino que tiene esencialmente que ver con la ‘corporalidad’: la ‘relación’ práctica de los cuerpos (el señor domina al esclavo o al siervo, el capitalista al asalariado), y en vista al ‘consumo’ o reproducción material de la vida (la ‘circulación menor’ o *kat'exokhén*, como decía Marx) [...] La segunda relación de lo económico, y no la primera, es la de la ‘persona-naturaleza’ por medio del trabajo. En este caso, el ‘trabajo vivo (*lebendige Arbeit*)’ es sub sumido (*subsumiert*) en la Totalidad institucionalizada del capital, y sólo en este caso el trabajador puede trabajar (porque le han sido expropiadas sus posibilidades de ejercer ese derecho propio). El ‘proceso de *trabajo*’ es el momento segundo de trans-formación (cambio de forma) de la naturaleza como ‘pro-ducto’ (el ‘pan’ al que nos referiremos posteriormente) (MTM, p. 265-267 – grifos do autor).

⁶⁸ Dussel critica a Habermas, no contexto do diálogo com a Ética do Discurso, por sua posição compatível com este reducionismo, acusando-o, inclusive, de não ter lido a Marx diretamente, sem a mediação de outros comentadores.

subjacente à sua crítica da economia política, revelando, assim, uma maior convergência com alguns pressupostos da Filosofia da Libertação.

El “trabajo vivo” es, por una parte, el “pobre” (*pauper* ama escribir Marx), y, por otra parte, “fuente” (*Quelle* y no fundamento: *Grund*) “creadora” de valor. Como “pobre” es el efecto de la disolución del sistema anterior: *Pauper ante festum*; o puede ser, por el aumento de productividad (a aumento de la tasa de plusvalor relativo), un desocupado: *pauper post festum*. (HFLyFL, p. 208 – grifos do autor)

O ponto de partida deste discurso alterativo será o “trabalho vivo⁶⁹” – trabalho não subsumido no capital (não alienado), trabalho no tempo presente – em oposição ao “trabalho objetivado”⁷⁰. Na *econômica* dusseliana, o “sujeito vivo” como “corporalidade viva” será o ponto de convergência do discurso ético-crítico de Marx com a Filosofia da Libertação, especialmente através das categorias de “pobre” (enquanto “Outro”) e “exterioridade”, que “es la condición *práctica* de la crítica a la ‘totalidad’ del capital. Pero, además, dicha ‘exterioridad’ es el lugar de la *realidad* del otro, del no-Capital, del trabajador viviente en su corporalidad *todavía* no subsumida en el capital” (HMD, p. 366 – grifos do autor). Assim, para Marx, “el ‘*trabajo vivo*’, no es el trabajo en general, sino el trabajador mismo como subjetividad, como persona, ante el trabajo objetivado, cosificado, devenido valor, mercancía, dinero, capital: *trabajo muerto*” (HFLyFL, p. 209 – grifos do autor).

Agora, o “Outro” – referente alterativo da Filosofia da Libertação – terá sua prefiguração na pessoa do “pobre” na corporalidade do “trabalhador vivo” que, enquanto não subsumido no capital, constitui-se em referência à exterioridade ética. De acordo com Dussel, o “pobre”⁷¹ aparece, nos *Grundrisse*s, como o “outro” que o capital (totalidade). Neste sentido, Dussel descobre, em Marx, um discurso elaborado a partir da perspectiva da “exterioridade” (ainda que não de maneira explicitamente consciente), equivalente ao discurso da Filosofia da Libertação. Para Marx, o capital (enquanto relação prático-produtiva) determina a relação capital-trabalho como uma relação social (relação *prática pessoa-pessoa*)

⁶⁹ Dussel demonstra como, em Marx, o “trabalho vivo” aparece ora como conceito (para significar o sujeito vivo, com referência à sua corporalidade, à sua vida subjetiva, à capacidade subjetiva de trabalho) ora como categoria (com referência ao trabalho subjetivo, fonte criadora de valor, não obstante, ele mesmo sem valor; porque, antes, possuidor de dignidade).

⁷⁰ O trabalhador subsumido no capital, trabalho já realizado (trabalho morto), trabalho como valor de uso (força de trabalho, capital) ou de troca (dinheiro).

⁷¹ “Pobre” enquanto “trabalho vivo” faz referência à pobreza plena (*ante festum*); enquanto “trabalho objetivado” significa pobreza absoluta (*post festum*).

condicionada como dominação e exploração do trabalhador pelo capitalista. *O Capital* é uma ética – conclui Dussel (PTM; EUM; HMD; HFLyFL).

Em perspectiva ética, a *econômica* faz referência ao momento ético-concreto no qual se dá a articulação da *práxis* com a *poiésis*, da qual resulta o nível prático-produtivo (HFLyFL, p. 175). Neste sentido, no âmbito da *econômica*, a ideia de sujeito – com referência ao “sujeito humano vivo” da *Ética da Libertação* – alcançará uma significação mais concreta, isto é, ético-material (ao se apresentar como conteúdo material da *econômica*) como ponto de convergência e fundamento da *econômica*: como sujeito prático-produtivo da *econômica*, na perspectiva do “paradigma da vida”.

2.2 Do “eu penso” ao “nós argumentamos”: o giro pragmático de K.-O. Apel

El ego cogito nació simultáneamente con un ego laboro; ambos debieron negar la “comunidad ilimitada ya siempre presupuesta apriori”, para poder organizar un mundo fundado sobre el ego de la razón instrumental (teórica, en la filosofía moderna; práctico-productiva, en la economía capitalista moderna). Si recuperamos la “comunidad de comunicación”, no podemos menos que recuperar también la “comunidad de los productores”, que simultáneamente había sido negada, y es desde donde podemos reconstruir críticamente la superación de la modernidad como transmodernidad. (MTM, p. 301)

Quase à mesma época de seu retorno a Marx⁷², terá início um ciclo de debates filosóficos⁷³, realizados no contexto do Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sul, que reuniriam representantes de diferentes vertentes da Filosofia da Libertação e da *Ética do Discurso*. O diálogo filosófico iniciado em 1989⁷⁴ teve por objetivo – de acordo com um de

⁷² Sua aproximação inicial ao pensamento de Marx se encontra registrada através da publicação de livros como “*Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*” (1983) e “*Filosofía de la producción*” (1984) – este livro inclui um escrito anterior “*Filosofía de la poiésis*”, de 1978. Por sua vez, o extenso e aprofundado estudo acerca da obra máxima de Marx – *O Capital* – resultou em outras quatro publicações já citadas nesta Tese (cf. nota de rodapé 54).

⁷³ O Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sul – coordenado, entre outros, por Raúl Fornet-Betancourt – reuniu filósofos da libertação (Enrique Dussel, Hugo Assmann, Arturo A. Roig, Franz J. Hinkelammert) e outros vinculados às correntes pragmático-linguísticas, dentre os quais, principalmente, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, além de Paul Ricoeur, Richard Rorty e Gianni Vattimo (EDyEL; 1994; SIDEKUM, 1994).

⁷⁴ Não obstante, sua ideia foi amadurecida a partir da experiência de um encontro sobre ética na Alemanha e na América Latina (ocorrido na Argentina), em 1985 (EDyEL).

seus organizadores, Raúl Fornet-Betancourt – possibilitar o debate acerca de seus respectivos modelos de fundamentação da ética (EDyEL). Inaugura-se, assim, uma nova fase⁷⁵ na produção intelectual de Dussel, marcada pela transformação no aporte teórico e categorial de sua filosofia, como resultado da integração da contribuição da ética de Karl-Otto Apel (1922-2017), subsumida às influências anteriores de E. Levinas e de K. Marx, e pelo modo de fundamentação de sua Ética a partir da definição de uma arquitetônica complexa de critérios e princípios.

La filosofía de la liberación se abre así a nuevos temas desde un mismo “punto de partida”: la “interpelación” del oprimido (sea el pobre, la mujer, el niño, el anciano, el pueblo, la raza discriminada, la nación periférica...) que irrumpe pragmáticamente (ahora en el sentido de Austin) en el horizonte de la Totalidad (ahora en el sentido de Lévinas) dominada por la razón hegemónica o que comenzamos ahora a llamar razón cínica (que no critica Rorty porque se niega a entrar en la discusión). La filosofía de la liberación afirma rotundamente la importancia comunicativa, estratégica y liberadora de la “razón” (con Habermas y Apel), denuncia el eurocentrismo y la pretensión de universalidad de la razón moderna (con los postmodernos, pero por otras “razones”), y se compromete en la reconstrucción de un discurso filosófico crítico que, partiendo de la “Exterioridad” (con Lévinas y Marx por ejemplo), asume una “re-sponsabilidad” práctico-política en la “clarificación” de la praxis de liberación de los oprimidos. Ni racionalismo universalista abstracto, ni pragmatismo irracional: superación y síntesis de una razón histórica liberadora, crítica de la pretensión de la razón particular como universal, y afirmativa de la novedad racional de totalidades futuras construidas por la praxis erótica, pedagógica, política y hasta religiosa de los oprimidos (la mujer, el niño, la cultura popular, las clases, grupos y naciones explotadas, y la alienación religiosa de muchos en fundamentalismos de moda). (ARRyFL, p. 9)

Acerca das condições de origem (a respeito das diferenças relativas ao contexto de sociedade, de organização política, de desenvolvimento econômico e cultural, etc.) e o modo como seus aspectos poderão incidir, decisivamente, sobre a definição do ponto de partida de ambas as éticas, importa considerar a ótica da espacialidade geopolítica, em conformidade com a perspectiva crítica da *Histórica*⁷⁶, da Filosofia da Libertação.

A Filosofia da Libertação, como já apontado no capítulo primeiro, surge como um pensamento crítico elaborado desde a situação de pobreza e dominação da América Latina, a partir do horizonte teórico da metafísica da alteridade (E. Levinas). Neste sentido, e situada desde a exterioridade do pensamento ontológico (Totalidade), a Filosofia da Libertação

⁷⁵ Em relação à qual Dussel (HFLyFL) se refere como uma fase “de franco crecimiento y de respuesta a nueva problemática”. (cf. a nota de rodapé 56, nesta Tese).

⁷⁶ Cf. o que foi dito sobre o significado da espacialidade geopolítica, enquanto ponto de partida do pensar crítico, para a *Histórica* da Filosofia da Libertação em “Filosofia da Libertação e libertação da Filosofia”, no item 1.2 desta Tese.

confrontou o *cogito* cartesiano (como a um EU dominador) e a sua razão instrumental totalitária.

Daí procede a oposição à experiência hegemônica da modernidade (eurocêntrica), criticada em seu aspecto de “mito irracional” atuante, desde 1492, no processo do encobrimento do “Outro” (EncO), e, de maneira subjacente, através das “falácias desenvolvimentistas” do capitalismo tardio (conceito, frequentemente, criticado em divergência a Habermas)⁷⁷. Assim, a ética da libertação, que parte do reconhecimento do outro, de sua vida negada, como conteúdo concreto da *econômica*, assume a tarefa ético-crítica de afirmar o direito ao acesso a todas as mediações (materiais, instrumentais, culturais, institucionais) necessárias à produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana.

A Ética do Discurso, proveniente do horizonte cultural e filosófico europeu (alemão, mais especificamente), busca responder à problemática pertinente ao contexto de expansão de uma civilização global da ciência e da técnica⁷⁸, com o agravante da ameaça decorrente de duas grandes crises: a ameaça de extinção nuclear⁷⁹ e a atual crise ecológica⁸⁰, ambas, cada uma a seu modo, põem em risco a possibilidade de sobrevivência da humanidade, bem como de toda a vida no planeta. Na esfera política, a traumática experiência do autoritarismo europeu – representado por regimes despóticos como, de um lado, o nazismo e o stalinismo, por outro – serve de alerta para a necessidade de se colocar em permanente defesa das instituições democráticas, consideradas como uma conquista do desenvolvimento cultural do Ocidente⁸¹.

⁷⁷ Sobre a crítica à modernidade hegemônica e à falácia desenvolvimentista, cf. EDyEL, p. 73-83.

⁷⁸ Surgidas, ambas, na década de 1970, o próprio Dussel (EDyEL) sugere, como marco inicial para o cotejo de ambos os projetos éticos, o ano de 1973, em razão da publicação de *Transformação da filosofia*, de K.-O. Apel, e dos dois primeiros volumes de sua coleção *Para uma ética da libertação latino-americana*.

⁷⁹ Esta, só em parte, reduzida em seu grau de risco iminente após a distensão da polarização entre as superpotências atômicas do período da chamada “guerra fria”. Permanece, não obstante, sempre como uma ameaça latente quando a política e a diplomacia se tornam insuficientes ou ineficazes na arbitragem do jogo de interesses antagônicos pela hegemonia econômica e comercial, como parece indicar a escalada nas demonstrações de forças que manifestam o antagonismo atual entre uma visão unilateralista (hegemonizada pelos Estados Unidos) e uma visão multilateralista (defendida por China e Rússia) de “nova ordem” econômica mundial.

⁸⁰ Daí a razão de perguntar, já de início, acerca de “como seria possível superar as consequências colaterais de alcance mundial da ciência e técnica moderna – p. ex., a crise ecológica – por meio de uma ética de responsabilidade de validade universal” (APEL, 1994b, p. 23).

⁸¹ Neste ponto, lembramos a insistência de Apel, em controvérsia com a posição de Dussel, em acusar de indevida – em sua opinião – a influência da teoria do valor e da alienação de Marx para o desenvolvimento do conceito de “libertação” da Filosofia da Libertação e, conseqüentemente, para a definição do plano estratégico

Estes desafios, como é possível depreender, aparecem – como nunca antes para a ética, a partir de uma perspectiva mais ampla, não apenas local ou regional – como temas de grande relevância e de interesse coletivo para toda a humanidade, como civilização, em uma nova perspectiva planetária, a partir da qual a Ética do Discurso poderá assumir a configuração de uma ética de responsabilidade⁸².

Assim, a considerar o avançado estágio tecnológico e científico observado nas sociedades desenvolvidas no Ocidente (precisamente, no norte da Europa e nos Estados Unidos) e no Japão, a emergência de problemas éticos com consequências inevitáveis em escala planetária se expressa como um chamamento para o agir com responsabilidade. Agora direcionado já não mais para uma consciência ética, do indivíduo cioso de seu dever moral, mas para uma nova estrutura de consciência ética com responsabilidade (como responsabilidade solidária, no sentido de uma corresponsabilidade comunitária) com ambições de constituir uma macroética planetária (APEL 1994b), de alcance e validade globais.

Isto não significa, entretanto, que o indivíduo estaria dispensado de agir com responsabilidade ética, muito menos que o critério ético (o acordo consensuado no discurso argumentativo) da pragmática-discursiva eliminaria o indivíduo. A Ética do Discurso, ao contrário, busca preservar a autonomia da consciência individual na perspectiva da intersubjetividade:

La respuesta a este (aparente) dilema es, brevemente formulada, como sigue: el postulado de formación de consenso de la ética del discurso tiene por objeto una solución de procedimiento, una solución que, en cierto sentido, se ubica entre el colectivismo-comunitario y el autonomismo monológico de la consciencia moral. La autonomía de la consciencia del individuo se preserva completamente, en tanto que el individuo entiende su autonomía, desde un principio – en el sentido de la

com vistas à sua realização histórico-concreta. Como resposta à acusação de Dussel de que a Ética do Discurso não seria adequada para confrontar, no plano da comunidade de comunicação real, a “razão cínica” (que, fundada no “poder” do sistema, controla a racionalidade estratégica como mediação para a realização autopoiética do próprio poder de dominação), Apel, por um lado, ratificará o indissociável entrelaçamento dialético da racionalidade discursivo-consensual com a racionalidade estratégico-instrumental (conforme previsto na relação de complementariedade estabelecida entre ambas as partes, A e B, de sua Ética); e, por outro, a partir de um posicionamento reformista, defenderá (contra a alternativa revolucionária) “a realização aproximativa das condições de uma comunhão de comunicação ideal [...] [com vistas a] não pôr em risco, por essa via [revolucionária], as conquistas da humanidade conseguidas até agora (aqui menciono, p. ex., o Estado democrático de direito e constitucional)” (APEL, 1994b, p. 36).

⁸² “En nuestros días, en efecto, se trata, por primera vez en la historia de la humanidad, de asumir una responsabilidad solidaria en relación a las consecuencias globales primarias y secundarias de la actividad colectiva de la humanidad – por ejemplo, la de los usos industriales de la ciencia y la técnica –, además de la organización de esta responsabilidad como una praxis colectiva” (APEL, 2005, p. 46).

intersubjetividad o, respectivamente, del paradigma de reciprocidad –, como una correspondencia posible y propuesta con vistas a un consenso definitivo de una comunidad comunicativa ideal. (APEL, 2005, p. 55-56)

A influência da filosofia de Immanuel Kant sobre o pensamento ético de Apel (seja no fornecimento das principais categorias da Ética do Discurso seja para a definição do seu método transcendental), não obstante a sua predominância, não diminui a relevância da contribuição da hermenêutica filosófica para a consideração do *a priori* da facticidade e historicidade do ser-no-mundo, bem como do seu pertencimento a uma determinada forma de vida enquanto contingenciamento sociocultural (APEL, 2005, p. 58) – pelo que denota uma significativa convergência de certos aspectos da filosofia de pensadores tão díspares como Kant, Heidegger e Wittgenstein: “Apel tiene el mérito de haber creado un puente ‘positivo’ entre la ontología fenomenológica alemana y la filosofía analítica y del lenguaje anglosajona (inglesa y norteamericana en particular)” (EDyEL, p. 85). Influências que ocasionarão importantes consequências metodológicas para a Ética do Discurso e que serão decisivas para a definição do seu ponto de partida.

No que se refere ao modo de fundamentação racional, ambas as éticas convergem, em linhas gerais, com referência a dois pontos: por um lado, quanto à necessidade de superação da subjetividade moderna, isto é, daquilo que nesta há de abstrato e solipsista; e, por outro, no que tange à premente defesa da razão (em seus aspectos de fundamentalidade e universalidade) como condição de possibilidade para a necessária fundamentação última da Ética em direta oposição às tendências desconstrutivas – em um contexto epistemológico e filosófico de antifundacionalistas e antiuniversalistas – inerentes às correntes pragmático-linguísticas e pós-modernas.

Em face dos limites da crítica pós-moderna, a pragmática-transcendental de Karl-Otto Apel (e, de maneira complementar, a ação comunicativa de Jürgen Habermas) parecerá a Dussel bastante promissora – sobretudo após passar, criticamente, pelo processo de acréscimo do aporte teórico e categorial apropriado do pensamento marxiano, o qual teria estudado e investigado, minuciosamente, a partir do período de exílio no México – para o aprofundamento e crescimento, com a abertura a novas frentes de investigação (ARRyFL), do pensamento crítico de libertação elaborado a partir da periferia mundial (América Latina,

África e Ásia) e que toma em consideração a sua realidade de pobreza e exclusão. As divergências, entretanto, logo far-se-ão notar com relação, sobretudo, aos seguintes aspectos:

- Com referência ao acesso a diferentes níveis da realidade:

Pode a metafísica acessar níveis trans-ontológicos da realidade ou somente é possível acessar os significados linguísticos, coincidindo, desse modo, o real com os próprios limites da linguagem?

Como visto, a pretensão de universalidade da pragmática transcendental de Apel, não obstante sua inspiração kantiana, busca fundamentar o seu princípio racional-discursivo transcendental no âmbito pragmático-linguístico, isto é, a partir da perspectiva pós-metafísica. Neste sentido, o aspecto de idealidade conferido à “comunidade de comunicação ideal” não reconhece nesta uma especial condição de “realidade” metafísica (como é o caso do “reino dos fins”, em Kant). Ao contrário, a partir da perspectiva metodológica, esta possuirá, tão somente, uma funcionalidade lógica, um *a priori*, como uma ideia reguladora à qual se recorre como antecipação contrafáctica e dialética da “comunidade de comunicação real”.

Desse modo, tendo transformado a metafísica kantiana em uma pragmática transcendental, Apel verá com reservas, por um lado, o aspecto transontológico da ideia de “exterioridade”, subjacente à noção de interpelação do “outro”, proposta por Dussel, como um indesejável retorno à metafísica; e, por outro lado, acusará a Filosofia da Libertação de persistir no intuito de fundamentar, com uma visão teleológica, as normas morais de responsabilidade histórica, com vistas à transformação e à justiça social, com base em uma filosofia do desenvolvimento necessário da história (Hegel e Marx).

- Relativo à validade formal dos acordos consensuais:

Serão, formal e universalmente, válidos os acordos consensuais alcançados pela comunidade de comunicação hegemônica, sem que uma parcela dos afetados possa exercer o seu direito de apresentar os seus argumentos?

De acordo com a norma concreta da Ética do Discurso, todo acordo consensual com pretensão de validade universal deve ser aceito como válido e obrigatório por todos os participantes afetados (ou por quem lhes represente), o que implica o pressuposto da ineludível participação discursivo-argumentativa, conforme os procedimentos formais

pragmático-linguísticos, na comunidade de comunicação. O princípio de fundamentação última da Ética do Discurso afirma a condição ineludível da experiência discursivo-argumentativa, de modo que quem, por alguma razão, viesse a recusar a participar da referida formalidade procedimental da pragmática-transcendental incorreria em uma contradição performativa. Bem, e se algum participante afetado, ou potencial afetado, por um determinado acordo consensual não se recusar a participar do discurso argumentativo, mas se for, antecipadamente, impedido de argumentar por ser *a priori* excluído da comunidade de comunicação real hegemônica?

Assim, a pretensão de validade universal de todos os acordos consensuais hegemônicos será – a partir da perspectiva da vítima excluída – rejeitada por Dussel, por considerar limitado o princípio de fundamentação última da Ética do Discurso, uma vez que este pressupõe, idealisticamente, a participação de todos os afetados como exigência formal procedimental de uma ética universal, mas não leva em consideração a realidade de exclusão, ao nível material e concreto do mundo da vida, a que está submetido mais de um terço da população mundial. Desse modo, Dussel criticará o princípio formal procedimental da Ética do Discurso por seu caráter abstrato e por ter recaído em uma autocontradição performativa.

- Acerca da aplicabilidade do princípio de validade formal:

Como aplicar um princípio de racionalidade formal cujo procedimento (definido pela exigência de participação argumentativa simétrica de todos os envolvidos) se revela impossível em decorrência da exclusão *a priori* do “Outro” no âmbito concreto da “comunidade *real* de vida”?

Dada a inaplicabilidade da norma básica formal procedimental da Ética do Discurso, seja em decorrência de ser a vítima excluída da comunidade de comunicação real hegemônica, seja pela impossibilidade factual de escutar a todos os afetados no presente, bem como a todos os potenciais afetados futuros dos acordos consensuais definidos no passado e no presente. Por esta razão, e com base no critério ético de factibilidade de sua Ética da Libertação, o cumprimento da norma básica da Ética do Discurso lhe parecerá uma exigência impossível.

Em resposta à aparente impossibilidade de aplicação do critério básico da Ética do Discurso, como exigência para o reconhecimento de consensos de validade universal – apontada por Dussel –, Apel refutará o argumento de que o fato da exclusão de vítimas da comunidade de comunicação real constituiria um impedimento fático para a aplicação da pragmática transcendental:

[...] estoy convencido de que el problema de *la interpelación de los excluidos del discurso* articulado por Dussel mismo con base en los conceptos de la ética comunicativa no pone en tela de juicio el enfoque pragmático-transcendental de la ética del discurso. Por el contrario, creo que lo que aquí se presenta es un problema característico de la *parte B* de la ética del discurso. La cuestión central de ésta es precisamente: ¿cómo debe actuarse bajo la suposición (en medida realista) de que las condiciones de aplicación de una ética fundada (en la *parte A*) de una *comunidad de comunicación ideal* (anticipada siempre por nosotros de manera contrafáctica) no se encuentran en gran parte dadas? (APEL, 1993b, p. 99 – grifos do autor)

- Quanto à fundamentação última da Ética:

Seria a Ética do Discurso suficiente para fundamentar, racionalmente, a Ética, referenciada apenas na *pragmática transcendental* (tomada a “comunidade de comunicação *ideal*” enquanto “ideia reguladora”) e sem considerar o nível material da reprodução da vida (enquanto nível prévio e fundamentador do nível de argumentação racional ou de comunicação)?

Não seria mais adequado o recurso ao princípio crítico-material, de influência marxiana, para a fundamentação racional do agir moral, haja vista a insuficiência⁸³ da norma básica concreta da *pragmática transcendental* em face da realidade de exclusão do “outro”?

A relação de complementariedade entre a Ética do Discurso e a Filosofia da Libertação, apontada por Hans Schelkshorn (1994) – cuja possibilidade será, expressamente, reconhecida por Apel (1994 b) –, abre espaço para duas interpretações: ambas as éticas se relacionam em condições de complementariedade de modo que cada uma possa salvaguardar o seu estatuto de autonomia; ou a Filosofia da Libertação, por seu aspecto de compromisso solidário com a justiça social e a garantia dos direitos dos segmentos sociais menos favorecidos, deveria ser subsumida na parte B da Ética do Discurso, como expressão

⁸³ “Esta ‘corporalidad sufriente’ es tema de una ‘económica’ en el sentido crítico (y aun trascendental) de Marx. La ‘miséria’ (*Elend*) del trabajador es el tema, pero no tiene ‘lugar’ en la ‘moral’ burguesa (porque es sólo un momento intra-institucional, en el sentido de Rawls). Es desde ese ‘no-lugar’ (*ouk-tópos*: utopía) de donde parte la ‘interpelación’” (DED, p. 88).

histórico-concreta de aplicação dos princípios e normas concretas da Ética do Discurso. Tem-se aqui em jogo nada mais que as condições de possibilidade de fundamentação racional própria da Filosofia da Libertação; condições próprias em nome das quais Dussel rechaçaria com firmeza certa interpretação consoante a qual a Filosofia da Libertação estaria subsumida à “parte B” da pragmática transcendental, de Apel.

Não obstante reconheça o seu potencial de colaboração para o projeto de libertação, Dussel criticará a tendência (inerente à sua origem associada à matriz do pensamento analítico e das filosofias da linguagem) da *pragmática transcendental* a desconsiderar, em sua análise do real, o âmbito material da produção e reprodução da vida. Para Dussel, a realidade vivida na periferia (América Latina, África e Ásia) exige não descuidar de que a pessoa humana não se reduz apenas à “linguagem (*lógon*)” e que deve ser percebida como um “vivente (*zóon*)”; não meramente como um animal irracional, mas como um “vivente sempre humano” (MTM). Por isso, não seria suficiente nem um economicismo anti-humanista nem um comunicacionismo abstrato e idealista; “La ‘pragmática’ sin ‘económica’ es vacía; la ‘económica’ sin ‘pragmática’ es ciega” (MTM, p. 312):

Sin la “económica”, la “hermenéutica” (o la “pragmática”) se quedan sin contenido “carnal”: son meras comunidades de comunicación o interpretación, sin corporalidad, carnalidad, sin subsumir en su reflexión el nivel de la “vida”. El ser humano es un “viviente que tiene logos” – decía Aristóteles –. El lógos (hermenéutico o pragmático) responde y es el desarrollo autónomo, explícito, autorreflexivo, libre de la “lógica” del “viviente”. La “económica” responde directamente a la lógica de la reproducción de la “vida humana”. En este sentido una “comunidad de comunicación” (Kommunikationsgemeinschaft) es el desarrollo de una “comunidad de vida” (Lebensgemeinschaft). (ARRyFL, p. 150)

Em contraponto ao aspecto da “comunidade de comunicação *ideal*” como um transcendental abstrato, Dussel enfatizará a precedência da comunidade de vida enquanto um transcendental concreto, isto é, como um *a priori*⁸⁴ sempre pressuposto de todo indivíduo concreto, enquanto sujeito do “ato-de-trabalho” (e não apenas como sujeito do ato-de-fala, na pragmática discursiva da Ética do Discurso). Para tanto, fará referência à categoria de “comunidade” (as relações comunitárias) em Marx. Desse modo, na *econômica*, Dussel

⁸⁴ Dussel confrontará a intuição de Marx – referente à participação *a priori* em uma comunidade real de trabalho (produção e consumo) – com a intuição de Apel quanto ao *a priori* da participação do sujeito no discurso argumentativo em uma comunidade de comunicação ideal, de modo a tornar possível a subsunção da *pragmática transcendental* pela *econômica*.

(MTM) demonstra o modo como, na crítica da economia política de Marx, a comunidade aparece como um tipo ideal contra as “robinsonadas” dos economistas burgueses.

Para Marx, la situación ideal de todo acto-de-trabajo es la de una “comunidad de productores”. Por el contrario, en la situación de capital, las relaciones son meramente “sociales” – cada trabajador está “aislado”, sin comunidad –. La relación práctica y ética genuina (que Lévinas denominaría “cara-a-cara”) es negada por una relación bajo el dominio de la razón instrumental (la relación “social” capitalista). Se trata en la “económica” de Marx de una “crítica” del capital desde una *comunidad ideal de productores* (en el sentido apeliano), universal (para Habermas), o simplemente desde una “idea regulativa” económica a partir de la cual se critica a la relación capital-trabajo como defectiva, no ética, de explotación. (ARRyFL, p. 150 – grifos do autor)

Agora, com maior aprofundamento e complexidade (a partir do referencial teórico marxiano), será possível para a Filosofia da Libertação incorporar, de maneira crítica, a *pragmática transcendental* de Apel e, em sequência, realizar a passagem para uma *econômica*:

Si Apel habla de una “pragmática transcendental” (en el nivel de la comunicación lingüística), con el mismo derecho podría hablarse de una “económica transcendental” (en el plano de la relación práctica productiva). Lo que para un acto-de-habla es el componente ilocucionario, en el acto-de-trabajo es la *relación práctica con el Otro...* (DED, p. 84-86 – grifos do autor)

A *econômica* – que faz referência ao momento ético-concreto em que se dá a articulação da *práxis* com a *poïesis*, da qual resulta o nível prático-productivo (DUSSEL, 1993b, p. 24) – não se confunde com a economia enquanto ciência econômica ou economia política. No âmbito da *econômica*, o “sujeito humano vivo” possui um significado ético-material. A partir desta perspectiva, a corporalidade sofredora (faminta, doente) será o “conteúdo” material do ato-de-fala (sua interpelação) do “Outro” como *vítima* que se encontra excluída da comunidade real de produção/consumo (DED, p. 87):

Sin embargo, se ha olvidado que la corporalidad (la que tiene hambre, está en la miseria, en la injusta distribución y peor productividad de la “mayoría” de la humanidad en la periferia) dice relación a “productos” del trabajo tecnológico, que como “satisfactores” cumplen con la necesidad de la vida. Somos “vivientes que tienen *logos*”; es decir, el *lógos* es una función de la vida y no viceversa. La *vida humana*, de su corporalidad, no sólo es la condición de la posibilidad sino el ser mismo y la existencia humana en cuanto tal. La razón (*lógos*) es un momento de la *vida humana* – y no la vida de la razón –. Y bien, ser corporalidad, tener necesidades (de comer, beber, vestirse, tener casa, necesitar cultura, tecnología, ciencia, arte, religión y algunas cosas más) es un momento práctico (porque *a priori* somos parte de una comunidad, “relación comunitaria” o “social”) y productivo (porque se come “pan”, se viste un “vestido”, etc., productos del *trabajo humano*). Esta articulación de lo práctico-productivo es lo económico, como ontología, ética, realización

antropológica por excelência [...] Si el “paradigma de la conciencia” (de Descartes a Husserl) fue ser subsumido por el “paradigma del lenguaje” (como lo muestra Apel); este paradigma, por su parte, debe ser subsumido en el “paradigma de la vida”, vida de la comunidad humana (momento práctico prudencial, fundamento de la política) como “participación” y “comunicación” del producto del trabajo social (producción, distribución, intercambio y consumo). (HFLyFL, p. 176 – grifos do autor)

Inicialmente, a afirmação da corporalidade do sujeito – a primeira passagem, do *cogito* para o sujeito vivente, como crítica metafísica –, tornou possível ao pensamento de libertação a abertura à dimensão comunitária, como horizonte de relações prático-econômicas. Ao nível das relações comunitárias, por um lado, o sujeito vivente alcançou maior concretude com a figura do “pobre”, como referente alterativo da econômica dusseliana. Por outro lado, a categoria de comunidade configura o pressuposto material – a vida humana como conteúdo material – de todo ato do sujeito vivente, que tornará possível a superação do paradigma da consciência para o paradigma da vida. Neste ponto, avançamos para uma questão fundamental para o nosso estudo: a possibilidade de definição de uma nova fundamentação racional para o pensamento de libertação, como racionalidade ético-crítica.

PARTE II

PROCESSO ÉTICO-CRÍTICO E INTERSUBJETIVIDADE COMUNITÁRIA

3 Crise da razão e (ir)racionalidade moderna

No início dos anos 1990, o empenho filosófico para a fundamentação racional da práxis libertadora fora confrontado, de certo modo, no contexto epistemológico e filosófico mais amplo, pela crítica pós-moderna à razão. Este debate não é novo. A crítica aos limites da razão possui longa tradição de cerca de três séculos, e remonta à publicação das críticas kantianas⁸⁵. De acordo com Jürgen Habermas,

Com a análise dos fundamentos do conhecimento, a crítica da razão pura assume a tarefa de criticar o mau uso de nossa faculdade de conhecimento, talhada para a relação com fenômenos. Kant substitui o conceito substancial de razão da tradição metafísica pelo conceito de uma razão cindida em seus momentos, cuja unidade não tem mais que um caráter formal. Ele separa do conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do juízo e assenta cada uma delas sobre seus próprios fundamentos. Ao fundar a possibilidade do conhecimento objetivo, do discernimento moral e da avaliação estética, a razão crítica não só assegura suas próprias faculdades subjetivas e torna transparente a arquitetônica da razão, mas também assume o papel de um juiz supremo perante o todo da cultura. (HABERMAS, 2000, p. 28-29)

Em época mais recente, a teoria crítica proveniente da Escola de Frankfurt talvez tenha fornecido a mais relevante perspectiva de julgamento da razão moderna, a qual será criticada como razão instrumental e dominadora (sobretudo no que se refere à dimensão do conhecimento técnico-científico, sua face mais retumbante, transformada em uma das principais forças produtivas da civilização industrial) em face dos resultados de sua intensiva aplicação no período, imediatamente, anterior e posterior às duas grandes guerras. Tais

⁸⁵ Trata-se das três obras do filósofo idealista alemão, representativas de sua crítica à razão: “Crítica da razão pura” (de 1781), “Crítica da razão prática” (de 1788) e “Crítica do juízo” (de 1790). A modernidade da crítica kantiana consiste no fato de que o filósofo visava não a destituição da razão, mas, ao contrário, preservá-la dos erros intrínsecos decorrentes da não observação de seus próprios limites. Desse modo, o filósofo supera o conceito substancialista da razão, ao afirmar o seu conceito formal, com referência ao qual se estabelece como instância transcendental de desenvolvimento da cultura, como civilização, no que tange às questões acerca do verdadeiro, do justo e do belo.

críticas, entretanto, permaneceram circunscritas ao horizonte de influência da tradição do racionalismo ocidental, tendo exercido, não obstante, relevante influência sobre a filosofia dusseliana (com relação aos aspectos material e negativo de sua dialética).

Por sua vez, a crise atual da razão adquire nova feição a partir da segunda metade do século XX e reclama para si a ruptura com a tradição do *logos* da modernidade (ou, de preferência, com a trama discursiva da modernidade, para fazer justiça à influência da *linguistic turn* sobre o pensamento pós-moderno). Questionando a modernidade, da qual busca tomar distância, a recente crise põe em cheque os principais fundamentos do próprio pensamento crítico em geral e, particularmente, do latino-americano posto que as principais correntes de pensamento crítico latino-americano se declaram pertencentes a esta tradição de pensamento racional, a exemplo da Filosofia da Libertação, como indicado no capítulo 1 desta Tese.

É neste sentido, pois, que a mais recente crise de racionalidade parece, agora, manifestar “razões” diferentes daquelas para acusar de sem-sentido a própria razão. Tais circunstâncias advertem para os perigos decorrentes, seja da afirmação de um modelo hegemônico de racionalidade (no qual subsiste implícita, por sua condição impositiva, a tendência de negação de outras possibilidades), seja da explícita negação da razão (seria esta, definitivamente, a posição pós-moderna?).

Neste sentido, o problema do irracionalismo será retomado, neste capítulo, precisamente no que tange à sua incidência sobre a formação dos sujeitos da práxis de libertação⁸⁶. Inicialmente, abordaremos o tema a partir do horizonte hermenêutico do paradigma de emancipação, o qual privilegia o enfoque acerca do aspecto gnosiológico e epistêmico. Posteriormente, o tema será abordado como um problema de fundo, subjacente às disputas epistemológicas (relativas à possibilidade de fundamentação última da Ética) em oposição ao relativismo cético e antifundacionalista do positivismo lógico (enfrentado por K.-O. Apel) e em oposição ao irracionalismo cínico inerente ao pensamento pós-moderno (enfrentado por E. Dussel).

⁸⁶ Esta abordagem esteve presente desde a origem, como um dos pontos de partida do presente estudo.

3.1 Educação e barbárie: da emancipação do sujeito à automação do indivíduo...

Para Kant a “imaturidade” ou “minoridade” é culpada. A “preguiça” e a “covardia” constituem o *ethos* desta posição existencial. Hoje devemos fazer a Kant essa pergunta: um africano na África ou como escravo nos Estados Unidos no século XVIII, um indígena no México ou mestiço latino-americano depois, devem ser considerados nesse estado de imaturidade culpável? (EncO, p. 17)

O título deste item sugere um movimento, um processo de transformação. Apresenta uma direção e possui graus. Indica uma (de)gradação: da autonomia à autopreservação; da emancipação à automação; do racional ao irracional; do sujeito ao indivíduo (“produzido” e “padronizado” em série)...

Immanuel Kant (1724-1804), em seu opúsculo com o qual responde à questão acerca do significado de *Aufklärung*, define o “Esclarecimento” como sendo o processo por meio do qual o indivíduo⁸⁷ alcança sair da condição de menoridade em que se encontra. Desse modo, a autonomia se configura como uma conquista⁸⁸ do indivíduo que ousa⁸⁹ recorrer ao seu próprio entendimento para superar a sua “incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2002, p. 115).

O significado kantiano de esclarecimento (e, por extensão, o conceito de autonomia) remete à mentalidade do século XVIII, auge da Ilustração (como expressão da confiança na plenitude da razão e no conhecimento científico) e do liberalismo burguês (enquanto afirmação da individualidade e defesa dos interesses privados), cuja época reflete otimismo e confiança no aperfeiçoamento da natureza humana mediante o desenvolvimento da razão, na emancipação do indivíduo e em sua capacidade de orientar racionalmente a história da

⁸⁷ Tal como o conceito grego de átomo, o conceito de “indivíduo”, derivado do latim, denota a noção de “unidade indivisível”. O termo, surgido no Ocidente, no século XVII, expressa, em sua origem, além do mero significado de indivisibilidade, também o sentido conotativo com relação a uma tarefa a ser cumprida. E, posteriormente, teve acrescido ao seu campo semântico o significado de singularidade (BAUMAN, 2001; 2007).

⁸⁸ Adorno enfatiza o caráter dinâmico atribuído, por Kant, à noção de emancipação, “não como uma categoria estática, mas como uma categoria dinâmica, como um vir-a-ser e não como um ser” (ADORNO, 1995, p. 181). Ambos os termos, esclarecimento (como o emprega Kant) e emancipação (como prefere Adorno) se relacionam à noção de autonomia do indivíduo.

⁸⁹ Contra todas as autoridades heterônomas que embrutecem os homens domesticados com a finalidade de mantê-los, comodamente, longe de ousarem escapar de sua tutela. “*Sapere aude!* Tem a ousadia de fazer uso de teu próprio entendimento” seria – de acordo com o filósofo prussiano – o lema do Esclarecimento (KANT, 2002, p. 115 – grifo do autor).

humanidade (o progresso como um *telos* universal). No plano político, o conceito de autonomia torna-se o fundamento da ideia de liberdade. As sucessivas tentativas de torná-la histórica, ainda que nem sempre tenham logrado êxito, constituíram-se como narrativas legitimadoras para diversas causas emancipatórias, as quais se prestaram à mobilização de forças (materiais e simbólicas) e a orientar o sentido das lutas em favor da liberdade (do indivíduo, do oprimido, da classe, da nação), enquanto realização histórica nos últimos trezentos anos.

a. Dissolução do indivíduo

Impelidos pelas circunstâncias e gravidade de sua época (a crescente influência da filosofia reacionária alemã, a ascensão de Hitler, a perseguição nazista aos judeus), Adorno e Horkheimer põem-se atentos às manifestações do irracionalismo moderno inerente à sociedade alemã e, de maneira geral, ao desenvolvimento civilizatório ocidental.

Distanciados de Kant cerca de três séculos, os críticos de Frankfurt veem com suspeita os efeitos do Esclarecimento na história. De acordo com esta visão, o esclarecimento realiza o desencantamento do mundo como o seu programa, tendo por meta a dissolução dos mitos e a substituição da imaginação pelo saber. Ocorre que, na dialética do esclarecimento, saber é poder (e não há limites para o saber como poder):

O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. [...] Poder e conhecimento são sinônimos. [...] O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama “verdade”, mas a *operation*, o procedimento eficaz. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 18 – grifo do autor)

No embate contra o domínio do mito, o esclarecimento termina por se constituir naquilo a que buscava combater; torna-se, ele mesmo, um novo mito a serviço da exploração da natureza e da dominação do ser humano, através da mistificação das massas. O esclarecimento tem a sua face totalitária revelada. A razão moderna – autodefinida emancipadora – reduziu-se a uma razão instrumental e dominadora. Adorno e Horkheimer apontaram os perigos que, subjacentes ao processo de desenvolvimento da própria modernidade, ameaçavam o indivíduo (e sua individualidade), a quem só lhe resta, agora,

lutar por sua autopreservação, adaptando-se aos padrões massivos da cultura e da sociedade do consumo.

O problema do irracionalismo aparecerá, em Max Horkheimer, dialeticamente, como a consequência da dissolução do indivíduo que, submetido ao domínio e repressão da razão formalizada e subjetiva, reage (como resistência ou revolta) contra a própria ideia de racionalidade. Em “A revolta da natureza”, Max Horkheimer reflete – à luz da interpretação de S. Freud, em relação ao mal-estar na civilização – acerca do recrudescimento do irracionalismo como um fenômeno de regressão aos impulsos de resistência da “natureza” contra a “razão”, que se expressa como uma revolta do indivíduo contra a civilização, portanto, como um processo intrínseco ao desenvolvimento da sociedade industrial, decorrente da relação dialética de domínio da civilização (inerente ao desenvolvimento da cultura e da sociedade industrial) sobre a subjetividade do indivíduo.

À medida em que a razão industrial transforma o mundo em objeto para o sujeito humano, este também é transformado em “coisa”, instrumento de dominação, inclusive de si mesmo, no sentido em que à dominação da natureza corresponde, em igual medida, a dominação do próprio sujeito por meio de um processo de “interiorização” da dominação:

A total transformação de todos os domínios do ser à condição de meios leva à liquidação do sujeito que presumivelmente deveria usá-los. Isso dá à moderna sociedade industrialista o seu aspecto niilista. A subjetivação, que exalta o sujeito, também o condena.

O ser humano, no processo de sua emancipação, compartilha o destino do resto do seu mundo. A dominação da natureza envolve a dominação do homem. (HORKHEIMER, 2007, p. 98)

Uma vez na condição de senhor (do mundo como seu objeto) e, ao mesmo tempo, como dominado (instrumentalmente, como “meio” para se alcançar “fins” racionais, de acordo com a razão subjetiva), tal racionalização não produz, de fato, uma superação da dialética civilização-natureza, senão uma natureza reprimida. Mas a revolta que poderia opor resistência a tal repressão não escapa a esta lógica instrumental de dominação, pois “a civilização como irracionalidade racionalizada integra a revolta da natureza como outro meio ou instrumento” (HORKHEIMER, 2007, p. 99). Esta integração instrumental dos impulsos regressivos explica-se, segundo Horkheimer, pela intermediação do ego, atuante no processo de interiorização da repressão-dominação, através de recursos inerentes à própria civilização: a racionalização da vida, o ajustamento do indivíduo à realidade (princípio de

autopreservação), automatização do indivíduo, adaptação e perda da liberdade. O irracionalismo manifesto na instrumentalização da revolta da natureza contra a razão chega, assim, ao seu ponto culminante no modo como o fascismo desenvolveu a gestão racional do próprio irracionalismo:

Desde que tal rebelião, embora “genuína”, envolve sempre um elemento regressivo, ela é desde o princípio apropriada para servir como um instrumento de fins reacionários. Mas hoje os fins reacionários se acompanham de uma estrita organização e racionalização implacável, pelo “progresso”, em certo sentido. Portanto, a revolta “natural” não foi mais espontânea do que os *progroms* nazistas, provocados ou ordenados de cima em determinado momento. Embora as súcias dominantes não fossem exclusivamente responsáveis, e que uma grande parte da população fechava os olhos, quando não participava ativamente, essas atrocidades, por mais “naturais” que parecessem, eram conduzidas e dirigidas segundo um esquema altamente racional. No Fascismo moderno, a racionalidade atingiu um ponto em que não se satisfaz simplesmente com reprimir a natureza; a racionalidade agora explora a natureza, incorporando as potencialidades de rebeldia desta a seu próprio sistema. (HORKHEIMER, 2007, p. 125)

Em “Ascensão e declínio do indivíduo”, a crise da razão moderna se desenvolve e se manifesta mediante a crise do indivíduo. Partindo desta tese, M. Horkheimer, observador atento e crítico das transformações ocorridas no século XX, reflete acerca do processo histórico de ascensão e declínio do indivíduo, desde o seu prenúncio (do herói trágico grego ao estoicismo helênico; da influência do pensamento cristão ao liberalismo econômico) até o tipo contemporâneo de indivíduo, o qual será descrito como mônada de uma sociedade atomizada, em cuja época, não obstante o tema da autopreservação, já não há mais um “eu” a se preservar e a razão, em seu auge, já não emancipa, tendo se tornado irracional e embrutecida.

Conforme Horkheimer, a existência do indivíduo implica, por um lado, que este compreenda sua própria individualidade enquanto ser consciente e portador de uma identidade; e por outro, que a ideia de individualidade supõe um fundamento econômico que possibilite a preservação de sua existência (material e espiritualmente) para além das necessidades imediatas. Neste sentido, o destino do indivíduo esteve ligado ao florescimento da sociedade urbana; na polis grega, como durante o Renascimento, a ascensão do indivíduo teria se beneficiado do equilíbrio entre a liberdade individual e o bem-estar coletivo – “O habitante da cidade é o indivíduo *par excellence*” (HORKHEIMER, 2007, p. 136 – grifo do autor).

O pensamento liberal subordinou a ideia de individualidade à razão autopreservadora, voltada à satisfação dos interesses materiais do indivíduo. Desse modo, a concepção liberal do indivíduo teria reforçado as qualidades do individualismo ascético cristão (não sem antes desvencilhar-se da influência do pensamento cristão que havia transformado a noção de autopreservação em princípio metafísico voltado à salvação da alma e à garantia da vida eterna), através da interação autorregulada dos interesses individuais conflitivos, ou seja, pelo mecanismo autorregulador do mercado capitalista, pretensamente, responsável por transformar interesses egoístas em benefícios coletivos para a comunidade⁹⁰. Assim, o liberalismo econômico submeteu o indivíduo-mônada ao princípio do conformismo (o qual seria, posteriormente, elevado à categoria de ideal para toda a sociedade) em uma época de grandes conglomerados econômicos e de cultura de massas.

Hodiernamente, quando a civilização urbana se expande em escala mundial, o declínio do indivíduo seria decorrente de seus próprios esforços, quando recorre a certos mecanismos de adaptação à realidade, operados com o propósito de superar o antagonismo *individualidade X condições existenciais* (econômicas e sociais). Desse modo, esse processo seria já um indicativo da crise contemporânea do indivíduo. A retração do indivíduo do plano dos interesses públicos engendra um processo que conduz à sua atomização; esse processo pode ser intensificado em uma época de coletivização e cultura de massas. O indivíduo contemporâneo se encolhe ante a pressão que exercem, sobre ele, grandes forças sociais e econômicas. Perdida a sua base econômica, restaria ao indivíduo resignar-se, desistir de sua auto-realização e assimilar os padrões de coletividade a que busque pertencer, adaptando-se às circunstâncias que o rodeiam (mimetismo como estratégia de sobrevivência).

Na era do industrialismo, o declínio do indivíduo estaria associado à deificação do sistema e à idolatria do progresso: “Tal ideologia tende a tomar o lugar dos fundamentos humanísticos da própria civilização que busca glorificar. Enquanto os conceitos de realização completa e a satisfação ilimitada alimentavam esperanças que desprendiam as forças do progresso, a idolatria do progresso conduz ao seu oposto” (HORKHEIMER, 2007, p. 157-158). Nesta era, a negação da individualidade é compensada por uma racionalidade organizacional ou tecnocrática segundo a qual o ideal de produtividade determina o valor do indivíduo, que precisa se justificar com demonstrações de eficiência. Estando o indivíduo

⁹⁰ Sobre este tema, Cf. ASSMANN, 1994; ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989; HINKELAMMERT, 1983.

submetido ao totalitarismo tecnocrata, perde-se a essência humana e o irracionalismo passa a comandar o destino da humanidade:

A ilusão acalentada pela filosofia tradicional sobre o indivíduo e sobre a razão – a ilusão da sua eternidade – está se dissipando. O indivíduo outrora concebia a razão como um instrumento do eu, exclusivamente. Hoje, ele experimenta o reverso dessa autodeificação. A máquina expeliu o maquinista; está correndo cegamente no espaço. No momento da consumação, a razão tornou-se irracional e embrutecida. O tema deste tempo é a autopreservação, embora não exista mais um eu a ser preservado (HORKHEIMER, 2007, p. 133).

Em Paulo Freire, a reflexão acerca do tema da individualidade e sua dissolução terá uma abordagem diferenciada; volta-se não para os impulsos de autopreservação do indivíduo, mas para o antagonismo humanização-desumanização. Desde uma perspectiva dialética, os oprimidos em processo de emancipação, isto é, de libertação da opressão, tornam-se os “restauradores da humanidade”, de si e dos seus opressores. Assim, a ideia de libertação dos oprimidos se configura como o equivalente político, na obra de Paulo Freire, da promessa moderna de emancipação do indivíduo (ANJOS, 2015).

O ser humano massificado encontra-se afogado no anonimato nivelador da desesperança e da falta de fé, domesticado e acomodado, rebaixado a puro objeto (FREIRE, 1977). A distorção que conduz à massificação, portanto, implicaria um descompromisso maior com a existência em relação ao já constatado ao nível da consciência intransitiva. Freire distingue o fenômeno de emersão das massas populares, ocasionado pela “rachadura” da sociedade fechada, do processo de massificação da sociedade, característico das sociedades modernas, em avançado estágio tecnológico e dominadas pelo mito do consumo: “Nestas sociedades, a especialização necessária se transforma em ‘especialismo’ alienante e a razão se distorce em ‘irracionalismo’” (FREIRE, 2010, p. 97). Contra essa distorção, a pedagogia deve alimentar a esperança e tornar-se utópica, no sentido de que “[...] não ‘domesticando’ o tempo, recusa um futuro pré-fabricado que se instalaria automaticamente, independente da ação consciente dos seres humanos” (FREIRE, 2010, p. 70).

De acordo com Freire, o ser humano é reduzido, pela realidade opressora, a uma “quase coisa”, um hospedeiro do opressor; um ser duplo e inautêntico, heterônomo, para quem ser é parecer com o opressor. A práxis educativa contextualizada com as circunstâncias de espaço e tempo (organicidade), aberta à experiência de diálogo, propicia ao sujeito fazer a passagem da heteronomia à autonomia de sua consciência.

Assim, a educação se faz instrumental⁹¹ (ao capacitar o sujeito para que este possa integrar-se ao seu meio como um sujeito-interferidor, transformador, e não apenas adaptar-se às circunstâncias que o determinam) e emancipadora (quando promove o desenvolvimento da autonomia, da responsabilidade, possibilitando a flexibilização da consciência). De acordo com Freire, autonomia e responsabilidade, atributos do sujeito formado para a vivência democrática, apontam para a transitividade da consciência; caso esta não alcance o nível de criticidade, poderá se distorcer e assumir a forma de consciência irracional ou fanática: “O caráter mágico da consciência semi-intransitiva é, na consciência ‘irracional’, substituído pelo ‘mítico’. A ‘massificação’ coincide com este nível de consciência” (FREIRE., 2010, p. 97). A massificação equivaleria à coisificação do sujeito moderno, que, dominado pelos mitos e comandado pela publicidade, perde sua capacidade de decidir.

b. Educação contra a barbárie

Segundo Theodor W. Adorno (1995), a emancipação se constitui na principal tarefa da educação pós-Auschwitz. O autor recorre a uma dupla referência do conceito de emancipação: i) enquanto sinônimo do conceito kantiano de “esclarecimento”, ou seja, o processo pelo qual o indivíduo supera o seu estado de menoridade, deixando-se guiar unicamente pelos recursos de sua própria razão; e ii) em oposição ao horror representado por Auschwitz (para o autor, o principal símbolo de manifestação do irracionalismo no século XX). Deste modo, ancora o conceito de emancipação em uma circunstância histórico-política e identifica a ação pedagógica com o combate ao princípio da barbárie atuante na educação (através de práticas educativas autoritárias e voltadas ao estímulo da competição), na cultura (através da indústria cultural e de mecanismos de manipulação e coisificação das massas) e nas formas de organização social que reforçam as tendências de coletivização e padronização da vida social e cultural (antiindividualismo).

Adorno aborda a questão do irracionalismo através do conceito de barbárie e enfatiza neste, sob a influência do pensamento freudiano, os aspectos de agressividade e ódio

⁹¹ Para Freire, assim como também para Adorno, a educação se faz instrumental não no sentido problemático indicado por Horkheimer, mas como instrumento de capacitação do sujeito com vistas a sua integração na sociedade moderna.

primitivos, no sentido de impulsos destrutivos inerentes à própria civilização (que estaria, assim, exposta ao risco de esfacelamento caso estes impulsos não possuam vínculos transparentes com objetivos racionais e se identifiquem com a explosão da violência física). Daí a necessidade de se reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer atos de barbárie. Adorno vincula o princípio da barbárie ao avançado estágio tecnológico da civilização, condição favorável ao surgimento de “pessoas tecnológicas”, ou seja, que, afinadas com a técnica, estabelecem com esta uma relação ambígua: tornam-se, por um lado, racionalmente bem desenvolvidas e pouco influenciáveis; e, por outro, encobertas como que por um “véu tecnológico”, transformam a técnica em fetiche:

Um mundo em que a técnica ocupa uma posição tão decisiva como acontece atualmente, gera pessoas tecnológicas, afinadas com a técnica. Isto tem a sua racionalidade boa: em seu plano mais restrito elas serão menos influenciáveis, com as correspondentes consequências no plano geral. Por outro lado, na relação atual com a técnica existe algo de exagerado, irracional, patogênico. Isto se vincula ao “véu tecnológico”. Os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do braço dos homens. Os meios – e a técnica é um conceito de meios dirigidos à autoconservação da espécie humana – são fetichizados, porque os fins – uma vida humana digna – encontram-se encobertos e desconectados da consciência das pessoas (ADORNO, 1995, p. 132-133).

Em “Educação após Auschwitz”, Adorno afirma, com referência ao pensamento de Freud, que a própria civilização origina e fortalece o anticivilizatório. A própria sociedade, à medida em que se integra, gera tendências de desagregação. A forte pressão exercida pela organização social, sobre o particular (o coletivo, a sociedade como um todo sobre o indivíduo e as instituições singulares), além de desagregar o indivíduo, termina por minar o seu potencial de resistência, sua identidade e suas qualidades; por fim, já não lhe resta a capacidade de se contrapor, de resistir ao que, anteriormente, causar-lhe-ia repúdio.

Para Adorno, a “desbarbarização” deve combater as tendências e os mecanismos favoráveis à coletivização e ao antiindividualismo que se manifestam na forma de organização social (particularmente, na instituição escolar e no mundo do trabalho) e na indústria cultural. Isto porque a desagregação do indivíduo destrói suas resistências contra os mecanismos de coletivização e padronização da vida social e cultural, restando-lhe, como estratégia de autopreservação, abdicar de sua autonomia e adaptar-se às condições heterônomas de seu meio. Neste sentido, a expectativa de emancipação do indivíduo é frustrada com a crescente “regressão das massas [...] meros seres genéricos, iguais uns aos

outros pelo isolamento na coletividade governada pela força” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41). Daí que as práticas de educação emancipadora devam combater as tendências e os mecanismos favoráveis à coletivização e ao antiindividualismo:

De uma perspectiva sociológica eu ousaria acrescentar que nossa sociedade, ao mesmo tempo em que se integra cada vez mais, gera tendências de desagregação. Essas tendências encontram-se bastante desenvolvidas logo abaixo da superfície da vida civilizada e ordenada. A pressão do geral dominante sobre tudo que é particular, os homens individualmente e as instituições singulares, tem uma tendência a destruir o particular e individual juntamente com seu potencial de resistência. Junto com sua identidade e seu potencial de resistência, as pessoas também perdem suas qualidades, graças a qual têm a capacidade de se contrapor ao que em qualquer tempo novamente seduz ao crime. Talvez elas mal tenham condições de resistir quando lhes é ordenado pelas forças estabelecidas que repitam tudo de novo, desde que apenas seja em nome de quaisquer ideais de pouca ou nenhuma credibilidade (ADORNO, 1995, p. 122).

Assim, a educação emancipadora carrega uma ambiguidade que se manifesta por meio de uma dupla exigência inerente ao seu desenvolvimento: a de preparar o indivíduo, capacitando-o a fim de que saiba se orientar e se adaptar à dinâmica da organização do mundo tal como ele se configura na realidade (função de adaptação); e, ao mesmo tempo, de preservá-lo como núcleo impulsionador de resistência, em face da imperiosa necessidade de fortalecer as estratégias de resistências contra as tendências do antiindividualismo (função de conscientização e racionalidade).

A solução desta ambiguidade implica que a prática da educação emancipadora deve reunir, dialeticamente, princípios sociais e individuais (adaptação e resistência), de modo que, por um lado, faz-se necessário pensar um novo conceito de indivíduo para um novo mundo dinâmico e em constante mudança; e, por outro, possa assegurar que a requerida adaptação do indivíduo não se perverta em perda da individualidade, gerando um conformismo uniformizador. Importa enfatizar, todavia, que a educação deve favorecer o fortalecimento da resistência e não a adaptação, uma vez que o modo como o mundo é organizado e a ideologia dominante tornam a realidade imperiosa a tal ponto que o processo de adaptação do indivíduo tem ocorrido de modo automático.

c. Irracionalismo moderno

No livro “A destruição da razão”, de Georg Lukács, o irracionalismo moderno apresenta uma origem reacionária, primeiramente, em oposição ao conceito idealista de progresso para opor-se, posteriormente, ao materialismo histórico e dialético, o que torna evidente, desde o princípio, o conflito de interesses, que se manifesta na luta de classes, como a sua principal condicionante. Neste sentido, o irracionalismo moderno será definido como uma ideologia reacionária, contrarrevolucionária e antidialética, que se manifesta através de certas correntes do pensamento filosófico, como o neokantismo e a fenomenologia. Assim, no campo da produção do conhecimento, sua oposição à concepção de mundo do materialismo dialético conduz a uma atitude de negação da realidade objetiva, o que exige a postura de absolutização dos limites da razão: “A depreciação do entendimento e da razão, a glorificação da intuição, a gnosiologia aristocrática, a recusa do progresso sócio-histórico, a criação de mitos são, entre outros, motivos que encontramos em quase todo pensador irracionalista” (LUKÁCS, 2020, p. 15).

G. Lukács aborda o problema do “irracionalismo” moderno (que culminaria na experiência do nazismo) no campo da filosofia (a partir da filosofia clássica alemã, do período imperialista), ao observar o modo como as condições histórico-materiais da sociedade alemã foram refletidas na filosofia e como o pensamento filosófico (que, idealmente, reflete aquele desenvolvimento real) teria, dialeticamente, constituído o percurso que conduziu a Alemanha até o nazismo. Para Lukács, o “irracionalismo”, enquanto questão filosófica⁹², teria surgido como expressão ideológica do pensamento reacionário, primeiramente, em oposição à Revolução Francesa (reação medieval) e, posteriormente, às movimentações revolucionárias de 1848 (reação burguesa). Daí, então, passa a constituir uma tendência dominante da filosofia burguesa:

O primeiro período importante do irracionalismo moderno surge, de maneira correspondente, em oposição ao conceito histórico-dialético idealista de progresso; trata-se do caminho de Schelling a Kierkegaard e que é, ao mesmo tempo, o caminho que vai da reação feudal provocada pela Revolução Francesa à hostilidade burguesa contra o progresso.

⁹² Não obstante o emprego filosófico da terminologia “irracionalismo” seja recente, o tema já aparece como um problema relevante para a filosofia clássica alemã (LUKÁCS, 2020, p. 84-85).

A situação muda radicalmente com as Jornadas de Junho do proletariado parisiense e, sobretudo, com a Comuna de Paris: a partir de agora a concepção de mundo do proletariado, o materialismo histórico e dialético, passa à condição de adversário, cuja natureza essencial determina o desenvolvimento do irracionalismo. (LUKÁCS, 2020, p. 12)

Assim, para Lukács, o caráter fundamental do irracionalismo moderno – desde o período imperialista à “guerra fria” – consiste em sua oposição à razão dialética; desse modo, por seu aspecto reacionário seja em relação à dialética idealista burguesa seja ao materialismo histórico e dialético. Neste sentido, o irracionalismo moderno, em quaisquer etapas de seu desenvolvimento, não apresenta um caráter essencial “imaneente”, pelo contrário

[...] as diferentes etapas do irracionalismo surgiram como respostas reacionárias a problemas da luta de classes. O conteúdo, a forma, o método, o tom etc. de sua reação contra o progresso na sociedade não são determinados por tal dialética interna própria ao pensamento, mas, sobretudo, pelo adversário, pelas condições de luta, que são impostas à *bourgeoisie* reacionária. Isso precisa ser fixado como princípio básico do desenvolvimento do irracionalismo. (LUKÁCS, 2020, p. 14-15)

De uma perspectiva filosófica, a origem do irracionalismo moderno estaria associada ao problema de ordem gnosiológica e epistemológica relacionado à absolutização dos limites da razão, no contexto da controvérsia filosófica acerca da determinação dos limites do entendimento e do conhecimento objetivo da realidade (que abrange desde a filosofia transcendental de Kant ao conhecimento intuitivo em Husserl). Daí, sua origem poder se caracterizar pelos seguintes aspectos: uma relação geral e metodológica entre irracionalismo e dialética⁹³; uma hipostasia dos limites do entendimento⁹⁴; o condicionamento social⁹⁵ do

⁹³ “Mas, no caso do irracionalismo, trata-se ainda de algo diverso, de algo que vai para além disso. É uma simples forma de reação ao desenvolvimento dialético da razão humana (reação aqui entendida no duplo sentido de secundária e de retrógrada). Portanto, sua história depende daquele desenvolvimento da ciência e da filosofia, a cujos questionamentos ela reage convertendo o próprio problema em solução, declarando que a pretensa impossibilidade de princípio de resolver o problema é a mais alta expressão de entendimento do mundo. Essa transformação artificiosa da suposta insolubilidade em solução e a pretensão de que nessa recusa do problema, nesse desviar-se dele, nessa fuga diante de uma resposta positiva, esteja contida a ‘verdadeira’ apreensão da realidade é a marca decisiva do irracionalismo” (LUKÁCS, 2020, p. 93).

⁹⁴ “Mas o que sucede se o ato de pensar [...] estancar diante das dificuldades e se intimidar diante delas? Se ele converte a constelação necessária que aqui se manifesta (sendo que esta deve repetir-se necessariamente a cada passo decisivo à frente) em algo por princípio insuperável, se a incapacidade para apreender *determinados* conceitos, determinada realidade, é hipostasiada até converter-se pura e simplesmente em uma incapacidade do ato de pensar, do conceito, do conhecimento racional em geral para apreender pelo pensamento a essência da realidade? E se, fazendo dessa necessidade uma virtude, essa incapacidade para a apreensão intelectual do mundo for apresentada como um ‘conhecimento superior’, como crença, intuição etc.?” (LUKÁCS, 2020, p. 88-89 – grifo do autor).

racionalismo/irracionalismo. Neste sentido, Lukács criticará o posterior desenvolvimento do irracionalismo moderno subjacente ao próprio desenvolvimento das correntes filosóficas, desde o idealismo alemão até alguns dos mais representativos pensadores como Nietzsche, Jaspers, Husserl e Heidegger, representativas da reacionária “filosofia da vida” alemã, a qual definirá como a “ideologia dominante” do período imperialista alemão cuja principal característica consiste no estabelecimento de uma confusão cognitiva e epistemológica entre as condições subjetivas e objetivas da realidade:

A demanda por uma visão de mundo da época exige uma imagem de mundo concreta e sistêmica da realidade, uma imagem da natureza, da história, do homem. Os objetos aqui postulados, do ponto de vista da teoria do conhecimento dominante, só podem ser criados pelo sujeito, mas, ao mesmo tempo, para que a necessidade de uma visão de mundo seja satisfeita, eles têm de surgir à nossa frente como objetos fundados na objetividade do ser. O lugar central que a “vida” assume no interior desse método filosófico – em especial naquelas formas específicas pelas quais a vida é sempre subjetivada como “vivência” e a “vivência” objetivada como vida – é o que possibilita essa confusão – insustentável perante uma crítica gnosiológica efetiva – entre subjetividade e objetividade [...] Em suma: a essência da filosofia da vida consiste em transformar o agnosticismo em misticismo, o idealismo subjetivo na pseudo-objetividade do mito. (LUKÁCS, 2020, p. 360)

Parece-nos que Dussel pontua duas significativas correções à crítica frankfurtiana à dialética do esclarecimento: i) a violência enquanto expressão do irracionalismo moderno, não será interpretada apenas como uma distorção da razão, mas como um elemento constitutivo, fundante, do mito da modernidade; e ii) a natureza do irracional será criticada menos por seu aspecto ontológico – que o define a partir da sua condição de não-ser racional, como negação, à medida em que constitui como que uma “zona não iluminada” pela *luz* da razão e, por isso mesmo, localizada em um *locus* externo à razão (o âmbito dos afetos, da “mera subjetividade”) – e mais por sua ação atentatória contra o princípio crítico-material positivo (produção, reprodução e desenvolvimento da vida).

Julgamos ter faltado, a M. Horkheimer e T. Adorno, não a dimensão da intersubjetividade, visto que o processo educativo cumpre uma relevante função para a

⁹⁵ “[...] a escolha entre *ratio* e *irratio* nunca é uma questão filosófica ‘imane’nte’. Quando um pensador escolhe entre o novo e o velho, o determinante – em primeiro plano – não são considerações intelectuais e filosóficas, mas, sim, a sua situação de classe e os vínculos com uma classe. [...] Não é apenas a pressão social externa que produz tantas ambiguidades conscientes na filosofia, de Descartes a Hegel, tantos disfarces para o que realmente se pensa, principalmente nas questões decisivas da filosofia. Muito mais importante aqui é o fato de que as condições sociais dominam os pensadores em questão sem que eles se deem conta disso, até em suas convicções mais originais, até em sua maneira de pensar, em seu modo de colocar os problemas etc.” (LUKÁCS, 2020, p. 89-90)

constituição do sujeito racional (ainda que concebido em seu tipo reduzido, como indivíduo), mas, precisamente, a descoberta da abertura transontológica – momento positivo crítico (analético) – instaurada pelas próprias vítimas. Não poderia ser diferente, posto que, no horizonte categorial de ambos os pensadores, a noção de vínculos comunitários aparece associada às tendências antiindividualistas representadas, entre outras, pela noção de organização coletiva.

Por outro lado, contra o racionalismo universalista, Dussel não situa o irracional em um âmbito externo aos domínios da razão, como pré-racional (os afetos, os impulsos, os instintos, o mítico ou o sagrado, o subconsciente ou o inconsciente) nem anti-racional (o subjetivismo da intuição ou da experiência sensorial) que disputa com a razão objetiva o primado do acesso a conhecimentos superiores.

d. Paroxismo

A crise da razão e do indivíduo alcança paroxismo com a pós-modernidade⁹⁶. De acordo com Lyotard, o desenvolvimento tecnológico do pós-guerra mundial e a ampliação do capitalismo liberal seriam as causas do declínio da credibilidade dos relatos modernos de legitimação⁹⁷. Sua deslegitimação decorreria da dicotomia da razão – na qual têm origem os enunciados denotativos (razão cognitiva/teorética) e os enunciados prescritivos (razão prática) – e da conseqüente diferenciação de pertinência entre os dois tipos de enunciados, ou seja, a partir desse dualismo, pode-se inferir que a verdade de um enunciado não pode legitimar a justiça de uma ação, portanto, “[...] que um empreendimento seja possível é uma coisa; que ele seja justo, outra” (LYOTARD, 2013, p. 64).

Deste contexto de crise dos metarrelatos, decorrem dois efeitos: a dissolução do vínculo social e a transformação do saber em mercadoria. Por um lado, a “[...] dissolução do

⁹⁶ O tema da pós-modernidade será retomado, juntamente com o giro decolonial, no contexto do embate epistemológico com a Filosofia da Libertação, no item 3.2 desta Tese.

⁹⁷ Lyotard (2013) os descreve em duas vertentes: i) como um relato emancipatório de caráter prático-político, cujo sujeito da ação – o “herói da liberdade” (definido pelas noções abstratas de “povo” ou “humanidade”) – faz menção às ideias de liberdade e progresso e legitima os enunciados prescritivos referentes ao que é justo; e ii) como um relato especulativo de caráter cognitivo, cujo sujeito do saber, o “espírito especulativo”, busca o verdadeiro conhecimento, na filosofia ou na ciência, e legitima os enunciados denotativos com referência ao que é verdadeiro.

vínculo social e a passagem das coletividades sociais ao estado de uma massa composta de átomos individuais lançados num absurdo movimento browniano” (LYOTARD, 2013, p. 28). A natureza do vínculo social na perspectiva pós-moderna, contrapõe-se aos padrões modernos, de corte positivista ou crítico, à medida que “[...] as funções de regulação e, portanto, de reprodução, são e serão cada vez mais retiradas dos administradores e confiadas a autômatos” (LYOTARD, 2013, p. 27). A política tradicional já não mais fornecerá os dirigentes da sociedade, os quais serão, de agora em diante, constituídos por experts (especialistas e tecnocratas com acesso privilegiado às informações). Como resultado, formas consolidadas de organização e representação do poder social como os “Estados-nações, os partidos, os profissionais, as instituições e as tradições históricas”, perdem atrativos e não terão substitutos à altura do que foram no contexto moderno (LYOTARD, 2013, p. 27-28).

Por outro lado, a transformação do saber, que passa a ser produzido como mercadoria, com valor de troca: o saber será produzido a fim de ser vendido e consumido para ser valorizado como fator de produção. Com a transformação da ciência em força produtiva, o novo critério de legitimação do saber torna-se técnico, pertinente ao domínio da eficiência, e passa a interessar-se, não mais pelo que possa vir a ser considerado verdadeiro, justo ou belo, mas pelo melhoramento do desempenho com vistas ao aumento da riqueza e do poder: “[...] O Estado e/ou a empresa abandona o relato de legitimação idealista ou humanista para justificar a nova disputa: no discurso dos financiadores de hoje, a única disputa confiável é o poder. Não se compram cientistas, técnicos e aparelhos para saber a verdade, mas para aumentar o poder” (LYOTARD, 2013, p. 83). Por outras palavras, quem obtiver o melhor desempenho e a maior eficiência terá maiores chances de estar com razão e de definir a ordem justa.

Neste novo contexto de sociedade e cultura, a legitimação do conhecimento já não se dá em função dos relatos modernos de emancipação, mas pelo critério de eficiência e de desempenho. “A transmissão dos saberes não aparece mais como destinada a formar uma elite capaz de guiar a nação em sua emancipação. Ela fornece ao sistema os jogadores capazes de assegurar convenientemente seu papel junto aos postos pragmáticos de que necessitam as instituições” (LYOTARD, 2013, p. 89). Assim, a educação deverá formar as competências indispensáveis para a melhor *performance* do sistema: por um lado, as competências voltadas ao enfrentamento da competição mundial; e, por outro, as competências voltadas à

manutenção da coesão interna do próprio sistema. O efeito esperado é a melhor contribuição da educação ao aperfeiçoamento do desempenho do próprio sistema.

Com Zygmunt Bauman, a reflexão acerca do indivíduo (e dos desafios postos à conservação de sua individualidade) se volta para a chamada “sociedade de indivíduos”, na qual, aparentemente, a individualidade se eleva como “princípio universal” e “valor inquestionável”. Trata-se de “sociedades do consumo” nas quais os indivíduos são assemelhados entre si através do consumo permanente de kits de individualidade em massa⁹⁸ (BAUMAN, 2007). Não obstante, todos os seus membros buscam se autoafirmar, destacando a sua singularidade⁹⁹ - neste sentido, a noção de “tarefa”¹⁰⁰ permanece ainda, de certa maneira, associada à de indivíduo.

Na sociedade capitalista, o processo de individualização compulsivo e obrigatório para todos, assume aspectos diferentes em função das desigualdades sociais. Este abismo crescente a separar os menos favorecidos (indivíduos por fatalidade) daqueles detentores de capacidade prática e recursos materiais de autodeterminação (indivíduos por realização) também determina a distinção relevante na sociedade contemporânea entre o indivíduo e o cidadão¹⁰¹, de modo que “o outro lado da individualização parece ser a corrosão e a lenta desintegração da cidadania” (BAUMAN, 2001, p. 50).

Esta distinção entre indivíduo e cidadão recoloca no centro da questão o conflito indivíduo-coletividade, agora a partir de uma inversão: a colonização do público pelo privado¹⁰². O abismo crescente que separa as condições concretas dos indivíduos de direito e

⁹⁸ “Numa curiosa inversão das regras pragmáticas, é a obediência às normas comumente seguidas que agora se espera resultar no atendimento às exigências da *individualidade*. A conformidade, antes acusada de sufocar a individualidade, é proclamada o melhor amigo do indivíduo – na verdade, o único em que se pode confiar” (BAUMAN, 2007, p. 36 – grifo do autor).

⁹⁹ “A luta pela *singularidade* agora se tornou o principal motor da produção e do consumo de *massa*. [...] A singularidade é agora marcada e medida pela diferença entre ‘o novo’ e ‘o ultrapassado’, ou entre as mercadorias de hoje e as de ontem que ainda são ‘novas’ e, portanto, estão nas prateleiras das lojas” (BAUMAN, 2007, p. 36 – grifos do autor).

¹⁰⁰ A emergência da modernidade substitui o modelo de determinação heterônoma das sociedades tradicionais e transfere para o indivíduo a permanente tarefa de sua autodeterminação, o qual deve daí em diante definir por si próprio a sua posição social na nova sociedade de classes.

¹⁰¹ “O ‘cidadão’ é uma pessoa que tende a buscar seu próprio bem-estar através do bem-estar da cidade – enquanto o indivíduo tende a ser morno, cético ou prudente em relação à ‘causa comum’, ao ‘bem comum’, à ‘boa sociedade’ ou à ‘sociedade justa’” (BAUMAN, 2001, p. 49-50).

¹⁰² “A mesa foi virada, por assim dizer: a tarefa da teoria crítica foi invertida. Essa tarefa costumava ser a defesa da autonomia privada contra as tropas avançadas da ‘esfera pública’, soçobrando sob o domínio opressivo do Estado onipotente e impessoal e de seus muitos tentáculos burocráticos ou réplicas em escala menor. Hoje a

suas chances reais de se tornarem indivíduos de fato está diretamente relacionado ao esvaziamento do espaço público. Assim, de acordo com Bauman, a retomada do espaço público colonizado pelos interesses privados se mostra como de fundamental importância para o início do processo através do qual poderá ocorrer a passagem do indivíduo ao cidadão. Agora, a ideia de sociedade autônoma é condição *sine qua non* para o desenvolvimento de autêntica autonomia dos indivíduos (agora colonizados por poderosos interesses privados).

Até certo ponto, a abordagem do problema permaneceu – com Horkheimer, Adorno e Lukács – circunscrita ao horizonte do paradigma da consciência. Não obstante o aspecto material e negativo, a partir de uma racionalidade dialética, da crítica lançada contra a formalização da razão subjetiva, a possibilidade de superação da contradição – aqui referida, de maneira geral, com a expressão “irracionalismo” – supõe, sempre e necessariamente, o restabelecimento da “ordem da razão”: seja no sentido da defesa intransigente da racionalidade da realidade objetiva e do progresso da História, seja no sentido da teimosa confiança na razão emancipadora como única estratégia de enfretamento dos efeitos deletérios intrínsecos ao próprio desenvolvimento da “civilização da razão” sobre o indivíduo. Seja como for, o horizonte de possibilidades coincide com os limites do paradigma da consciência como totalidade ontológica – será sempre o eterno retorno do Mesmo.

Por sua vez, a sociedade contemporânea, notadamente nos países do Norte, tem proporcionado a parcelas significativas da população (sobretudo aos segmentos formados por consumidores com alto poder aquisitivo) uma sensação de liberdade sem precedentes, gerada pelo frágil equilíbrio estabelecido entre desejos e fantasias (que são estimulados pelo elevado padrão de consumo e de bem-estar) e a capacidade de agir no sentido de sua realização (factibilidade decorrente do avançado estágio científico-tecnológico alcançado). Esta sensação de tênue liberdade (subjetiva) parece refrear, em certa medida, os ímpetos de libertação, motor histórico dos processos de emancipação (autonomia) dos indivíduos.

Desse modo, se for aceita como verdade a ideia de esgotamento da agenda da libertação (como quer nos fazer acreditar o discurso pós-moderno), será preciso concordar com a crença de que a sociedade do consumo teria realizado toda a experiência de liberdade

tarefa é defender o evanescente domínio público, ou, antes, reequipar e repovoar o espaço público que se esvazia rapidamente devido à deserção de ambos os lados: a retirada do ‘cidadão interessado’ e a fuga do poder real para um território que, por tudo que as instituições democráticas existentes são capazes de realizar, só pode ser descrito como um ‘espaço cósmico’” (BAUMAN, 2001, p. 54).

possível. E, neste caso, estando a noção de autonomia dissociada da permanente luta pela libertação, qual seria o significado concreto de emancipação hoje? A sociedade de indivíduos teria alcançado, no século XXI, o equilíbrio para o antagonismo indivíduo-sociedade? Estariam as previsões pessimistas de Adorno e Horkheimer superadas? A individualidade como imperativo universal atualiza o “sapere aude!” kantiano no interior deste tipo de sociedade “líquida”?

Quando o sujeito moderno (antes constituído como referência subjetiva de racionalidade e instância legisladora da ação) se esvai – seja como o indivíduo “coisificado”, seja como resultado do consumo massivo de “kits de individualidade” –, importa perguntar-se pelo real significado do conceito de autonomia na sociedade contemporânea. Desse modo, que poderia fazer a educação emancipadora, nestas circunstâncias, para prevenir *o sujeito* dos perigos do irracionalismo?

3.2 A nova ordem (epistemológica) mundial e o anti-discurso crítico da Modernidade: pós-modernidade, trans-modernidade, decolonialidade.

Contra os pós-modernos, não criticaremos a razão enquanto tal; mas acataremos sua crítica contra a razão dominadora, vitimária, violenta.

Contra o racionalismo universalista, não negaremos seu núcleo racional e sim seu momento irracional do mito sacrificial. Não negaremos então a razão, mas a irracionalidade da violência do mito moderno; não negamos a razão, mas a irracionalidade pós-moderna; afirmamos a “razão do Outro” rumo a uma mundialidade transmoderna. (EncO, p. 24)

Desejamos apresentar uma breve contextualização do ambiente cultural, político e acadêmico, como um pano de fundo epistemológico, com referência ao qual se defrontariam diferentes concepções filosóficas que, no calor das transformações geopolíticas globais em processo naquele período, buscavam interpretar a realidade da “nova” ordem mundial que se anunciava para o, então, próximo século XXI.

Se, nos primeiros anos de fundação da Filosofia da Libertação, a crítica à moderna metafísica do sujeito se impunha como condição necessária à superação de uma ontologia de

dominação euro-norte-centrada, decorridas duas décadas após a sua fundação, seriam outros os desafios teóricos a serem enfrentados. Ante a crescente influência do movimento pós-moderno sobre o pensamento acadêmico latino-americano (iniciada a partir de finais da década de 1980), com incidência sobre a formação das novas gerações de intelectuais, Enrique Dussel tomaria posição firme no embate crítico com a pós-modernidade, em defesa da própria razão que se encontrava, segundo o seu entendimento, em situação de ser confrontada pelo irracionalismo subjacente ao pensamento pós-moderno.

Neste período, a produção filosófica de Dussel avançava em duas direções: por um lado, buscava ratificar o caráter transmoderno de sua filosofia¹⁰³ e, por outro, procedia a uma releitura de sua primeira ética latino-americana (elaborada entre os anos de 1971 e 1975), o que resultou na elaboração da *Ética da Libertação*¹⁰⁴, publicada em 1998¹⁰⁵.

No contexto dos anos 1990, Enrique Dussel confrontar-se-á com diferentes correntes do pensamento pós-moderno presentes, em parte, na filosofia analítica anglo-saxã (a partir da produção de autores hegemônicos, europeus e estadunidenses), bem como na produção dos recentes estudos culturais latino-americano e caribenho (revigorados sob a influência dos estudos pós-coloniais¹⁰⁶, surgidos na Ásia). Este embate ganha amplitude no contexto acadêmico, com as atenções voltadas para a promessa de surgimento de uma nova expressão do pensamento crítico: os *Subaltern Studies*, provenientes das ex-colônias europeias, em Ásia

¹⁰³ Interessa-nos aqui, de modo especial, a sua crítica à racionalidade moderna em vista da fundamentação do exercício da racionalidade ético-crítica, enquanto “razão libertadora”; problemática abordada no item 4.1 desta Tese.

¹⁰⁴ A *Ética da Libertação* é uma “ética da vida” elaborada como resposta aos dilemas de uma sociedade globalizada cuja crise se manifesta por meio do processo mundial de globalização excludente que produz uma crescente concentração de riquezas e socialização da miséria – agora em escala planetária. Embora não se constitua, propriamente, no tema, a *Ética da Libertação* perpassa, transversalmente, todos os momentos reflexivos ao configurar o horizonte ético-crítico deste estudo.

¹⁰⁵ Ademais, publicada a *Ética da Libertação* (1998), Dussel passa a se dedicar ao projeto de construção de uma “Política da Libertação” – a partir do ano de 2001, surgem os primeiros livros publicados com a nova temática: “Hacia una filosofía política crítica” (2001), “20 tesis de política” (2006), “Política de la liberación. Historia mundial y crítica, v. I” (2007), “Materiales para una política de la liberación” (2007) e “Política de la liberación. Arquitectónica, v. II” (2009).

¹⁰⁶ O pós-colonialismo, enquanto corrente ou escola de pensamento nas ciências sociais, teve início na década de 1970, com o surgimento dos *Subaltern Studies* (por iniciativa de intelectuais indianos como Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, aproximadamente, três décadas após o fim da colonização britânica), como um movimento epistêmico e político com o propósito de elaborar uma crítica à historiografia colonial da Índia (eurocentrismo inerente à narrativa colonizadora ocidental europeia), bem como à historiografia nacionalista indiana (eurocentrismo inerente à narrativa das elites nacionais ilustradas). Na década de 1980, a temática pós-colonial se expande para o campo da crítica literária e dos estudos culturais e alcança ampla difusão, enquanto *Postcolonial Studies*, em universidades da Inglaterra e Estados Unidos (Cf. BALLESTRIN, 2013; EBS).

e África, no período posterior a 1945, que inauguram o que se convencionou chamar de “pensamento pós-colonial”¹⁰⁷, como um novo campo de pesquisas acadêmicas.

Dussel caracteriza a pós-modernidade¹⁰⁸ – com a explícita intenção de enfatizar o contraste com a origem da Filosofia da Libertação – como um movimento de pensamento eurocêntrico, de oposição à modernidade¹⁰⁹, surgido na segunda metade do século XX, no pós-Guerra. Quanto ao seu contexto de origem, situa-o a partir das revoltas estudantis da década de 1960, responsáveis por um certo desgaste do campo da esquerda, de que resultariam tanto o abandono da tradição marxista – seria esta uma das causas da perda de conteúdo material inerente ao movimento? –, quanto o surgimento de uma interpretação estandardizada do marxismo.

Observa-se, assim, o lento surgimento de “una cierta crítica al universalismo, fundacionalista o dogmatismo desde posiciones no tradicionales” (EBS, p. 155) como reação, a partir de certos aspectos da filosofia de Heidegger e, sobretudo, de Nietzsche, à pretensão de absoluto e universalidade, tidos como aspectos próprios ao terror e à violência inerentes à racionalidade moderna. Esta reação viria a configurar, no entendimento de Dussel, o contexto de origem do movimento pós-moderno na Europa.

Em seu entendimento, a recepção à pós-modernidade na América Latina coincidiria com o encerramento de uma época no continente. A incerteza gerada pelas profundas mudanças na geopolítica mundial (em consequência do fim do socialismo real no Leste europeu) fechava um ciclo de otimismo marcado pelo populismo nacionalista e pela

¹⁰⁷ Por certo, o “argumento pós-colonial” pode ser encontrado antes mesmo do “pós-colonialismo” se firmar como corrente ou escola de pensamento na década de 1970, como demonstram as obras de autores que, desde o século XIX, já buscavam interpretar a situação da América Latina e pensar alternativas para o continente ao final do período colonial. Já no século XX, quatro livros – “Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador” (1947), de Albert Memmi (1920-2020, Tunísia); “Discurso sobre o colonialismo” (1950), de Aimé Césaire (1913-2008, Martinica); “Os condenados da terra” (1961), de Frantz Fanon (1925-1961, Martinica); e “Orientalismo” (1978), de Edward Said (1935-2003, Palestina) – são reconhecidos como obras precursoras do pós-colonialismo, os quais contribuíram, ainda que de maneira não intencional, para uma processual transformação ocorrida no referencial epistemológico e hermenêutico das ciências sociais (Cf. BALLESTRIN, 2013).

¹⁰⁸ Servem como referência para esta breve apresentação dos principais pontos da posição crítica de Dussel acerca do pensamento pós-moderno, dois artigos de sua autoria: “La Filosofía de la Liberación, los Subaltern Studies y el pensamiento postcolonial” (p. 153-170) e “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad” (p. 171-226), ambos extraídos do livro “En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación” (Cf. as referências bibliográficas ao final desta Tese).

¹⁰⁹ No sentido em que a crítica pós-moderna difere daquela apresentada por críticos anteriores – como Marx, Nietzsche, Freud e, mais recentemente, a primeira geração da Escola de Frankfurt –, cujo posicionamento, não obstante, permanece circunscrito ao interior do horizonte racional da modernidade.

esperança despertada pela revolução cubana de 1959. Observa-se, então, certa afinidade da postura pós-moderna com uma nova geração desencantada com a experiência populista, com a esperança revolucionária e com a queda do muro de Berlim em 1989. Não obstante, Dussel relaciona também seus aspectos positivos, tais como a superação da tendência ao dualismo simplista e reducionista, uma atitude de enfrentamento positivo da hibridez cultural da modernidade periférica, além da abertura aos aspectos de uma pluralidade heterogênea, fragmentada e diferente que caracteriza a cultura transnacional urbana.

Frente a este novo cenário, Dussel busca demarcar os aspectos teóricos que distinguem a crítica elaborada pela Filosofia da Libertação daquela apresentada pela pós-modernidade, particularmente, no que se refere aos seguintes aspectos: i) quanto à indiferenciada crítica pós-moderna à razão moderna (dirigida à própria *razão* enquanto tal) e à ideia de fundamentação; e ii) quanto à sua recusa ao princípio de universalidade do pensamento crítico. De acordo com o filósofo, o primeiro aspecto pode induzir a uma crítica generalizada a toda forma de referência a fundamentos¹¹⁰.

Quanto à recusa da universalidade¹¹¹, afirma decorrer desta a narrativa fragmentária¹¹² e o persistente ocidentalismo-europeu característicos do pensamento pós-moderno. Em

¹¹⁰ Frente à tendência pós-moderna de crítica irrestrita à razão, Dussel se posiciona criticamente da seguinte maneira: “Cabría todavía hacer algunas reflexiones sobre el anti-fundacionalismo, por ejemplo del tipo rortyano, y aceptado por muchos postmodernos. No se trata de una mera defensa de la razón por la razón misma. Se trata de la defensa de las víctimas de los sistemas presentes, de la defensa de la vida humana en riesgo de suicidio colectivo. La crítica de la ‘razón moderna’ no le permite a la Filosofía de la Liberación confundirla con la crítica de la razón como tal, y con respecto a sus tipos o ejercicios de racionalidad. Muy por el contrario, la crítica de la razón moderna se hace en nombre de una racionalidad diferencial (la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etc.) y universal (como la razón práctico-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.). La afirmación y emancipación de la Diferencia va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es Diferencia o Universalidad, sino Universalidad en la Diferencia, y Diferencia en la Universalidad” (EBS, p. 168).

¹¹¹ Quanto à tendência pós-moderna de oposição ao princípio da universalidade, Dussel contra-argumenta: “De la misma manera, el grupo de pensadores anti-fundacionista opone a los principios universales la incertidumbre o falibilidad propias de la finitud humana, lo que pareciera abre el campo de la lucha por la hegemonía indecible *a priori*. La Filosofía de la Liberación puede, por su parte, afirmar la incertidumbre de la pretensión de bondad (o justicia) del acto humano, conociendo la falibilidad e indecidibilidad inevitable práctica, pero pudiendo al mismo tiempo describir las condiciones universales o los principios éticos de dicha acción ética o política. Universalidad e incertidumbre permiten, exactamente, descubrir la inevitabilidad de las víctimas, y desde ellas se origina el pensamiento crítico y liberador propiamente dicho” (EBS, p. 169).

¹¹² “Si es verdad que hay una historia hegeliana, ‘gran relato’ encubridor y eurocéntrico, no es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro-relatos fragmentarios. Por el contrario, Rigoberta Menchú, el Ejército Zapatista, los black americans, los hispanos en Estados Unidos, las feministas, los marginales, la clase obrera en el capitalismo transnacional que se globaliza, etc., necesitan una narrativa histórica que reconstruya su memoria, el sentido de sus luchas. Las ‘luchas por el reconocimiento’ de los nuevos derechos (hablando como Axel

decorrência, Dussel ratifica o posicionamento crítico da Filosofia da Libertação – e reitera o seu pioneirismo como autêntico pensamento “pós-moderno”¹¹³, inclusive anterior à pós-modernidade europeia – ante a entusiasmada receptividade dispensada às teses da pós-modernidade (inclusive, entre os intelectuais envolvidos com o desenvolvimento dos estudos pós-coloniais latino-americanos).

Além do aspecto de aparente irracionalidade (decorrente do seu antagonismo aos princípios de fundamentação e universalidade da razão moderna), Dussel acusará o pensamento pós-moderno de permanecer como um momento interno à etapa da modernidade tardia, portanto, uma crítica ainda eurocêntrica. A Filosofia da Libertação se opôs, desde a sua origem, ao conceito eurocêntrico de modernidade. Sua crítica se voltava contra a racionalidade moderna enquanto Totalidade dominadora, sem negá-la, entretanto, propriamente enquanto razão.

A crítica pós-moderna, ao contrário, será definida por Dussel (EDyEL; EBS) como um discurso anti-moderno, não apenas no sentido de uma crítica dirigida aos limites e excessos de uma racionalidade instrumental e dominadora – havendo, neste aspecto, convergência com a sua própria posição –, que não somente deixaria de cumprir a promessa de esclarecimento da humanidade, como viria a se constituir, ela própria, em um veto histórico ao projeto iluminista de emancipação humana; mas, em última instância, como negação da pretensão de universalidade em relação aos três pilares estruturantes da modernidade: i) o conhecimento filosófico e científico (e sua concepção de Verdade); ii) a moralidade e suas instituições (configurada como um *Ethos* a partir do qual se concebe a ideia de Bem); e iii) a política (como instrumento de transformação social e implantação da ideia de Justiça enquanto realização histórica) e suas instituições, particularmente, o Estado moderno. Assim, “ante la unicidad del ser dominante se levanta la ‘Différance’, la multicplidad, la pluralidad, la fragmentariedad, la deconstrucción de todo macro relato” (EBS, p. 156).

Honneth) necesitan de la organización, de la esperanza, de la narrativa épica que abra horizontes” (EBS, p. 164).

¹¹³ Ainda no ano de 1977, Dussel escreveria, nas “palavras preliminares” de seu livro: “Filosofia da libertação, filosofia *pós-moderna*, popular, feminista, da juventude, dos oprimidos, dos condenados da terra, condenados do mundo e da história” (FL, p. 7 – grifo nosso). Não obstante, a “pós-modernidade” de sua filosofia, não apenas anteciparia em mais de uma década a publicação do livro de J-F Lyotard, mas – o mais importante – seria distinta daquela do filósofo francês, por se tratar de uma filosofia crítica da ontologia e da modernidade europeia, a partir da “exterioridade” (EL).

A posição de Santiago Castro-Gómez, filósofo colombiano, parece bastante ilustrativa do modo positivo que caracterizou a recepção ao pensamento pós-moderno na América Latina. Em seu livro “Crítica de la razón latinoamericana”, parte do pressuposto de que a filosofia latino-americana (e, particularmente a Filosofia da Libertação), embora se posicione a partir da perspectiva da contra-modernidade, ainda permanece circunscrita ao âmbito interior da mesma modernidade, o que tornava necessária a elaboração de uma crítica à razão latino-americana que atendesse à exigência de considerar outras perspectivas abertas a partir do horizonte da pós-modernidade.

Castro-Gómez busca realizar, ao modo do pensamento de Foucault, uma arqueologia do pensamento latino-americano (capaz de localizar e descrever as origens da razão latino-americana no processo de desenvolvimento epistemológico da modernidade) enquanto condição necessária para a superação de resquícios modernos como o dualismo de sua lógica, a dicotomia de pensamento, o universalismo uniforme e abstrato de suas categorias e o caráter necessário e teleológico da tendência de sempre buscar ou remeter a um fundamento. Neste sentido, o autor assume a perspectiva pós-moderna e pós-colonial com o propósito de

mostrar que los principales temas, registros y motivos esgrimidos por la filosofía en favor de una “exterioridad” latinoamericana con respecto de la modernidad occidental son, en realidad, discursos pertenecientes a un orden típicamente *moderno* del saber, en cuya articulación y difusión han jugado un papel fundamental los *intelectuales*. El proyecto de una crítica de la *razón latinoamericana* es proseguido, entonces, como un ejercicio deconstructivo de aquellas narrativas que, en base a la creación de identidades homogéneas, insisten en presentar a Latinoamérica como lo “otro absoluto” de la modernidad, e incluso como el continente llamado a mostrar un nuevo camino de liberación para toda la humanidad (CASTRO-GÓMEZ, 1996, p. 12-13).

Quantos aos desafios lançados pela pós-modernidade à filosofia latino-americana, parte da premissa de que transformações socioestruturais (das quais uma das principais seria a derrocada do socialismo real do Leste europeu) provocaram o envelhecimento das categorias filosóficas, sociológicas e teológicas do pensamento latino-americano de libertação, de modo que os discursos decorrentes já não se apresentam aptos para um diagnóstico contemporâneo das sociedades latino-americanas, o que implica na necessidade de elaboração de um novo discurso crítico na América Latina.

De acordo com o colombiano, as críticas provenientes da filosofia latino-americana à pós-modernidade são “provenientes sobre todo de ciertos sectores filosóficos em América Latina que se resisten todavía a repensar su discurso según las nuevas exigencias de los

tiempos” (CASTRO-GÓMEZ, 1996, p. 17). Desse modo, faz referência direta ao posicionamento de pensadores como Vargas Lozano, Adolfo Sanches Vázquez, Franz Hinkelammert, Pablo Guadarrama e Arturo Andrés Roig, como críticos do pensamento pós-moderno. Castro-Gómez se convence de que tais críticas se baseiam, de maneira generalizada, em quatro clichês acerca da pós-modernidade (relacionados às ideias de “fim da modernidade”, “fim da história”, “morte do sujeito” e “fim das utopias”), o que dificulta, em sua opinião, a realização de um debate mais qualificado do tema:

Casi todos los autores discutidos anteriormente coinciden en señalar que un debate latinoamericano sobre la posmodernidad, u obedece a un interés extranjerizante por parte de élites alienadas que buscan estar “a la moda” de la discusión internacional, o es la expresión ideológica del “capitalismo tardío” en su actual fase de expansión planetaria. En los dos casos, la crítica se basa en una misma presuposición: el desnivel económico-social entre las sociedades donde reina el hiperconsumo de bienes, y las sociedades latinoamericanas, marcadas por la pobreza, el analfabetismo y la violencia, haría imposible o sospechosa una transferencia de los contenidos teórico-críticos de la discusión. (CASTRO-GÓMEZ, 1996, p. 23)

Ante a oposição de filósofos latino-americanos ao pensamento pós-moderno (tido como um mero modismo intelectual, uma expressão ideológica do capitalismo tardio, com tendências alienante, antirracionalista e anti-emancipatória), Castro-Gómez definirá a pós-modernidade como um “estado da cultura” na América Latina, como a manifestação da transformação da sensibilidade¹¹⁴ no âmbito cultural:

Quizá la mejor forma de comenzar a responder estas críticas sea mostrando que lo que se ha dado en llamar “posmodernidad” no es un fenómeno puramente *ideológico*, es decir, que no se trata de un juego conceptual elaborado por intelectuales deprimidos y nihilistas del “primer mundo”, sino, ante todo, de un cambio de sensibilidad *al nivel del mundo de la vida* que se produce no sólo en las regiones “centrales” de Occidente, sino también en las periféricas durante las últimas décadas del siglo XX [...] Me propongo mostrar, entonces, que la posmodernidad, no es una simple “trampa” en la

¹¹⁴ Para Castro-Gómez, em concordância com o sociólogo argentino Roberto Follari, esta mudança de sensibilidade (uma “sensibilidade pessimista”) não teria uma causa externa, proveniente de uma elite intelectual do “centro”, mas seria ocasionada por fatores internos ao próprio contexto histórico da América Latina: “En estas condiciones no resulta extraño que se haya propagado en América Latina una sensibilidad pesimista que, a diferencia de lo que piensan algunos, no nos viene desde ‘afuera’, a la manera de un producto importado por las elites intelectuales, sino que surge desde *adentro* como resultado de una larga decantación histórica: la experiencia de haber convivido durante 500 años con el retraso socio-económico, con el autoritarismo y con la desigualdad en todos los niveles de la vida cotidiana, sin que ningún proyecto político haya sido hasta el momento capaz de evitarlo. Las promesas de reforma económica y de justicia social, que desde los días de la independencia han enarbolado todos los partidos políticos, han fracasado rotundamente en América Latina; y este fracaso hace parte ya de la *memoria colectiva*, de tal manera que a la gran mayoría de la población le es indiferente cualquier oferta política de hacer realidad el orden prometido. Vivimos, entonces, una creciente pérdida de confianza en las instituciones políticas y en la efectividad de la participación en el espacio *público*, lo cual, como dijimos, conduce a la búsqueda de la realización personal en el ámbito de lo *privado*” (CASTRO-GÓMEZ, 1996, p. 26-27 – grifos do autor).

que caen ciertos intelectuales que se empeñan en mirar nuestra realidad con los modelos ideológicos de una realidad ajena, sino que es un estado *generalizado* de la *cultura* presente *también* en América Latina. (CASTRO-GÓMEZ, 1996, p. 22 – grifos do autor)

Assim entendida, a pós-modernidade representaria uma mudança de perspectiva crítica, representada pela superação da “síndrome das veias abertas” (em referência à obra clássica de Eduardo Galeano) – como uma tendência arraigada de investigação das causas estruturais do subdesenvolvimento do continente latino-americano a partir de fatores exógenos, no âmbito das relações econômicas internacionais –, no sentido de uma maior atenção dedicada aos próprios processos internos, “hacia la forma como los procesos de modernización han sido asimilados y transformados en los ‘patios interiores’ de la cultura” (CASTRO-GÓMEZ, 1996, p. 22-23).

Quanto ao acusado “desencanto”¹¹⁵ político, Castro-Gómez nega que tal diagnóstico (tido como reflexo desta mudança de sensibilidade) possua o significado – atribuído, segundo o autor, pelos opositores da pós-modernidade – de estimular o abandono da luta ou de defesa de formas de vida niilistas. Desse modo, em favor da pós-modernidade, conclui que

Este rápido sondeo de las más recientes propuestas teóricas del subcontinente nos permite alcanzar por lo menos dos conclusiones: una, que la postmodernidad es un “estado de ánimo” profundamente arraigado entre nosotros, si bien por causas *diferentes* a la manera como este *mismo fenómeno* se presenta en los países centro-occidentales. Esto bastaría ya para hacernos cargo (al menos en parte) de la opinión simplista según la cual, la postmodernidad sería una “ideología del capitalismo avanzado” adoptada en América Latina por intelectuales alienados de su propia realidad cultural. Esto significa, en segundo lugar, que la posmodernidad no viene de la mano con el neoliberalismo, pues una cosa es el desencanto que se da en el *nivel del mundo de la vida*, y otra muy distinta es la tendencia homogenizadora de una racionalidad sistémica y tecnocrática, como la que representa el neoliberalismo. La posmodernidad no puede ser equiparada sin más con el despliegue de la “razón instrumental”, como pretende Hinkelammert, ya que ella expresa precisamente una actitud de profunda desconfianza frente a los proyectos de modernización burocrática. Como bien lo ha mostrado Martín Hopenhayn, el desencanto posmoderno no es el correlativo ideológico de una ofensiva transnacional neoliberal (bajo el lema del “anything goes”), sino la expresión de una *apertura cultural* en donde los sujetos sociales constituyen identidades que ya no son determinadas por la hipertrofia estatal y el gigantismo del sector público. (CASTRO-GÓMEZ, 1996, p. 30-31 – grifos do autor)

¹¹⁵ “No olvidemos que no es el hartazgo del consumo ni la deshumanización resultante del desarrollo científico-técnico lo que entre nosotros ha desembocado en el escepticismo del que venimos hablando, sino el fracaso de todos los proyectos de transformación social afiliados a una concepción iluminista del mundo. No se trata, por ello, de un desencanto ‘ontológico’, sino que está definido por relación a una cierta forma de entender la política y el ejercicio del poder. De ahí la conformación de nuevas formas organizadas de lucha que procuran redefinir su participación en el espacio público” (CASTRO-GÓMEZ, 1996, p. 29).

A adesão inicial de intelectuais latino-americanos, vinculados a universidades dos Estados Unidos, aos estudos pós-coloniais viria a ser aprofundada e, posteriormente, criticada a partir da perspectiva do conceito de *colonialidade*, proposto por Aníbal Quijano. Buscava-se a superação da influência eurocêntrica ainda predominante no movimento pós-colonial (com a predominância de teóricos pós-modernos e pós-estruturalistas do “centro”) com vistas à radicalização do enfoque *decolonial*¹¹⁶. O agravamento das divergências epistemológicas no interior do grupo latino-americano de estudos pós-coloniais, resultaria no surgimento do que ficou conhecido, posteriormente, como *Grupo Modernidad/Colonialidad*¹¹⁷. Não obstante a declarada inspiração nos trabalhos do grupo sul-asiático, a adesão às suas teses ocorreria de maneira conflitiva.

As críticas dirigidas aos estudos pós-coloniais, particularmente aquelas relativas ao domínio do referencial teórico ocidental (o pós-estruturalismo, a desconstrução ou a pós-modernidade) empregado nas análises do passado cultural das ex-colônias europeias, ensejam discussões acerca da pertinência das teorias pós-coloniais para o estudo da realidade latino-americana, o que ocasiona o surgimento de duas tendências internas ao movimento (CASTRO-GÓMEZ; MENDIETA, 1998): i) uma favorável à utilização das teorias pós-coloniais para o exame do legado cultural pertencente ao período colonial ibero-americano; e

¹¹⁶ Castro-Gómez; Grosfoguel (2007) observam uma “distinção temática e epistêmica” existente entre as perspectivas dos “postcolonial studies” (de matriz anglo-saxã) e dos estudos pós-coloniais latino-americanos (e, posteriormente, sobretudo com relação à perspectiva decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade): “El concepto ‘decolonialidad’, que presentamos en este libro, resulta útil para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial”. (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 13 – grifos do autor)

¹¹⁷ Também nesta mesma época, década de 1990, surge o *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*, como um projeto inspirado nos trabalhos do *Subaltern Studies Group*. Na América Latina, o processo de redemocratização dos países (com o fim dos regimes autoritários sustentados por ditaduras militares que ascenderam ao poder através de golpes de Estado, apoiados pelo governo estadunidense, desde o ano de 1964), o refluxo dos projetos revolucionários em decorrência da crise do socialismo real, a influência das inovações nas tecnologias da informação e comunicação sobre os comportamentos e a crescente globalização da produção e consumo como nova ordem econômica transnacional, motivavam a busca por novas formas de pensar e atuar politicamente. Neste contexto de redefinição das esferas política e cultural no continente latino-americano, criam-se as condições favoráveis para o início de uma revisão epistemológica nas ciências sociais e humanas.

ii) a outra rejeitaria esta adesão apressada ao pós-colonialismo por seu eurocentrismo; afirma que a teoria pós-colonial desconheceria por completo os recursos teóricos desenvolvidos pelo pensamento latino-americano (particularmente as teorias da dependência e da libertação) e sua pertinência para a análise da realidade do continente.

Esta segunda tendência, não obstante, seria favorável ao aproveitamento parcial das teses provenientes das teorias pós-coloniais (cuja origem remete à herança colonial do império britânico, como seu *locus* de enunciação próprio), em razão da experiência latino-americana exigir uma pesquisa que leve em conta a especificidade do *locus* de enunciação próprio à colonização ibero-americana. Assim, decorre desta posição a valorização da contribuição pioneira de intelectuais locais que, desde a década de 1960, já empregavam conceitos e categorias próprios em suas investigações acerca da problemática pós-colonial.

Assim, o desenvolvimento epistêmico do novo grupo apresentava, desde a sua origem, relação com o emprego de categorias tais como “colonialidade” e “colonialidade do poder”, além do diálogo estabelecido com outras correntes de pensamento, a exemplo da Teoria da Dependência, da Filosofia da Libertação, da análise do “Sistema-mundo”, do marxismo contemporâneo e dos estudos pós-coloniais.

Para Castro-Gómez; Mendieta (1998), as teorias pós-coloniais, quanto ao seu aspecto conceitual, ao se aproximarem dos teóricos críticos da metafísica moderna europeia (tais como Nietzsche, Weber, Heidegger, Freud, Lacan, Vattimo, Foucault, Deleuze e Derrida), por um lado, compartilham de sua crítica ao processo civilizatório do Ocidente, em relação à sua cumplicidade com a irrefreável vontade de poder que a todos (povos e culturas não-europeus) busca submeter e dominar.

Por outro, a crítica pós-colonial se torna mais profunda e capaz de superar os críticos europeus: seja quanto ao aspecto limitado da crítica intra-europeia (endógena e, portanto, eurocêntrica, que os levaria a silenciar acerca dos vínculos existentes entre a moderna metafísica europeia e o colonialismo europeu exercido sobre as Américas, África e Ásia), seja pela incapacidade dos críticos europeus para proporem alternativas de escape à metafísica ocidental (que, em última instância, representariam um retorno à própria metafísica). Desse modo, a perspectiva pós-colonial enfatiza a função performativa da nova narrativa crítica acerca da modernidade, no sentido da possibilidade de alcançar interpretações críticas que favoreçam a ampliação do campo de ação para os setores ou segmentos subalternos.

De acordo com Castro-Gómez; Grosfoguel (2007), a perspectiva decolonial possibilita a modificação e a complementação de algumas suposições provenientes dos estudos pós-coloniais e das análises do sistema-mundo: por um lado, a perspectiva decolonial supera o enfoque eurocêntrico (por meio da incorporação da conquista espanhola das Américas como evento fundador e constitutivo da Modernidade), que persiste nos estudos pós-coloniais acerca da origem da modernidade; e, por outro, a análise do sistema-mundo capitalista será modificada para uma visão mais ampla de “sistema-mundo moderno/colonial”, o qual torna possível a constatação da transição do colonialismo moderno para a colonialidade global

O giro decolonial expressa um novo posicionamento crítico do pensamento em face do eurocentrismo¹¹⁸ que configura a filosofia e as ciências sociais hegemônicas. Por eurocentrismo, entende-se uma certa “perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado” (QUIJANO, 2005, p. 115). Este padrão “colonial/moderno” constitutivo do eurocentrismo, indicado por Quijano, denota *per se* a influência da espacialidade sobre o pensar decolonial.

Proposto por Nelson Maldonado-Torres, no contexto do programa investigativo do *Grupo Modernidad/Colonialidad* (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007), o giro decolonial denota uma crítica à cumplicidade das ciências sociais (fundadas no século XIX em plena vigência do colonialismo europeu) com a persistente *colonialidade* que perpassa e conforma as relações de poder e conhecimento no interior da organização social, bem como a formação da subjetividade e a experiência existencial. O conceito de “giro decolonial” faz referência às transformações epistemológicas, temáticas e metodológicas observadas nas ciências sociais e humanas e na filosofia, cuja incidência concorre para uma definitiva mudança paradigmática¹¹⁹.

¹¹⁸ De acordo com Quijano (2005, p. 111), não seria possível explicar o modo como o eurocentrismo se constituiu em uma perspectiva hegemônica de conhecimento sem fazer referência a seus dois mitos fundacionais: i) a Europa como culminância da trajetória civilizatória da humanidade que teria partido de um “estado de natureza”; ii) a explicação das diferenças que separam a Europa do não-europeu como resultantes de diferenças de natureza (racialização), o que encobre a historicidade das diferenças de poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos no fundamento de dois elementos nucleares do eurocentrismo: o evolucionismo e o dualismo.

¹¹⁹ A noção de “giro decolonial” aparece no título da conferência “Mapping the Decolonial Turn” (bem como do livro editado por ocasião deste evento), que marcou o 6º encontro do Grupo Modernidad/Colonialidad, evento realizado em Berkeley, sob a liderança do filósofo portorriquenho. Desse modo, o conceito alude a outras

Maldonado-Torres indica um duplo significado para o giro decolonial: em primeiro lugar, representa uma mudança de perspectiva e atitude referente às práticas e formas de conhecimento de sujeitos colonizados (que remonta ao período de colonização, desde as suas origens); e, em segundo lugar, representa um projeto de transformação sistemática e global dos pressupostos e implicações da modernidade (este projeto supõe, por sua envergadura, o protagonismo de uma pluralidade de sujeitos e o exercício do diálogo).

A ideia de “giro” remete a outros movimentos de mudança ocorridos no pensamento (ontológico, linguístico-pragmático), os quais, todavia, não tomaram em devida consideração os aportes do período colonial – seja em decorrência de limitações impostas pelo eurocentrismo intrínseco à sua condição, seja em flagrante descompromisso ético-político com a causa da libertação dos povos dominados e explorados – para a compreensão do surgimento da modernidade e seu desenvolvimento (assim como da própria formação da ideia de Europa e/ou de Ocidente enquanto referenciais de padrão civilizatório). “En ese sentido, hay que entender el giro de-colonial como fundamentalmente diferente de otros giros que se remiten a tensiones o ambigüedades dentro del pensamiento moderno mismo, tales como el giro lingüístico o el giro pragmático” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 159-160).

A categoria “colonialidade”, decisiva para a ocorrência do giro decolonial, foi proposta pelo sociólogo Aníbal Quijano, no artigo “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (de 1992) – hoje considerado seminal para o pensamento decolonial –, como “colonialidade do poder”, com a intenção de nomear as diferentes formas de domínio que, constituídas a partir da estrutura colonial de dominação e exploração baseadas em critérios de diferenças raciais e de sexualidade (utilizados para a finalidade de classificação social, como estratégia de controle e divisão do trabalho), ainda persistem na época atual não obstante o fim do colonialismo (e, conseqüentemente, do período colonial).

Quijano situa a origem espaciotemporal da Modernidade no século XVI, como resultado direto da conquista hispânica das Américas e, necessariamente, dependente da estrutura colonial de poder. E, nisto, difere da visão europeia ocidental (e, portanto, eurocêntrica) da modernidade como um produto do Renascimento e da Ilustração. Por outro lado, o conceito de “mundo moderno/colonial”, proposto por Walter Mignolo (2005),

mudanças observadas na filosofia a exemplo do giro ontológico (Martin Heidegger), giro linguístico (Ludwig Wittgenstein) e giro pragmático (Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas) (MALDONADO-TORRES, 2007).

favorece pensar criticamente a modernidade articulada com perspectiva geopolítica mundial em contraponto à versão eurocêntrica que pensa a modernidade a partir de uma temporalidade linear e uma espacialidade limitada ao território situado entre o norte do Mediterrâneo e o Atlântico Norte, tendo o Ocidente como pano de fundo civilizatório.

Para Quijano, a colonialidade do poder se configura como um novo padrão de dominação e exploração que envolve – em suas origens, a partir da expansão colonial europeia sobre a América Latina – a articulação entre raça (diferenciação racial/étnica) e capitalismo (constituição de novas estruturas de controle do trabalho, de seus recursos e produtos) para a criação e expansão da rota comercial do Atlântico. Posteriormente, este novo padrão de poder seria estendido, ao longo de séculos, para todo o mercado mundial, de modo que a significação da categoria de colonialidade parte deste conceito histórico e se estende, histórica e geograficamente, na proporção da expansão do domínio colonial europeu sobre outras nações africanas e asiáticas e, por fim, com o domínio de todas as rotas comerciais anteriores à rota do Atlântico, no sentido da consolidação de um mercado mundial.

Desse modo, para o sociólogo peruano, o critério de classificação racial mais a articulação das diferentes formas de controle do trabalho constituem os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder mundial. Com relação ao primeiro eixo, refere-se ao processo de codificação¹²⁰ das diferenças entre conquistadores e conquistados com base em critérios raciais (e, neste sentido, a ideia de raça e a identidade racial tornar-se-iam os principais instrumentos de classificação social da população). Quanto ao segundo eixo, consiste na configuração de um novo padrão global de controle do trabalho, constituído pela articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho (bem como de seus recursos e produtos) em torno do capital ao nível do mercado mundial:

Por outro lado, no processo de constituição histórica da América, todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno da relação capital-salário (de agora em diante capital) e do mercado mundial. Incluíram-se a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário. [...] Na medida em que aquela estrutura de controle do trabalho, de recursos e de produtos consistia na articulação conjunta de todas as respectivas formas historicamente conhecidas, estabelecia-se, pela primeira vez na história conhecida, um padrão global de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. E enquanto se constituía em torno de e em função do capital, seu caráter de conjunto também se estabelecia com

¹²⁰ De acordo com Quijano (2005), a codificação racial visava ao estabelecimento de uma suposta distinção na estrutura biológica com o propósito de naturalizar, e assim justificar, a posição de inferioridade das populações dominadas em relação à europeia.

característica capitalista. Desse modo, estabelecia-se uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial. (QUIJANO, 2005, p. 108)

Na perspectiva da colonialidade do poder, é possível falar, a partir da convergência de ambos os eixos, da constituição de uma nova tecnologia de controle social baseada na relação raça/trabalho, no modo de uma divisão racial do trabalho, como um novo padrão de poder global de longa duração:

As novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se [...] Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial.

Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido [...] O controle do trabalho no novo padrão de poder mundial constituiu-se, assim, articulando todas as formas históricas de controle do trabalho em torno da relação capital-trabalho assalariado, e desse modo sob o domínio desta. Mas tal articulação foi constitutivamente colonial, pois se baseou, primeiro, na adscrição de todas as formas de trabalho não remunerado às *raças* colonizadas, originalmente *índios*, *negros* e de modo mais complexo, os *mestiços*, na América e mais tarde às demais raças colonizadas no resto do mundo, *oliváceos* e *amarelos*. E, segundo, na adscrição do trabalho pago, assalariado, à raça colonizadora, os *brancos*. (QUIJANO, 2005, p. 108-110)

De igual modo, Castro-Gómez; Grosfoguel (2007) assumem, em sua análise, o pressuposto relativo ao aspecto de hierarquização étnico-racial das populações e à divisão internacional do trabalho – este último considerado, por um lado, com relação às diferenças estabelecidas entre trabalho assalariado (associado às populações europeias) e trabalho não-assalariado (associado às populações não-europeias); e, por outro, tomado com relação às noções de centro e periferia –, no modo como foram construídas ao longo de cerca de quatro séculos de expansão colonial europeia.

Em Quijano (1992; 2005; 2007), encontramos algumas das teses que se tornariam centrais para o grupo Modernidad/Colonialidad: i) a conquista das Américas como o evento *originário* que dá formação à nova ordem mundial que culmina no atual poder global sobre

todo o planeta; ii) a definição do colonialismo como “una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes” (1992, p. 11); iii) a articulação de diferentes formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e produtos em torno do capital visando o suprimento do mercado em nível mundial; iv) a constituição de uma nova tecnologia de controle social operacionalizada por meio da divisão racial do trabalho (e que se consolidaria como um novo padrão de poder global de longa duração); v) o imperialismo contemporâneo como o sistema de dominação que, dialeticamente, sucede ao sistema colonial formal; vi) as manifestações de diferentes formas de discriminação social (raciais, étnicas, antropológicas ou nacionalistas), produzidas pela estrutura colonial de poder, e que perduram até os dias de hoje subjacentes às atuais formas de exploração e dominação social em escala global; vii) a persistência dos padrões coloniais de dominação, não obstante o fim da colonização política (sistema colonial), sob a forma de uma “colonialidade cultural” que se manifesta nas relações culturais como uma colonização do imaginário dos dominados e que atua como se fosse constitutiva desse mesmo imaginário (dominação interior); e viii) a formação da colonialidade e a elaboração da racionalidade/modernidade como eventos coetâneos não contingenciais, entre os quais se estabelecem mútuas implicações:

Semejante perspectiva mental, tan perdurable como su práctica durante 500 años, no podía haber sido sino el producto de una relación de colonialidad entre Europa y el resto del mundo. En otros términos, el paradigma europeo de conocimiento racional, no solamente fue elaborado en el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo. Ese paradigma expresó, en un sentido demostrable, la colonialidad de esa estructura de poder. (QUIJANO, 1992, p. 16)

Diferentemente do conceito de colonialismo (enquanto sistema político-administrativo), a colonialidade (pensada de maneira ampla a partir dos aspectos de poder, saber e Ser) se refere a um “padrão de poder” que, não obstante apareça como resultado do colonialismo moderno, não se limita a uma relação formal de dominação estabelecida entre povos ou nações. De outro modo, este padrão de poder se expressa na forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, intermediados pelo mercado capitalista mundial e pela ideia de raça (MALDONADO-TORRES, 2007).

Quanto à necessária decolonização, Quijano afirma como indispensável a crítica ao paradigma da racionalidade/modernidade, com as seguintes ressalvas de que “[...] es dudoso

que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento” (QUIJANO, 1992, p. 19) – não custa reconhecer, embutida nestas linhas, a sua posição crítica dirigida a certos aspectos relacionados à filosofia analítica bem como ao pensamento pós-moderno. E conclui:

Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder, colonial en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad. (QUIJANO, 1992, p. 19-20)

Como já indicado, o conceito de descolonização se refere ao processo de emancipação política iniciado no século XIX (no caso latino-americano) e concluído no século XX (a partir de 1945, no pós-guerra, no caso das ex-colônias britânicas e francesas em África e Ásia). Não obstante, com o fim do colonialismo e do surgimento dos Estados nacionais, as formas de dominação colonial não sofreriam transformações significativas, ao invés o que se observa é apenas “una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGUÉL, 2007, p. 13).

Trata-se de um processo incompleto à medida em que a independência conquistada se limitou às relações jurídico-políticas destas ex-colônias com suas respectivas metrópoles. Por sua vez, o conceito de decolonialidade aponta para a incessante necessidade de enfrentamento e superação de estruturas complexas de relações de poder que, originadas historicamente no processo de colonização das Américas, perduram no tempo e permanecem ativas no período pós-colonial e ainda hoje, no século XXI. Não por outro motivo, “el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una *decolonialidad que complemente la descolonización* llevada a cabo en los siglos XIX y XX” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGUÉL, 2007, p. 17 – grifos do autor).

A decolonialidade enquanto projeto, portanto, não se confunde com o mero processo histórico de eliminação dos sistemas formais de colonização (colonialismo). Ao contrário,

exige o combate permanente a toda forma de colonialidade (do poder, do saber e do Ser) que subsiste nas múltiplas relações hierarquizadas (econômica, cultural, tecnológica, militar e política) estabelecidas entre as nações hegemônicas e os governos e populações provenientes de outras nações (em sua maioria, ex-colônias), bem como, no interior destas mesmas nações, o combate a formas de colonialidade reproduzidas pelas classes dominantes sobre parcelas inferiorizadas da população de acordo com uma classificação étnico/racial, de gênero e sexual.

Por sua vez, Dussel apreende a modernidade em sua ambiguidade¹²¹, para diferenciá-la enquanto “conceito” e “mito”. Desse modo, poderá conservar o melhor do sentido emancipador da modernidade e, simultaneamente, descobrir a irracionalidade oculta sob o “mito modernizante” ou “desenvolvimentista” (responsável por ocultar e justificar o sacrifício “necessário” das vítimas do dito “desenvolvimento”). Assim, a modernidade aparecerá constituída de duas faces: uma como o seu núcleo emancipatório racional; a outra como um tipo de irracionalismo: “[...] la tradición del irracionalismo de la modernidad, que es *negación del Otro*, negación de la alteridad, por la afirmación ‘evidente’ de la superioridad de la cultura europea sobre otras culturas” (ARRyFL, p. 68).

A percepção da modernidade como um “mito encobridor” de uma violência irracional – de fato, a violência da conquista e invasão, como irracionalidade originária, é a outra face constitutiva do ser da modernidade (HFPC, p. 370-372) – somente será possível a partir da perspectiva do outro. A superação do “mito” da modernidade supõe a afirmação positiva da inocência da vítima dos “sacrifícios necessários” (exigidos em nome da “modernização” da própria vítima). “De fato, o ‘mito da Modernidade’ é uma gigantesca *inversão*: a vítima inocente é transformada em culpada, o vitimário culpado é considerado inocente” (EncO, p. 79 – grifo do autor). Para a Filosofia da Libertação, entretanto, a negação do “mito” não equivale à negação da própria razão (EncO).

¹²¹ “Por seu conteúdo primário e positivo *conceitual*, a ‘modernidade’ é emancipação racional. A emancipação como ‘saída’ da imaturidade através de um esforço da razão como processo crítico, que abre a Humanidade a um novo desenvolvimento histórico do ser humano. Mas, ao mesmo tempo, por seu conteúdo secundário e negativo *mítico*, a ‘modernidade’ é justificação de uma práxis irracional de violência” (EncO, p. 185 – grifos do autor).

Quanto à perspectiva transmoderna¹²², esta supõe a existência de dois paradigmas da modernidade: um eurocêntrico, o outro mundial. De acordo com a perspectiva hegemônica do primeiro, a modernidade pode ser vista como um fenômeno exclusivamente europeu. Supõe uma tese metafísico-substancialista e contém uma “falácia reducionista”. O paradigma mundial, por sua vez, supõe uma perspectiva situada a partir de um horizonte planetário, que extrapola o reduzido limite ocidental-europeu e leva em consideração a contribuição de outras culturas e civilizações. Contra o paradigma eurocêntrico, portanto, será preciso superar de maneira crítica a concepção excepcionalista de Max Weber cuja influência perdura até a presente época; torna-se importante “provar que na *Europa* realizou-se um desenvolvimento como ‘centro’ de um ‘sistema mundial’ na modernidade, e não como um sistema *independente* ‘só a partir de si’ e como o fruto de um mero desenvolvimento interno, como pretende o eurocentrismo” (EL, p. 77 – grifos do autor).

A expressão “apenas no Ocidente...” com a qual Max Weber arremata a sua descrição triunfante de uma presumida superioridade civilizatória europeia¹²³, nas diversas áreas do conhecimento (nas ciências, na astronomia, na política, na medicina, na música, na arquitetura, na educação, na economia), com referência às outras civilizações do passado (e mesmo à sua época) basta, por si, como justificativa da importância de se estabelecer uma perspectiva histórica alternativa à visão eurocêntrica:

Ao estudarmos qualquer problema da história universal, o produto da moderna civilização europeia estará sujeito à indagação de quais combinações de circunstâncias se pode atribuir o fato de na civilização ocidental, e só nela, terem aparecido fenômenos culturais que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor *universais*. (WEBER, 2002, p. 21 – grifo do autor)

¹²² A abordagem do tema transmodernidade manter-se-á, neste trabalho, limitada ao seu emprego como instrumento hermenêutico-crítico na medida em que, a partir da perspectiva de exterioridade, instaura a abertura de um horizonte mundial a partir do qual será reinterpretada a origem e o nascimento da modernidade, além de sua consequente crítica à racionalidade moderna. Não será possível, em função da delimitação do objeto da pesquisa, aprofundar a reflexão acerca dos aspectos da transmodernidade relativos à perspectiva do diálogo intercultural.

¹²³ Este entendimento de “modernidade” como expressão do desenvolvimento racional do Ocidente fora aceito, sem mais, por J. Habermas: “Para Max Weber ainda era evidente a relação interna, e não a meramente contingente, entre a modernidade e aquilo que designou como racionalismo ocidental. Descreveu como ‘racional’ aquele processo de desencantamento ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana. As ciências empíricas modernas, as artes tornadas autônomas e as teorias morais e jurídicas fundamentadas em princípios formaram esferas culturais de valor que possibilitaram processos de aprendizado de problemas teóricos, estéticos ou prático-morais, segundo suas respectivas legalidades internas” (HABERMAS, 2000, p. 3-4).

Recorre-se, desse modo, a um salto¹²⁴ transcendental para legitimar a condição de “universalidade” do racionalismo ocidental, ou seja, a modernidade passa a ser identificada com referência à sua definição reduzida, como autocompreensão europeia: “La Modernidad culminó ideológica y filosóficamente en la Ilustración; fue antecedida por el Renacimiento y se manifestó en la Reforma; pero estos tres fenómenos son sólo intra-europeos” (EDyEL, p. 75). Dito de outra maneira, o ponto de partida eurocêntrico da modernidade corresponde ao sentido comum do *Lebenswelt* europeu, traduzido, filosoficamente, pela Ilustração (*Aufklärung*) de Kant, a partir do qual a Europa acusa a “imaturidade culpável” de outras civilizações (ARRyFL, p. 69).

Uma história da origem da modernidade, agora reconstruída em perspectiva mundial, implica o exercício da razão prático-material que, diferentemente da mera razão formal ou instrumental-estratégica, propriamente, abrange (e toma como seu conteúdo) a realidade concreta dos diferentes povos, o desenvolvimento cultural, científico e tecnológico das diferentes civilizações que, de algum modo, participaram e contribuíram com o processo mundial da modernidade:

La Modernidad, como un fenómeno cultural (también, técnico, político, filosófico, literario, etc.), se va originado por la confrontación creativa de una cultura que se va transformando en “central”, pero nutriéndose de los elementos de otras culturas que cree simplemente dominar, explorar, obtener riquezas. (MPL, p. 198-199)

Neste sentido, o apanhado histórico da origem e nascimento da modernidade, elaborado a partir de uma posição transmoderna instaura a abertura de um horizonte mundial, ultrapassa o reducionismo cultural, científico e tecnológico da modernidade europeia e contribui, fundamentalmente, para uma crítica radical, particularmente no campo da filosofia, do eurocentrismo, como ideologia da dominação.

¹²⁴ “Há uma certa ilusão de ótica na questão. A história da ciência e a da tecnologia ocidentais não levam em conta estritamente que o ‘salto’, o *boom* tecnológico e científico europeu, só poderá se realizar pelo desbloqueio e ruptura do paradigma antigo produzido no transcurso do século XVI, e que só no século XVII mostra seus efeitos multiplicadores. Confunde-se a *formulação* do novo paradigma teórico moderno (século XVII) com a *origem* da Modernidade, sem deixar tempo para a crise do modelo medieval [...] Colocar o renascimento e a revolução científica como sendo *um mesmo acontecimento* (um desde o século XIV e o outro propriamente no século XVII) mostra a distorção da qual estamos falando. O Renascimento é ainda um acontecimento europeu de uma cultura periférica do estágio III do sistema inter-regional. A ‘revolução científica’ é o fruto da formulação do paradigma moderno, que precisou de mais de um século de modernidade para a sua eclosão” (EL, p. 54 – grifos do autor).

Ao eurocentrismo de Weber, Dussel contrapõe, a partir da perspectiva transmoderna, a tese da origem simultânea de quatro elementos (a modernidade, os impérios europeus, o colonialismo e o capitalismo)¹²⁵ como condição de possibilidade para a reconstrução da história das civilizações, no momento que esta se torna, pela primeira vez, uma “história mundial”. Por isso, a construção de uma narrativa planetária que transcenda o reducionismo eurocêntrico se faz relevante. Dussel assim descreve sua narrativa histórico-planetária da origem e nascimento da modernidade:

Por mi parte, pretendí anticipar la Modernidad hasta fines del siglo XV, articulando y situando a los cuatro fenómenos indicados como originándose simultáneamente: la Modernidad, los imperios europeos, el colonialismo y el sistema capitalista. La Modernidad (fenómeno cultural, histórico, filosófico, literario y científico) comienza, según mi tesis, y se desarrolla, cuando Europa deja atrás el Mediterráneo renacentista y se “abre” al Atlántico; entra al “ancho mundo” que supera el enclaustramiento latino-germánico al que le había sometido el mundo islámico-otomano en la llamada “Edad Media” (desde el siglo VII). (MPL, p. 196)

Trata-se de uma *Histórica* mundial da modernidade. O que supõe uma mudança de ótica, a partir da qual se torna possível extrair consequências geopolíticas e filosóficas de grande relevância, inclusive no que tange à passagem do conceito reduzido de razão e de universalidade abstrata (no sentido de uma categoria abstrata em relação dicotômica com a categoria de “particular”) para o de razão ético-crítica e de “mundialidade” (categoria material que instaura um horizonte concreto com relação à perspectiva planetária do *world-system*, de A. G. Frank, I. Wallerstein, E. Dussel), que torna possível a emergência da *Ética da Libertação*, ética crítica mundial/planetária¹²⁶.

Visto que, sob o eurocentrismo, uma expressão contingente de racionalidade tem sido revestida (desde o século XVII) com a aura do universalismo (abstrato), a possibilidade de afirmação de uma racionalidade “outra”, ético-crítica material, exigirá a desconstrução desta narrativa hegemônica de racionalidade, a fim de que possa se assentar sobre o fundamento de uma nova “universalidade material”.

¹²⁵ Tese com a qual Dussel nomeia o artigo “Modernidad, imperios europeos, colonialismo y capitalismo (Para entender el proceso de la transmodernidad)”, Cf. MPL, p. 195-213.

¹²⁶ “Esta *Ética da libertação* pretende situar-se explicitamente (talvez seja a primeira filosofia prática a tentar isso ‘explicitamente’?) no horizonte deste ‘sistema-mundo’ moderno, levando em consideração não só o ‘centro’ (como o fez *exclusivamente* a filosofia moderna desde Descartes até Habermas, e que por isso teve uma visão *parcial*, provinciana, regional do acontecer ético histórico), mas *também* a sua ‘periferia’ (e por isso se obtém uma visão *planetária* do acontecer humano)” (EL, p. 56 – grifos do autor).

Em contraposição à visão etnocêntrica da modernidade, reduzida a um fenômeno imanente ao processo de desenvolvimento filosófico e científico europeu (sua autocompreensão), ao modo de uma ideologia da superioridade cultural inata, Dussel contrargumentará com base na tese de existência de “vantagens comparativas”¹²⁷ – como um fator condicionante do desenvolvimento europeu e sua futura posição de “centralidade” no novo sistema-mundo – em relação às demais nações que, antes do surgimento empírico do primeiro sistema-mundo (a partir de 1492) e, aproximadamente, até a Revolução Industrial ocuparam o “centro” dos respectivos sistemas regionais, em relação aos quais exerceram uma centralidade cultural, econômica e comercial, inclusive, em relação às próprias nações europeias (anteriormente, portanto, a Espanha, Portugal, Holanda, Inglaterra e França). Isto porque a tese das “vantagens comparativas” é, material e historicamente, dialética. Ao contrário do inatismo weberiano (que se mostra como mera expressão do excepcionalismo ideológico, ao qual recorre, também na época atual, o *establishment* imperialista estadunidense para justificar sua hegemonia militar, econômica e política em nível mundial).

Dussel parte das hipóteses do “sistema de cinco mil anos” e do “world-system” (inspiradas, inicialmente, nas formulações apresentadas por Andre Gunder Frank e por Immanuel Wallerstein, respectivamente), nas quais introduzirá algumas modificações – elaboradas a partir da perspectiva de exterioridade, desde onde se desvela o fato do “encobrimento” do outro¹²⁸ (EncO) –, que lhe permitirão pensar a modernidade a partir de

¹²⁷ A tese condicionante do paradigma eurocêntrico refere-se ao fato de que “a centralidade da Europa no ‘sistema-mundo’ não é fruto só da superioridade interna acumulada na Idade Média europeia sobre as outras culturas, mas também o efeito do simples fato do descobrimento, conquista, colonização e integração (subsunção) da Ameríndia (fundamentalmente), que dará à Europa a *vantagem comparativa* determinante sobre o mundo otomano-muçulmano, a Índia ou a China. A modernidade é fruto deste acontecimento e não a sua causa” (EL, p. 52 – grifos do autor). Posição compartilhada com A. Quijano, segundo o qual “a privilegiada posição ganhada com a América pelo controle do ouro, da prata e de outras mercadorias produzidas por meio do trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, e sua vantajosa localização na vertente do Atlântico por onde, necessariamente, tinha de ser realizado o tráfico dessas mercadorias para o mercado mundial, outorgou aos brancos uma vantagem decisiva para disputar o controle do comércio mundial. A progressiva monetarização do mercado mundial que os metais preciosos da América estimulavam e permitiam, bem como o controle de tão abundantes recursos, possibilitou aos brancos o controle da vasta rede pré-existente de intercâmbio que incluía sobretudo China, Índia, Ceilão, Egito, Síria, os futuros Orientes Médio e Extremo. Isso também permitiu-lhes concentrar o controle do capital comercial, do trabalho e dos recursos de produção no conjunto do mercado mundial. E tudo isso, foi, posteriormente, reforçado e consolidado através da expansão e da dominação colonial branca sobre as diversas populações mundiais” (QUIJANO, 2005, p. 109).

¹²⁸ Como consequência da ação do “Yo conquiro!”, primeira manifestação fática da moderna subjetividade europeia, antecedente histórico e condição de possibilidade para o surgimento do “ego cogito” cartesiano, mais de cem anos depois da invasão e conquista das Américas. Se, de acordo com Dussel, a “invenção” e o “descobrimento” foram experiências estéticas (a primeira ocorrida no imaginário de Colombo; a segunda, também contemplativa, como uma experiência exploratória, quase científica pessoa-natureza), a “conquista” se

uma perspectiva global, mundial, e não apenas como um fenômeno europeu¹²⁹. A modernidade surge, assim, como um acontecimento coetâneo ao “nascimento” do Novo Mundo e composto de três fases¹³⁰ distintas de desenvolvimento, a saber (i) a modernidade nascente (de 1492 a 1815) abrange todo o período histórico europeu precedente à Revolução Industrial e, portanto, ainda sob a hegemonia econômica e cultural da China e do antigo Hindustão¹³¹; ii) a modernidade madura (de 1815 a 1945) cobre a época que vai da Revolução Industrial ao período do imperialismo europeu e as duas grandes guerras; e iii) a modernidade tardia, que se inicia no pós-guerra, em 1945, e perdura até os dias atuais (MPL, p. 199-207; FCyL, p. 36-49).

Dussel subdivide a primeira fase (a modernidade nascente em três outras fases, dentre as quais a primeira será definida como “modernidade ibérica” (1492-1630), de hegemonia espanhola (a Espanha aparece, desse modo, como a primeira nação moderna da história); inicia-se com a abertura geopolítica da Europa ao Atlântico (invasão e conquista das Américas; implantação e controle, através dos oceanos, do “sistema-mundo”; “invenção” do sistema colonial e surgimento do capitalismo mercantil) – momento do Império-mundo (*World-Empire*, de I. Wallerstein). A segunda fase (1630-1688), interna à modernidade nascente, desenvolveu-se nos Países Baixos, durante o breve período de hegemonia holandesa (inicialmente ainda como uma província espanhola até a sua independência em relação ao poder da Espanha); modernidade mercantil e marítima, pré-burguesa e humanista (inaugura o momento da primeira fase do Sistema-mundo). A terceira fase interna da modernidade

manifesta como uma experiência prática, pessoa-pessoa, de “controle dos corpos”, como práxis de dominação. E, neste sentido, o “conquistador” será “o primeiro homem moderno ativo, prático, que impõe sua ‘individualidade’ violenta a outras pessoas, ao Outro” (EncO, p. 43), cuja primeira manifestação empírica pode ser referida a Hernán Cortés.

¹²⁹ “Nesta situação, falar de uma Europa como começo, centro e fim da história Mundial – como era a opinião de Hegel – era cair numa miopia eurocêntrica. A Europa Ocidental não era o ‘centro’, nem sua história *nunca* fora o centro da história. Será preciso esperar por 1492 para que sua centralidade empírica constitua as outras civilizações como sua ‘periferia’. Este fato da ‘saída’ da Europa Ocidental dos estreitos limites dentro dos quais o mundo muçulmano a prendera constitui, em nossa opinião, o *nascimento da Modernidade*. 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” (EncO, p. 113 – grifos do autor).

¹³⁰ Importa, para o presente estudo, menos a exposição resumida dos aspectos históricos que compõem a argumentação de Dussel, que a contextualização de sua argumentação em face da necessária crítica ao eurocentrismo no âmbito da controvérsia com as narrativas pós-modernas e sua pretensão de se constituírem como narrativas críticas da modernidade (um anti-discurso crítico da modernidade?).

¹³¹ Nomenclatura histórica conferida à região peninsular do Sul da Ásia. Atualmente abrange o subcontinente indiano onde se localizam países como a Índia, o Paquistão, Bangladesh, Nepal e Butão.

nascente (1688-1815), decorre da incapacidade militar, territorial e demográfica da Holanda para manter a sua hegemonia, que, como consequência, passará a ser exercida, simultaneamente, pela Inglaterra e pela França.

A “modernidade madura” (segunda modernidade), hegemonizada pela Inglaterra (a partir de 1688), será uma modernidade burguesa; estende-se do período da Revolução Industrial até a II grande guerra (1815-1945). Nesta fase, as classes burguesas produzirão as condições de origem para o movimento da Ilustração. Trata-se de dois séculos de hegemonia científica, tecnológica e política da Europa exercida, inclusive, sobre as nações que ocuparam, anteriormente, a posição de “centro” dos antigos sistemas regionais:

La Revolución industrial lanza a Europa a un desarrollo inesperado, lo que derrumba lentamente la competencia asiática (China, Indostán, Imperio otomano, etc.) y un colonialismo de nuevo tipo (ya que incorpora la máquina en la guerra, en la navegación, y en todo instrumento útil para la producción) avanza en la India (1750-1858), en el Sudeste asiático, el Medio Oriente (ante la crisis del Imperio otomano), y en Australia. Cuando en 1830 los franceses ocupan Alger, indica la crisis del Imperio otomano, que lentamente dejará su lugar a las potencias metropolitanas europeas. Se trata de la *Modernidad madura*. (MPL, p. 203)

A fase atual de desenvolvimento da modernidade – a “modernidade tardia” – será iniciada com a consolidação da hegemonia estadunidense no pós-guerra (a partir de 1945), seguida pelo período da chamada “guerra fria” (1945-1989). No plano geopolítico mundial, deu-se início à destruição do populismo nacionalista periférico (com a implantação de ditaduras militares e regimes de “segurança nacional” através de golpes de Estado) com a expansão do capitalismo transnacional, que suplantará o incipiente capitalismo nacional nos países dominados; e ao estímulo aos projetos econômicos desenvolvimentistas.

Em conformidade com o horizonte mundial, a conquista da Ameríndia (a partir de 1492) encerra o estágio III do sistema inter-regional e inaugura o novo estágio IV, agora já como sistema-mundo. A Ameríndia se torna uma “vantagem comparativa” com a qual a Europa (periférica até 1492, no estágio III do sistema inter-regional) se constituirá como “centro” do sistema-mundo (EL, p. 53). A tese central do paradigma mundial consiste na afirmação de que a modernidade se constitui enquanto um produto da “gestão”¹³² da

¹³² A ideia de “gestão da centralidade” pode ser encontrado também em Quijano com referência ao novo modo (“racional”) de produção de conhecimentos (que configura um dos aspectos da colonialidade do poder) a partir do qual a Europa assumiria a posição de “centralidade” do mercado mundial: “Desde el siglo XVII, en los principales centros hegemónicos de ese patrón mundial de poder – en esa centuria no por acaso Holanda (Descartes, Spinoza) e Inglaterra (Locke, Newton) –, desde ese universo intersubjetivo fue elaborado y

“centralidade” do primeiro sistema-mundo. De acordo com esta tese, o desenvolvimento da modernidade apresentará momentos diferenciados do mesmo processo:

É preciso tomar consciência de que há diversos momentos no processo das modernidades: a) em primeiro lugar, a modernidade hispânica, humanista, renascentista, ligada ainda ao antigo sistema inter-regional da cristandade mediterrânea e muçulmana. Nela se conceberá a “gestão” do novo sistema-mundo desde o paradigma do antigo sistema inter-regional [...].

b) Em segundo lugar, a modernidade do centro da Europa, que inicia com Amsterdã em Flandres, passa frequentemente como a única modernidade (sendo a interpretação de Sombart, Weber, Habermas ou a dos próprios pós-modernos, o que produzirá uma “falácia reducionista” que oculta o sentido da Modernidade e, por isso, o sentido de sua atual crise). Este segundo momento da Modernidade, para poder “gerenciar” o enorme “sistema-mundo” que imediatamente se abre para a pequena Holanda, que de província da coroa espanhola situa-se agora no “centro” do sistema-mundo, deve fazer ou aumentar sua eficácia por *simplificação*¹³³. (EL, p. 59-60)

Em clara oposição à hipótese de I. Wallerstein, segundo o qual a modernidade e a “centralidade” da Europa seriam fenômenos coextensivos (neste caso, a modernidade seria uma consequência do Iluminismo e da ascensão do liberalismo), sua nova hipótese de trabalho (FCyL, p. 45-49) defende que a modernidade não seria um fenômeno contemporâneo à hegemonia global da Europa. Assim, de acordo com a hipótese de Dussel, o surgimento do primeiro “sistema-mundo”, a implantação do capitalismo e do colonialismo e o desenvolvimento da modernidade seriam fenômenos contemporâneos entre si, o que não ocorre em relação à posição de “centralidade” da Europa.

formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la *naturaleza*, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción. Dentro de esa misma orientación fueron, también, ya formalmente *naturalizadas* las experiencias, identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial. Ese modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen eurocéntrico, denominado *racional*; fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la *modernidad*. Las líneas matrices de esa perspectiva cognitiva se han mantenido, no obstante los cambios de sus contenidos específicos, y las críticas y los debates, a lo largo de la duración del poder mundial del capitalismo colonial y moderno. Esa es la modernidad/racionalidad que ahora está, finalmente, en crisis” (QUIJANO, 2007, p. 94 – grifos do autor).

¹³³ Sobre este conceito de “gestão por simplificação” por meio da qual a segunda modernidade aumentará a sua eficácia na administração econômica e política da exploração colonial, diz-nos Dussel: “É necessário fazer uma abstração (favorecendo o *quantum* em detrimento da *qualitas*), que deixa *fora* muitas variáveis válidas (variáveis culturais, antropológicas, éticas, políticas, religiosas; aspectos que são valiosos para o europeu do século XVI), que não permitiam uma adequada, ‘factível’ ou tecnicamente possível ‘gestão’ do sistema-mundo. Esta *simplificação* da complexidade abarca a totalidade do mundo da vida, da relação com a natureza (nova posição ecológica e tecnológica, não ideológica e a partir de uma razão instrumental), diante da própria subjetividade (nova autocompreensão da subjetividade consciente), diante da comunidade (a individualidade como nova relação intersubjetiva e política) e, como síntese, nova atitude econômica (a posição prático-produtiva do capital)” (EL, p. 59-60 – grifos do autor).

Até o final do século XVIII, a Europa era “periferia” do mercado mundial; apenas consumidor sem condições de competir no mercado do Extremo Oriente (situação que começa, gradativamente, a se alterar somente após a exploração da prata no Peru e no México). A origem da “centralidade” europeia conta, portanto, com apenas dois séculos de hegemonia europeia: no plano econômico, com a Revolução Industrial (através da qual estende o sistema-mundo a uma escala planetária); no plano cultural, com o Iluminismo; e por meio do sistema econômico e político, através do poder colonial, que lhe possibilitou o acúmulo sem precedentes de riqueza.

Descobre-se assim, a partir de uma nova perspectiva histórica planetária, que a América Latina nasce ao mesmo tempo que a modernidade, mas como sua “outra cara”. América Latina nasce com a abertura da Europa ao “mundo”, em 1492. A releitura em perspectiva histórico-planetária redimensionará, também, aquele “irracionalismo originário”. Posto que, antes de 1492, não havia uma experiência empírica de história “mundial”, mas apenas histórias regionais,

[...] la modernidad inaugura el primer irracionalismo *en escala mundial*: 1. El racismo y el etnocentrismo como la superioridade de Europa sobre las otras razas y culturas periféricas (eurocentrismo), *ad extra*, con dos holocaustos: el holocausto de la conquista de América, con más de quince millones de índios exterminados; el holocausto del esclavismo, con trece millones de africanos (más del 30% moría en el transporte transatlántico). 2. El nazismo como corolario *ad intra* del eurocentrismo racista: la superioridad de la pretendida raza aria sobre la judía, con el tercer holocausto moderno por el asesinato sistemático de seis millones de judíos [...]. (ARRyFL, p. 68)

Outro aspecto importante deste debate acerca da origem e do conceito de modernidade, diz respeito ao propósito pelo qual Dussel busca, por um lado, situar as origens do “anti-discurso filosófico da modernidade”, não a partir do discurso pós-moderno, mas como anterior a este (isto é, o primeiro “anti-discurso filosófico da modernidade” teria sido pronunciado já nos primórdios do período colonial americano; trata-se, para Dussel, da primeira modernidade ou modernidade ibérica, ainda no século XVI, portanto, anterior à Ilustração, que data do século XVIII); e, por outro lado, criticar o indisfarçável (e, não menos, indesejável) eurocentrismo subjacente ao discurso dito pós-moderno.

Dussel parte da crítica à narrativa germanocêntrica da História “universal” de Hegel, segundo a qual a filosofia de Descartes seria o marco inicial (no século XVII) do discurso filosófico da época moderna. “¿No tendrá entonces el siglo XVI algún interés filosófico? ¿No

será Descartes el fruto de una generación *anterior* que preparó el camino? ¿No habrá filósofos ibero-americanos *modernos* anteriores a Descartes, y que abrieron la problemática de la filosofía moderna?” (EBS, p. 177-179 – grifos do autor). Como resposta a estas indagações – além de realizar um apanhado das principais influências sobre a formação do jovem Descartes, a exemplo daquela exercida por sua formação jesuítica¹³⁴, a partir da qual pôde ter acesso a importantes estudos filosóficos que lhe forneceriam os elementos teóricos antecipatórios de sua “modernidade” –, Dussel localiza a mais importante destas respostas na cidade castelhana de Valladolid, no ano de 1550.

Nesta ocasião, o ainda frei Bartolomeu de las Casas enfrenta ao teólogo Juan Ginés de Sepúlveda no primeiro debate moral (ao qual Dussel se refere como sendo o primeiro debate filosófico, ocorrido de maneira pública e no interior do “centro” da Modernidade) realizado com o propósito de debater as denúncias, apresentadas pelos missionários católicos à Coroa espanhola, acerca dos maltratos dispensados pelos colonos à população autóctone do Novo Mundo. Após uma releitura da participação de Bartolomeu de las Casas, realizada sob a ótica da pragmática-discursiva da Ética do Discurso¹³⁵, afirma: Las Casas pronuncia o primeiro anti-discurso da Modernidade, sendo este – ressalta Dussel – já elaborado como um “anti-discurso filosófico e moderno” (EBS, p. 202):

En 1550 se enfrenta a Ginés de Sepúlveda en Valladolid, *el primer debate público y central filosófico de la Modernidad*. La perenne pregunta¹³⁶ ante la Modernidad será:

¹³⁴ Dussel cita, como exemplo, o tema da autoconsciência em Santo Agostinho, como antecedente do *ego cogito*; os estudos de lógica e dialética do mexicano Antonio Rubio; o emprego dos estudos matemáticos de Francisco Suárez como modelo de uso da razão.

¹³⁵ “De una manera estrictamente filosófica, argumentativa, Bartolomé refuta, a) la pretensión de superioridad de la cultura occidental, de la que se deduce la barbárie de las culturas indígenas; b) con una posición filosófica sumamente creativa define la clara diferencia entre b1) otorgar al Otro (al indio) pretensión universal de su verdade, b2) sin dejar de afirmar honestamente la propia posibilidad de una pretensión universal de validez en su propuesta a favor del Evangelio; y, por último, c) demuestra la falsedad de la última causa posible de fundamentación de la violencia de la Conquista, en cuanto a salvar las víctimas de los sacrificios humanos, por ser contra el derecho natural y de todo punto de vista injusto. Todo es probado argumentativamente en voluminosas obras escritas en medio de continuas luchas políticas, desde una praxis valiente y en medio de fracasos que no doblan su voluntad de servicio a los injustamente tratados recién descubiertos habitantes del Nuevo Mundo: el Otro de la Modernidad naciente” (EBS, p. 193).

¹³⁶ “A primeira modernidade hispânica, renascentista e humanista, produziu uma reflexão teórica ou filosófica da maior importância, que passou despercebida para a chamada ‘filosofia moderna’ (que só é a filosofia da ‘segunda modernidade’). O pensamento teórico e filosófico do século XVI tem importância atual porque é o primeiro, e o único, que viveu e exprimiu a experiência originária no tempo da constituição do primeiro ‘sistema-mundo’. Por isso, a partir dos ‘recursos’ teóricos que se tinha (a filosofia escolástica muçulmano-cristã e renascentista humanista) a questão ético-filosófica central foi a seguinte: Que direito tem o europeu de ocupar, dominar e ‘gerir’ as culturas recentemente descobertas, militarmente conquistadas e que estão sendo colonizadas? A partir do século XVII a ‘segunda modernidade’ não teve escrúpulos de consciência (*Gewissen*) com perguntas que já estavam respondidas de fato: desde Amsterdã, Londres ou Paris (nos séculos XVII e

¿Qué derecho tiene Europa de dominar colonialmente a las Indias? Una vez resuelto el tema (que filosóficamente refuta convincentemente Las Casas, pero que fracasa rotundamente en la praxis colonial moderna de las monarquías absolutas y del sistema capitalista como sistema-mundo) la Modernidad *nunca más* se preguntará existencial ni filosóficamente por este derecho a la dominación de la periferia hasta el presente [...] La *primera filosofía moderna de la Modernidad temprana* tenía todavía conciencia intranquila de la injusticia cometida, y refutó su legitimidad. (EBS, p. 198 – grifos do autor)

Neste mesmo sentido, mas tendo ocorrido posteriormente ao evento de Valladolid, Dussel apresenta a crônica elaborada, em finais do século XVI, por Felipe Guamán Poma de Ayla, representante dos povos autóctones, como uma crítica à Modernidade, contra as consequências danosas do sistema do colonialismo, elaborada como um anti-discurso crítico contra a Modernidade pronunciado a partir da “exterioridade” das próprias vítimas do processo de colonização.

Esta nova visão mundial da modernidade configura a perspectiva transmoderna, proposta por Dussel, no sentido de uma “superación explícita del concepto de ‘post-modernidad’ (posmodernidad que es *todavía un momento final de la modernidad*)” (FCyL, p. 46 – grifos do autor):

Más allá de la condición *postmoderna* (propria de las culturas modernas del “centro”), pienso que ante nuestros ojos se desarrolla un fenómeno que deseo llamar *transmoderno*. Lo de “*trans*” quiere indicar que no sólo es posterior a la Modernidad central occidental (que la partícula “*post*” indica igualmente), sino que nace *fuera, más allá*, desde una “fuente creadora” (*schoepferische Quelle* disse Marx con respecto al “trabajo vivo” en referencia al “capital” como totalidad) “desde la nada” de la cultura occidental y aun de su “condición postmoderna” (último momento crítico *interno* de la misma Modernidad). (MPL, p. 207 – grifos do autor)

Ao considerar a perspectiva *transmoderna*, Dussel define a posição da América Latina em face dos múltiplos sentidos de “modernidade” da seguinte maneira: i) contra a visão eurocêntrica, a América Latina não pode ser considerada “pré-moderna” porque nunca houve uma época feudal no continente, nem experiência do feudalismo e, por outro lado, a relação do latino-americano com a “tradição” é marcada por uma singularidade própria que favorece o resgate positivo de sua experiência; ii) contra a visão conservadora, a América Latina não pode ser considerada “anti-moderna” porque o seu passado pré-colombiano ou suas culturas

XVIII em diante) o ‘eurocentrismo’ (superideologia que fundará a legitimidade da dominação do sistema-mundo) não será posto em questão *nunca mais*, até o final do século XX – e isto, entre outros movimentos, pela filosofia da libertação” (EL, p. 60-61 – grifo do autor).

tradicionais indígenas não podem ser projetadas para o futuro como uma utopia cujo renascimento se possa almejar; e iii) a América Latina não poderá ser “pós-moderna” porque, ao contrário de certas posições niilistas, céticas ou estéticas mais afinadas com a sofisticação e abundância das sociedades europeia e estadunidense, a realidade de pobreza, fome e opressão de seu povo cobra uma posição firme ao lado de quem luta pela vida do povo oprimido (EDyEL, p. 74).

4 Para uma racionalidade ético-crítica da vida

Este tema apresenta grande relevância para o presente estudo na medida em que a “razão libertadora” – que se afirma como expressão da razão do “outro” – não deve ser, simplesmente, reduzida à atitude de negação da razão e, tampouco, pode ser acusada de irracionalismo apenas por não espelhar a tradição hegemônica do racionalismo ocidental, que ora pensa a razão como uma instância fechada (dobrada sobre si mesma), ora a partir de certos formalismos procedimentais (sejam estes apresentados como a relação entre meios e fins, sejam como procedimentos formais inerentes à pragmática da comunicação).

Pelo contrário, a Filosofia da Libertação sabe distinguir, no interior da própria tradição do racionalismo ocidental, aquelas manifestações que, histórica e institucionalmente, podem vir a se tornar expressão do próprio irracionalismo.

Neste sentido, a emergência da razão libertadora corrobora o núcleo racional do pensamento crítico (seja ao modo de continuidade de seu processo dialético, seja como superação crítica de uma expressão contingente, embora hegemônica de racionalidade); ratifica o legado da razão crítica como matriz do pensamento crítico latino-americano; e atualiza a crítica ao caráter instrumental e dominador da razão moderna, por sua “falácia desenvolvimentista” subjacente à modernidade (vista como um “mito” irracional e justificador do poder de domínio e exploração).

Assim, a racionalidade ético-crítica é, por um lado, crítica da razão instrumental pelo que, nesta, existe de irracional (por se tratar de uma expressão parcial e reduzida da razão). E, por outro, desde uma perspectiva transmoderna, é expressão da “razão do outro”.

4.1 O paradigma da vida como âmbito prévio de fundamentação última da razão ético-crítica

El ser humano no sólo es corporal (podría pensarse que una máquina tiene igualmente una posición en el espacio-tiempo físico) sino *viviente*. La “vida” en este caso no coincide sólo ni principalmente con el concepto moderno de “sobrevivencia (*Selbsterhaltung*)” – usado entre otros por Habermas o Honneth –, como mera condición de posibilidad (el *Ley a priori*) de la argumentación, de la discursividad o la moral. La vida “humana” concreta, de cada ser humano, es su “modo de *realidad*”. Ser real *a modo* de “viviente” sitúa la subjetividad humana dentro de férreos límites sobre los que no puede saltarse fácilmente. La “vida humana” encuadra (pone un “marco”: enmarca) a la realidad natural siempre mediada discursivamente en referencia (*Berzug*) a la misma vida; el ser humano viviente constituye lo real como “posibilidades de vivir”. (HFPC, p. 115 – grifos do autor)

A fundamentação última da ética, proposta por K.-O. Apel, será aqui retomada, não apenas por sua indiscutível relevância no contexto do debate ético contemporâneo, mas sobretudo pela influência exercida sobre E. Dussel¹³⁷, especialmente no que se refere à definição do “fundamento último” intransponível da Ética da Libertação, ou seja, a própria vida do vivente (enquanto modo de vida humana) constitui, para Dussel, o *a priori* ineludível da ética. Conceitos e categorias serão assimilados e transformados¹³⁸, o que favorecerá a sua incorporação à nova estratégia argumentativa de Dussel no intuito, primeiramente, de recuperar a dimensão material da ética, da qual a Ética da Libertação é representante.

Neste sentido, também Dussel deveria, no contexto do diálogo com a Ética do Discurso, enfrentar o problema de uma fundamentação última da Ética. Neste intuito, deverá enfrentar, por um lado, as mesmas posições antifundacionalistas e antiuniversalistas – às quais se opôs, anteriormente, K.-O. Apel – como exigência para o estabelecimento das condições de possibilidade de afirmação de uma “razão libertadora”.

¹³⁷ “¿Qué fue lo que seguimos trabajando durante la década del 90? Luego de la discusión con Apel, el profesor Dussel se dio perfecta cuenta de que tenía que volver a fundamentar su ética de la liberación de otro modo. Ahora ya no se trataba de que la liberación fuese de los pueblos latinoamericanos o pobres, solamente, sino que ahora tenía que ser mundial o, si no, universal” (BAUTISTA SEGALÉS, 2017, p. 15).

¹³⁸ É o caso, por exemplo, da ideia de “pressuposto irreversível” (o discurso argumentativo, em Apel), que passa a significar a vida do vivente; de “autocontradição performativa” (do cético ao tentar refutar, argumentativamente, o fundamento último da pragmática discursiva), que passa a indicar a atitude do cínico e sua pretensão de justificar, instrumental e estrategicamente, a “racionalidade” da morte do outro; do “*a priori* transcendental” de Apel (a comunidade de comunicação ideal) que assume a configuração da “comunidade de vida” como *a priori* concreto na Ética da Libertação, etc.

Por outro lado, far-se-á necessário superar, no desenvolvimento do pensamento ocidental, a concepção reducionista de racionalidade (de uma razão abstrata, exclusivamente voltada para fins) e, conseqüentemente, também reducionista do campo da ética (ao instituir, historicamente, um veto empírico ao âmbito material da ética) como ponto de partida para alcançar uma nova racionalidade crítica com fundamento em uma verdade prático-material e que possibilite, em última instância, alcançar a fundamentação última da Ética a partir do princípio universal ético-material quanto à obrigatoriedade de produzir, reproduzir e desenvolver a vida do sujeito ético como um vivente humano.

a. K.-O. Apel e a fundamentação última da ética: a condição a priori do discurso argumentativo

A pragmática transcendental de Karl-Otto Apel pode ser definida, de maneira sintética, como uma ética filosófica, pós-metafísica, com pretensões de validade consensual universal como expressão de corresponsabilidade solidária e histórica. Neste sentido, a Ética do Discurso almeja se apresentar como uma alternativa mais adequada seja em relação ao niilismo irracional decorrente de certas tendências epistemológicas antifundacionistas dominantes à época (e que foram impulsionadas pelo Círculo de Viena desde a década de 1920), que propugnam a impossibilidade de fundamentação do conhecimento científico e, inclusive, filosófico; seja em relação à possibilidade de rupturas políticas decorrentes de iniciativas de transformação social e econômica, como expectativa de realização de “utopias concretas” – que, em sua opinião, foram mal sucedidas, como a experiência do socialismo real do leste europeu.

Apel justifica a sua oposição às “utopias concretas”, além do fato de seu aspecto particularista não universalizável, com base em suas observações acerca da experiência europeia, com o surgimento de Estados totalitários (como o nazismo e o stalinismo) sob os quais o indivíduo perde a sua autonomia ou desaparece, subjugado pelo peso de sistemas autopoieticos¹³⁹, dispensado de sua responsabilidade. Daí a sua posição favorável à

¹³⁹ Certamente, não escapa a Apel o aspecto autopoietico do funcionamento do “livre mercado” capitalista, o qual, entretanto, parece ser interpretado como um fato de menor gravidade. Esta posição se justifica em razão de que a Ética do Discurso já teria incorporado, ideologicamente, o padrão de organização social capitalista e de institucionalidade democrática do Estado liberal como já pressuposto na “Parte B” de sua arquitetura.

construção de acordos consensuais como alternativa viável para a condução da sociedade à transformação histórica e à justiça social, no plano do ordenamento político-institucional do Estado democrático de direito (do liberalismo político e do capitalismo de mercado), em oposição à visão teleológica da segunda alternativa (o “historicismo” ou “futurismo” de K. Popper, a quem recorre para criticar o marxismo e, posteriormente, a Filosofia da Libertação), que seria influenciada por uma concepção hegeliana de desenvolvimento necessário da História universal.

Em face deste duplo embate, Apel pretenderá alcançar, com a pragmática transcendental, uma fundamentação última da ética e, a um só tempo, realizar uma transformação pós-metafísica da ética kantiana. O que de paradoxal¹⁴⁰ subsiste em tal pretensão se manifesta na reação contrária à tendência de abandono da ideia de fundamentação e universalidade herdada da metafísica ontológica tradicional. Tendência que se mostra predominante em um ambiente cultural de oposição à razão moderna, ainda submetido à influência residual do positivismo lógico nas ciências (sob a vigência do Círculo de Viena) e da renovada filosofia analítica anglo-saxã (de corte inspirado na *linguistic turn*).

Assim, a Ética do Discurso assumirá, a partir do campo da racionalidade filosófica, a dupla tarefa de, por um lado, apresentar um procedimento de comunicação (o discurso argumentativo) como mediação para a fundamentação concreta de normas morais; e, por outro, estabelecer o pressuposto racional (um *a priori* transcendental) para a fundamentação do princípio da ética (APEL, 2005) já contido no próprio discurso argumentativo.

Contra o antifundacionalismo inerente ao pensamento analítico – como o de Karl Popper –, Apel argumenta em favor da necessidade de melhor explicitação do conceito de fundamentação em questão. Antes de tudo, a ideia de “fundamentação última” a que se refere nada tem que ver com a ideia de “fundamentalismo religioso-metafísico”, tampouco confere a quem a defende uma especial condição de infalibilidade pessoal. Por sua vez, o método filosófico de fundamentação última, proposto em sua pragmática transcendental, não pode ser subsumido no conceito geral de fundamentação, entendido como uma dedução de algo a partir de outro algo (entendimento pressuposto pela metafísica ontológica tradicional, pela filosofia

¹⁴⁰ “Atribui-se a mim, portanto, a posição que hoje já parece quase paradoxal, a de defender ao mesmo tempo uma filosofia pós-metafísica e a possibilidade, respectivamente, da necessidade de uma fundamentação última” (APEL, 1993, p. 306).

analítica da linguagem e pelo “trilema de Münchhausen”¹⁴¹, sugerido por Hans Albert). Ao contrário, a ideia de “fundamentação última”, na perspectiva da pragmática, consiste, antes de tudo, em um conceito filosófico (APEL, 1993).

Em seu entendimento, a posição de Popper resultaria do fato de que o epistemólogo teria como referência um conceito reduzido de fundamentação. Desse modo, Popper teria considerado apenas a dimensão semântica da linguagem, e em decorrência, o conceito de “fundamentação” permanecera reduzido – no âmbito de significação do círculo lógico popperiano – à mera definição de três métodos de fundamentação: o método dedutivo (que requer uma fundamentação lógica ou matemática), o método indutivo (cuja fundamentação implica a comprovação empírica de hipóteses) e o método de explicitação (que busca a fundamentação lógico-linguística de uma premissa a partir da conclusão): “A resposta a esta questão pressupõe, como já apontamos, que a concepção filosófica específica da fundamentação última *não* se subsume sob *o conceito de fundamentação* que é pressuposto na metafísica ontológica tradicional e na lógica da ciência” (APEL, 1993, p. 308 – grifos do autor).

De acordo com Manfredo de Oliveira (1993a), ao considerar a dupla dimensão inerente à concepção de linguagem – a proposicional (associada ao conteúdo) e a performativa (referida às relações comunicativas estabelecidas entre os participantes do ato comunicativo) – Apel se apoia, de modo diferente de Popper, no conceito de fundamentação com referência à dimensão performativo-pragmática da linguagem:

A concepção semântica da argumentação reduz-se à dimensão proposicional da linguagem, esquecida de que toda sentença é também “proferimento”, está inserida num contexto de ações comunicativas que são suas condições de possibilidade. Assim, também toda sentença descritiva pressupõe uma dimensão performativa na estrutura profunda, pragmática, da linguagem. A dimensão pragmática da linguagem pode ser chamada de transcendental precisamente porque é condição de possibilidade da dimensão proposicional. Podemos distinguir, pois, uma fundamentação de ordem semântica, que é questionada por H. Albert e a fundamentação transcendental, por ele desconhecida. (OLIVEIRA, 1993a, p. 25)

¹⁴¹ “Nessa perspectiva, qualquer tentativa de fundamentação última lógico-formal de frases a partir de frases desemboca necessariamente no trilema lógico: ou surge um regresso infinito, ou se interrompe arbitrariamente a corrente de deduções, ou emerge um círculo lógico [ao modo de uma petição de princípio ou argumento de autoridade]. Assim, qualquer fundamentação racional é logicamente impossível” (OLIVEIRA, 1993a).

Em objeção a Apel, Jürgen Habermas entende que a reflexão pragmático-transcendental não toma por objeto as normas éticas (não se ocupa com pensar a fundamentação ou o princípio de validação das normas), mas as regras de argumentação sempre presentes na normatização do discurso, ou seja, a reflexão pragmático-transcendental tem por tarefa demonstrar o modo de atuação do princípio de universalização inerente ao cumprimento dos pressupostos de argumentação. Segundo este entendimento, o princípio de universalização se manifesta por meio do estabelecimento das condições de simetria entre todos os participantes do ato argumentativo. Assim, o cumprimento das regras do discurso constitui – para Habermas – o pressuposto de universalização implicado na ação discursiva. De acordo com Oliveira, Habermas encontrará na filosofia transcendental kantiana uma referência para responder à exigência de universalização da ética, agora a partir do paradigma da filosofia da linguagem:

[...] Habermas vai buscar na proposta de Kant, ou seja, na “exigência de universalização”, repensada à luz de uma teoria da ação comunicativa. Para Habermas, o princípio moral, a regra de procedimento correto para a validação de normas, é compreendido de tal modo que exclui as normas que, em princípio, não possam ser aceitas por todos os interessados. As normas só valem quando exprimem uma vontade universal. É precisamente nessa perspectiva que Habermas interpreta o imperativo categórico kantiano, isto é, como princípio que exige a capacidade de universalização das máximas de ação ou dos interesses por elas contemplados. Portanto, normas válidas devem poder merecer o reconhecimento de todos os implicados: na avaliação dos interesses, cada um é obrigado a levar em consideração a perspectiva de todos os outros. (OLIVEIRA, 1993a, p. 22)

Proposta como uma transformação pragmático-transcendental dos pressupostos metafísicos da ética de Kant (APEL, 2005), a arquitetura da Ética do Discurso aparece disposta em duas partes, de modo que se pode distinguir uma parte mais abstrata, voltada à fundamentação da ética (“Parte A”), de uma parte histórico-concreta, de aplicação da fundamentação anterior (“Parte B”). Ainda quanto à “Parte A”, Apel distinguirá, internamente, por um lado, (i) a fundamentação última (pragmático-transcendental) do princípio de universalização da ética; e, por outro lado, outro nível de fundamentação, agora como (ii) fundamentação das normas concretas derivadas dos discursos práticos. Desse modo, a “Parte A”, de fundamentação, definirá, de maneira abstrata e ideal, o pressuposto transcendental (a “comunidade de comunicação ideal”) como condição necessária para o

procedimento pragmático-linguístico que possibilita o *a priori* ineludível¹⁴² (o discurso argumentativo) de fundamentação do critério formal (ou a norma básica) da ética discursiva, isto é, a construção de consenso pelos participantes afetados, ou por seus representantes.

Quanto à aplicação do princípio normativo em situações concretas – que constitui a “Parte B” da Ética do Discurso, com vistas à fundamentação de normas concretas com pretensão de validade universal –, parte-se do próprio mundo da vida, que será apreendido como “comunidade de comunicação real”. Assim, no âmbito desta comunidade comunicativa – histórica e culturalmente condicionada –, a aplicação do critério formal da Ética do Discurso implica a participação discursivo-argumentativa, em condições de simetria, de todos os participantes afetados pelos acordos consensuais (ou por seus representantes) de modo que todos possam aceitar a validade universal e a obrigatoriedade de tais acordos¹⁴³.

O aspecto “transcendental” da filosofia transcendental da consciência (do sujeito) consiste no fato da reflexão acerca das condições de possibilidade do conhecimento pelo indivíduo. Para a Ética do Discurso, por sua vez, enquanto transformação pragmático-linguística da filosofia kantiana, o seu aspecto “transcendental” implicará o sentido da reflexão acerca das condições de validade intersubjetiva da argumentação. Neste sentido, Apel cumprirá, até certa medida, um retorno a Immanuel Kant, principalmente, quanto à exigência de aplicação de princípios e normas concretos (para validação de acordos consensuais) fundados, por sua vez, em um *a priori* transcendental.

Há, portanto, três aspectos a serem destacados com relação à pretensão de transformação pós-metafísica da ética kantiana a ser realizada através da pragmática transcendental: i) com referência à fundamentação transcendental da ética; ii) quanto ao ponto

¹⁴² “O critério para incontestabilidade das pressuposições da argumentação caracterizadas como de fundamentação última reside então, em última análise, na *autocontradição pragmática* ou *performativa* que apareceria no caso da contestação, assim, por exemplo, se alguém quisesse afirmar: Eu contesto com argumentos que eu esteja argumentando e que assim deva reconhecer como incontestáveis as pressuposições de existência e de regras do argumentar válido” (APEL, 1993, p. 316 – grifos do autor).

¹⁴³ “De lo anterior se sigue, sin embargo, en general, la necesidad de que la ética del discurso explique, en su *parte de fundamentación A*, la transformación del principio de universalización kantiano de la ética deontica que he sugerido: es decir, la fundamentación de un *principio formal de procedimiento*, de una *meta-norma*, de la fundamentación discursiva de normas universales susceptibles de consenso. Al lado de esto, la ética del discurso tendría que dejar en claro, sin embargo, en una *parte de fundamentación B*, que (o cómo) su exigencia de una fundamentación consensual puede vincularse a las relaciones situacionales, en el sentido de una *ética de la responsabilidad histórica*” (APEL, 2005, p. 60 – grifos do autor).

de partida da Ética do Discurso; e, em decorrência do anterior, (iii) o que tange à questão metodológica. Vejamos cada um destes aspectos detalhadamente.

Quanto ao primeiro aspecto indicado, Apel enfatizará o fato de que Kant teria abandonado e não cumprido a sua própria pretensão de fundamentação transcendental da ética. Assim, de certa maneira, Kant não teve a capacidade de realizar a fundamentação transcendental última da lei moral “exigida en primer término por él y posteriormente abandonada en favor de una pura constatación de un ‘hecho evidente de la razón (práctica)’, al partir de un *principio subjetivo de la razón, en el sentido de un ‘solipsismo metódico’*” (APEL, 2005, p. 48 – grifos do autor). Esta pretensão será cumprida – reitera Apel – pela Ética do Discurso por meio de uma transformação pragmático-linguística do *a priori* kantiano. Assim, de acordo com Apel, somente uma transformação pragmático-linguística seria capaz de assegurar a fundamentação última da ética à medida em que permite a passagem do *a priori* “eu penso” para outro *a priori* do “eu argumento”¹⁴⁴.

Decorre, portanto, desta transformação pragmático-linguística duas consequências: por um lado, a exigência de sempre se pressupor as condições normativas de possibilidade do discurso argumentativo; e que, deste modo, já se estaria reconhecendo, de maneira necessária, o princípio da Ética do Discurso:

Por ejemplo, como sigue: El principio del “yo pienso”, que, de acuerdo con Kant – como ocurría con Descartes y ocurría después con Husserl –, marcaría el punto irrevasable (*Nichthintergebarkeit*) no permite, por sí mismo, ninguna *fundamentación transcendental de la ética*. Más aún: el principio no es capaz ni siquiera de proporcionar el fundamento de constitución del sentido de la cuestión acerca de la ley moral. Esto ocurre así por la sencilla razón de que, evidentemente, una *ley moral* (a diferencia de una *ley natural* cualquiera) obtiene su sentido en la *regulación* de las relaciones intersubjetivas de una multitud de sujetos. Pero, precisamente, el principio kantiano transcendental del “yo pienso” no contiene ninguna dimensión transcendental de la *intersubjetividad* – por ejemplo, la de la necesidad de la comunicación como condición de posibilidad de un entendimiento lingüístico con los demás –. Los *otros* “yo”, que deberían presuponerse ya como *co-sujetos* del conocimiento del objeto, obtenido comunicativamente, no tienen en Kant, en forma alguna, una función *transcendental*. (APEL, 2005, p. 48-49 – grifos do autor)

¹⁴⁴ “Exatamente aqui se mostra a diferença entre Kant e a ética do discurso: para Kant, a validação é pensada monologicamente, à medida que uma reflexão puramente subjetiva pode decidir *a priori* se a norma é legítima ou não. [...] Só num processo intersubjetivo de compromisso é possível atingir um consenso de natureza reflexiva, em que os participantes possam saber que eles, comunitariamente, se convenceram a respeito de algo. Daí a nova formulação do imperativo categórico: a ênfase vai deslocar-se do que cada um pode querer, sem contradição com a lei universal, para o que todos devem reconhecer de acordo com a norma universal. A argumentação é tarefa comunitária e não-solipsista” (OLIVEIRA, 1993a, p. 22-23).

O aspecto transformacional da Ética do Discurso em relação à ética kantiana pode ser observado também com referência ao seu ponto de partida. No caso da pragmática transcendental de Apel, o seu ponto de partida é, por assim dizer, dialético. Isto porque a Ética do Discurso pode partir, dialeticamente, do *a priori* da “comunidade de comunicação ideal” bem como também pode partir da facticidade do mundo da vida, isto é, da “comunidade de comunicação real” entendida como um *a priori* histórico:

La ética del discurso no toma como punto de partida solamente la analogía pragmático-trascendental del “reino de los fines” – esto es, la comunidad comunicativa *ideal* contrafácticamente anticipada –. Su punto de partida es también el *a priori* de la “facticidad” de la comunidad comunicativa *real*; es decir, una *forma de vida socio-cultural* a la que cualquier destinatario de la ética ha de pertenecer siempre debido a su *identidad contingente*, a su nacimiento y socialización. (APEL, 2005, p. 57 – grifos do autor)

Desse modo, dialeticamente, Apel pretende evitar o dualismo kantiano e, ao mesmo tempo, superar o conceito de “utopia concreta” (APEL, 1994). Por um lado, a comunidade de comunicação ideal (enquanto um *a priori* transcendental) não apresenta uma realidade metafísica – não obstante possa ser observada certa equivalência entre o aspecto antecipatório contrafáctico da comunidade de comunicação ideal e o metafísico “reino dos fins” de Kant. Por outro, a função de “ideia reguladora” atribuída à comunidade de comunicação ideal não a reduz a uma “utopia concreta”, tomada enquanto expressão reflexa do acusado “historicismo” marxista, e seu antecedente como conhecimento do progresso necessário da História.

A comunidade de comunicação *ideal* é (enquanto serve como um padrão ideal que se mostra necessário para o desempenho de todas as pretensões de validade universal de todo discurso) um transcendental em sentido estrito. E isto por duas razões: seja por se tratar de um postulado ineludível, seja por sua atuação como uma ideia reguladora, isto é, no sentido de se tratar de uma antecipação contrafactual de condições ideais. O terceiro aspecto, referente às consequências metodológicas, deriva da transformação pós-metafísica do ponto de partida da ética kantiana.

A pragmática transcendental, todavia, não pode prescindir do mundo da vida. A Ética do Discurso não pode partir de uma “comunidade de comunicação ideal” de seres racionais (Kant), abstrata, apartada da realidade histórica do mundo da vida. É, pois, desta dialética que se origina a arquitetônica da Ética do Discurso (APEL, 2005). O *a priori* da comunidade de comunicação apresenta uma estrutura dialética (APEL, 1994; 1994b; 2005) entre uma

instância transcendental (a comunidade de comunicação *ideal*) e uma instância histórico-concreta (a comunidade de comunicação real).

b. *O ser humano vivo: referência última e pressuposto universal da ética material*

A Filosofia da Libertação parte do outro, da situação de desigualdade e injustiça ocasionada pela exploração do oprimido (ou pela exclusão dos descartáveis), da negação de sua vida, como vida humana. Assim, a realidade concreta do sujeito humano ético será o ponto de partida material – a partir das pulsões (E. Levinas, S. Freud), das condições concretas de produção e reprodução do trabalho vivo (K. Marx) e do negativo (primeira geração da Escola de Frankfurt) – da Filosofia da Libertação, em decorrência do que se encontrará situada, a princípio, no mesmo horizonte histórico que outras éticas materiais.

Diz-se que uma ética é material quando toma por conteúdo a realidade concreta do sujeito ético com referência à qual poderá emitir verdades práticas. Por “material”¹⁴⁵, quer-se indicar o conteúdo mesmo da ética, neste caso, a própria realidade humana concreta apreendida pela razão prático-material¹⁴⁶ a partir do âmbito das mediações¹⁴⁷ necessárias à produção e reprodução de cada sujeito humano vivo. Dessa maneira, a ética material (de conteúdo) se apresenta em oposição à ética dita “formal” (que se ocupa das suas condições formais de validade).

Neste sentido, a crítica de Apel dirigida à ética dusseliana, seguirá motivada pelo presumido condicionamento material do ponto de partida de Dussel. Um dos aspectos desta crítica, concebida a partir da perspectiva formalista da Ética do Discurso, diz respeito à impossibilidade lógica de universalização do conteúdo (a verdade prática) ao nível material da

¹⁴⁵ “Em alemão, *Material* (com ‘a’) significa ‘material’, como ‘conteúdo (*Inhalt*)’ oposto a ‘formal’; enquanto *materiell* (com ‘e’) significa ‘material’, de matéria física, oposto, p. ex., a ‘mental’ ou ‘espiritual’.” (EL, p. 635 – Tese 10 – grifos do autor).

¹⁴⁶ “Demos o nome de ‘razão prático-material’ àquela que discerne as mediações para a reprodução e o desenvolvimento da vida do sujeito humano” (EL, p. 423). E ainda, “a *razão prático-material*, com sua ‘referência’ à *realidade* em geral, aquela que é captada a partir do âmbito da produção e reprodução da vida de cada sujeito humano – e que funda suas mediações –, tem pretensão de verdade prática (‘saber’ diferenciar por um juízo de fato entre o que é *veneno* e o que é *alimento* para a vida, como critério de verdade)” (EL, p. 466 – grifos do autor).

¹⁴⁷ Cf. em Dussel (FL), o capítulo 2 (“Da fenomenologia à libertação”), especificamente, o item 2.3.

ética. Trata-se de um reducionismo inerente ao desenvolvimento do pensamento ocidental¹⁴⁸ que incide sobre o conceito de razão e sobre o nível material da ética, a partir do que toda ética material findará reduzida aos condicionamentos de uma cultura particular ou de uma eticidade histórica – seria o caso, para K.-O. Apel, da Filosofia da Libertação.

Dussel enfrentará esta questão a partir de um breve apanhado acerca de algumas das mais representativas expressões históricas de éticas materiais, tais como a axiológica (M. Scheler, N. Hartmann), a utilitarista (J. Bentham, J. S. Mill), a ontológico-hermenéutica (M. Heidegger, X. Zubiri) ou a comunitarista (A. MacIntyre, Ch. Taylor). Todas estas expressões, entretanto, permaneceriam limitadas como éticas particularistas. Tendo permanecido circunscritas ao âmbito circunstancial de uma cultura ou *Ethos* histórico e particular, não lhes foi possível passar dos enunciados descritivos ao nível dos enunciados normativos com pretensão de verdade prática universal. Dussel, por outro lado, buscará reformular o sentido de uma ética material com o propósito de demonstrar a possibilidade de formulação de juízos éticos, a partir dos enunciados de fato, com pretensão de verdade prática, no âmbito da razão prático-material.

Tal como o discurso argumentativo se torna, ao nível formal da ética, um pressuposto incontornável da pragmática transcendental – contra o qual o cético não poderia refutar sem recorrer ao próprio recurso discursivo-argumentativo e, ao fazê-lo, cair em contradição performativa –, a argumentação de Dussel descobre um pressuposto absoluto: o viver humano; isto é, a vida do sujeito ético (como um sujeito vivente) atua, ao nível material da ética, como fundamento para o agir humano. A vida humana é o fim último de todo ato humano (individual, autoconsciente, intersubjetivo, cultural e institucional) que sempre, de algum modo, será exercido no sentido de alcançar o seu principal fim, assegurar a sobrevivência do vivente¹⁴⁹ (além da reprodução e desenvolvimento de sua vida).

Assim, será possível indicar uma linha a ser seguida e que favoreça acompanhar o desenvolvimento da argumentação de Dussel: i) recuperação da subjetividade, além da

¹⁴⁸ Dussel se refere, no livro “Ética da Libertação”, ao modo como a realidade concreta vivida pelo ser humano, a dimensão de subjetividade corporal do sujeito vivente, constitui, diferentemente do ocorrido no Ocidente, o conteúdo do desenvolvimento ético nas civilizações do antigo Egito e entre os povos semitas.

¹⁴⁹ Para Dussel, como veremos mais à frente, o critério material de sobrevivência do vivente não se esgota em qualquer tipo de vitalismo biológico, cultural ou político. O princípio material positivo da Ética da Libertação universaliza, neste sentido, o dever, não apenas de produção e reprodução da vida humana, mas, sobretudo, o seu desenvolvimento, como modo de vida humana.

dimensão de corporalidade, também como “vivente”; ii) enunciação do princípio ético-material universal definido com referência ao viver humano (o “modo de realidade humana”) tomado enquanto critério de verdade prática; e iii) crítica à “falácia naturalista”, subjacente ao formalismo racional da Ética do Discurso, como uma “falácia reducionista” da razão e do campo material da ética.

Agora, no momento material da ética, a recuperação da subjetividade, não apenas em sua dimensão de corporalidade, mas como sujeito humano “vivente” alcançará outro nível de aprofundamento¹⁵⁰, com o propósito de afirmar a universalidade do ponto de partida da Filosofia da Libertação, a superação do particularismo observado em outras modalidades de éticas materiais e, ao mesmo tempo, criticar o reducionismo formalista da Ética do Discurso. Neste intuito, Dussel recorrerá aos mais recentes estudos no campo de pesquisa da neurobiologia, a partir das contribuições de Humberto Maturana, Gerald Edelman e Antonio Damasio¹⁵¹, dentre outros, o que lhe permitirá definir o critério de verdade prática da Ética da Libertação: “de fato, a evolução produz as condições cerebrais para que possa haver a possibilidade de fundamentar dialética e materialmente o fenômeno ético” (EL, p. 106).

A afirmação da condição de vivente da subjetividade corporal, do ponto de vista orgânico, implica reconsiderar a vida a partir de seus processos de auto-organização e autorregulação. Neste intento, Dussel partirá da consideração dos três graus de manifestação da unidade orgânica da vida (conceito de Maturana): i) em um primeiro grau, esta unidade pode ser observada ao nível da célula viva que, em relação à totalidade humana, constitui um *continuum* desde as origens mais remotas da vida sobre a Terra; ii) a unidade de segundo grau pode ser observada ao nível dos organismos pluricelulares, a partir do processo evolutivo das espécies; e iii) por fim, a unidade orgânica da vida se manifesta, em terceiro grau, a partir dos fenômenos sociais – no caso dos animais superiores esta unidade assumirá a configuração de comportamentos de comunicação interativa ou, no caso de maior complexidade, no desenvolvimento do domínio linguístico.

¹⁵⁰ Para o que muito contribuíram os estudos anteriores, do final da década de 1960, relativos à antropologia semita, com a descoberta do conceito de *basar* (carne), em contraposição ao conceito de *soma* (corpo, do grego), assim como, posteriormente, haveria a contribuição da fenomenologia levinasiana e do vitalismo econômico e comunitário marxiano.

¹⁵¹ Humberto Maturana (1928-2021), neurobiólogo chileno, criador da teoria da autopoiese; Gerald Edelman (1929-2014), médico, biólogo molecular e físico-químico estadunidense; e Antonio Damasio (1944-), médico neurologista e neurocientista português.

De Gerald Edelman, interessa-lhe a sua descrição neurológica do funcionamento do cérebro, como um sistema de reconhecimento seletivo. Uma imensa e complexa rede de neurônios encarregados de captar e transmitir os estímulos (*input-output*) do ambiente externo, os quais passarão por um processo de categorização perceptual: um processo de reconhecimento seletivo e classificatório dos “acertos” (isto é, das respostas mais adequadas ou satisfatórias para a preservação e aumento da vida humana) atua no sentido de permitir, com base em um critério de valor (como verdade prática), sua memorização, adaptação e permanência à medida em que respondem positivamente à necessidade de reprodução do organismo vivo:

O mais importante para os fins de uma ética é que este processo percorre um “caminho” que inclui não só a região talâmico-cortical (de recente formação na evolução das espécies e própria por seu desenvolvimento cerebral descomunal do *homo*), mas também o sistema límbico e a base do cérebro (o mais antigo, e já existente nos insetos ou répteis, por exemplo) [...] Em outras palavras, o processo de categorização exige, para constituir seu objeto, uma “passagem” pelo sistema “avaliativo-afetivo” (constituído essencialmente pelo sistema límbico e a base do cérebro como já dissemos; sendo alguns de seus órgãos o hipotálamo, a amígdala, o hipocampo e o tálamo, que dá “luz verde” (ou “luz vermelha”) ao conseqüente processo categorizador). Qual é a causa de se ter que fazer esse “rodeio” pelo sistema afetivo-avaliativo? Trata-se, nada menos, que de “determinar”, “constatar”, “julgar” a maneira ou o como o categorizado “permite” ou “se opõe” à consecução e crescimento da vida do organismo, da corporalidade como totalidade e da qual o próprio cérebro é apenas uma parte funcional. O cérebro humano possui este critério como “critério de verdade” fundamental. Quando um inseto ou um mamífero percebe por estímulo outro animal, por exemplo, deve “captá-lo *avaliando-o*” como “perigoso” ou como “mediação” para a sobrevivência do organismo em questão (deve captar a diferença entre um “inimigo” ou um “alimento”, por ex.). Se não tivesse esta capacidade avaliativa morreria o indivíduo, e se todos a tivessem perdido desapareceriam como espécie. É uma questão de vida ou morte. (EL, p. 97-98 – grifos do autor)

Posteriormente ao exercício da função de categorização perceptual (e com relação ao conteúdo produzido no cumprimento dessa função), o cérebro efetuará nova categorização. As áreas cerebrais encarregadas da construção de conceitos reorganizam o conteúdo anterior através de um processo de “categorização conceitual”, que corresponde à atividade mental de estabelecimento de rastreamentos ou mapeamentos conceituais baseados em critérios valorativos, seleção e hierarquização. Trata-se de um processo de reorganização do “sistema de valores, ordenando-os, por sua vez, também com base no critério da reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito orgânico humano (para simultaneamente ser subsumido em critérios linguístico-culturais)” (EL, p. 99).

A categorização conceitual, ligada ao nível do sistema afetivo-avaliativo cerebral, será relevante para uma efetiva aplicação do critério valorativo (vida-morte). A partir da captação do estímulo proveniente do meio ambiente, como “valor”¹⁵² (à medida em que corresponde a uma mediação para a sobrevivência do organismo) ou “perigo” (ao pôr em risco a subsistência do organismo, como indivíduo ou ainda como espécie), tão imprescindível quanto a memorização deste “aprendizado”, de que se encarregará o sistema afetivo-avaliativo, também o será a sua hierarquização: todo “valor” vale mais enquanto pode se constituir em “mediação para a vida” ou pode valer menos enquanto se torna “mediação para a morte” (um perigo, uma ameaça). Neste sentido, a vida humana – não metafisicamente, mas em sua materialidade concreta – é o critério material (ou de verdade prática) da ética.

Neste sentido, a vida humana é critério de verdade prática, não no sentido em que se possa afirmar a “vida” como um valor abstrato ou como um fim (a vida humana não se explica a partir de uma metafísica teleológica ou se reduz a um fim estratégico para uma racionalidade de tipo instrumental weberiana). “Valores” e “fins” são criados com referência à vida humana. Para Dussel, importa aqui não o conceito abstrato de “valor” (de uma fenomenologia axiológica, como em Max Scheler, ao propor fundamentar uma ética material de valores), mas um conceito de “valor” no sentido de um critério material de verdade prática – tendo em vista o funcionamento de um sistema afetivo-avaliativo com base em critérios valorativos (vida-morte do organismo) –, no sentido de um critério universal, que faz referência à necessidade de aumentar a vida, razão pela qual se trata de uma verdade prática. Desse modo, no momento material da ética,

[...] el valor no constituye una entidad autónoma en un mundo eidético o metafísico o independiente (una ontología especial para Husserl o Scheler), sino que, simplemente, es la mediación en cuanto mediación para la vida humana. Es como el valor de uso en la economía: la mediación (el acto humano o la cosa, la manzana) *tiene* valor en cuanto es *medio* para la afirmación de la vida (la manzana tiene valor de uso si hay hambre de un viviente; si no hay hambre tiene propiedades físicas pero no valor alguno para un fin). El valor no es fundamento de la moral (o ética); tiene sentido, pero *está fundado* en el fin, cuyo fin último es la vida humana [...]. (14TE, p. 64 – grifos do autor)

O sistema afetivo-avaliativo atua com base em critérios de valor, isto é, critério de vida ou morte do organismo. “Estos [os neurobiólogos] formulan que el critério de las operaciones del cérebro y, en especial, del sistema límbico se basa en el *valor*. Esto indica que

¹⁵² Cf. a Tese 12, no Apêndice 1, do livro “Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão”.

actúa iluminado por un criterio vida-muerte: es necesario saber distinguir entre un alimento y un veneno [...] El sistema límbico impera recordando esas experiencias y valorando todo acto desde el criterio de verdad práctica vida-muerte” (14TE, p. 59). O critério vida-morte está inscrito genética (nos instintos) e culturalmente (inclusive institucionalmente) no modo de realidade do ser humano. Toda a experiência do organismo vivo será classificada, memorizada ou esquecida de acordo com o critério de verdade prática:

La constitución de la realidad como objetos para la vida (realidad *objetiva*) determina todo el problema de la “verdad”. La “verdad” – no estamos hablando de la “validez” – está dada en la subjetividad como referencia a lo real natural o cultural, que se actualiza en la subjetividad como *ya dado de suyo*, como un *prius* a la captación misma, como real. Lo verdadero está dado en la subjetividad en ella en cuanto “interesa”, en cuanto en ultimo término dice referencia a la vida misma como “modo de *realidad*” del ser humano: a su vida en tanto necesidad de “permanecer en vida”. (HFPC, p. 115-116 – grifos do autor)

A categoria “modo de realidade humana” aponta para o fato de a própria vida humana constituir o âmbito privilegiado de acesso à realidade pelo sujeito ético vivente. Em outras palavras, o sujeito ético vivente constitui o real, a partir do conteúdo concreto de sua própria vida, como possibilidade de viver e aumentar a vida, como viver humano. Então, o “modo de realidade humana” fornece o critério de verdade (critério valorativo vida-morte) a partir do qual “valores” e “fins” são julgados, selecionados ou negados com referência à verdade prática, isto é, manutenção da vida ou morte do vivente:

A vida humana impõe limites, fundamenta normativamente uma ordem, tem exigências próprias. Impõe também conteúdos: há *necessidade* de alimentos, casa, segurança, liberdade e soberania, valores e identidade cultural, plenitude espiritual (funções superiores do ser humano em que consistem os *conteúdos* mais relevantes da vida *humana*). A vida humana é o *modo de realidade* do ser ético. (EL, p. 131-132 – grifos do autor)

Como visto, a categoria “modo de realidade humana” favoreceu a Dussel não somente rearticular, em torno da concepção de sujeito ético, as dimensões de “corporalidade” e de “vivente”, mas também propor uma correta articulação dos termos “verdade”, “realidade” e “validade” como condição de possibilidade para a efetiva passagem de enunciados de juízos de fato (âmbito de verdade prático-material) para o enunciado de princípios normativos universais – e, portanto, éticos – sem que, para isso, seja preciso recorrer à razão analítico-dedutiva). Aqui, já se aponta para uma questão crucial para a ética material: o inevitável

confronto com uma tradição reducionista da razão que, desde o empirismo inglês e passando por Kant, tem reduzido o conceito de razão à sua expressão abstrata e formalista.

A afirmação da vida humana como critério de verdade prática supõe uma anterior crítica à falácia reducionista da verdade¹⁵³ (que se configura como um veto à concepção material da verdade) e, dessa maneira, reestabelece uma correta relação entre os termos “verdade”, “realidade” e “validade”¹⁵⁴. Dussel recorrerá à crítica de Hilary Putnam (filósofo estadunidense) dirigida às ideias de Alfred Tarski (lógico, matemático e filósofo polonês radicado nos Estados Unidos), segundo o qual a “verdade”, em uma sentença verdadeira, sem necessidade de referência à realidade extra-linguística (o que corresponde a eliminar toda referência a conteúdos materiais como a vida humana, como modo de realidade do ser humano), resulta da correspondência entre termos relacionados no interior do horizonte linguístico (a partir de uma linguagem formalizada, uma metalinguagem), de uma teoria do significado-sentido, com pretensão de inteligibilidade (HFPC, p. 104-106). Este conceito de “verdade” é, estritamente, linguístico: trata-se de uma concepção de verdade como inteligibilidade que implica sempre a demonstrabilidade significado-sentido com relação a uma teoria (ou uma metalinguagem) (HFPC, p. 107).

Este formalismo metalinguístico de Tarski não se mostra suficiente – no entendimento de Putnam, de acordo com Dussel – para alcançar uma concepção “realista” da verdade. Putnam considera necessária a recuperação da relação justificadora do conceito de “verdade” com um mundo existente, isto é, com uma dimensão extra-linguística. Neste intento, a posição de Putnam estará alinhada à problemática da referencialidade, consoante a qual a pretensão de verdade estabelecerá, necessariamente, uma relação de significado com referência a uma dada realidade concreta, o mundo extra-linguístico (HFPC, p. 107-108).

Esta problemática possui uma história anterior que remonta ao empirismo inglês (EL; 14TE). Para os liberais anglo-saxões, em oposição ao racionalismo francês, não haveria fins

¹⁵³ Dussel faz referência a três níveis da questão da verdade: “Hay entonces al menos tres niveles en la cuestión de la verdad: a) el de la coherencia significativa o de sentido del ‘mundo’ linguístico (*formal* desde Frege a Davidson, u *ontológico* desde Humboldt a Heidegger); b) el de la intersubjetividad válida de los acuerdos de una comunidad de comunicación (desde Peirce a Apel o Habermas); c) el del intento de ‘abrirse’, por la problemática de la ‘referencialidad’ hacia lo real, los ‘objetos’ o las ‘cosas’ reales (desde un Kripke a Putnam y a la propia Ética de la Liberación)” (HFPC, p. 108).

¹⁵⁴ Os consensualistas confundirão a pretensão de verdade com a pretensão de validade (pelo que a verdade se reduz à verdade formal); para os analíticos, a pretensão de verdade se confundirá com a pretensão de inteligibilidade (pelo que a verdade ficará reduzida à abstrata relação significado-sentido no horizonte teórico da metalinguagem) (HFPC).

últimos definidos pela razão humana a serem perseguidos racionalmente pelo indivíduo ou pela sociedade, mas apenas a experiência da felicidade estabelecida, pela própria “natureza” afetiva, em termos de bem e mal, como fim para a vida moral. Desse modo, sem o auxílio do argumento racional e entregues aos sentimentos e às paixões, bem e mal corresponderão àquilo que ocasiona, em maior ou menor medida, prazer e dor. Em consequência, o empirismo recairia em um novo tipo de dualismo que, reduzindo a racionalidade ao cálculo instrumental dirigido à estratégia militar e à gestão econômica e política, negaria qualquer expectativa de fundamento racional ao juízo moral, ficando delimitada a ética ao terreno dos sentimentos e das paixões humanas.

Deste dualismo, resulta a distinção entre enunciados descritivos (juízos de fato) e os enunciados prescritivos (juízos normativos) que passaria para a história da ética, cujo horizonte material restaria marcado por um duplo reducionismo:

a) redujo la racionalidad al mero ámbito de las ideas, excluyendo a la dicha racionalidad de todo acceso a la ética (olvidando la razón “práctica” en el sentido aristotélico, que tenía vinculación con las “pulsiones” y cumplía una función de evaluación ética de los medios prácticos para los fines éticos); b) redujo también el nivel de la constitución del objeto bueno/malo al exclusivo orden de los sentimientos, que sin intervención de la razón podría discernir lo bueno/malo por el criterio placer/dolor, felicidad/infelicidad”. (HFPC, p. 113).

O kantismo, por sua vez – e contra o empirismo insular –, afirma a possibilidade de os fins serem estabelecidos ao nível da cultura, para além da natureza, como resultantes do processo civilizatório, e em conformidade com a razão. Por outro lado, em oposição ao racionalismo abstrato, Kant não só enfatizaria os fins supremos como sendo os fins racionais, mas também que, ao estabelecer os fins supremos, a razão estabelece a si própria como fim (DELEUZE, 2000; HFPC). De qualquer modo, o formalismo kantiano viria a corroborar, seja o dualismo cartesiano de mente-corpo (quando hierarquiza os fins racionais como superiores em relação à ordem das paixões humanas), seja a posição empirista que, tendo negado a possibilidade de orientação racional à escolha dos fins morais, impõe um veto racional ao nível material da ética:

Kant, por su parte, dejando atrás al racionalismo abstracto (de un Leibniz o Christian Wolff) y al empirismo irracionalista (en tanto no puede dar razones en el discernimiento de lo bueno/malo), se lanza a un nivel trascendental que dejará de lado como origen de la determinación del bien/mal todo el orden de los sentimientos (patológicos) – y en principio egoístas –, menos el “respeto a la ley” que es el único aceptado. El nivel corporal propiamente dicho no tiene relevancia, siendo el ser humano un ente perteneciente a un doble reino: el de los espíritus (donde reina la

ética) e el empírico (donde se da la mera sobrevivencia física). No puede haber criterio de “validez” moral en el orden material, sino esencialmente en el orden formal trascendental de los imperativos categóricos universales (cuya matéria o máxima nunca es motivo último de determinación de la “validez moral”). (HFPC, p. 113-114)

Enfim, Dussel demonstra a possibilidade de passagem dos enunciados descritivos (por ação da razão prático-material) para enunciados prescritivos (agora como juízos normativos a partir de uma verdade prático-material com pretensão de universalidade) não por meio de um processo analítico-dedutivo (pelo que recairia na chamada “falácia naturalista, criticada pelos empiristas e reproduzida pelas éticas formalistas desde Kant até Apel e Habermas), mas por meio de um processo de fundamentação dialético-material:

Isto é, a produção, reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito humano é ela mesma um *fato* (sobre o qual podem ser feitos “juízos de fato” ou “enunciados descritivos”; não meramente da razão analítico-formal ou instrumental), que se “impõe” à própria vontade (à ordem pulsional da humanidade como gênero, da comunidade e a cada sujeito ético) por sua inevitável constituição autorreflexiva. A vida humana não só se dá espontaneamente, mas nos é imposta a nós mesmos como uma “obrigação” sua conservação e desenvolvimento. Quer dizer, sobre o “há vida humana” pode-se “fundamentar” (racional, prático-material e reflexivamente) o *dever-ser ético* (que pode ser emitido como “enunciado normativo” ou “juízos éticos de realidade”), com pretensão de verdade, como exigências deontológicas de produzir, reproduzir e desenvolver a própria vida do sujeito ético. A partir do *ser-vivente* do sujeito humano pode-se fundamentar a exigência do *dever-ser* da própria vida, e isto porque a vida humana é reflexiva e autorresponsável, contando com sua vontade autônoma e solidária para poder sobreviver [...] O *viver* transforma-se assim de um *critério* de verdade prática numa *exigência* ética: *no dever-viver*. (EL, p. 141 – grifos do autor)

Isto significa que a própria vida do sujeito ético vivente, como “modo de realidade humana”, constitui o conteúdo (materialidade) a partir do qual se torna possível universalizar exigências éticas – como “dever-ser” – com capacidade de extrapolar o particularismo de outras éticas materiais (axiológica, utilitarista, ontológico-hermenéutica ou comunitarista): “Si estas corrientes ‘materiales’ de la ética no pueden superar el particularismo, es comprensible que se les niegue toda pretensión (*Anspruch*) de universalidad” (HFPC, p. 112). Neste sentido, a realidade concreta do sujeito ético (âmbito material da vida) se desvela como “o âmbito universal” (relativo à totalidade da vida humana) com relação ao qual “todas as culturas são concreções particulares, conformadas *por dentro* pelo referido critério *universal material* da necessidade de produzir, reproduzir e desenvolver a vida *humana* como tal (em toda a humanidade e sempre)” (EL, p. 135 – grifos do autor).

Agora, demonstrada a possibilidade de passagem dos enunciados descritivos para o nível dos enunciados prescritivos através de um processo de fundamentação dialético-material, Dussel poderá pronunciar o princípio ético material universal da Ética da Libertação:

Aquele que atua humanamente sempre e necessariamente tem como conteúdo de seu ato alguma mediação para a produção, reprodução ou desenvolvimento autorresponsável da vida de cada sujeito humano numa *comunidade de vida*, como cumprimento material das necessidades de sua corporalidade cultural (a primeira de todas o desejo do outro *sujeito* humano), tendo por referência última toda a humanidade. (EL, p. 134 – grifos do autor)¹⁵⁵

Desse modo, a universalidade deste princípio ético material decorre do fato de estar inscrito no “modo de realidade humana” do sujeito ético, nível de ação da razão prático-material, de enunciados ou juízos de fato, com pretensão de verdade prática.

4.2 As razões do “outro”...

Si el “paradigma de la conciencia” (de Descartes a Husserl) fue ser subsumido por el “paradigma del lenguaje” (como lo muestra Apel); este paradigma, por su parte, debe ser subsumido en el “paradigma de la vida”, vida de la comunidad humana (momento práctico prudencial, fundamento de la política) como “participación” y “comunicación” del producto del trabajo social (producción, distribución, intercambio y consumo). (HFLyFL, p. 176 – grifos do autor).

Chega-se, assim, com Dussel, ao paradigma da vida. Após uma jornada do pensamento crítico na travessia de um percurso construído em diferentes momentos: i) como um trabalho teórico (à medida em que se dirige à de-struição¹⁵⁶, no campo da filosofia, do conceito essencialista de subjetividade de um sujeito racional incorpóreo, como consciência

¹⁵⁵ Este princípio ético-material universal, situado ainda ao nível da fundamentação material da ética, não pode ser considerado, propriamente, um princípio ético-crítico, o qual exige, além da observação do aspecto material, também considerar a perspectiva “negativa”. É o caso de outras éticas de conteúdo, que, não obstante abranjam, positivamente, a dimensão de materialidade da vida humana, não se tornaram propriamente críticas – ressalta Dussel – devido à ausência da perspectiva negativa (EL; HFPC; 14TE; Cf. também o item 4.1.b, desta Tese.

¹⁵⁶ Com referência ao conceito de “de-struição” da história da filosofia (como ontologia) indicado na nota de rodapé nº 21 nesta Tese.

solipsista, sobre a qual se assenta o conceito reducionista de razão e uma visão dualista acerca da condição humana e da realidade); (ii) como uma experiência prática (no sentido em que a reconstrução da subjetividade se dá como ética, na relação de proximidade entre pessoas reais, concretas, sujeitos éticos, enquanto seres humanos vivos e dotados de corporalidade). Em outro momento, o paradigma da vida aparecerá (iii) associado à dimensão comunitária¹⁵⁷, seja a partir do *a priori* de uma comunidade de vida no interior da qual se produz e reproduz, comunitariamente, a vida humana, seja a partir da condição transcendental da comunidade de comunicação ideal/real.

Neste sentido, o paradigma da vida recoloca a importância – praxica¹⁵⁸ e teórica¹⁵⁹ – da dimensão comunitária para o exercício do tipo de racionalidade ético-crítica, que apresenta a exigência normativa de cumprimento do princípio ético-material universal de produção, reprodução e desenvolvimento autorresponsável da vida de todo sujeito ético com referência ao modo de realidade humana. Daí porque, para Dussel,

A razão ético-crítica é um momento mais desenvolvido¹⁶⁰ da racionalidade humana que as já analisadas; subsume a razão material (porque a supõe afirmativamente para descobrir a dignidade do sujeito e a impossibilidade da reprodução da vida da vítima), a formal (porque também a supõe no advertir a exclusão da vítima da possibilidade de argumentar em sua própria defesa) e a de factibilidade (porque interpreta as mediações factíveis do sistema de eticidade vigente como maquinações “não-eficazes” para a vida, já que produzem em algum nível a morte das vítimas). (EL, p. 303)

Talvez toda esta argumentação ainda não faça sentido para o racionalista, que, do ponto de vista reducionista (substancialista ou formalista) da razão, poderá recusar certa

¹⁵⁷ Aqui, o paradigma da vida manifesta oposição, a partir da dimensão de comunidade, a uma dupla manifestação do solipsismo: do formalismo ético, que busca fundamentar a moralidade na adequação da vontade autônoma do indivíduo à universalidade da lei moral; e do liberalismo econômico, que pensa a sociedade a partir das relações sociais de indivíduos isolados.

¹⁵⁸ Mais precisamente, com Marx, a dimensão econômica da comunidade de vida, enquanto pressuposto para todo ato humano, pragmático-linguístico e prático-produtivo com vistas à produção e reprodução da vida, singular e comunitária, do “trabalho-vivo”.

¹⁵⁹ Desde o processo individual de produção de conhecimentos, ao nível do funcionamento neurobiológico do sistema avaliativo-afetivo pelo sujeito humano vivente (nível de atuação da razão prático-material com pretensão de verdade material universal), até a dimensão transcendental do processo comunitário pragmático-discursivo (ao nível da racionalidade formal com pretensão de validade intersubjetiva universal).

¹⁶⁰ A condição de maior desenvolvimento da razão ético-crítica decorre, de acordo com Dussel, do fato de as demais modalidades de razão (ou exercício da racionalidade) já se encontrarem subsumidas pela estrutura daquela. Sobre a descrição de Dussel acerca do modo como se realiza a subsunção (como relação de complementariedade e complexidade) dos diferentes tipos de exercício de racionalidade pela razão ético-crítica, confira: EL, p. 466-467.

“impureza” metafísica observada no fundamento e no exercício da razão ético-crítica (por sua abertura à dimensão de alteridade metafísica, enquanto exterioridade e acolhimento das razões do “outro”¹⁶¹) ou pelo presumido particularismo do seu conteúdo (definido com relação ao modo de realidade humana), o que justificaria a sua referência ao paradigma da vida¹⁶². Se, por um lado, a afirmação da razão ético-crítica implica no enfrentamento dos diferentes tipos de falácias reducionistas da razão – seja no sentido do empirismo anglo-saxão, da falácia naturalista, ou do formalismo racional, desde Kant até a Ética do Discurso –; por outro, Dussel (EL) esclarecerá, de início, que a razão ético-crítica difere de outras pretensões que visam a possibilidade de fundamentação de alguma ética “darwinista” ou “naturalista”, tampouco apresenta alguma afinidade com tendências “racionalistas”, “materialistas” ou “vitalistas” – muito menos com certas tendências associadas a movimentos da direita reacionária favoráveis a um “retorno” à “vida” ou à “natureza, que, em última instância, nada mais são que manifestações ideológicas irracionais em oposição ao próprio cerne da ação racional.

Por sua vez, a escuta da interpelação do “outro”, que se pronuncia desde uma posição de negação ou exclusão, “es el fundamento (*Grund*), ‘la razón (*Vernunft*) del Otro’ que tiene el derecho de dar sus razones” (DED, p. 89):

En realidad no somos “lo otro que la razón”, sino que pretendemos expresar válidamente “la razón del Otro”, del indio genocidamente asesinado, del esclavo africano reducido a mercancía, de la mujer objeto sexual, del niño dominado pedagógicamente (sujeto “bancário”, como lo define Paulo Freire). Pretendemos ser la expresión de la “Razón” del que se sitúa más allá de la “Razón” eurocéntrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista. Intentamos una filosofía de la liberación del Otro, del que está más allá del horizonte del mundo hegemónico económico-político (del fratricidio), de la comunidad de comunicación real eurocéntrica (del filicidio), de la eroticidad fálica y castrante de la mujer (del uxoricidio), y, no por último, del sujeto que tiene a la naturaleza como mediación explotable en la valorización del valor del capital (del ecocidio). (DED, p. 59-61)

¹⁶¹ “Será isto um irracionalismo? Não, entendendo-se que o mundo da afetividade, da corporalidade, a materialidade das pulsões, ‘o gozo em si da vida amando a vida (*complaisance en soi de la vie amant la vie*)’, de nenhuma maneira nega a razão, mas marca seus limites: Nem tudo é racional!, diz-nos Lévinas e tem ‘razão’ – pelo menos para uma Ética da Libertação, que é libertação de ‘vítimas’ e não de ‘satisfeitos’. A ontologia heideggeriana, a fenomenologia tradicional, as lógicas linguísticas do sentido-significação e também da validade intersubjetiva, etc., são filosofias de ‘satisfeitos’ – cuja satisfação é ‘ponto de partida’, inadvertido e tomado como ‘realidade’ sem mais e sem questionar. Defrontar-se com ‘insatisfeitos’ (as vítimas, os pobres, as mulheres violentadas...) é começar a perguntar-se por toda esta dimensão que Lévinas nos abre *de outra maneira* que Marx, Horkheimer, Freud... mas de acordo com eles no fundo” (EL, p. 412 – grifos do autor).

¹⁶² “La producción, reproducción y desarrollo de la vida humana no es ‘lo otro’ que la razón: al contrario, la razón es un momento de la ‘vida humana’ (la ‘astúcia’ de la vida humana)” (HFPC, p. 117).

Assim, é como corporalidade sofredora que o “outro” (ou a vítima, ainda sob a categoria de “excluído”), torna-se o ponto de partida da Filosofia da Libertação e o fundamento da razão do “outro”

Es el “excluído” que aparece desde una cierta *nada* para crear un nuevo momento de la historia de la “comunidad”. Irrumpe, entonces, no sólo como el excluido de la argumentación, afectado sin ser-parte, sino como el excluido de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria, la pobreza, el hambre, la muerte inminente. Este es el tema que hiere con la angustia diaria de la muerte cercana y posible a la mayoría de la humanidad presente, a América Latina, África y Asia. Este es el tema de la filosofía en el mundo periférico, el “Sur”; es el tema de la *filosofía de la liberación*, liberación de la exclusión, de la miseria, de la opresión: este es el *fundamento* (*Grund*), “la razón (*Vernunft*) del Otro” que tiene el derecho de dar sus razones. No hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad *crítica* sin acoger la “interpelación” del excluido, o sería sólo racionalidad de *dominación*, inadvertidamente. (DED, p. 89)

a. A existência de vítimas: critério ético-crítico material e negativo da Ética da Libertação

Duas décadas após sua primeira Ética, Enrique Dussel publicará, em 1998, o projeto definitivo da Ética da Libertação¹⁶³. Esta representa um novo estágio¹⁶⁴ em relação àquela iniciada na década de 1970. Passa-se, assim, de uma ética situada na realidade de pobreza e exploração da América Latina, como um continente dominado e oprimido (uma ética regional elaborada a partir da perspectiva crítica de exterioridade do continente latino-americano) para uma Ética da Libertação, com uma nova arquitetônica de critérios e princípios (materiais, formais e de factibilidade). Em relação à primeira Ética, não a substitui, “mas a atualiza reformando-a, radicalizando-a, desenvolvendo novos aspectos fundamentais e respondendo, aclarando ou se retratando diante das críticas feitas” (EL, p. 16). Buscou-se, assim, a superação dos limites teóricos observados na primeira Ética (sem abandonar os

¹⁶³ Entre os anos de 1973 e 1980, serão publicados os cinco tomos da coletânea “Para una ética de la liberación latinoamericana”. A partir do ano de 1993, Dussel iniciará a elaboração de sua segunda Ética, publicada em 1998 sob o título “Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión”.

¹⁶⁴ Com relação à primeira, a Ética da Libertação passa de uma (i) posição, predominantemente metafísica, de busca pela afirmação da positividade da exterioridade do “outro”, para outra posição (ii) de maior complexidade – a partir de uma arquitetônica baseada na racionalidade de princípios – com predominância da perspectiva “material” e “negativa”. Passa da pretensão de fundar um discurso ético de libertação (iii) circunscrito à realidade latino-americana para a pretensão de se situar no horizonte mundial planetário; tendo alcançado, deste modo, (iv) a ampliação e a diversificação do seu referencial teórico (EL; ELATV).

posicionamentos críticos anteriores), além da reconstrução do discurso racional ético-crítico, com pretensão de mundialidade, a fim de poder responder, em uma perspectiva global (já não mais apenas latino-americana), aos anseios de um mundo marcado pela tragédia da exclusão de um enorme contingente populacional em escala planetária.

Resultará, desse processo, para o desenvolvimento da Filosofia da Libertação, a incorporação de novos temas e o deslocamento de sua perspectiva crítica para uma visão ampliada de mundialidade planetária, a partir da qual poderá abordar os desafios da humanidade em uma época de globalização e exclusão. Sob este novo contexto, coetâneo ao avanço da influência pós-moderna, a pragmática discursiva fornecerá novos instrumentos ao pensamento crítico de libertação (incrementado com o conteúdo material e concreto da *econômica* marxiana) em face da realidade de pobreza e exclusão (HFLyFL). A Ética da Libertação considera o contexto mundial de globalização e exclusão fato predominante na passagem para o século XXI, pelo que pretende pensar “esta situação real e concreta, ética, da maioria da humanidade presente, próxima de um conflito trágico de proporções nunca vistas na história da espécie humana, filogeneticamente falando” (EL, p. 11).

A “vítima” aparece, em função da posição de centralidade e da relevância do aspecto material-negativo, como a principal categoria crítica para a arquitetônica da Ética da Libertação. O conceito de “vítima” – buscado com referência ao pensamento de Walter Benjamin – parecerá, para Dussel, mais preciso e amplo, no contexto de globalização e exclusão em escala planetária, que a noção de “pobre”¹⁶⁵, empregada na primeira Ética. Na categoria de vítima, o conteúdo ético-material (as condições concretas de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana) converge com a perspectiva “negativa” do critério ético-material (a “vítima” é um vivente, não obstante tenha a sua “vida humana” negada):

¹⁶⁵ No presente contexto de globalização econômica, a categoria de “vítima” parecerá mais adequada a uma Ética da Libertação que se volta agora, não apenas para um continente, o latino-americano, em situação de pobreza, decorrente da exploração econômica e dominação política, mas para a situação em que se encontra a maioria da humanidade (de uma grande periferia mundial, em perspectiva de mundialidade), que sofre os efeitos não intencionais de uma civilização que ameaça a existência da vida humana e de outras espécies no planeta. Assim, em Dussel, encontraremos as três determinações de vítima: i) o afetado como excluído da discussão: alguém que, tendo sido excluído da discussão sofrerá, em alguma medida, os efeitos dos acordos consensuais em relação aos quais não pôde argumentar; ii) como oprimido: a vítima explorada intrassistêmica; e iii) os afetados que, mesmo não estando submetidos em uma relação de dominação, encontram-se materialmente excluídos (é o caso do pobre para Marx, *pauper ante e post festum*) (EL, p. 422).

Na vítima, dominada pelo sistema ou excluída, a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece como “interpelação” em última instância: é o sujeito que já não-pode-viver e grita de dor. É a interpelação daquele que exclama: “Tenho fome! Deem-me de comer, por favor!” É a vulnerabilidade da corporalidade sofredora – que o “*ego*-alma” não pode captar em sua subjetividade imaterial ou imortal – feita ferida aberta última não cicatrizável. A não resposta a esta interpelação é morte para a vítima: é para ela deixar de ser sujeito em seu sentido radical – sem metáfora possível –: morrer. É o critério negativo e material último e primeiro da crítica enquanto tal – da consciência ética, da razão e da pulsão críticas – Aquele que morre “foi” *alguém*: um sujeito, última referência real, o critério de verdade definitivo da ética. O Outro é a vítima possível e causada por minha ação funcional no sistema. Eu sou re-sponsável. (EL, p. 529 – grifos do autor)

Neste sentido, o critério ético-crítico é “material” (quanto ao seu conteúdo, a vida do sujeito ético, como vida humana) e “negativo” (faz referência à existência de vidas humanas negadas). A aplicação do critério crítico-material supõe dois momentos: no primeiro (crítico-positivo), o critério atua positivamente no sentido do estabelecimento das condições de possibilidade da crítica; no segundo momento (crítico-negativo), o critério julga (a partir da perspectiva da vítima) o sistema de eticidade.

O momento crítico-positivo do critério ético-crítico material descobre a existência do outro, isto é, afirma a sua existência (Há vítimas!), reconhece-o como um vivente humano – não obstante a sua condição de “negado”, como vítima. Trata-se, portanto, do momento positivo da aplicação do critério crítico-material, o qual implica o reconhecimento da existência real de vítimas e o tornar-se, conseqüentemente, responsável¹⁶⁶ por sua vida negada. Esta tomada de consciência da existência do outro, instaura as condições de possibilidade para o início do processo crítico (da razão ético-crítica). Primeiramente, o reconhecimento responsável¹⁶⁷ do outro (é uma pessoa, um sujeito humano como eu); “*reconhecimento* da igualdade do outro sujeito, da vítima, mas a partir de uma dimensão específica: *como vivente* [...] A vítima é um *vivente humano* e tem exigências próprias não cumpridas na reprodução da sua vida no sistema” (EL, p. 375 – grifos do autor). Há, entretanto, um aspecto prévio (pré-condicionante) a esta primeira condição de possibilidade. Dussel se refere ao reconhecimento da alteridade da vítima, precisamente como indicado por Levinas em sua ética:

¹⁶⁶ “En latín el verbo *respondere* viene de *spondere*: ‘tomar a cargo’, ‘hacerse cargo del otro’, ‘sacar la cara por el Otro’” (HFPC, p. 116).

¹⁶⁷ “A re-sponsabilidade pelo outro, pela vítima como vítima, é igualmente condição de possibilidade, porque em sua origem o destituído não tem ainda capacidade para pôr-se de pé. A re-sponsabilidade mútua (em primeiro lugar das outras vítimas), como veremos, é o segundo momento desta condição de possibilidade” (EL, p. 375).

Não é possível a crítica ao sistema existente, sem o “re-conhecimento (*Anerkennung*)” do outro (da vítima) como sujeito autônomo, livre e dis-tinto (não só igual ou diferente). O “re-conhecimento” do Outro, graças ao exercício da *razão ética pré-originária* [...], é anterior à crítica e anterior ao argumento (à razão discursiva ou dialógica); está na origem do processo e já é afirmação da vítima como sujeito, que é *negada* ou ignorada no sistema como sujeito – na definição luhmanniana de sistema o outro aparece como o mesmo: jamais como o outro sujeito. É a abertura à revelação do outro como interpelação aceita no sentido pré-ontológico de Lévinas. (EL, p. 374)

A segunda condição de possibilidade da crítica, por sua vez, decorre da ação desta razão ético-pré-originária por meio da qual o outro pode ser reconhecido como “Outro” (para a consciência ético-crítica, o outro se revela, não a partir da diferença do mesmo, mas como “distinto”¹⁶⁸; é a descoberta da existência do outro na negatividade da vítima) e cobra responsabilidade pela vítima. Neste sentido,

A afirmação sobre a qual se recorta a negação crítica é, para repeti-lo pela última vez, o re-conhecimento da dignidade do sujeito autônomo do outro, *como outro*, e, simultaneamente, o tomá-lo a cargo e ficar situado como refém¹⁶⁹, como re-sponsável pelo outro no sistema: “oferecendo a face” pelo outro, substitutivamente. A própria vítima, antes de tudo e quando é crítica, solidária e comunitariamente, re-conhece responsabilmente as outras vítimas como vítimas. Nasce assim, antes da “interpelação” explícita, a comunidade crítica das vítimas. Mas este re-conhecimento re-sponsável, por sua vez, embora afirme o outro, o faz a partir de uma negatividade mais originária: o fato de ser vítima no sofrimento de sua corporalidade (negatividade material primeira). (EL, p. 376)

No segundo momento (crítico-negativo) de aplicação do critério ético-crítico material, a existência de vítimas revela uma contradição performativa no interior do projeto utópico do sistema vigente: a maioria dos participantes se encontra afetada pelos efeitos negativos (sejam estes intencionais ou não) do sistema de eticidade ou privada da possibilidade de cumprir com as exigências mínimas de sobrevivência (indicadas pelo próprio sistema como direitos). A vítima é o “outro” do sistema, em relação ao qual pode ser um oprimido (*principium oppressionis*¹⁷⁰) ou um excluído (*principium exclusionis*¹⁷¹). Seja como for, a sua existência é inevitável.

¹⁶⁸ Cf., o sub-item “Con Levinas, más allá de Levinas...”, no item *I.3.c*, desta Tese.

¹⁶⁹ Aqui, novamente, Dussel evoca a ética levinasiana, com referência à imagem do *refém*.

¹⁷⁰ “La Ética de la Liberación denomina **principium oppressionis** el critério ético que considera al Otro como oprimido ‘**en**’ **la Totalidad**, como ‘parte funcional’ (no como ‘sujeto’) negada en sus intereses **dis-tintos** en el ‘sistema’. Se trata del tema de la alienación propiamente dicha (la ‘coisificación’ del Otro)” (HPP, p. 146 – grifos do autor).

A perspectiva da “negatividade” adquire uma feição, particularmente, crítica com o reconhecimento da existência da vítima. A tomada de consciência desta “negatividade” modifica a ética material, torna-a crítica. A consciência da existência do “negativo” (neste caso, a negação do outro) é o ponto de partida de toda a crítica; é “a relação que se produz entre a negação da *corporalidad* (*Leiblichkeit*), expressa no sofrimento das vítimas, dos dominados [...] e a tomada de consciência desta negatividade” (EL, p. 313). Neste sentido, a vítima se torna o ponto de partida da crítica: “Em primeiro lugar, abstrata e universalmente, o critério de criticidade ou crítico (teórico, prático, pulsional, etc.) de toda norma, ato, microestrutura, instituição ou sistema de eticidade parte da existência real de ‘vítimas’, sejam por ora quais forem. É ‘criticável’ o que não permite viver” (EL, p. 373):

O critério negativo, material ou de conteúdo, é o próprio fato da *impossibilidade de reproduzir a vida* da vítima. Este aspecto material-negativo que afeta a vítima se reflete, graças à consciência crítica, sobre o sistema (norma, ação, instituição, etc.) e o “julga” a partir de seu resultado (a vítima) como *não verdade*, já que origina uma tal negatividade [...] A existência da vítima é sempre refutação material ou “falsificação” da *verdade do sistema* que a origina. (EL, p. 375)

A existência inevitável da vítima, enquanto negatividade-crítica, é o critério de falsificação da verdade do sistema hegemônico, por meio do qual será julgado como não-verdadeiro (devido ao não cumprimento do critério material), como não-válido (por não cumprir o princípio formal intersubjetivo ao ter excluído as vítimas – afetadas no presente ou no futuro – da comunidade de argumentação), como não-eficaz (por não reunir as condições e possibilidade objetivas minimamente exigidas para assegurar a vida da vítima):

Ahora se toma en cuenta que ningún acto (máxima, micro o macro-institución, etc.) puede pretender no tener algún efecto *negativo*, aunque sea no-intencional (como diría A. Smith); es decir, siendo *imposible un acto perfecto* sin ningún efecto negativo a corto o largo plazo (en último término teniendo en cuenta toda la historia universal), debe reconocerse inevitablemente (de manera apodídica) que alguien sufrirá el efecto negativo (aunque sea no-intencional) de dicho acto. Llamaremos *víctima* al que sufre tal negatividad. (EBS, p. 66 – grifos do autor)

¹⁷¹ O *principium exclusionis* refere-se à impossibilidade empírica de não haver exclusão de algum potencial participante da comunidade de comunicação real (EL): “Ahora es necesario referirnos, después del ‘linguistic turn’ y su transformación pragmática, al **principium exclusionis**: el Otro, como ‘el afectado en la exterioridad’, como el excluído ‘**de la comunidad de comunicación o la Totalidad**’; es la alteridad propiamente dicha” (HPP, p. 147 – grifos do autor).

O aspecto “negativo” do critério ético-crítico remete à impossibilidade de produção, reprodução e desenvolvimento da vida de todos os sujeitos éticos participantes de uma comunidade de vida como causa, ainda que não-intencional, do aparecimento da vítima: “o critério da crítica é propriamente ‘negativo’; é a descoberta da negatividade da vítima *como vítima*” (EL, p. 375). A criticidade do “negativo” se manifesta no processo de desconstrução do “já dado” (do *ethos*, norma, ação, instituição) por sua imperfeição, tendo em vista o *porvir* (a eticidade futura) como novo. Assim, uma ética é crítica¹⁷² quando, em face de um sistema de eticidade empírico, julga-o a partir da perspectiva das vítimas do referido sistema:

Las víctimas, por su mera existencia [...], juzgan al sistema vigente, al acto (máxima, micro o macro-institución, etc.) aún con “pretensión de bondad”, *como no-verdadero* – como expresaba Adorno –, al no poder reproducir la vida de la víctima (negando así el cumplimiento del principio material); *como no-válido* (al haber sido excluída la víctima de la discusión, negando el principio formal de validez); *como no-factible* (por el simple hecho de ser víctima el sistema no puede juzgarse como *eficaz*; es decir, desde la imposibilidad del cumplimiento de los dos anteriores principios). Las víctimas, desde el ejercicio de una razón crítica universal (*escéptica* de la verdad vigente y dominadora, desde la perspectiva de la razón universal como *crítica*), constituyen una nueva comunidad de comunicación contra el sistema y la comunidad de dominación, ahora con *validez crítica*, y como actores históricos que luchan por la organización de un nuevo sistema más justo; que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos. (EBS, p. 66 – grifos do autor)

A existência do outro, como negatividade (sobretudo no fato da impossibilidade da vítima de reproduzir a sua vida, como vivente humano), torna-se fator de refutação do sistema. A vítima se torna a perspectiva por meio da qual se opera a *inversão* (em função do exercício da razão ético-crítica) que favorece o julgamento do sistema de eticidade vigente – ingenuamente considerado como referência do “bem” e do “mal”; “ingenuidade cotidiana” que acomete não apenas a mentalidade pré-científica, mas também o “cidadão comum” e o cientista/especialista, a partir da face perversa do sistema (como causa e origem da vítima) – como um sistema “mau”. A crítica provoca a inversão por meio da qual a eticidade vigente – agora desde a perspectiva daqueles que foram afetados ou privados do acesso às mediações

¹⁷² Para Dussel (ELATV), a crítica dirigida, a partir das vítimas, ao projeto utópico do sistema vigente torna-se, filosoficamente, possível graças ao modo particular da Ética da Libertação de se relacionar, através do duplo movimento de subsunção e negação, com a crítica moderna anterior. Por um lado, a Ética da Libertação subsume a crítica (de Marx, Nietzsche, Freud, Horkheimer, Benjamim, Adorno, Marcuse, Levinas, dentre outros) aos aspectos de dominação da racionalidade moderna (razão instrumental dominadora) e, por outro – opondo-se ao irracionalismo de alguns destes críticos –, pode defender a universalidade da razão mesma. Esta subsunção e negação somente são possíveis porque a Ética da Libertação se situa material e negativamente a partir da exterioridade (em relação à eticidade vigente, do projeto de “Bem” hegemônico válido), desde a alteridade da vítima.

necessárias à produção, reprodução e desenvolvimento de suas vidas – tem revelada a sua face oculta (seu mito irracional) e aparece como ilegítima. Esta inversão crítica, possível a partir da perspectiva da vítima, torna viável a desconstrução do sistema hegemônico.

b. O princípio ético-crítico: a negação ética de uma negação empírica

A aplicação do princípio ético-crítico, por sua vez, terá início no momento negativo, como juízo de constatação da impossibilidade de produção e reprodução da vida, como vivente humano, para, em seguida, passar ao momento positivo, o qual implica o compromisso responsável em favor do desenvolvimento da vida e pela transformação do sistema injusto.

O aspecto ético-crítico negativo corresponde, de acordo com Dussel, à presença do mal¹⁷³. Para a Ética da Libertação, “a possibilidade do mal se encontra simplesmente na finitude humana: isto é, na *impossibilidade* de um conhecimento e de uma pulsão (amor) perfeitos” (EL, p. 376 – grifo do autor). Por meio da inversão do argumento de Popper – contra a impossibilidade do planejamento perfeito e a sua exigência de conhecimento ilimitado (HINKELAMMERT, 1986) –, Dussel localiza a origem do mal no imperativo sob o qual o indivíduo, inexoravelmente, deve decidir¹⁷⁴ por conta própria acerca das opções e escolhas que podem conduzir à felicidade ou produzir dor; decidir-se por normas, instituições, sistema de eticidade, etc. Decisões por meio das quais se oculta a probabilidade imensurável

¹⁷³ Dussel se refere ao “mal”, não em seu sentido teológico, mítico, cabalístico ou escatológico, do confronto entre “o mal” *versus* “o bem”; tampouco se refere ao “mal originário” (do *principium individuationis*) presente em algumas correntes filosóficas, como em Arthur Schopenhauer (EL; 14TE).

¹⁷⁴ Dussel alude à angústia do indivíduo que, desamparado, sem o auxílio da capacidade plena ou perfeita de mecanismos supra-humanos (como o planejamento estatal ou o mercado) ou pulsionais (como um impossível altruísmo absoluto e perfeito), ainda assim, “deve decidir – mesmo intersubjetivamente – no espaço ambíguo entre *a*) o conhecimento e a pulsão perfeitos (impossíveis); e *b*) a negação clara da vida (impossível eticamente). Entre ambos os extremos, abre-se todo o âmbito do conhecimento e da pulsão finitos, imperfeitos, nos quais se encerra a *possibilidade* do erro (prático e teórico como ‘totalização’ do sistema sobre a realidade da vida), do egoísmo pulsional determinado pela autorreferencialidade dos instintos de autoconservação sob o princípio de morte; numa palavra, do ‘mal’. Esse tipo de ‘mal’ torna-se fundamento de escolhas de mediações que geram vítimas, em grande parte não intencionais, que se acumulam na história; é nosso tema. O mal se descobre pela inversão sofrida pelo *sistema de eticidade* vigente, estabelecido, ou pelas normas, ações, instituições, etc., que, apesar de pretenderem cumprir com os princípios éticos para fazer o ‘bem’, causam não obstante vítimas. O mal é a origem oculta que causa vitimação (e o faz a partir do sentido comum tradicional dos grupos dominantes e a partir da própria ciência social não-crítica, como a de Weber ou Popper, criticada esta última por Adorno na conhecida polêmica)” (EL, p. 377 – grifos do autor).

de erro. Não obstante, “o re-conhecer re-sponsavelmente a vítima como sujeito autônomo em sua corporalidade sofredora, *como outro* que o sistema, subverte o ‘mal’ e possibilita como futuro o processo de libertação” (EL, 377).

O reconhecimento da vítima (de maneira positiva, como juízo de fato: “Há uma vítima!”) configura a primeira condição de possibilidade para o início do processo crítico. Agora, com referência ao princípio ético-crítico, o reconhecer a vítima (aspecto ético-crítico negativo) remete à passagem¹⁷⁵ do juízo de fato do critério para o princípio ético-crítico (juízo normativo): “é a passagem do ‘*não-poder-ser-vivente*’ do outro, da vítima, diante de um sistema que a nega, ao ‘*dever-ser-vivente*’ da vítima libertada sob a re-sponsabilidade pela vida do outro e diante de um sistema no poder” (EL, p. 378). Há um vivente, o qual se encontra impedido de reproduzir sua vida e desenvolvê-la, dignamente, como vida humana. Sou responsável pela vida deste vivente humano; é uma vítima!

Assim, no momento propriamente ético-crítico, e também material, a responsabilidade marca a passagem do veto ao outro (veto que o impede de se tornar “ser-vivente”) à afirmação do direito da vítima à vida (como vida humana). A vítima, entretanto, não é o outro a quem se reconheça como um igual sujeito ético. O caráter ético-crítico do ato de responsabilidade consiste exatamente em assumir a vida do outro *como vítima, como Outro* (razão ético-pré-originária):

Este “tomar a cargo” a vida negada do outro não teria sentido ético se procedesse de um re-conhecimento do outro *como igual*. O ato propriamente crítico-ético se origina pelo fato da negatividade do outro re-conhecido *como outro*: porque é uma vítima; porque tem fome; porque não pôde obter benefício algum de sua existência: gratuidade da re-sponsabilidade. Muito pelo contrário, está me pedindo solidariedade a partir da “exposição” de sua própria corporalidade sofredora. Pede-me, suplica-me, *ordena-me*¹⁷⁶ eticamente que o ajude. (EL, p. 378)

¹⁷⁵ A possibilidade desta passagem, no momento propriamente crítico da ética, é fundamental para a Ética da Libertação. Dussel fundamentou a possibilidade desta passagem ante a oposição das tendências reducionistas do conceito de razão e do campo da ética material, como visto no item 4.1.b, desta Tese.

¹⁷⁶ Uma vez mais, Dussel remete à influência levinasiana, particularmente, com relação ao conceito de “mandato”. Em Levinas, a ideia de mandato está associada, de certa forma, à noção de “eleição” (segundo a qual a minha responsabilidade por outrem independe de minha espontaneidade) e de “passividade” (consoante a qual minha responsabilidade não depende de minha decisão, mas do cumprimento de um mandato) (POIRIÉ, 2007). Para Dussel, a gratuidade da responsabilidade pelo outro, como vítima, é um “mandato” (como o define Levinas em sua metafísica do rosto). Existirá sempre, não resta dúvida, a alternativa por seu não cumprimento. O mandato, entretanto, antecede a decisão, de modo que – favorável ou não – o sujeito ético não estará isento de sua responsabilidade: “E esse ‘tomar a cargo’ é anterior à decisão de assumir ou não esta re-sponsabilidade. O *assumir* a re-sponsabilidade é posterior, e já é determinado eticamente: se não assumo a re-sponsabilidade não deixo de ser por isso responsável pela morte do outro, que é minha/hossa vítima, e de cuja vitimação sou/somos causa cúmplice, pelo menos por ser um ser humano, destinado à responsabilidade comunitária da

Desse modo, o enunciado normativo crítico dá um passo à frente – além do dever de responsabilidade pela própria vida – em direção à normatização do dever de todo sujeito ético de agir responsabilmente em relação à vida negada do outro. Se, como visto anteriormente, o princípio material normativo determina o dever de todo sujeito ético agir autoconsciente e responsabilmente em vista da produção, reprodução e desenvolvimento de sua própria vida, bem como de todo vivente humano em geral, tanto mais razão haverá quando se trata da vida negada do outro. “Trata-se da negação ética de uma negação empírica. A passagem por fundamentação do juízo de fato (‘Há uma vítima!’) para o juízo normativo (‘Devo responsabilmente tomá-la a cargo e julgar o sistema que a causa!’) é agora justificável” (EL, p. 379). Agora, o princípio ético-crítico da Ética da Libertação, pode ser anunciado nos seguintes termos:

Os que agem ético-*críticamente* re-conheceram a vítima como ser humano autônomo, como o Outro *como outro* que a norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., ao qual se negou a possibilidade de viver (em sua totalidade ou em algum de seus momentos); de cujo re-conhecimento simultaneamente se descobre uma co-responsabilidade pelo outro como vítima, que *obriga* a tomá-la a cargo diante do sistema, e, em primeiro lugar, criticar o sistema (ou aspecto do sistema) que causa esta vitimação. (EL, p. 380 – grifos do autor)

Quanto ao aspecto positivo do princípio ético-crítico, este remete ao imperativo de transformação das causas que originam a vítima (de acordo com Dussel, fundado na “Tese 11”, das “Teses sobre Feuerbach”, de Marx). É importante, como ponto de partida, que a consciência ético-crítica, responsabilmente, reconheça a existência da vítima, mas será insuficiente se a vítima permanecer negada. Neste sentido, “a re-sponsabilidade entra em jogo como ‘crítica’ e ‘transformação’ das causas que originam a vítima *como vítima*” (EL, p. 381). Para o sujeito ético-crítico, comprometer-se com essa transformação é uma obrigação ética. É seu dever atuar no sentido de apoiar a realização da vida das vítimas, no cumprimento do dever da crítica (a produção, reprodução e o desenvolvimento da vida de todo sujeito ético na comunidade de vida). A ênfase recai agora, sobre a exigência de “desenvolvimento” da vida do outro:

vulnerabilidade compartilhada de todos os viventes. Sou/somos re-sponsável/veis pelo outro pelo fato de ser humano, ‘sensibilidade’ aberta ao rosto do outro” (EL, p. 378).

De fato, a obrigação da “crítica” da norma, ação, instituição ou sistema de eticidade (em parte ou na totalidade) indica, exatamente, que o princípio material universal da ética não é só reprodução da vida (com razão reprodutora ou pulsões de felicidade do mesmo tipo), mas também *desenvolvimento* da vida humana na história (a partir das pulsões criadoras, que se arriscam pelo outro a enfrentar a dor e a morte, e da razão crítica que se torna cética da não verdade do sistema que gera vítimas). (EL, p. 383 – grifo do autor)

O compromisso com o desenvolvimento da vida do outro, como exigência ética, supõe a definição de novos critérios diferentes da lógica do sistema dominante (e sua falácia desenvolvimentista). Neste intento, Dussel propõe a ideia de um “progresso qualitativo” (o qual supõe critérios diferentes do quantitativo, tecnológico e produtivista) a ser definido a partir de critérios que mantenham referência ao conceito de sustentabilidade, que permitam e favoreçam o desenvolvimento da vida humana.

5 Intersubjetividade-comunitária e educação libertadora: a conscientização na comunidade crítico-simétrica

Chega-se, neste ponto, ao momento positivo de afirmação da emergência de um novo tipo de sujeito¹⁷⁷. Antes, porém, foi preciso demonstrar a possibilidade de superação da parcialidade e limitações inerentes ao paradigma da consciência como condição de possibilidade para a afirmação de outro paradigma capaz de expressar, de maneira mais precisa, todas as demais dimensões do sujeito (como subjetividade corporal-vivente, comunitário, linguístico-racional e cultural), de modo integral, como constitutivas da totalidade do humano. Agora será possível afirmar – com referência ao paradigma da vida e sob a ação da razão ético-crítica – um novo sujeito-histórico associado a um certo tipo de subjetividade intersubjetivo-comunitária.

Consideramos, com Dussel e Bautista Segales, a exigência de pensar além do projeto moderno de emancipação, ideal aspirado e perseguido no sentido da formação do “indivíduo racional, consciente e autônomo” – seja esta tarefa definida em conformidade com a perspectiva ilustrada do ideal de emancipação política (do cidadão) e econômica (do consumidor), seja de acordo com expectativas instrumental-estratégicas de emancipação técnico-científica (do sujeito enquanto ator funcional e sistêmico). Desse modo, devemos partir da consideração dos sujeitos negados como não-cidadãos (sem direito de argumentar na comunidade de comunicação real), não-consumidores (que não podem dispor do acesso às mediações necessárias à produção, reprodução e desenvolvimento de sua própria vida, como viventes humanos) e não-funcionais para os sistemas hegemônicos (em relação aos quais se encontram à margem, como vítimas excluídas).

¹⁷⁷ Considerado, na *Política da Libertação*, de Dussel, como um ator histórico. Antes, foi preciso proceder (nos capítulos 1 e 2), negativamente, à desconstrução (de-struição, como se refere Dussel) de um certo tipo de sujeito cognitivo, substancialista, descorporificado e solipsista.

5.1 O processo ético-crítico na *Ética da Libertação*

Aqui devemos refletir sobre a articulação teoria-práxis; filosofia, ciências sociais críticas e militância; vanguarda e sujeito comunitário-histórico (líderes, movimento e povo); diferenciando entre mera emancipação ou reformismo e real transformação ou libertação. (EL, p. 415)

Como visto, no capítulo anterior, o reconhecimento da existência de vítimas coloca o sujeito diante da exigência ética (como obrigatoriedade deôntica) de assumir responsabilidade por sua vida negada. Desse modo, a tomada de consciência da existência do outro dá origem, no horizonte da ética material, a um processo ético-crítico necessário – contudo, ainda insuficiente – para o julgamento, com base no critério positivo material da ética, pelo qual declara como falso o sistema vigente, em razão do não estabelecimento das condições de acesso às mediações imprescindíveis à produção, reprodução e desenvolvimento da vida do vivente humano. Trata-se, agora, de efetuar a passagem do ato de reconhecimento responsável pelo outro (como negação da “verdade” do sistema dominante) à tomada de consciência das causas (sistêmicas, institucionais e/ou estruturais) que explicam a origem das vítimas. Isto supõe a transição do sujeito ético do nível crítico-material para o nível crítico-formal da ética, com a abertura do horizonte da intersubjetividade crítica.

A vítima excluída da comunidade de comunicação real atualiza, ao nível ético-crítico formal, o ponto de partida da *Ética da Libertação* (HPP): como afetados-excluídos, vítimas assimétricas impedidas de apresentar o seu argumento na comunidade de comunicação hegemônica. A inevitável exclusão da vítima da comunidade real de comunicação, manifesta a existência de uma aporia¹⁷⁸ intrínseca, uma contradição inerente à pragmática da ação comunicativa: o não atendimento às condições mínimas¹⁷⁹ exigidas para que possa haver acordos consensuais torna ilegítima a pretensão de validade universal da *Ética do Discurso*. A inevitabilidade da exclusão (ainda que não intencional) determina que sempre haverá alguma

¹⁷⁸ Trata-se do *principium exclusionis*, que se refere à impossibilidade lógica de não haver exclusão empírica de algum participante da comunidade de argumentação (HPP); Cf. a nota de rodapé nº 171 nesta Tese.

¹⁷⁹ Além da exigência de cumprimento da norma básica da pragmática discursiva de Apel (a existência da comunidade de comunicação como pressuposto para o exercício do discurso argumentativo) também a participação, em condições de simetria, de todos os possíveis atingidos pelos acordos, como iguais sujeitos da ação comunicativa (Jürgen Habermas).

vítima excluída e, desse modo, configura o critério de invalidação de todo acordo consensual que afeta ou afetará todas as vítimas possíveis, no presente e no futuro.

Dussel recorre, em certa medida influenciado pela crítica de F. J. Hinkelammert¹⁸⁰ (1986), ao argumento de K. Popper¹⁸¹ – acerca da exigência de uma inteligência infinita e de conhecimento ilimitado (impossibilidade lógica) como condição necessária para o funcionamento eficaz de uma economia planificada – para ratificar o caráter inevitável da exclusão do outro da comunidade de comunicação hegemônica (e que é constitutiva da aporia inerente à pragmática da Ética do Discurso). Assim, de acordo com esta perspectiva, para que não houvesse a exclusão, seria necessária – se aplicada a mesma lógica do argumento popperiano – uma comunidade de comunicação perfeita, munida de uma inteligência infinita com capacidade de operar em uma velocidade infinita a fim de que fosse possível prever todas as possibilidades e, dessa maneira, evitar a exclusão de um participante-afetado no presente e no futuro.

Desse modo, dada a impossibilidade lógica de se estabelecer tais condições prévias, infere-se que a exclusão empírica, fática, não possui como causa uma dificuldade empírica (técnica ou instrumental), mas uma causa inerente à própria lógica da Ética do Discurso. Daí a sua inevitabilidade:

Trata-se de um “sempre” empírico, e sua inevitabilidade é apodítica: *é impossível facticamente* não haver excluídos [...] Ou seja, não podemos ter consciência atual de todos os outros excluídos no presente, que serão descobertos *como excluídos* no futuro, e que já sofrem por antecipação os acordos a que se chegar. (EL, p. 417 – grifos do autor)

A validade intersubjetiva supõe a participação de sujeitos éticos livres de coerção e em condições de simetria, que se mostra impossível, empiricamente, para a Ética do Discurso. Ao nível da mera racionalidade formal acrítica, a razão discursiva não pode reconhecer o outro

¹⁸⁰ “Popper expressa esse caráter fatal da impossibilidade do conhecimento ilimitado através de um termo extremamente problemático: sustenta que se trata de ‘*impossibilidade lógica*’. Refere-se, portanto, a instituições cuja realização pressuporia tal conhecimento ilimitado, instituições que são logicamente impossíveis” (HINKELAMMERT, 1986, p. 170-171 – grifos do autor).

¹⁸¹ “Como já dissemos, Popper tem razão – em sua argumentação contra o planejamento perfeito que agora aplicamos novamente a outro campo – quando diz que *é impossível* supor para produção de uma norma, ação, instituição ou sistema de eticidade a intervenção de uma inteligência infinita que funcione com velocidade infinita, ou – acrescentamos agora nós – uma pulsão que tenda de maneira *absolutamente* gratuita e atendo-se somente à própria realidade (do outro e da natureza, num como *désir métaphysique* levinasiano *absolutamente* perfeito” (EL, p. 376-377 – grifos do autor).

como vítima por lhe faltar a perspectiva do negativo. Daí a importância, no horizonte da intersubjetividade, da ação da razão discursiva crítica que, desde a perspectiva da negatividade, denuncia a não validade consensual em decorrência da exclusão das vítimas assimétricas.

As vítimas organizadas em uma comunidade crítico-simétrica tornam possível o restabelecimento das condições exigidas para a construção de novos consensos intersubjetivos com pretensão de validade universal. Este processo fica situado – de acordo com a arquitetura da Ética da Libertação – no momento ético-crítico formal de validade anti-hegemônica, âmbito de atuação da razão discursiva crítica, responsável por descobrir a não validade dos consensos hegemônicos estabelecidos pelo sistema dominante, sempre que são descumpridos os procedimentos formais de validade consensual, por exclusão das vítimas assimétricas.

Trata-se da exclusão da vítima que, neste processo ético-crítico, descobre, a partir da não validade do sistema vigente, a situação opressora como causa e origem de sua própria condição de vítima. Esta conscientização ocasiona – intersubjetivamente (na relação dialógica, diria Freire) – o reconhecimento recíproco do outro como vítima, oprimida ou excluída. As vítimas, uma vez excluídas da comunidade de comunicação hegemônica, buscam se organizar em uma nova comunidade de comunicação, agora crítico-simétrica e anti-hegemônica. Na perspectiva da Ética da Libertação, a comunidade crítico-simétrica das vítimas torna possível a superação do *principium exclusionis*¹⁸², que invalida todo consenso estabelecido pelo sistema hegemônico sem a participação (inevitável) de todos os afetados.

¹⁸² “Pensamos ter escapado aqui da aporia inevitável em que cai a Ética do Discurso: a argumentação pressupõe entre os participantes uma simetria que é impossível empiricamente. A Ética da Libertação supera essa aporia ao descobrir que as vítimas excluídas assimetricamente da comunidade de comunicação hegemônica se reúnem em uma comunidade crítico-simétrica. Aparentemente se trataria de um mero desenvolvimento ou dedução da Ética do Discurso, mas não é assim. A Ética da Libertação pode contar com a luta pelo re-conhecimento das próprias vítimas excluídas, que se tornaram sujeitos re-sponsáveis por sua própria libertação, porque pode aproveitar-se dos momentos material, de factibilidade e *crítico*. No simples nível formal acrítico, da consensualidade de validade intersubjetiva, a moral procedimental não é capaz de superar o ‘círculo’ da *única* comunidade de comunicação (quer ideal ou empírica), que lhe impede realizar empiricamente mediante a argumentação uma simetria inexistente – não havendo simetria a argumentação prática moral não é possível. A Ética da Libertação, muito mais complexa, pode contar com comunidades de comunicação ideais e empíricas, hegemônicas e de vítimas. Acredito que se tenha aberto assim um novo horizonte problemático da razão discursivo-crítica, comunitária anti-hegemônica, da maior importância para os *novos* movimentos sociais da sociedade civil, dos partidos políticos *críticos*, dos sujeitos sociais ‘emergentes’ na sociedade civil” (EL, p. 465-466 – grifos do autor).

Agora, a partir desta “comunidade crítico-simétrica” das vítimas, como uma nova categoria crítica, poderemos avançar na questão da formação do sujeito da práxis libertadora no horizonte da intersubjetividade no sentido do desenvolvimento do processo ético-crítico dos novos sujeitos sócio-históricos.

Ao nível formal crítico da Ética da Libertação, instauram-se, como intersubjetividade crítica, o “lugar” e o “tempo” propícios para o discernimento. Importa que as próprias vítimas tomem consciência das causas (possam compreendê-las e, teoricamente, explicá-las) da dominação ou exclusão empíricas em vista da construção de um novo discurso crítico com pretensão de validade anti-hegemônica. Dá-se início, assim, a um processo de desenvolvimento da consciência ético-crítica (a conscientização, de Paulo Freire) do sujeito singular ou do sujeito coletivo, no sentido dos novos sujeitos sócio-históricos (como consciência intersubjetivo-comunitária crítica).

Quanto ao desenvolvimento da racionalidade discursiva crítica, Dussel reconhece, como de grande relevância, a contribuição do pensamento pedagógico de Paulo Freire, expresso no seu entendimento da educação como prática da liberdade. Em sua opinião, a pedagogia de Freire corresponde a uma “pedagógica transmoderna de libertação” (EL, p. 441), como processo ético-crítico (conscientização) favorável ao desenvolvimento de uma práxis libertadora das vítimas/oprimidos:

Se Rousseau mostrou no *Emílio* o protótipo de educação burguesa revolucionária – solipsista, de um órfão sem família nem comunidade, metodicamente sem tradição cultural medieval ou da nobreza monárquica, dentro do paradigma da consciência e sob a orientação solipsista de um preceptor –, um Paulo Freire, o anti-Rousseau do século XX, nos mostra ao contrário uma comunidade intersubjetiva, das vítimas dos Emílios no poder, que alcança validade crítica dialogicamente, anti-hegemônica, organizando a emergência de sujeitos históricos (“movimentos sociais” dos mais diversos tipos), que lutam pelo reconhecimento dos seus novos direitos e pela realização re-sponsável de novas estruturas institucionais de tipo cultural, econômico, político, pulsional etc. Trata-se, então, de todo o problema do surgimento da “consciência ético-crítica” (monológica e comunitária, com um superego responsável e criativo) como “tomada de consciência” progressiva (a “conscientização”), negativamente, acerca daquilo que causa a “negação originária” [...] como momento estrutural do sistema de eticidade (seja lá qual for) que causa as vítimas, que agora iniciam, elas mesmas, o exercício da razão crítico-discursiva; e, positivamente, irão discernindo a partir da imaginação criadora (libertadora) alternativas utópico-factíveis (possíveis) de transformação, sistemas futuros em que as vítimas possam viver. (EL, p. 415)

Ao contrapor a figura de Freire à de Rousseau – como uma contraposição paradigmática de dois projetos educacionais (de libertação *versus* de dominação) –, Dussel

retoma a sua posição crítica em face da pedagogia moderna (contida na pedagógica da libertação¹⁸³, da década de 1970) definida a partir da análise de três aspectos da pedagógica de dominação: i) a pedagógica moderna se ergue em oposição às disciplinas da cristandade e seu modelo de autoridade heterônoma (antagonizada pelo *Aufklärung* kantiano) em favor de uma nova pedagógica da liberdade; ii) descobre-se que, “na realidade se nega a autoridade feudal-rural para substituí-la pela nova cultura burguesa urbana e imperial conquistadora” (EP, p. 168); e iii) esta pedagogia produz uma contradição nas colônias americanas, “onde a elite ilustrada fica alienada culturalmente e em franca oposição a uma cultura popular que não aceita tal pedagogia ontológica” (EP, p. 168).

Neste sentido, Dussel expõe a sua análise acerca da pedagógica moderna a partir de uma leitura crítica do “Emílio”, de Rousseau, estendendo suas conclusões às pedagogias de Pestalozzi, Dewey ou Montessori¹⁸⁴, dentre outros modelos de pedagogias de dominação transplantadas do “centro” à América Latina (periferia). Assim, a pedagogia de Rousseau consistiria na transformação do discípulo (o Emílio) em um órfão “sutilmente manipulado pelo *ego magistral* constituinte que lhe impõe a recordação do ‘Mesmo’ que ele é, e assim prepara o discípulo para ser cidadão da sociedade burguesa, imperial e burocrática” (EP, p. 168 – grifos do autor).

Em contraposição, a conscientização – como proposta por Freire, enquanto resultante da experiência de relações dialógicas – pode ser reconhecida na ação racional discursivo-crítica da comunidade crítico-simétrica das vítimas/oprimidos de validade anti-hegemônica. Dussel toma como referência o processo de conscientização e afirma a sua importância para o desenvolvimento da ética crítica. Em sua opinião, a pedagogia do oprimido “define precisamente as condições de possibilidade do surgimento do nível do exercício da razão ético-crítica [...] como condição de um processo educativo integral” (EL, p. 435).

¹⁸³ A *pedagógica da libertação* surge, no processo de definição dos fundamentos do primeiro projeto de uma ética da libertação latino-americana, em diálogo com a tradição filosófica europeia e situada no contexto sócio-histórico, político, econômico e cultural da América Latina. Este projeto toma corpo, inicialmente, como uma publicação autônoma a qual, posteriormente, seria incluída na coletânea “Para una ética de la liberación latinoamericana”. A pedagógica analética da libertação, como anti-pedagogia do Emílio, consiste em três princípios: i) o oprimido pedagógico como exterioridade; ii) o mestre libertador como exterioridade crítica; e iii) a negação, pelo processo educativo crítico, da introjeção do sistema de dominação e construção da exterioridade pela práxis analética de libertação.

¹⁸⁴ “Pestalozzi, Montessori ou Dewey não fazem mais do que continuar no mesmo caminho ideológico, aperfeiçoando o processo de domesticação com técnicas ainda mais modernas” (FL, p. 98).

O paradigma da educação libertadora aparecerá como um referencial prático para a construção de novo consenso intersubjetivo-crítico, agora com pretensão de validade intersubjetivo-comunitária crítica, como resultado do trabalho de conscientização (o processo ético-crítico), alcançado com a participação dos sujeitos-éticos negados (as vítimas como oprimidos ou excluídos) organizados em uma nova comunidade crítico-simétrica.

A educação como prática da libertação favorece o desenvolvimento da consciência crítica dos oprimidos como práxis de transformação da situação opressora. Trata-se de um processo ético-crítico por meio do qual as vítimas, ao se reconhecerem como excluídas, tornam-se cossolidárias umas com relação às outras, numa reciprocidade que as impulsiona à responsabilidade por sua própria libertação. Este processo de desenvolvimento ético-crítico é o equivalente ao processo da conscientização pensada por Paulo Freire: “esta *consciência ético-crítica* é um processo no tempo, tempo da consciência ética monológica e intersubjetiva, e é o que Paulo Freire denomina *conscientização*” (EL, p. 311 – grifos do autor). A tomada de consciência pelos oprimidos se dá, dessa maneira, como um processo educativo, de modo que a conscientização indica “o processo pelo qual o educando irá lentamente efetuando toda uma diacronia a partir de uma certa negatividade até a positividade, como um movimento espiral, de contínuas decisões, retornos, avaliações” (EL, p. 437).

A tomada de consciência, primeiramente, de sua própria condição de vítima – inicialmente, ainda como uma consciência ético-crítica pré-temática¹⁸⁵, originada a partir do interior da própria situação de opressão/dominação –, descobre a iniquidade e a injustiça intrínsecas à organização e ao funcionamento do sistema como as causas da existência de outras vítimas. A mera existência da vítima (como prova do não cumprimento do princípio material¹⁸⁶) corresponde ao critério de falsificação da verdade do sistema hegemônico, o que torna possível às vítimas julgarem a não validade dos acordos que as afetam e, em relação aos quais, foram impedidas de argumentar:

¹⁸⁵ Dussel descreve a estrutura da consciência do sujeito ético – no horizonte da intersubjetividade crítica, com relação ao nível formal crítico da Ética da Libertação – em três diferentes estágios de desenvolvimento ético-crítico, com explícita semelhança à descrição de Paulo Freire, na pedagogia do oprimido: “Repasando, habría entonces tres momentos [de la conciencia crítica]: a) Una conciencia ético crítica de los dominados y/o excluidos mismos, pretemática pero sustantivamente originante; b) una conciencia explícita temática (científica crítica); c) una conciencia crítico temática existencial, histórica o práctica del pueblo mismo” (ELATV, p. 24).

¹⁸⁶ Referente à obrigatoriedade de produção, reprodução e desenvolvimento vida concreta de cada sujeito humano (DUSSEL, 2012).

Las víctimas, por su mera existencia [...], juzgan al sistema vigente, al acto (máximo, micro o macro-institución, etc.) aún con “pretensión de bondade”, *como no-verdadero* – como expresaba Adorno –, al no poder reproducir la vida de la víctima (negando así el cumplimiento del principio material); *como no-válido* (al haber sido excluída la víctima de la discusión, negando el principio formal de validez); *como no-factible* (por el simple hecho de ser víctima el sistema no puede juzgarse como *eficaz*); es decir, desde la imposibilidad del cumplimiento de los dos anteriores principio). Las víctimas, desde el ejercicio de una razón crítica universal (*escéptica* de la verdad vigente y dominadora, desde la perspectiva de la razón universal como *crítica*), constituyen una nueva comunidad de comunicación contra el sistema y la comunidad de dominación, ahora con *validez crítica*, y como actores históricos que luchan por la organización de un nuevo sistema más justo; que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos. (EBS, p. 66 – grifos do autor)

O desenvolvimento da consciência ético-crítica pelas vítimas supõe o aprendizado de uma racionalidade discursiva crítica posta em ação no horizonte da intersubjetividade como condição de superação da mera tomada de consciência monológica. E cobra, a partir do exercício da razão discursiva crítica, a construção de nova consensualidade (teoria social, política, econômica, etc.) anti-hegemônica com pretensão de validade intersubjetivo-crítica (alcançada a partir do âmbito da comunidade das vítimas). Interessa-nos, agora, mais que tudo, o caráter pedagógico deste processo intersubjetivo, com relação à comunidade crítico-simétrica das vítimas.

Inúmeros são os pontos de convergência existentes entre a filosofia dusseliana e a pedagogia freiriana. A dimensão da alteridade a definir o aspecto ético do pensamento de ambos. O oprimido e a vítima são o “outro” do sistema, na dimensão da alteridade presente em ambos os pensamentos. O aspecto crítico que caracteriza uma e outra corrente se origina desta perspectiva da negatividade tomada como ponto de partida; Freire analisa a situação opressora como uma “situação-limite”¹⁸⁷, a qual se torna o seu ponto de partida material e negativo. Também a categoria de exterioridade, estruturante para a filosofia de Dussel, pode ser reconhecida, de maneira implícita, no pensamento freiriano (ainda que o educador não a empregue de modo deliberado e explícito como o faz Dussel) através da categoria do oprimido, no sentido em que esta se constitui (assim como a categoria de vítima) a partir da exterioridade do sistema vigente dominador.

¹⁸⁷ Conceito com o qual Freire se refere às dimensões concretas e históricas de uma realidade que, por ser opressora, impõe-se como obstáculo à libertação dos oprimidos. Freire desenvolve este conceito com referência à noção já presente em K. Jaspers e em Álvaro Vieira Pinto (PO, p. 106).

Outro aspecto de convergência diz respeito ao horizonte material e a perspectiva negativa característicos da reflexão crítica do filósofo assim como do educador, na medida em que o seu ponto de partida (a vítima ou o oprimido) supõe a referência à vida humana real, tomada como conteúdo concreto para a reflexão ético-pedagógica. É por estarem situados no horizonte material, que a comunidade alcança relevo como horizonte de intersubjetividade crítica, no sentido em que as relações comunitárias (para além da intersubjetividade cotidiana ou sistêmica, constitutiva do sujeito singular) configuram o âmbito propício para o processo de desenvolvimento da racionalidade ético-crítica (processo de conscientização). É, portanto, ao nível da intersubjetividade-comunitária que os sujeitos éticos fazem a experiência dialógica.

O diálogo é, certamente, uma das mais significativas categorias para pensarmos acerca da convergência existente entre a Pedagogia do Oprimido e a Ética da Libertação: como um processo ético-crítico propício ao desenvolvimento de um tipo de racionalidade crítico-discursiva atuante no modo de aprendizagem intersubjetivo-comunitária inerente à práxis da educação libertadora na formação dos novos sujeitos sócio-históricos. É na experiência do diálogo em comunidade que o outro (oprimidos ou vítimas) toma consciência (pela ação da razão discursiva crítica) da realidade opressora como causa e origem de sua condição de oprimido. A experiência do diálogo na prática da educação libertadora torna possível a conscientização como um processo de desenvolvimento ético-crítico. Na Ética da Libertação, este processo corresponde ao exercício da razão discursiva crítica, que torna possível a restauração da simetria crítica no interior da comunidade das vítimas.

A libertação dos oprimidos supõe uma práxis de transformação da situação-limite, enquanto situação concreta de opressão que interfere nas condições de produção e reprodução (como conteúdo material) da vida dos oprimidos, que se encontram, em razão da opressão, coisificados, impedidos de ser mais (a perspectiva negativa). Interessa-nos o processo ético-crítico em Paulo Freire por seu caráter dialético, o qual supõe o aspecto da transitividade da consciência do sujeito singular (a tomada de consciência pelo oprimido) e a dimensão da intersubjetividade pressuposta na exigência de construção de relações dialógicas. “Nesta teoria da ação, exatamente porque é revolucionária, não é possível falar nem em ator, no singular, nem apenas em atores, no plural, mas em atores em intersubjetividade, em intercomunicação” (PO, p. 150). A práxis de libertação supõe a dialogicidade entre os oprimidos e destes com a sua realidade, no horizonte da intersubjetividade, como exigência

para o desenvolvimento ético-crítico (a conscientização) dos oprimidos, que, dessa maneira, poderão se tornar sujeitos de transformação da situação de opressão/exclusão.

O diálogo é, para Paulo Freire, um dos mais importantes instrumentos práticos da teoria da ação cultural¹⁸⁸ (PO; ACL), enquanto ação transformadora (e, por isso, pressupõe seja uma ação dialógica). Assim, a teoria da ação cultural supõe que o oprimido – em relação dialógica, ponha-se a problematizar a realidade, com o que, intersubjetivamente, aprenda a problematizar o conhecimento acerca do real – tenha condições de transitar de uma posição de consciência semi-intransitiva para uma consciência crítica e, dessa maneira, tornar-se sujeito de transformação e de libertação. Assim sendo, a ação cultural é um tipo de ação por meio da qual se enfrenta e se nega, culturalmente, a cultura dominante¹⁸⁹ (ACL); e, neste sentido, possui, enquanto ação revolucionária¹⁹⁰, um caráter pedagógico (PO).

O que se pretende com o diálogo, em qualquer hipótese (seja em torno de um conhecimento científico e técnico, seja de um conhecimento “experencial”), é a problematização do próprio conhecimento em sua indiscutível reação com a realidade concreta na qual se gera e sobre a qual incide, para melhor compreendê-la, explicá-la, transformá-la. (EC, p. 65)

O diálogo é, de um ponto de vista existencial, o modo como o ser humano se põe em relação com o outro e com o mundo. Por outro lado, de um ponto de vista estratégico-instrumental, mostra-se também ser uma importante ferramenta (para o aprendizado da problematização e da crítica) por meio da qual a pessoa pode vir a se tornar autêntico sujeito da transformação de sua realidade. De um modo ou do outro, a ideia do diálogo tem por pressuposto a concepção antropológica da pessoa como um ser histórico, com referência à

¹⁸⁸ Em sua defesa da necessidade de se pensar uma teoria da ação, Freire deixa transparecer a influência sofrida a partir do pensamento político de Lênin, bem como de Mao Tse Tung, quanto à importância da aproximação entre a liderança revolucionária e as massas populares durante o processo revolucionário (PO; ACL).

¹⁸⁹ “Na medida em que a interiorização dos valores dominadores não seja somente um fenômeno individual mas também um fenômeno social e cultural, a repulsa destes valores deve ser levada a cabo por um tipo de ação cultural na qual a cultura negue a cultura. Quer dizer, a cultura como produto interiorizado, que condiciona os atos ulteriores do homem, deve chegar a ser o objeto de seu conhecimento, para que possa perceber seu poder de condicionamento” (Conscient., p. 88).

¹⁹⁰ Em “Ação cultural para a liberdade” (publicado em 1970), Freire define a “ação cultural” e a “revolução cultural” como se tratando de dois momentos diferentes, mas complementares, do único processo revolucionário: “Enquanto a ação cultural para a libertação enfrenta o silêncio como dado concreto e como realidade introjetada, a revolução cultural o confronta apenas como introjeção. Ambas são um esforço através do qual se nega, culturalmente, a cultura dominante, mas a revolução cultural já conta com as novas bases materiais que viabilizam aquela negação” (ACL, 99).

qual poderá fundamentar, por um lado, o aspecto da transitividade da consciência e, por outro, a possibilidade do oprimido assumir a condição de “sujeito histórico” da transformação:

A educação como prática da liberdade, ao contrário daquela que é prática da dominação, implica na negação do homem abstrato, isolado, solto, desligado do mundo, assim também na negação do mundo como uma realidade ausente dos homens.

A reflexão que se propõe, por ser autêntica, não é sobre este homem abstração nem sobre este mundo sem homem, mas sobre os homens em suas relações com o mundo. Relações em que consciência e mundo se dão simultaneamente. Não há uma consciência antes e um mundo depois e vice-versa. (PO, p. 81)

Por isso, a historicidade da experiência humana supõe uma educação problematizadora que favoreça, por meio do diálogo, a apreensão crítica da realidade. Dussel nos recorda que “Freire repete muitas vezes que o ‘sujeito’ da educação é o próprio oprimido quando, pela consciência *crítica*, se volta reflexivamente sobre si mesmo e, descobrindo-se oprimido no sistema emerge como *sujeito histórico*” (EL, p. 440 – grifos do autor). Para Freire, a realidade humana se constitui, dialeticamente, de uma “existência histórica”; não se reduz nem a uma pura consciência intencionada (como pensam os adeptos do subjetivismo), nem a um materialismo absoluto (como propugnam os defensores do objetivismo). “Os homens, pelo contrário, porque são consciência de si e, assim, consciência do mundo, porque são um ‘corpo consciente’, vivem uma relação dialética entre os condicionamentos [historicidade] e sua liberdade [existência]” (PO, 105-106).

Neste sentido, a libertação dos oprimidos, a que se chega por meio da educação problematizadora, na medida em que esta se faz dialética, supõe a conscientização (que não se limita apenas à tomada de consciência individual, necessária para o início do processo de libertação, mas insuficiente como conhecimento intuitivo da realidade) como um processo decorrente da ação comunicativa (como dimensão da intersubjetividade) dos seres humanos entre si e com o seu mundo. Por isso, a libertação somente se verifica como práxis de transformação da realidade de opressão, enquanto causa originária do oprimido e do opressor:

A *práxis* de “transformação” não é o lugar de uma “experiência” pedagógica; não se faz para aprender; não se aprende em sala de aula com “consciência” teórica. E sim na própria práxis transformativa da “realidade real” e histórica onde o processo pedagógico *se vai efetuando* como progressiva “conscientiz-ação” (“ação”-na-qual-se-vai-tomando-consciência-ético-transformativa: libertação). (EL, p. 441 – grifos do autor)

Quanto ao aspecto de comunicação inerente ao ato educativo, Freire reafirma¹⁹¹ a exigência de uma educação como prática dialógica (da educação popular, libertadora, progressista) em contraposição ao tipo de prática educativa autoritária (tecnicista, desenvolvimentista, antidialógica) que, ao insistir na transferência, de maneira impositiva, de conhecimentos técnico-científicos estranhos à cultura dos trabalhadores rurais, como conhecimentos superiores à experiência cognitiva do povo, incide em “invasão cultural”¹⁹², que caracteriza as relações autoritárias. A participação do educador crítico, pelo contrário, supõe tomar o “conteúdo” apresentado pelo educando como ponto de partida de sua própria aprendizagem acerca da realidade. “Freire então reconhece que é a vítima quem toma consciência crítica. O educador lhe possibilita o descobrimento da sua condição de vítima” (EL, p. 439).

Em “Ação cultural para a liberdade”, a noção de leitura de mundo aparece como necessidade de compreensão das situações concretas, realizada por meio da decodificação da realidade. Exige-se, neste processo, não descuidar da necessária unidade entre teoria e prática, isto é, do exercício da análise crítica dos contextos teórico e concreto. Para Freire, portanto, a denúncia da iniquidade e injustiças do mundo e o anúncio da utopia (como transformação do mundo, no sentido da libertação) supõem a capacidade de aprender, por parte dos oprimidos, a abstrair a sua própria realidade para (tomando distância, no contexto teórico, da dimensão concreta) “pronunciar o mundo”¹⁹³, “dizer a palavra”¹⁹⁴, isto é, como uma nova teoria crítica elaborada com a participação dos oprimidos a partir da própria realidade opressora:

¹⁹¹ Em “Extensão ou comunicação?” (de 1971), no contexto da assistência técnica de agrônomos junto às famílias de trabalhadores rurais, Freire reflete acerca das principais características de ambas as concepções de educação, como prática dialógica (comunicação) ou como transferência de conhecimentos técnico-científicos (extensão), bem como acerca dos perigos decorrentes desta prática da educação antidialógica que impedem alcançar uma autêntica “situação gnosiológica” (na qual o conhecimento construído, na relação dialógica, é resultante da recíproca relação ensino-aprendizagem, por meio da qual o assistente técnico ensina e aprende com o camponês e este aprende e ensina ao assistente técnico): “Para nós, a ‘educação como prática da liberdade’ é, sobretudo e antes de tudo, uma situação verdadeiramente gnosiológica. Aquela em que o ato cognoscente não termina no objeto cognoscível, visto que se comunica a outros sujeitos, igualmente cognoscentes” (EC, p. 107). “Na situação gnosiológica, o objeto de conhecimento não é o termo do conhecimento dos sujeitos cognoscentes, mas a sua mediação” (ACL, p. 101).

¹⁹² Através da invasão cultural, o educador autoritário impõe aos outros a sua visão de mundo e o seu sistema de valores. “Assim é que toda invasão cultural pressupõe a conquista, a manipulação e o messianismo de quem invade” (EC, p. 49).

¹⁹³ “A existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir, humanamente, é *pronunciar* o mundo, é modificá-lo. O mundo *pronunciado*, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos

Por isso, denúncia e anúncio, nesta pedagogia, não são palavras vazias, mas compromisso histórico. Por outro lado, a denúncia da sociedade de classes como uma sociedade de exploração de uma classe por outra exige um cada vez maior conhecimento científico de tal sociedade e, de outro, o anúncio da nova sociedade demanda uma teoria da ação transformadora da sociedade demandada. (ACL, p. 70)

Em Paulo Freire, a “denúncia” da dominação, da violência e da injustiça exercidas contra o oprimido cumpre a função do dissenso na comunidade de comunicação. Na práxis da educação dialógica, mais que a função instrumental da palavra (indispensável, sem dúvidas, para o diálogo e para a ocorrência do anúncio), descobre-se as dimensões da “ação” e da “reflexão” como seus elementos constitutivos. Para além do aspecto da mera instrumentalidade – como procede na análise linguística, no horizonte da pragmática da linguagem –, a palavra é, para Freire, práxis. “Daí, que dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo” (PO, p. 91).

Por esta lógica, a palavra “falsa” ou “inautêntica” resulta da dicotomia entre ambos os termos. Esvaziada, por um lado, de sua dimensão de ação, a palavra se reduz a puro “verbalismo”; ao perder, por outro lado, a sua dimensão de reflexão, a palavra se torna “ativismo”: “por tudo isto, alienada e alienante. É uma palavra oca, da qual não se pode esperar a denúncia do mundo, pois que não há denúncia verdadeira sem compromisso de transformação, nem este sem ação” (PO, 92).

Coerente com a sua posição dialética, Freire não dicotomiza o real e, por isso, não tomará partido entre o campo da linguística ou o da filosofia material. Frente a esta dicotomia, Freire expressa a sua posição dialética através da relação pensamento-linguagem-realidade coerente com a dimensão dialógica da educação e com a função pragmática¹⁹⁵ da educação como comunicação:

Nesta comunicação [que constitui o ato educativo], que se faz por meio de palavras, não pode ser rompida a relação *pensamento-linguagem-contexto ou realidade*.

pronunciantes, a exigir deles novo *pronunciar*” (PO, p. 92 – grifos do autor) – é todo o processo, ao nível formal crítico da ética, descrito por Dussel como exercício da racionalidade discursiva crítica (EL; 14TE).

¹⁹⁴ “Dizer a palavra” significa, realmente, “um comportamento humano que envolve ação e reflexão. Dizer a palavra, em um sentido verdadeiro, é o direito de expressar-se e expressar o mundo, de criar e recriar, de decidir, de optar” (ACL, p. 59).

¹⁹⁵ “A educação é comunicação, é diálogo, na medida em que não é a transferência de saber, mas um encontro de sujeitos interlocutores que buscam a significação dos significados” (EC, p. 91).

Não há pensamento que não esteja referido à realidade, direta ou indiretamente marcado por ela, do que resulta que a linguagem que o exprime não pode estar isenta destas marcas. (EC, p. 93-94 – grifos do autor)

Este processo racional crítico-discursivo das vítimas marca o pronunciamento de um novo discurso com validade intersubjetivo-comunitária crítica. Significa, de acordo com Dussel, a irrupção do dissenso no seio da comunidade de comunicação hegemônica. E, neste sentido, o outro é a causa do dissenso que dá origem a uma nova consensualidade crítica com validade anti-hegemônica (EL, p. 418). É o caso da narrativa biográfica da guatemalteca Rigoberta Menchú, prêmio Nobel da Paz (1992), citada por Dussel como referência concreta e contemporânea da irrupção do dissenso na América Latina¹⁹⁶ (EL, p. 416-426).

Mais recentemente, Dussel recorreria ao significado ético-crítico do pensamento de Paulo de Tarso, apóstolo do nascente cristianismo, quanto ao seu aspecto questionador acerca da legitimidade da lei imposta pelo império romano (e, conseqüentemente, do dever de obediência) ante a exigência da justiça¹⁹⁷: “la Ley no justifica la justicia de un acto. Se trata de un enunciado en *disenso*” (14TE, p. 182 – grifo do autor). O princípio formal ético-crítico negativo confronta e julga a não validade da lei vigente (o sistema). Qual é o fundamento da legitimidade da lei? Não pode estar no dever de respeitar a lei porque este já está fundado na própria lei.

A legitimidade da lei está fundada na soberania do povo – afirma o filósofo –, como última instância da legalidade da lei. Neste sentido, a lei representa o consenso pactuado por uma assembleia constituinte convocada pelo povo soberano. Assim, “la negación del Otro, del pueblo, por parte del sistema vigente lesiona la legitimidad, y, por lo tanto, la ley y la legalidad quedan éticamente en el aire, sin fundamento” (14TE, p. 137). A tomada de consciência da negatividade da situação de opressão/exclusão da comunidade das vítimas – seja nas primitivas comunidades cristãs-paulinas, seja nas “comunidades de base” do Nordeste brasileiro, seja nas comunidades indígenas guatemaltecas – aparece como a origem

¹⁹⁶ Dussel faz referência à obra intitulada “Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia”, de 1985, no qual Rigoberta reflete acerca do próprio processo de tomada de consciência de sua condição de mulher, indígena, pobre e explorada; da condição de injustiça e iniquidade do sistema dominante na relação com os camponeses e pobres em geral; do reconhecimento da existência de outras vítimas indígenas e da origem consoldária da comunidade crítica das vítimas.

¹⁹⁷ Dussel faz referência ao interesse despertado pelas ideias de Paulo de Tarso, no campo da filosofia política (por filósofos como Alain Badiou, Giorgio Agamben, Slavoj Zizek, Franz J. Hinkelammert, dentre outros), no sentido do reconhecimento de sua contribuição para a fundação da cultura ocidental (14TE; PT).

do dissenso: como possibilidade de surgimento de um novo discurso pronunciado a partir da realidade do outro e que põe em questão a validade do consenso da própria comunidade de comunicação hegemônica (EL; 14TE).

Quanto à necessidade de transformação da situação de opressão à qual se encontra submetido, indagaria Freire (PO): quem melhor que o próprio oprimido sabe o significado de uma sociedade opressora? Quem melhor sabe os efeitos da opressão? Quem melhor pode compreender a necessidade de libertação? Mas, se os oprimidos hospedam dentro de si o opressor, como seres duplos e inautênticos que são, como poderão participar da elaboração da pedagogia de sua própria libertação? Por isso, a importância de uma educação problematizadora que possa favorecer que o oprimido se descubra enquanto hospedeiro. Neste sentido, o reconhecimento crítico da realidade opressora torna-se o motor da ação libertadora. Porque a tomada de consciência da situação opressora como causa de sua condição de oprimido implica, como consequência, a ação de libertação: reflexão e ação, práxis de libertação. Em Freire (PO), a ideia de *práxis* supõe, dialeticamente, a unidade da reflexão e da ação sobre o mundo com a intenção de transformá-lo.

Isto porque a superação da contradição opressor-oprimido não se dá em termos puramente idealistas. Ao se reconhecer a realidade opressora como uma situação que impõe limites, reconhece-se, criticamente, a realidade opressora como possível de transformação. Daí que não seja suficiente apenas tomar consciência da opressão: não basta tomar consciência de ser oprimido, é preciso assumir a práxis de libertação; não basta reconhecer-se opressor, é preciso assumir uma solidariedade radical. Mas, se o oprimido não tem poder, como realizar a educação libertadora antes da revolução? Isto é, antes da transformação da estrutura de dominação (o que pressupõe o êxito da ação revolucionária), como modificar o sistema educacional que serve à reprodução da dominação? De fato, a educação sistemática só pode ser mudada quando se detém o poder.

Daí é preciso saber diferenciar a educação sistemática da educação popular (QF), no sentido da realização dos trabalhos educativos com os oprimidos. Assim, Freire distinguirá dois momentos da pedagogia do oprimido: no primeiro, dá-se o desvelamento do mundo da opressão e o consequente compromisso, na práxis, com a sua transformação; no segundo, somente após a transformação da realidade opressora, é que a pedagogia do oprimido se torna pedagogia da pessoa em processo de permanente libertação.

Agora, a pedagogia do oprimido se torna revolução cultural por meio da qual a liberdade conquistada se mantém em permanente ação de libertação com a finalidade de enfrentar, culturalmente, a cultura da dominação. A revolução cultural se incumbirá: i) de mudar a percepção que os oprimidos têm do mundo opressor; e ii) de expulsar, da nova realidade, os mitos criados e desenvolvidos na estrutura opressora. Primeiro, será preciso desconstruir (de-struir) a “verdade” do sistema – é o momento da denúncia – como condição de possibilidade de negar a negação do outro (como exercício da razão crítico discursiva) para, em um segundo momento, agora, positivamente, poder pensar alternativas de transformação como utopias possíveis (factíveis), no sentido do projeto de libertação – o momento do anúncio:

A “denúncia” é o fruto conjunto da comunidade dialógica dos oprimidos com consciência crítica em dialética colaboração com os educadores (intelectuais, cientistas, em posição interdisciplinar etc.). Enquanto a utopia é o uso da imaginação criadora de alternativas [...]

Esse “inédito viável” (o ainda não dado e no entanto possível) é o projeto de libertação da comunidade sujeito de transformação. (EL, p. 442-443)

Posteriormente, será preciso planejar, como exercício da razão instrumental-estratégica crítica, as estratégias de transformação da realidade iníqua, sem perder de vistas a exigência de factibilidade (técnica, econômica, institucional) como condição necessária para a implantação e o desenvolvimento do projeto de libertação – antecipa-se, neste ponto, o conteúdo do princípio-libertação, a ser abordado mais à frente.

O processo coletivo iniciado pelas vítimas, experiência intersubjetivo-comunitária, instaura como um *locus* gnosiológico¹⁹⁸, a comunidade de base dos oprimidos. Importa ratificar o significado e a relevância da participação responsável e consolidária – em termos dusselianos – de cientistas sociais, filósofos, assessores especialistas, agentes políticos ou religiosos para a construção da nova consensualidade anti-hegemônica, no horizonte da intersubjetividade crítica, pela comunidade crítico-simétrica das vítimas:

¹⁹⁸ Com referência à ideia de situação gnosiológica: “Neste sentido, a educação libertadora, problematizadora, já não pode ser o ato de depositar, ou de narrar, ou de transferir, ou de transmitir ‘conhecimentos’ e valores aos educandos, meros pacientes, à maneira da educação ‘bancária’, mas um ato cognoscente. Como situação gnosiológica, em que o objeto cognoscível, em lugar de ser o término do ato cognoscente de um sujeito, é o mediatizador de sujeitos cognoscentes, educador, de um lado, educandos, de outro, a educação problematizadora coloca, desde logo, a exigência da superação da contradição educador-educandos. Sem esta, não é possível a relação dialógica, indispensável à cognoscibilidade dos sujeitos cognoscentes, em torno do mesmo objeto cognoscível” (PO, p. 78).

Dessa forma são tão importantes para a formação dos grupos populares certos conteúdos que o educador lhes deve ensinar, quanto a análise que eles façam de sua realidade concreta. E, ao fazê-lo, devem ir, com a indispensável ajuda do educador, superando o seu saber anterior, de pura experiência feito, por um saber mais crítico, menos ingênuo. [...] Assim compreendida e posta em prática, a Educação Popular pode ser socialmente percebida como facilitadora da compreensão científica que grupos e movimentos podem e devem ter acerca de suas experiências. Esta é uma das tarefas fundamentais da educação popular de corte progressista, a de inserir os grupos populares no movimento de superação do saber de senso comum pelo conhecimento mais crítico, mais além do “penso que é”, em torno do mundo e de si no mundo e com ele (PE, p. 34-35).

Neste sentido, a práxis da educação libertadora tem como exigência o compromisso com a transformação da realidade opressora e com o desenvolvimento ético-crítico dos oprimidos/vítimas que, como autêntico processo de conscientização, supõe uma racionalidade discursiva crítica inerente à prática do diálogo.

5.2 Para uma comunidade transmoderna: mais além do sujeito e da racionalidade modernos

Y cuando hablamos de comunidad como otra forma de relación humana, tampoco nos estamos refiriendo a la comunidad primitiva, la medieval o sino la comuna de Paris, no, estamos pensando en la especificidad de las comunidades amerindianas que tienen otra forma de concebir la vida, la economía, la política, la naturaleza, la racionalidad, el cosmos, etc. (BAUTISTA SEGALÉS, 2012, p. 115)

Com Dussel, a dimensão comunitária, como aspecto constitutivo da subjetividade do sujeito da práxis de libertação, é pensada e descrita a partir da categoria de intersubjetividade-comunitária. Não obstante, a ideia de comunidade aparece ainda, na *Ética da Libertação*, marcada por certa ambiguidade¹⁹⁹. Com Bautista Segales, este aspecto equívoco e abstrato observado na abordagem de Dussel será superado ao tomar por referência concreta a experiência das comunidades tradicionais do altiplano andino-amazônico, no qual “el mundo

¹⁹⁹ Dussel opõe à categoria *ideal* de “comunidade de comunicação” (Apel) uma categoria *material* de “comunidade humana”, a qual, não obstante, permanece ainda, em certa medida, como uma categoria abstrata, com relação à ideia de pertencimento dos sujeitos a uma pressuposta “comunidade” filogenética, cultural, linguística, etc., indicativa mais da experiência de coletividade humana em geral que da experiência comunitária propriamente dita. Posteriormente, já ao nível da intersubjetividade crítica, a categoria de comunidade tomará como referência concreta as comunidades crítico-simétricas de vítimas.

aymara es uno de esos casos en los que se podría decir que la ‘comunidad de comunicación ideal’ es actuada y vivida como ‘comunidad de comunicación real’, y esto se da justamente por concepción, por cultura, por propia *Lebenswelt*” (BAUTISTA SEGALES, 1994, p. 91).

Em Bautista Segales, a questão da reconstituição da subjetividade e do sujeito aparece, intrinsecamente, associada à importância das relações comunitárias e, conseqüentemente, à necessária retomada das “formas comunitárias de vida”. Este debate compõe um dos aspectos relevantes de sua crítica direcionada, em perspectiva transmoderna, ao projeto cultural e civilizatório da modernidade eurocêntrica. E, neste sentido, suas reflexões constituem contribuições significativas para o desenvolvimento do nosso estudo:

Quando el capitalismo llegó a América Latina, como muchos saben hoy, este continente estaba poblado por pueblos y naciones cuya forma y estructura de vida estaba profundamente atravesada por relaciones comunitarias de vida, al interior de las cuales no existían el tipo de relaciones típicas de las sociedades modernas, es decir, no existían el individuo separado o enfrentado a otro individuo propietario de cosas enajenables como competidor, pero tampoco los seres humanos estaban enfrentados a la naturaleza como cosa u objeto. La forma “social” de vida no existía, no sólo porque como estructura no estaba concebido al interior de estas culturas y civilizaciones, sino porque su forma de producción y reproducción de la vida no producía este tipo de relaciones sociales, sino relaciones comunitarias. Esto quiere decir que una forma de producción no sólo produce valores de uso o de cambio, sino que también produce sus propios sujetos y sus respectivas comunidades o en el caso del capitalismo y la modernidad, su idea y concepto de sociedad. (BAUTISTA SEGALES, 2012, p. 112-113)

Quanto à nossa questão, com relação ao significado da dimensão comunitária para a formação do sujeito da práxis de libertação, a comunidade aparece, com Bautista Segales, como categoria transmoderna (como “comunidade de viventes”) e critério crítico para a superação da modernidade europeia (isto é, de sua racionalidade formal, instrumental-estratégica, dos tipos de relações e formas sociais de vida), em perspectiva decolonial e pós-ocidental. “Este tema nos apareció a mediados de los ’90 del siglo pasado, cuando nos atrevimos a pensar Marx, desde la experiencia cultural e histórica de los pueblos originarios, los cuales son constitutivamente comunitarios” (BAUTISTA SEGALES, 2016, p. 12). Desenvolvida em perspectiva transmoderna, a categoria aparece, predominantemente, com a expressão “formas comunitárias de vida”.

Aqui, recorre-se à categoria de comunidade (as relações comunitárias) com a intenção de enfatizar os aspectos éticos (presentes nas relações entre as pessoas e estas com a natureza estabelecidas com base nas ideias e valores de solidariedade e respeito), políticos (inerentes às

formas de organização da comunidade, de gestão do que é comum a todos os membros e de exercício do poder como obediência e serviço) e epistemológicos (subjacentes às formas de conhecer e de produzir conhecimentos pelos povos originários). Encontramos no pensamento de Juan José Bautista Segales (aymara nascido na Bolívia, cientista social e filósofo) novos elementos materiais críticos²⁰⁰ que poderão contribuir de maneira relevante para a ressignificação da dimensão comunitária no processo de formação dos sujeitos da práxis de libertação.

Aluno de Enrique Dussel nos estudos de pós-graduação em filosofia, Bautista Segales foi partícipe ativo nos diálogos filosóficos Norte-Sul, realizados ao longo da década de 1990, que reuniram representantes da Filosofia da Libertação e da Ética do Discurso²⁰¹. A construção de seu pensamento crítico finca raízes na história e na cultura ancestrais dos povos andino-amazônicos, como um *locus* epistemológico e hermenêutico a partir do qual aprofunda a ética comunitária de Dussel (à qual acrescenta aspectos da materialidade das comunidades de vida dos povos tradicionais) e se universaliza como filosofia transmoderna e decolonial, em diálogo profundo e complexo com a crítica marxiana²⁰² e a pragmática transcendental²⁰³, de Apel, dentre outras correntes de pensamento.

Assim, a categoria de comunidade transmoderna surge da compreensão de que a crítica autêntica à modernidade supõe a possibilidade radical de pensar além da própria modernidade europeia, o que exige o manejo de conceitos e categorias próprios, construídos a partir da exterioridade da modernidade hegemônica. Daí a necessidade de pensar novos

²⁰⁰ Não obstante, a relevante contribuição de Bautista Segales para o pensamento crítico permanece circunscrita ao horizonte teórico e categorial da Filosofia da Libertação, como pensamento decolonial.

²⁰¹ Cf. item 2.2, nesta Tese.

²⁰² Interessa-nos, aqui, particularmente a influência da crítica de Marx à forma de organização da sociedade capitalista: “Por ello es que Marx dice en *El Capital* que: el capitalismo para poder desarrollarse, necesita destruir sistemáticamente, toda forma comunitaria de vida, es decir, toda forma de solidaridad. Esto quiere decir, que el desarrollo de la sociedad moderna es paralelo a la destrucción de toda forma comunitaria o solidaria de relación humana. Por ello es que la idea de sociedad, es totalmente opuesta a la idea de comunidad” (BAUTISTA SEGALES, 2016, p. 13).

²⁰³ Também de grande relevância, para uma racionalidade ético-crítica comunitária, a influência da crítica de Apel ao solipsismo do Eu racional moderno. “Afirma Apel que la filosofía, para ponerse a la altura de la época de la ciencia y asumir frontalmente los problemas que ésta le plantea, debe operar en sí misma una transformación. Esta transformación consistiría en un giro, desde el solipsismo de la conciencia al lenguaje – del solipsista –, y de éste al nosotros. Lo que equivaldrían a dar un paso del yo al nosotros, es decir, a la comunidad de comunicación como presupuesto trascendental y ético donde se podrían sentar las bases para una fundamentación última de la ética, para finalmente pensar en la posibilidad de una macro ética de la humanidad” (BAUTISTA SEGALES, 1994, p. 94-95).

conceitos e categorias que possam dar conta desta outra realidade, uma vez que os conceitos e categorias eurocêntricos se revelam inadequados para a tarefa de pensar a experiência dos povos originários. A partir da perspectiva da razão moderna (sua filosofia e suas ciências sociais), as formas comunitárias de vida e as relações comunitárias são interpretadas sempre como pré-modernas e pré-capitalistas, não apenas no sentido de sua aparição anterior às formas modernas, mas sobretudo como tipos inferiores em comparação com as relações sociais e capitalistas, que são modernas.

Qual seria, portanto, o problema com o qual se ocupa o filósofo aymara? “El de la posible transición de una forma de vida a otra radicalmente distinta [...] al pasaje de la forma moderna de vida, a una forma de vida que llamamos trans-moderna y post-occidental” (BAUTISTA SEGALES, 2012, p. 101).

Em vista de dar conta desta tarefa crítica, de pensar a possibilidade de transição da sociedade moderna para outras formas transmodernas de vida, Bautista Segales recorre à “dialética transcendental”²⁰⁴, de Franz J. Hinkelammert, com o intuito de afirmar o modo de existência encoberta das formas comunitárias de vida no interior da sociedade capitalista e moderna. A “dialética transcendental” se origina da releitura da teoria do fetichismo²⁰⁵ de Marx e se desenvolve no contexto do esforço teórico em vista da reconstituição do pensamento crítico²⁰⁶.

²⁰⁴ “Se trata de una dialéctica de la presencia de una ausencia, que no es hegeliana. De hecho se trata de una dialéctica trascendental, para la cual las relaciones sociales directas – como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos – son la referencia trascendental. Resulta una ética, que no es ética de normas, sino que formula un punto de vista bajo el cual cualquier ética de normas es criticable y desarrollable” (HINKELAMMERT, 2008, p. 9).

²⁰⁵ Hinkelammert critica a versão clássica do materialismo histórico segundo a concepção do marxismo ortodoxo. Contrariando a tradição marxista, afirma que Marx teria abandonado a perspectiva inicial da teoria de infraestrutura e superestrutura para seguir em direção a uma “fenomenologia da vida real” – “[...] no hay que confundirla con las fenomenologías de Husserl o Heidegger. También éstas partien de las cosas que vemos. Pero no de las cosas con las cuales vivimos” (HINKELAMMERT, 2008, p. 14) –, desenvolvida como uma teoria do fetichismo, através da qual buscou explicar o modo como as relações jurídicas (objetivadas no objeto-mercadoria) condicionam as relações econômicas que são, em última instância, relações sociais. Neste sentido, Marx teria promovido, com a teoria do fetichismo, uma inversão em sua análise, segundo a qual já não haveria uma superestrutura condicionada pela base; ao contrário, seriam as relações econômicas (o âmbito material da realidade vivida) que se refletem nas relações jurídicas (que aparecem como espelho). Assim, nunca podemos ver as relações econômicas diretamente, mas somente como uma imagem refletida em um espelho: as relações econômicas aparecem como uma imagem especular das relações jurídicas (como contrato de compra e venda entre proprietários de mercadorias). Sobre a releitura de Hinkelammert acerca da teoria do fetichismo de Marx: cf. a primeira parte (principalmente o capítulo 1) do livro “As armas ideológicas da morte”, de Hinkelammert (Ver bibliografia ao final desta Tese).

²⁰⁶ Segundo o próprio Hinkelammert, a sua dialética transcendental almeja responder à necessária reconstituição do pensamento crítico, cujo processo, de acordo com o autor, apresenta duas direções principais: primeiro

O que revela a teoria do fetichismo de Marx – segundo a interpretação proposta por Hinkelammert em sua dialética transcendental – é que, sendo as relações econômicas (de propriedade e produção) o reflexo da relação jurídica, aquilo que aparece como real na sociedade capitalista é o reflexo do reflexo:

Vemos en ellas la forma mercancía como lo que es. En el espejo de las relaciones jurídicas aparecen entonces las formas imaginarias de la producción de mercancías, que Marx llama el verdadero Edén de los derechos humanos. Son el reflejo del reflejo, la forma fantasmagórica de la producción mercantil” (HINKELAMMERT, 2008, p. 7).

O que esta fantasmagoria provoca é a percepção de que aquilo que aparece é visto como o que é (o real). Neste aparecer do que é visto como realidade (a relação entre indivíduos proprietários em condições de liberdade e igualdade), entretanto, permanece encoberta a relação direta entre as pessoas (o que “não é”), isto é, aquilo que não pode ser visto quando observado a partir da perspectiva da relação jurídica estabelecida como acordo entre indivíduos proprietários de mercadorias.

A este não-aparecer Hinkelammert chama “presença de uma ausência”. Na sociedade capitalista/moderna, a relação humana direta (não fetichizada) é o que se faz presente por sua própria ausência. E, neste sentido, a relação humana direta aparece, na dialética transcendental, como uma impossibilidade²⁰⁷. Para Hinkelammert, a categoria de impossibilidade é fundamental para a condição de transcendentalidade da dialética (aqui a noção de transcendental possui um significado como horizonte utópico): Impossibilidades abrem possibilidades. Lo imposible mueve lo posible [...] Lo imposible abre los caminos de lo posible [...] Estas imposibilidades mueven las posibilidades y hacen que sea posible descubrir posibilidades. (HINKELAMMERT, 2008, p. 14)

como reconstituição da economia política, a qual deveria partir não da economia política clássica (como fez Marx à sua época), mas da economia política nas vertentes neoclássicas e neoliberais; em seguida, como reconstituição do chamado materialismo histórico, como ponto de partida do pensamento crítico (inclusive da própria crítica à economia política). Esta será a direção seguida por Hinkelammert no artigo “Sobre la reconstitución del pensamiento crítico”, de sua autoria (Ver Bibliografia ao final desta Tese).

²⁰⁷ “Trascendental significa aqui lo imposible, que hace posible ver lo posible. Para Kant lo trascendental sería algo no empírico que es condición de posibilidad de lo empírico. Es el punto de vista del observador y por tanto estático. Aquí se trata del punto de vista del ser humano actuante y de la praxis. Por tanto, lo trascendental es lo imposible. La trascendentalidad es subjetiva” (HINKELAMMERT, 2008, p. 9). Sobre a função epistemológica e crítica da categoria de impossibilidade para a ciência e para a política, conferir “Crítica à razão utópica”, de Hinkelammert (Ver bibliografia ao final desta Tese).

Dessa maneira, para Bautista Segales – com referência à análise da dialética transcendental –, as formas sociais de vida aparecem, no horizonte da racionalidade moderna, como a realidade que é. Sempre em detrimento das formas comunitárias de vida (como manifestação do não-ser) que são ocultadas, impedidas de aparecer ou, quando muito, somente podem aparecer como experiências arcaicas de sociabilidade (consideradas como pré-capitalistas ou pré-modernas) e, por isso, passam a ser acusadas de irracionais. Desse modo, encobertas ou negadas quando vistas a partir da perspectiva da racionalidade moderna, as formas comunitárias de vida se tornam “ausências presentes”.

Importa tornar visível esta ausência presente. Como fazê-lo é o desafio – no nosso contexto de formação dos sujeitos da práxis de libertação – posto à razão crítico-discursiva, como processo de conscientização no interior da comunidade crítico-simétrica. Desafio que se apresenta como tarefa intersubjetivo-crítica de construção, a partir da perspectiva negativa, de conceitos e categorias críticos que, partindo da situação de negação ou encobrimento da presença das formas comunitárias de vida, possam ir além da modernidade eurocêntrica para, a partir da racionalidade da vida, elaborar estratégias factíveis de libertação.

Impulsionado pela crítica de Hinkelammert, Bautista Segales procura pelo “modelo ideal”²⁰⁸, já sempre pressuposto na modernidade, que torna possível o aparecer das formas sociais de vida, próprias da sociedade moderna, como o que é, ao passo em que encobre, nega ou deslegitima outras possibilidades de relações humanas fundadas nas formas comunitárias de vida. Isto supõe, em sua opinião, a necessidade de ir mais além da modernidade, o que, por sua vez, implica ir mais além de Hegel, quem forneceu a fundamentação racional da modernidade.

²⁰⁸ A partir da posição de Hinkelammert e, portanto, de maneira distinta da tradição marxista do século XX, Bautista Segales busca demonstrar o modo como a crítica de Marx (com a sua teoria do fetichismo) a Hegel resulta na inversão da dialética hegeliana, não a partir da doutrina da essência, mas da doutrina do conceito: “En nuestra hipótesis, la inversión que Marx le hace a Hegel, parte precisamente de la transformación del contenido de la *Doctrina del Concepto*, en la cual, como bien dice Hinkelammert, Marx empieza a presuponer otro modelo ideal distinto del de Hegel [...] En nuestra hipótesis, el marxismo del siglo XX, casi sin excepciones entendió la dialéctica como el pasaje de la *Doctrina del Ser*, a la *Doctrina de la Esencia*, es decir, el remitir el aparecer del Ser del ente, a la esencia como fundamento. Y es cierto que Marx utiliza mucho este lenguaje a lo largo de todo *El Capital*, pero, no se queda en eso, de ahí la especificidad de su teoría del fetichismo, en la cual Marx, en nuestra opinión, no se queda en la *Doctrina de la Esencia*, sino que hace la pasaje a la *Doctrina del Concepto*, pero sin presuponer nunca el mismo contenido que Hegel le da a su *Doctrina del Concepto*, sino transformándolo por dentro, dándole otro contenido y así relanzando la dialéctica en una perspectiva liberadora, la cual aparecía encubierta en Hegel” (BAUTISTA SEGALÉS, 2012, p. 129 e 131 – grifos do autor).

Neste sentido, ir mais além de Hegel – como superação do horizonte da racionalidade moderna – implica não somente compreender o modelo ideal pressuposto em sua doutrina do conceito, mas, sobretudo, atentar-se para o fato de que a ocultação deste modelo ideal encobre a justificação racional do domínio europeu exercido sobre outros povos e, conseqüentemente, da presunção de superioridade da modernidade em relação a outras civilizações (BAUTISTA SEGALLES, 2012).

Bautista Segales sugere que esta ocultação do modelo ideal corresponderia à ocorrência de um segundo encobrimento, ou negação, levado a cabo pelo tipo de relação capitalista/moderno. Neste sentido, de acordo com o seu entendimento, teria ocorrido não apenas um único, mas um duplo processo de encobrimento: em um primeiro movimento, o encobrimento ocorre ao nível da aparência (do visto) no modo como o ente, em seu aparecer, encobre o seu fundamento (ou a sua essência sempre pressuposta); por sua vez, o segundo encobrimento, ocorre ao nível da fundamentação última (como princípio de impossibilidade). Este nível de encobrimento é mais sofisticado por que se refere não apenas ao que não pode ser visto (a essência), mas ao que sequer pode ser pensado, sequer imaginado: o modelo ideal pressuposto:

[...] ahora con mucha claridade puede empezar a presuponer otro tipo de proceso, pero también otra realidad distinta que la impuesta por el capitalismo, partiendo de otra concepción del mundo, de otra cosmovisión, de otra idea, de otro modelo ideal, de outro mito, o si se quiere de otra utopía distinta a la del capitalismo de su tempo. (BAUTISTA SEGALLES, 2012, p. 131)

Bautista Segales aponta alguns limites do pensamento crítico do século XX que, em razão de não ter desenvolvido, suficientemente, a crítica ao “modelo ideal”, permaneceria preso ao horizonte da racionalidade moderna. Assim, o nosso filósofo considera, de maneira geral, que: i) os críticos modernos do capitalismo permaneceram presos ao horizonte da própria modernidade (de sua racionalidade e marco categorial) e, por outro lado, (ii) acreditaram ingenuamente no mito de que, com a modernidade, a humanidade teria alcançado o estágio civilizatório de transição do pensamento mítico e utópico ao *logos* (ou, de outra maneira, da religião ou teologia à ciência).

Além do mais, Bautista Segales considera que (iii) o marxismo do século XX não teria compreendido suficientemente a teoria do fetichismo de Marx, em razão do que a sua crítica permaneceria limitada ao nível da ocultação do fundamento da realidade (isto é, ao mesmo

nível das ciências modernas) e, por isso, deixaria intacto aquilo que, sem aparecer e sem poder ser concebido, torna inteligível a compreensão moderna de realidade, isto é, os modelos ideais pressupostos. Desse modo, preso ao horizonte da racionalidade moderna, (iv) o marxismo do século XX não pôde ultrapassar os limites da modernidade e, por isso, apenas pôde alcançar a construção do projeto do “socialismo real”. Por fim, julga que a esquerda do século XX, no afã de exercer a crítica ao capitalismo, mas sem ter podido ultrapassar os limites da modernidade, (v) facilmente tornou-se pós-moderna, o que significa ter perdido todo o horizonte de criticidade ao confundir a racionalidade moderna com a racionalidade enquanto tal.

Como nos recorda Bautista Segales, não basta declarar oposição às formas “sociais” de vida capitalista, se não criticarmos, suficientemente, o fundamento racional da modernidade, o qual se encontra, não raras vezes, profundamente enraizado até mesmo na consciência dos representantes mais críticos e combativos dentre aqueles comprometidos com os setores progressistas. O filósofo se refere à contradição existente no fato de que inúmeros movimentos combativos, não obstante possuam consciência comunitária, persistem em se autoidentificar como movimentos “sociais”. Em sua opinião, é preciso dirimir esta confusão, não necessariamente com elementos teóricos, mas através de um firme posicionamento político.

Gostaríamos de acrescentar outro aspecto do mesmo problema, mas agora com o polo invertido. Trata-se do modo habitual com que a categoria de comunidade tem sido empregada (como um mero adjetivo), esvaziada de seu conteúdo ético, político e econômico, apenas com a intenção de nomear um tipo de organização (por exemplo, associação “comunitária”, escola “comunitária”, biblioteca “comunitária”, etc.) proveniente do âmbito dos movimentos sociais [sic]. Nestes casos, o termo “comunitária” se torna mera expressão classificatória da organização e indicativa de sua origem “social” (ou seja, em relação à posição de seus integrantes na estrutura de classes da sociedade).

Outras vezes, é possível observar a existência de uma contradição instalada na consciência das próprias lideranças comunitárias, as quais, sem conseguir se desvencilhar de todo da “consciência de indivíduo”, vivem em permanente conflito – como seres duplos e inautênticos que são, diria Paulo Freire (PO) – com a dimensão comunitária do projeto no qual estão inseridas.

Esta mesma duplicidade e inautenticidade pode ser observada refletida na relação estabelecida entre governos progressistas e os setores populares. O não enfrentamento desta contradição, entre consciência social e consciência popular e comunitária, por parte dos governos progressistas eleitos, democraticamente, com a participação popular, na América Latina, não poderia explicar, ainda que parcialmente, as inúmeras derrotas sofridas, em razão de não terem sido capazes de consolidar o apoio popular durante o período de implementação das políticas de governo? Não seria este um dos erros cometidos pelos governos progressistas no Brasil ao priorizarem a estratégia de inclusão social dos segmentos menos favorecidos através do incremento ao consumo, em detrimento de outras estratégias que mirassem a ampliação da participação popular nas discussões acerca das questões de interesse nacional?

Como realizar esta passagem? Ciente da complexidade do problema e dos inúmeros obstáculos que se interpõem no caminho, a posição de Bautista Segales não deve ser confundida com a proposta ingênua de um “retorno fácil” à época em que predominavam os tipos de organização comunitária. O que se demonstra, ademais, empiricamente impossível; e não somente porque não há retorno possível ao passado, no sentido da inviabilidade técnica, mas sobretudo em razão do atual estágio de desenvolvimento civilizatório. Não se trata também de apenas propor uma descrição do modo como seria possível fazer a transição da sociedade moderna para outra forma de vida. Diferentemente, afirma a importância de refletir acerca dos critérios a partir dos quais seja possível efetuar esta transição (a qual, na opinião de Bautista Segales, já estaria em andamento na América Latina).

Interessa-lhe, neste sentido, pensar acerca do tipo de racionalidade que pode tornar inteligível e avaliável a transição da sociedade moderna para as formas comunitárias de vida. “Es decir, si la modernidad es el pasage de la comunidad medieval a la sociedad moderna, ¿cómo hacer el pasage de la sociedad moderna, a lo que ahora empezamos a llamar comunidad trans-moderna?” (BAUTISTA SEGALÉS, 2012, p. 115). Trata-se, portanto, de se mostrar interessado no que diz respeito aos aspectos metodológicos e epistemológicos implicados na racionalidade inerente à passagem da forma social de vida à forma comunitária de vida.

A fim de tornar possível esta passagem, faz-se necessário, em seu entendimento, um duplo movimento: o primeiro supõe a subsunção do giro pragmático pela Filosofia da

Libertação; o segundo movimento atende à necessidade de ultrapassar a racionalidade moderna intrínseca à pragmática transcendental:

Para ir más allá del pensamiento moderno, había que hacerle un giro al giro pragmático, de lo contrario seguiríamos atrapados al interior de él [...] Hinkelammert primero y luego Dussel fueron quienes dieron el siguiente paso hacia el más allá de esta pragmática, porque había que liberar al giro pragmático de su entrampe moderno, produciendo otro giro. (BAUTISTA SEGALES, 2017, p. 18)

Assim, o primeiro movimento ocorre no sentido da passagem do princípio do indivíduo para o princípio da comunidade (com referência ao qual será possível, posteriormente, afirmar – agora com Hinkelammeert e Dussel – a “comunidade de vida”): “entendimos la pertinencia y la necesidad de hacer el ‘giro pragmático’ para cualquier intento de crítica o superación de la racionalidad moderna, como racionalidad de dominación” (BAUTISTA SEGALES, 2017, p. 16). Por sua vez, o segundo movimento faz referência à transformação operada por Dussel com relação à definição da nova fundamentação racional da Ética²⁰⁹, realizada a partir da aplicação do princípio material da vida:

[...] así como el principio material de la vida había que elevarlo a principio universal, así también había que hacerle el giro transmoderno o decolonial al giro pragmático. Lo primero requiere producir otra idea o noción de fundamentación. No se puede fundamentar con el mismo tipo formal de fundamentación, lo que se pretende fundamentar de modo material. Se necesita otro tipo que desfonde y ponga en crisis el modo habitual, es decir, que para ello la filosofía necesita seguir transformándose. Lo segundo requiere que, la intencionalidad de producir un pensamiento transmoderno o decolonial como pretensión seria haga previa o paralelamente el giro pragmático (que llamamos como el pasaje o giro de la sociedad a la comunidad), porque, de lo contrario, esta intencionalidad estará presuponiendo ingenuamente el paradigma de la conciencia, que ha sido superado ya por el giro pragmático. Esto es que el pasaje de la individualidade (moderna) a la comunidad (trans moderna) requiere afirmar explícitamente que a toda individualidad o egoidad le presupone siempre una comunidad de vida, presupuesta siempre de modo fáctico en el aparecer de cualquier individuo. (BAUTISTA SEGALES, 2017, p. 21)

Dito de outro modo, o giro transmoderno diz respeito à necessidade de ultrapassar os limites de um certo tipo de racionalidade, o qual atua como fundamento da modernidade europeia. Somente dessa maneira o pensamento de libertação poderá descobrir outros tipos de racionalidade que permitam definir novos critérios críticos²¹⁰. Isto significa que, como

²⁰⁹ Cf., com relação a este tema, o item 4.1.b desta Tese.

²¹⁰ “En este sentido, la especificidad de la categoría de transmodernidad en este contexto, alude a la idea de que las fuentes a partir de las cuales se puede ir más allá de la modernidad no están en la modernidad misma, sino en lo que ella siempre ha negado y excluido desde el principio, que son las formas de vida de las culturas

condição de possibilidade para a transição às formas comunitárias de vida, não basta tomar consciência das contradições inerentes à sociedade capitalista/moderna. Na visão do filósofo, a mera crítica ao capital tem se mostrado insuficiente para a superação das formas de vida da sociedade capitalista, uma vez que, para se desenvolver, o capitalismo precisa destruir todo modo de vida comunitária²¹¹ e de relações de solidariedade entre os seus membros.

Neste sentido, é preciso pensar criticamente a partir de outra perspectiva que não a da razão moderna (formal, estratégico-instrumental), a considerar, como já indicado acima, a inadequação dos conceitos e categorias do pensamento científico e filosófico da modernidade para pensar alternativas factíveis para a superação das contradições e mazelas intrínsecas ao processo civilizatório capitalista/moderno:

Necesitamos tener conciencia clara de lo que significa la Comunidad para ir más allá del capitalismo. Pero, ya no estamos hablando de la comunidad feudal o primitivo-europea, o asiática, sino de la idea de Comunidad que nuestros pueblos han producido, que no son ni feudales, ni asiáticos. Necesitamos tener conciencia de que las formas de vida anteriores a la modernidad, no son en sí mismas inferiores, atrasadas o subdesarrolladas, como las hace ver la modernidad. Son mucho más racionales de lo que nos imaginamos (BAUTISTA SEGALES, 2016, 16).

Assim, com o manejo da categoria dusseliana de “transmodernidade”²¹², Bautista Segales radicaliza a categoria de comunidade até a experiência imemorial de relações

amerindianas, y desde ellas se puede pensar en un más allá como sentido, distinto de los sentidos contenidos en la modernidad. En este sentido, no cuestionar los fundamentos últimos de la modernidad occidental, conduce inevitablemente a una recaída en el proyecto de la modernidad, que es aquello que pasó con todos los movimientos emancipatorios ocurridos durante la modernidad, incluyendo al socialismo real del siglo XX, el cual en nuestra opinión sigue siendo un producto de esta modernidad occidental que queremos transcender” (BAUTISTA SEGALES, 2012, p. 105).

²¹¹ “Sin embargo, siendo tan evidente la crítica que Marx estaba haciendo de la ‘sociedad moderna’ el marxismo del siglo XX no lo tematizó en profundidad por lo siguiente. Siguió pensando y creyendo en la filosofía de la historia que la modernidad burguesa produjo para justificarse a sí misma como lo más humano, racional, y verdadero. Tal es así que desde la perspectiva de esta visión de la historia, nuestros pueblos comunitarios aparecían siempre como pre-modernos, o sino, como pre-capitalistas. Acá el prefijo de ‘pre’ es negativo, no quiere decir anterior, quiere decir, inferior. El marxismo del siglo XX casi sin excepción pensó y piensa aun que las ‘relaciones comunitarias’ son pre-modernas, o sea, inferiores a las ‘relaciones sociales’” (BAUTISTA SEGALES, 2016, p. 13-14).

²¹² “Evidentemente transmodernidad quiere decir más allá de la modernidad, pero, no desde la modernidad en sí misma, sino desde lo que la modernidad ha encubierto, como su cara oculta o negada. **En nuestro caso, este concepto adquiere un matiz más radical, cuando nos ubicamos ya no dentro de lo que la modernidad ha negado o encubierto solamente, sino desde lo que existía mucho antes de la modernidad, y que durante la modernidad ha existido aún de forma negada, encubierta, condenada y hasta excluída, y que durante estos quinientos años no ha desaparecido del todo.** Porque estos pueblos negados, condenados, excluidos y encubiertos por la racionalidad moderna, desde el principio de la modernidad, no han creído en los mitos modernos. Desde el principio estos pueblos han tenido la conciencia de que la forma de vida que ellos

comunitárias dos povos originários pré-colombianos, portadores de formas comunitárias de vida “cuya matriz histórica y cultural no procede ni de occidente, ni de la modernidad, cuya forma de vida es por constitución comunitaria y no social, la cual se dio y se sigue dando en parte hasta el día de hoy en varias comunidades del mundo andino-amazónico de Bolivia” (BAUTISTA SEGALES, 2012, p. 101-102). Os quais, não obstante terem sido negados, ocultados ao longo de mais de cinco séculos de dominação, permanecem como fontes de inspiração (não apenas como memória, mas, inclusive, como remanescentes) para a elaboração de uma ética baseada na solidariedade e no respeito (inclusive no trato com a natureza) e como referências legítimas de outra experiência de razão, como “racionalidade da vida”:

Mi posición desde el principio fue que la existencia fáctica de los pueblos originarios es la prueba de que la “comunidad de comunicación real” es, de hecho, principio a partir del cual no solo se puede cuestionar al paradigma de la conciencia, sino producir otro ejercicio o concepción de lo que es la racionalidad y la realidad, la cual presupone en concreto otra idea o noción de subjetividad y de sujeto, pero también de realidad viviente. Ahora, a esta nueva idea de racionalidad le llamamos la “racionalidad material de la vida”, el más allá de la racionalidad formal propia de la modernidad, que desde el principio ha partido del individuo y no así de la comunidad. (BAUTISTA SEGALES, 2017, p. 19)

Não faz sentido buscar outras formas alternativas de convivência baseadas em valores inerentes à experiência das relações comunitárias, se se parte dos valores da sociedade moderna como pressupostos. A forma “social” de vida nunca existiu como forma intrínseca à cultura dos povos tradicionais pré-colombianos. Ao processo de “modernização” das antigas formas de relações comunitárias (de sua sistemática desintegração) seguiu-se a produção das relações sociais capitalistas. “La cuestión entonces para nosotros sería preguntarnos si es posible y factible concebir y desarrollar otra forma o concepción de vida distinta de la moderna, pero no sólo para nosotros sino también para la humanidad” (BAUTISTA SEGALES, 2012, p. 157).

Como afirmado anteriormente, não corresponde à intenção de Bautista Segales oferecer a descrição de um processo de implantação de comunidades. Trata-se, no entanto, de pensar os critérios críticos que podem balizar a construção e a implantação do projeto de

mileneriamente han producido, es mucho más racional que la forma de vida moderna” (BAUTISTA SEGALES, 2012, p. 105 – grifos nossos).

transformação do atual modo de vida capitalista/moderno para outras formas de vida fundadas na racionalidade de vida contida no legado histórico e cultural herdado dos povos tradicionais.

Neste sentido, a categoria crítica de intersubjetividade-comunitária com a qual Dussel pensa o processo de nascimento dos novos sujeitos sócio-históricos é indicativa de como as formas comunitárias de vida sobrevivem como modelo de organização e forma de luta e resistência entre os setores populares mais combativos da população, os quais se organizam em movimentos ou redes de coletivos. Dussel os chama “atores sociais” coletivos.

5.3 Para uma comunidade transmoderna: a intersubjetividade-comunitária dos novos sujeitos sócio-históricos

Hasta hace muy poco era casi sentido común pensar que más allá de la sociedad moderna no había un más allá. Que las formas comunitarias de vida, no sólo que [sic] habían quedado en el pasado, sino que literalmente habían sido superadas y puestas en caducidad por la forma de vida de la sociedad moderna.
(BAUTISTA SEGALES, 2012, p. 113)

De início, a categoria de “novos sujeitos sócio-históricos” é indicativa da necessidade de se repensar os conceitos²¹³ de subjetividade e de sujeito, para além de suas manifestações monológicas, essencialistas ou coletivo-metafísicas. Em “Sobre el sujeto y la intersubjetividad” (HFPC), o filósofo aprofunda os diferentes aspectos acerca do tema, para então avançar do nível da subjetividade (e do sujeito singular) a níveis mais profundos e de complexidade crescente, em direção ao nível da intersubjetividade (com ênfase, não apenas sobre o aspecto de alteridade, mas, sobretudo, em relação à dimensão intersubjetivo-comunitária) de que são exemplos os novos sujeitos sócio-históricos.

Assim, a reflexão distingue dois níveis das relações intersubjetivas: um nível anterior, situado no âmbito formal não-crítico das relações práticas, corresponde ao nível das interações intersubjetivas (que se dão seja de maneira cotidiana ou sistêmica) que originam a subjetividade do sujeito singular; o outro, agora situado ao nível formal-crítico da ética,

²¹³ No contexto da reconstrução do referencial teórico e da nova fundamentação racional da Ética da Libertação, como visto no item 4.1.b desta Tese.

refere-se à constituição dos novos sujeitos sócio-históricos (cuja expressão empírica coincide com os diversos grupos e organizações articulados sob a forma dos novos movimentos sociais).

Em conformidade com a sua “ética da vida”²¹⁴, os conceitos de subjetividade e sujeito serão pensados com referência à noção de vivente humano²¹⁵. Dussel distingue o conceito de “corporalidade” humana (como condição e modo de subjetivação) do conceito de “corporeidade”²¹⁶ animal (por seu aspecto meramente biológico). Assim, com relação ao sujeito corporal vivo – e à maneira de síntese de todo o desenvolvimento do capítulo 1 deste estudo –, a subjetividade aparece como uma dimensão interior à corporalidade humana, ou seja, com referência às vivências internas do sujeito-corporal. A subjetividade é o modo “interno” (mediado pelo corpo, através dos sentidos e do sistema nervoso) de vivenciar um acontecimento externo (a realidade exterior). O sujeito referido a uma tal subjetividade (e corporalidade) será pensado como “sujeito humano vivente” (ou como “sujeito humano concreto vivo”), a partir da noção de uma unidade irreduzível da pessoa, decorrente de uma concepção antropológica distinta daquela do dualismo cartesiano, que chega a prescindir do corpo.

A subjetividade do sujeito singular é sempre constituída intersubjetivamente; seja a partir das relações cotidianas (de maneira não-sistêmica), seja através do cumprimento de funções (de maneira sistêmica) no interior de organizações não-institucionalizadas ou ainda como parte funcional de um sistema institucionalizado. No modo de subjetivação sistêmica, o conceito abstrato de sujeito alcança a sua expressão empírica na figura do “ator” funcional, mero cumpridor de funções intrassistêmicas.

²¹⁴ Afirmação ratificada no início de cada um dos seis capítulos da obra (EL): “Trata-se de uma ética da vida, isto é, a vida humana é o conteúdo da ética” (p. 93); “Esta é uma ética da vida. A vida humana em sua dimensão racional sabe que a sua vida, como comunidade de seres vivos, é assegurada com o concurso de todos” (p. 169); “Esta é uma ética da vida. Trata-se agora da factibilidade empírica desta vida” (p. 237); “Esta é uma ética da vida. A negação da vida humana é agora nosso tema” (p. 313); “Esta é uma ética da vida. A consensualidade crítica das vítimas promove o desenvolvimento da vida humana” (p. 415); “Esta é uma ética da vida, ética crítica a partir das vítimas” (p. 501).

²¹⁵ A “corporalidade” faz referência ao ser humano, um vivente, sujeito corporal vivo, cujo modo de realidade (o processo subjetivo por meio do qual objetiva o real para si, como seu mundo) é determinado pela lógica própria de sua “vida humana” (HFPC; Cf. o item 4.1.b desta Tese).

²¹⁶ Esta distinção não aparece no livro “Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão” como, de maneira objetiva, no artigo “Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales”, p. 319-341, encontrado no livro “Hacia una filosofía política crítica”, de Dussel (Cf. Referências Bibliográficas).

Dussel chama atenção para o fato de que a emergência da figura do “ator” funcional é o prenúncio da “morte” do sujeito; por um lado, indica a morte do sujeito filosófico (afirmada com relação ao conceito abstrato de subjetividade e de sujeito) e, por outro, representa a morte real do sujeito humano concreto, no sentido em que significa a negação da subjetividade corporal do sujeito vivente. Daí que a ideia de intersubjetividade, considerada apenas por seu aspecto formal procedimental (que possui grande relevância para a tradição da filosofia transcendental, desde Kant até Apel), somente poderá se constituir como uma categoria crítica para a Ética da Libertação, caso assuma a perspectiva crítico-negativa, a partir da exterioridade da vítima.

A intersubjetividade existe referida à comunidade humana (como uma dimensão interior a esta) de maneira correlata ao modo interno como a subjetividade e o sujeito singular se encontram em relação à corporalidade humana. “En el nivel de la mera ‘corporalidad’ se encuentra intersubjetivamente la comunidad humana; [...] Es la última referencia material de la intersubjetividad (‘hacia abajo’, como la corporalidad respecto a la subjetividad)” (HFPC, 327). Ou seja, a intersubjetividade se encontra de maneira interna para a comunidade assim como a subjetividade se encontra para a corporalidade humana²¹⁷. A comunidade de vida (de trabalho e comunicação) constitui a instância última de referência material (com relação à produção, reprodução e desenvolvimento de sua própria vida humana) e relacional consciente (formal, procedimental, racional e afetiva humana, que preveem ações comunicativo-linguísticas complexas) da intersubjetividade.

Agora, com referência a um paradigma da vida, a Ética da Libertação supõe um outro nível da subjetividade que alcança níveis de profundidade e de complexidade crescentes; seja no que se refere à universalidade transversal do sujeito humano vivo, seja no que tange à constituição intersubjetiva da subjetividade ou ainda à emergência dos novos sujeitos sócio-históricos, enquanto intersubjetividade comunitária das vítimas.

Todo modo de subjetividade supõe sempre, como *a priori* e critério último, em conformidade com o paradigma da vida, o sujeito humano vivente como referência concreta de unidade ante a diversidade de sujeitos históricos, partes funcionais que agem e interagem

²¹⁷ “Además, así como en la subjetividad hay un ‘adentro’, en su sentido real de ‘debajo de la piel’, también en la intersubjetividad hay un ‘adentro’: el espacio virtual en el que los sujetos (desde su subjetividad corporal) constituyen una cierta estructura del ‘nosotros’, un cierto ‘todo’ en el que se cumple alguna función cuasi-sistémica, sistémica o institucional. La intersubjetividad no tiene una piel, pero tiene límites, horizontes, fronteras del ‘sistema/entorno’ nosotros/vosotros” (HFPC, p. 331).

no interior dos diferentes sistemas performativos (a família, o educacional, o mercado, a religião, etc.). A concepção de unidade concreta do vivente humano torna possível a superação do reducionismo inerente ao conceito essencialista (como *cogito*) e à visão unilateralista (de tipo sistêmico ou pós-moderno que, em outro extremo, nega todo tipo de sujeito) através da categoria de universalidade transversal, a partir da diversidade dos sujeitos. Assim,

Ao se penetrar, através de níveis de complexidade crescente, na profundidade de cada um destes diversos sujeitos históricos, encontrar-se-ão ligações com todos os restantes, graças à função de uma razão ético-material de re-conhecimento e responsabilidade pelo outro que “transversalmente” chega à “universalidade” a partir da “diversidade” dis-tinta (outra denominação da “diferença” além da Diferença na Identidade). Desta maneira o “sujeito” *feminino* (o gênero) de Rigoberta Menchú é também o sujeito *indígena* (a etnia), de *cor morena* (a raça), em terras *devastadas* (a questão ecológica), *sem direitos* (exclusão jurídica), *sem participação* na sociedade civil dominada (o político), *pobre* (o econômico), *camponesa* (a classe), *analfabeta* (a cultura formal), *guatemalteca* (o país periférico), etc. (EL, p. 520 – grifos do autor)

Em uma primeira instância, o emprego da categoria de “comunidade” se dá ao modo de uma categoria abstrata (a que se recorre para indicar, ao nível da intersubjetividade cotidiana ou sistêmica, a relação existente entre a dimensão intersubjetiva e a “comunidade humana”) e com uma conotação muito abrangente: “la intersubjetividad (informal, sistémica o como instituciones sociales, culturales, políticas, etc.) constituye a la subjetividad, por lo que cuando ésta se pone como sujeto ya pertenece siempre a una comunidad intersubjetiva, a un grupo lingüístico, cultural, político, etc.” (HFPC, p. 326). Dessa maneira, o seu significado aparece associado a certas experiências coletivas (como aquelas relacionadas ao pertencimento à espécie, à etnia, ao grupo linguístico, à família, etc.) e remete a certos aspectos abstratos da noção geral de “coletivo humano” de maneira mais precisa que à ideia de “relações comunitárias”, propriamente, dita:

El fenómeno de la intersubjetividad (cotidiano, sistémico o institucional) *real* cuenta con la corporalidad, subjetividad y sujeto del singular como su punto de partida y llegada, que como puntos o última referencial sostienen en los vértices las estructuras intersubjetivas de las redes que constituyen *realmente* a la intersubjetividad como tal [...] La intersubjetividad es un “hecho” *sui generis* (hecho intersubjetivo) que antecede a la subjetividad del sujeto y a la objetividad del objeto, y los constituye a ambos *intrínsecamente*, no “materialmente” (aunque la corporalidad del sujeto es su última referencia material), “intersubjetivamente” (en cuanto miembro de una comunidad de vida y de comunicación simultáneamente, y por ello simbólica, lingüística, económica, cultural, política, históricamente, etc.). (HFPC, p. 331 – grifos do autor)

Em outra instância, agora ao nível da intersubjetividade propriamente crítica, a categoria de “comunidade” faz referência explícita às formas empíricas de organização das “comunidades” de vítimas, com relação ao âmbito intersubjetivo das redes comunitárias solidárias e conscientes, que podem se apresentar de maneira informal (como uma articulação de organizações e grupos populares e movimentos sociais) ou de maneira institucional, como organizações privadas ou estatais (HFPC).

Trata-se da emergência dos novos sujeitos sócio-históricos que se configuram no modo de uma comunidade organizada por diferentes coletivos, grupos, movimentos sociais identificados como “agentes coletivos” ou “atores sociais”; sujeitos anteriormente chamados – em um contexto histórico específico e a partir de outro referencial teórico – de “sujeitos históricos”. Referem-se a sujeitos coletivos, não-metafísicos, que aparecem como os novos sujeitos sócio-históricos, e que se apresentam como atores sociais críticos.

A partir de uma perspectiva propriamente crítica, a emergência dos novos sujeitos sócio-históricos supõe outro nível da intersubjetividade, agora com referência à organização das comunidades crítico-simétricas das vítimas. Na práxis de libertação, a própria comunidade das vítimas – assim como os oprimidos, para Freire – será o novo sujeito sócio-histórico das lutas de libertação; o sujeito da práxis de libertação é o “sujeito negado”, vítima, oprimida ou excluída da comunidade de comunicação e, principalmente, quando constitui os novos sujeitos sócio-históricos das lutas anti-hegemônicas (sujeitos-coletivos como organização ou articulação das vítimas excluídas dos sistemas hegemônicos de dominação).

De maneira correlata à consciência ético-crítica do sujeito singular, Dussel (HFPC) se refere ao processo de desenvolvimento da consciência crítico-intersubjetiva que descobre as causas da existência de vítimas e permite que estas passem de uma posição inicial de passividade para uma posterior posição crítica, que lhes possibilita assumir a condição de sujeitos sócio-históricos de sua própria libertação. O sujeito humano vivo, social e histórico (não-metafísico) – especialmente quando aparece como vítima ou como comunidade de vítimas e quem com elas se solidariza corresponsavelmente – é o sujeito da práxis de libertação.

A emergência dos novos sujeitos sócio-históricos aparece, na arquitetura da Ética da Libertação, articulada ao “princípio-libertação”, que orienta o processo de desenvolvimento da racionalidade ético-crítica (material, formal, de factibilidade) como dimensão estratégica e

criativa das lutas de libertação quando se faz necessária uma avaliação racional (como razão libertadora²¹⁸, a partir de sua dimensão estratégico-instrumental crítica) acerca das reais condições de possibilidade da práxis de libertação das vítimas. Por seu aspecto estratégico, o “princípio-libertação” pretende responder, inicialmente, a questões²¹⁹ relacionadas a certos aspectos concretos da práxis de libertação – dentre as quais se destaca a “questão do sujeito”, de grande interesse com relação à problemática discutida no presente estudo.

A “questão do sujeito”, na perspectiva do “princípio-libertação”, remete ao fato do surgimento de novos sujeitos sócio-históricos das lutas anti-hegemônicas. São tipos de sujeitos-coletivos que supõem um novo âmbito de intersubjetividade crítica e que revelam um certo tipo de sujeito-histórico (como a organização ou articulação das vítimas, que se constitui como uma subjetividade intersubjetivo-comunitária), sujeito não-metafísico, a partir do qual será possível criticar tanto o tipo “substancial” de “sujeito-coletivo”, quanto a “impessoalidade” sistêmica e epistemológica de algumas correntes da filosofia contemporânea.

Desse modo, os novos sujeitos sócio-históricos, como intersubjetividade comunitária das vítimas, constituem autêntica comunidade de vida (comunidade real de comunicação e trabalho) que, como tal, não deve ser confundida com certas abstrações coletivistas próprias à interpretação marxista ortodoxa. “Não queremos referir-nos a ‘sujeitos’ sociais metafísicos, que existiriam como substâncias eternas. Estamos falando de comunidades com consciência explícita de encontrar-se em situação de dominados” (EL, p. 336). Ao contrário, devem ser

²¹⁸ A razão libertadora subsume todas as modalidades de racionalidade ético-crítica atuantes nos momentos material, formal e de factibilidade e, por isso, pode se expressar como uma razão ético-crítica prático-material, discursiva consensual e estratégico-instrumental (EL); Cf. a nota de rodapé nº 160 desta Tese.

²¹⁹ O princípio-libertação supõe a necessária avaliação racional (exercida pela razão estratégico-instrumental crítica) acerca das reais condições de possibilidade da práxis de libertação. Neste sentido, Dussel aborda, inicialmente, quatro questões (sem esgotar outras possibilidades) relacionadas aos seguintes temas: “organização”, “sujeito”, “reforma-transformação” e “violência”. Dussel retoma e aprofunda a “questão do sujeito”, de maneira complexa, a partir da emergência dos novos sujeitos sócio-históricos na Ética da Libertação. Dentre estas, a “questão do sujeito”, em particular, configura o campo de estudo no interior do qual foram buscadas algumas possíveis respostas ao problema identificado na origem do presente estudo, em cujo desenvolvimento fora adotado, desde o início, o percurso teórico indicado pelo próprio Dussel, o qual supõe (i) partir da crítica ao “sujeito moderno” como condição para a (ii) afirmação do sujeito humano corporal vivo, o qual (iii) poderá se revelar como negatividade no interior de uma determinada ordem social injusta e desigual, acerca da qual (iv) poderá tomar consciência e, intersubjetivamente, desenvolver uma racionalidade ético-crítica como efeito de uma ação educativa intencional (com referência ao processo de conscientização em Paulo Freire), posta em ação através da práxis de transformação comprometida com a construção do projeto futuro de uma nova “eticidade” viável e libertadora.

afirmadas a partir de uma nova argumentação originada e pronunciada de um ponto de partida distinto, desde a exterioridade da vítima:

A “subjetividade” intersubjetiva constitui-se a partir de uma certa comunidade de vida, desde uma comunidade linguística (como mundo da vida comunicável), desde uma certa memória coletiva de gestas de libertação, desde necessidades e modos de consumo semelhantes, desde uma cultura com alguma tradição, desde projetos históricos concretos aos que se aspira em esperança solidária. Os participantes podem falar, argumentar, comunicar-se, chegar a consensos, ter corresponsabilidade, consumir produtos materiais, ter desejos de bens comuns, ansiar por utopias, coordenar ações instrumentais ou estratégicas, “aparecer” no âmbito público da sociedade civil com um rosto semelhante que os diferencia dos outros. São os “movimentos sociais”, momentos de uma microestrutura de poder, de instituições, de sistemas funcionais produtivos, classes sociais, etnias, regiões, povos inteiros, nações, países, Estados, etc. (EL, p. 531)

O princípio-libertação – enquanto juízo normativo fundado no critério de factibilidade crítica, que considera a possibilidade efetiva de libertação das vítimas – enuncia a obrigatoriedade ético-crítica (como dever-ser) de realizar a transformação possível (isto é, factível) para a libertação da vítima ante um sistema dominador (antes de tudo como responsabilidade da própria comunidade das vítimas, que pode também contar com a cossolidariedade de outros agentes, cientistas sociais, filósofos, educadores, religiosos, etc., como intelectuais orgânicos).

O critério ético-crítico da transformação necessária é um critério de factibilidade aplicado sempre com referência à possibilidade real (ou a sua impossibilidade) de libertação das vítimas em relação aos sistemas hegemônicos de dominação e opressão (julgados injustos por sua ineficiência quanto a sua decisão ou capacidade de assegurar os meios necessários para a produção, reprodução e desenvolvimento da vítima como vivente humano). Neste sentido, portanto, a práxis de libertação deverá coincidir com a ação possível de transformação da realidade – sempre enquanto realidade humana, subjetiva e social, cuja referência última poderá ser uma vítima concreta ou uma comunidade de vítimas:

O critério de factibilidade de alguma possível transformação consiste na consideração das capacidades ou possibilidades empíricas, tecnológicas, econômicas, políticas, etc., tendo como referência direta a negação da negatividade da vítima, graças ao cálculo prático feito pela razão instrumental e estratégica críticas. Quer dizer, o critério para determinar a possibilidade de transformar o sistema formal que vitimiza consiste em avaliar bem a capacidade estratégico-instrumental da comunidade das vítimas de realizar tal empresa *diante* do poder vigente do sistema dominante. (EL, p. 560 – grifos do autor)

Os novos sujeitos sócio-históricos, responsáveis pela transformação do sistema dominante, são os sujeitos da utopia possível²²⁰ (o projeto futuro de libertação). Primeiramente, a comunidade das vítimas cumpre, de maneira argumentativa, a tarefa crítica de explicar, cientificamente, a ineficácia do sistema vitimário (momento negativo, que pode contar com a participação consolidária de intelectuais orgânicos). Passa-se, então, à segunda tarefa da razão crítico-discursiva – a comunidade crítica das vítimas constrói (momento positivo), intersubjetivamente, o seu projeto de libertação como uma utopia possível:

Para que a utopia seja possível, é preciso mediá-la com projetos e programas concretos de ação. Estes programas iniciam-se por uma análise cuidadosa (militante, de expertos, cientistas críticos, etc.) das circunstâncias reais, objetivas, que constituem o contexto da ação próxima possível. Aqui, novamente, será a comunidade democrática das vítimas, discursivamente simétrica e participativa, que operará essa análise e programará os passos do processo [...] Além disso, deve-se levar em conta que a realização prática positiva, ou a *práxis de libertação* propriamente dita, tem sempre por sujeito sócio-histórico próprio de referência a própria comunidade crítica das vítimas – seja qual for o rosto com que se revele – e está sempre a cargo da responsabilidade da própria comunidade das vítimas: é um ato de autolibertação de um sujeito sócio-histórico específico. (EL, p. 564-565 – grifos do autor)

Esta práxis de libertação, não obstante apareça como empiricamente impossível no presente (dada a incapacidade de provar-se tecnológica, econômica e politicamente viável à época atual), poderá se tornar factível em um futuro ainda indeterminado. Neste caso, o juízo de factibilidade da utopia possível (assim como também em relação ao sistema dominador vigente) é uma tarefa da razão estratégico-crítica.

²²⁰ “A utopia e o projeto *possível*, racional, com a colaboração da ciência e da técnica, fruto da discursividade democrático-intersubjetiva, não é então: a) a utopia impossível do anarquista, b) nem tampouco a utopia do sistema vigente, c) nem uma ideia meramente reguladora e transcendental (como a comunidade de comunicação ideal da Ética do Discurso). É uma utopia que passou pela prova da factibilidade a partir do horizonte das exigências ético-materiais e moral-formais” (EL, p. 477 – grifo do autor).

Considerações Finais

A formação do sujeito da práxis de libertação é, a um só tempo, uma reflexão acerca do processo formativo e constitutivo do sujeito. Para a Ética da Libertação, o surgimento do sujeito como “ator histórico”, se dá como um processo permanente de enfrentamento das lutas que é, simultaneamente, processo de formação e constituição dos novos sujeitos sócio-históricos. Este processo se inicia quando os setores populares tomam consciência de sua condição de vítimas/oprimidos. E se realiza, como diria Freire, em decorrência do caráter educativo do compromisso e da luta política e da condição política do processo de educar os setores populares.

A constituição da subjetividade e a formação do sujeito se realizam pela práxis, como analética, haja visto que o projeto de transformação procede d'além do horizonte da racionalidade moderna. Como utopia possível, o projeto de transformação (que visa à libertação da vítima/do oprimido do sistema hegemônico excludente ou como situação opressora) supõe a experiência de uma racionalidade outra, vinculada à lógica da vida como conhecida nas formas comunitárias de vida negadas ou encobertas (mas não completamente destruídas) pela razão moderna.

Em um plano geral, o estudo faz referência a uma mudança paradigma ocorrida no âmbito epistemológico cujos desdobramentos incidem, de maneira relevante, sobre o âmbito da práxis, onde se fazem notar em campos específicos como na ética comunitária, na política e na educação libertadora. Trata-se da passagem realizada no sentido do paradigma da consciência para outro, o paradigma da vida, entendido este como a instauração de um horizonte racional, do qual se retiram as condições práticas e teóricas que tornam possível a afirmação de outro modo de racionalidade, aqui indicada como razão ético-crítica.

Na fundação da Filosofia da Libertação, esta mudança paradigmática teve início com o deslocamento do ponto de partida do pensamento crítico de libertação para a exterioridade da ontologia, com a destituição do privilégio do pensamento monológico pelo primado da ética, que se faz por meio da abertura à alteridade.

A realização desta passagem foi abordada a partir da consideração de um processo ocorrido em três níveis de transformação – de importância significativa para a definição da estrutura do presente estudo –, quais sejam:

- i) relativa à dimensão da subjetividade/corporalidade: a recuperação da dimensão de corporalidade como constitutiva da noção de subjetividade do sujeito humano vivente; a concepção unitária do vivente humano como subjetividade-corporalidade a partir da qual se define o modo de realidade humana ao nível da produção, reprodução e desenvolvimento da vida do vivente humano;
- ii) com relação à dimensão comunitária: foi possível afirmar, em decorrência da primeira passagem, a dimensão comunitária como pressuposto a todo ato humano (singular ou relacional); a condição *a priori* da comunidade (sempre pressuposta em todo ato do sujeito vivente) radicaliza a crítica ao paradigma da consciência, daí que, em Dussel, o “nós vivemos/trabalhamos” constitui o pressuposto e última referência material para o “nós argumentamos”, oposto ao “eu penso” moderno; e
- iii) quanto à nova fundamentação racional: a definição de um novo conceito de fundamentação racional (como racionalidade da vida), construída com referência ao modo de vida do sujeito-humano-vivente-comunitário; a possibilidade de vida ou morte do vivente humano define o critério ético-material necessário para uma nova fundamentação racional com pretensão de universalidade, de modo que somente poderá ser considerada racional uma decisão que permita a produção, reprodução e desenvolvimento da vida e, por outro lado, será considerada como irracional quaisquer outras possibilidades que permitam ou justifiquem a morte do vivente.

Visando avançar sobre cada um destes campos, tomo a “questão do sujeito” como horizonte hermenêutico, a partir do qual pude identificar fases e compreender o processo teórico de transformação conceitual e categorial ocorrido na produção filosófica de Dussel. Dessa maneira, tendo em vista o propósito ora perseguido, mais que historicizar as diferentes fases de desenvolvimento da filosofia dusseliana, importava apreender o processo de transformação conceitual e categorial do pensamento crítico de libertação como condição de possibilidade para, a partir da perspectiva da transmodernidade, pensar com autenticidade a nossa própria condição de dominados e oprimidos.

Assim, com relação à primeira transformação (relativa à dimensão da subjetividade/corporalidade) busco refazer o percurso teórico seguido por Enrique Dussel, a partir da perspectiva da ética da alteridade, de reconstituição da subjetividade como corporalidade viva. A “questão do sujeito” prefigurou a abertura do horizonte metafísico que

tornou possível pensar a instauração do processo de libertação: primeiro, ao nível da abstração, como crítica à moderna metafísica do sujeito ao afirmar, a partir da perspectiva da ética (sob a inspiração da metafísica de E. Levinas), a dimensão de alteridade como constitutiva da subjetividade do sujeito, que, como vivente, não pode prescindir de sua corporalidade.

Posteriormente, descrevo a segunda transformação (agora com relação à dimensão comunitária). Não obstante a reconstituição alterativa da subjetividade por Levinas, faltou-lhe a perspectiva de comunidade. Por sua vez, tendo partido da posição de alteridade, a Filosofia da Libertação recupera a dimensão das relações comunitárias e afirma o sujeito vivente e comunitário como referente subjetivo do real (sendo o real, neste caso, definido em relação ao “modo de realidade humana”), o qual supõe, necessariamente, a sua inserção no horizonte prático-produtivo das relações comunitárias.

Apoiado em K. Marx, Dussel contrapõe a práxis comunitária (como referente material da dimensão de intersubjetividade) ao aspecto formalista do *a priori* da comunidade de comunicação ideal. Esta transformação se caracteriza, então, como um deslocamento da posição inicial do “eu penso” para a posição do “nós vivemos/trabalhamos” e, por isso, “nós argumentamos”. Desse modo, ratifica a comunidade como condição *a priori* sempre pressuposta em todo ato do sujeito vivente. E, portanto, como última referência material para a superação do paradigma da consciência e transição para um novo tipo de paradigma.

Ao nível da práxis, a dimensão comunitária do sujeito vivente amplia o horizonte de possibilidades de libertação (como erótica, pedagógica, política, econômica) para o “ator histórico”, seja este um ator singular, sejam os novos sujeitos sócio-históricos (intersubjetividade comunitária), como atores históricos coletivos. Não obstante, a noção de comunidade permanecerá, ao nível da abstração, como uma categoria, em certa medida, ainda equívoca na filosofia dusseliana. Com Bautista Segales, a categoria de comunidade alcança maior concretude ao fazer referência às formas comunitárias de vida, constitutivas da experiência histórica e cultural dos povos tradicionais andino-amazônicos.

Este modo de conceber a constituição do sujeito da práxis de libertação, não teria levado a Filosofia da Libertação a recair em um particularismo ético, justificado por um ideal de justiça social? E, se fosse este o caso, esta concepção de subjetividade e de sujeito não poderia ser universalizada. Isto posto, caberia a Dussel, a partir dos diálogos filosóficos

realizados com K.-O. Apel, elaborar um novo modo de conceber a fundamentação racional de sua ética, a qual deveria responder aos anseios, não mais de apenas uma parcela da população dominada no continente latino-americano, mas da maioria da humanidade, em perspectiva planetária, e com pretensão de universalidade.

A terceira transformação, ocorre ao nível da fundamentação racional. A reconstituição ética da subjetividade – que rejeita o dualismo cartesiano, por sua insuficiência e inadequação à nova configuração do “sujeito corporal vivo” – exige outra experiência de racionalidade que seja mais condizente com o novo paradigma da vida, constituído com referência ao âmbito material de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana.

A expressão “*para* uma racionalidade ético-crítica da vida” (constante no título desta Tese) indica a ideia de um movimento de transição de um ponto (um determinado tipo de razão ou de exercício de racionalidade) *para* outra concepção de razão ou tipo de racionalidade. Ao nível material da ética, a vida do vivente humano (tomada como modo de realidade humana) fornece o critério de verdade prática que torna universalizável o fundamento racional: é racional escolher/optar/decidir pelo que permite produzir, reproduzir e desenvolver a vida ante quaisquer outras possibilidades que permitam e justifiquem a morte do vivente. Noutras palavras, o paradigma da vida define a vida do vivente humano como critério material ineludível de fundamentação racional com pretensão de universalidade.

A questão da razão/racionalidade (e, em contraparte, as manifestações do “irracionalismo”), a nova concepção de fundamentação racional-material da Ética da Libertação (construída com referência ao paradigma da vida) e a formação do sujeito da práxis de libertação realizada como um desenvolvimento racional ético-crítico discursivo (a conscientização de Paulo Freire), constituem temáticas com relação às quais se desenvolve grande parte do trabalho. De início, caberia à razão ético-crítica (como razão libertadora), com vistas à sua afirmação, atender às seguintes exigências:

- i) mitigar as acusações de ausência de fundamento racional contra a Filosofia da Libertação (bem como de particularismo ético), com base na alegada impossibilidade de enunciação de juízos normativos ao nível do horizonte material da vida;
- ii) ratificar o seu estatuto racional ante o exercício de diferentes tipos de racionalidade (crítica, instrumental, estratégica, discursiva, etc.); e

iii) dirimir eventuais suspeitas de “irracionalismo”, supostamente, existente em decorrência de sua vinculação ao “paradigma da vida” (seja entendido como expressão do mero retorno ao “mundo da vida”, em afirmação do primado da experiência sobre a razão, seja no sentido da conhecida dicotomia objetivismo-subjetivismo, que dominou o debate filosófico e científico no século XIX e durante a primeira metade do século XX).

A questão do irracionalismo perpassou, de maneira transversal, todas as etapas do estudo como a outra face da razão. Primeiro, a partir do âmbito interno à modernidade/pós-modernidade (concordando com a posição de Dussel quanto ao fato de que a pós-modernidade seria uma etapa tardia da mesma modernidade europeia), como um problema pertinente à dialética da razão, à qual caberia solucionar, com seus próprios recursos, as contradições inerentes ao desenvolvimento da autonomia-heteronomia do sujeito.

Situado no horizonte hermenêutico da modernidade europeia e, por esta razão, tendo assumido a perspectiva de emancipação, o observador pode ser induzido a interpretar o problema a partir de seus aspectos provenientes do campo do conhecimento, como se se tratasse apenas de um problema de ordem gnosiológica ou epistemológica. Em todo caso, a tradição da razão ocidental moderna supõe sempre que a própria cultura racional esteja apta para proceder de maneira corretiva, seja através de pequenos ajustes, seja da implementação de reformas. De acordo com esta perspectiva, a ênfase recai sobre as possibilidades e os limites da própria educação emancipadora.

A situação se torna, contudo, mais complexa no contexto da controvérsia pós-moderna, com a perda da credibilidade dos fundamentos de legitimação da educação emancipadora. Quanto mais se consideradas as críticas dirigidas ao caráter sistêmico e funcional (em detrimento do conteúdo da formação humanista) e ao papel colaborativo desempenhado por certas práticas educacionais e teorias pedagógicas cujas iniciativas podem legitimar e reproduzir, por vezes, de maneira acrítica, tendências e impulsos do irracionalismo inerentes aos padrões massivos de organização da sociedade e da cultura contemporâneas.

Por outro lado, agora em perspectiva transmoderna, o irracionalismo fora criticado a partir da exterioridade da racionalidade moderna, e aparece como um fenômeno constitutivo da própria origem da modernidade, agora vista como um mito vitimário do “outro” e sua razão como manifestação do “irracional”. A considerar agora esta perspectiva, o problema da

incidência do irracionalismo sobre a formação do sujeito aparece como anterior e além com relação ao âmbito do conhecimento racional moderno: o problema se reveste, a partir da perspectiva transmoderna, de um caráter ético-político.

Agora, com relação à questão da formação do sujeito da práxis de libertação – cujo desenvolvimento fora pensado, ao longo de todo este trabalho, como um processo racional ético-crítico referenciado em um paradigma da vida –, que significa pensar a formação do sujeito da práxis de libertação? Antes de tudo, significa reconhecer a premente exigência de crítica ao tipo de racionalidade que fundamenta a educação emancipadora como condição de possibilidade para a superação da *pedagógica* moderna de dominação por outra *pedagógica* transmoderna de libertação. Neste sentido, Dussel encontra no paradigma freiriano da educação libertadora um referencial prático para a educação dos novos sujeitos sócio-históricos, atores históricos do projeto de libertação.

Tomar posição crítica em face do paradigma da educação emancipadora e assumir o paradigma da vida como fundamento da formação do sujeito, não significa, entretanto, “liberar” o sujeito dos domínios da razão; o paradigma da vida não prescinde do âmbito da razão, não dispensa o sujeito das exigências de racionalidade. Não significa fazer a apologia de uma atitude antirracional (tampouco do irracionalismo, ainda que em nome de uma crítica aos excessos da razão instrumental). O paradigma da vida não propugna um retorno à vida como luta contra a razão. Não se trata de um novo vitalismo progressista. Ao contrário, o paradigma da vida faz referência à vida humana, não com a mesma atitude reacionária da Alemanha nazista ou de alguma espécie de darwinismo social, mas como fundamento de racionalidade, como razão libertadora.

O paradigma da vida enfrenta o irracionalismo como um problema anterior e além com relação ao âmbito do conhecimento racional moderno; sem desconsiderar a dimensão dos afetos, percebe-o como um problema de caráter ético-político. Desse modo, longe de representar apenas uma perversão da razão formal subjetiva – que daria lugar à manifestação dos impulsos regressivos, indicado pelo antagonismo cultura-natureza (M. Horkheimer e T. Adorno), ou ao dualismo subjetivismo-objetivismo como reação burguesa ante o progresso histórico dialético (G. Lukács) –, o que exigiria uma correção no âmbito gnosiológico ou epistemológico, o irracionalismo aparece como um fenômeno constitutivo da própria modernidade: das formas “sociais” de vida (que anulam ou neutralizam a dimensão

comunitária das relações humanas, negam ou ocultam as formas comunitárias de vida), do modo particular de subjetivação do “indivíduo moderno” e egoísta.

Daí a necessidade de, por um lado, com Bautista Segales, assumir a comunidade como categoria transmoderna e decolonial que nos permita redescobrir a dimensão comunitária das relações humanas, o que supõe a revalorização das formas comunitárias de vida, bem como de seus aspectos: a) ético (presente nas relações entre as pessoas e destas com a natureza estabelecidas com base nas ideias e valores de solidariedade e respeito); b) político (nas formas de organização da comunidade, de gestão do que é comum a todos os membros e de exercício do poder como obediência e serviço); e c) epistemológico (as formas de conhecer e de produzir conhecimentos pelos povos originários).

E, por outro, com Freire, tomar o paradigma da educação libertadora como referencial prático para a educação dos novos sujeitos sócio-históricos. Daí a importância de se pensar, em perspectiva transmoderna, a formação do sujeito da práxis de libertação como um processo de educação crítica, de caráter comunitário, de natureza ético-política, vinculado a um paradigma da vida como âmbito de referência material, racional e epistemológico necessário ao exercício do tipo de racionalidade ético-crítica, que fundamenta e justifica o projeto de libertação. Esta formação não se esgota com a reflexão teórica, embora dela não possa prescindir. Como processo de permanente aprendizagem crítica, supõe o enfrentamento, não apenas dos desafios oriundos do ambiente externo, mas sobretudo o constante enfrentamento dos desafios internos à própria organização popular. A isto também se refere o perigo do irracionalismo, o qual:

- i) ao nível da subjetivação, perverte o sujeito, torna-o “coisa”, perpetua a heteronomia;
- ii) ao nível do projeto de libertação, cria obstáculos à sua efetivação, impede a emancipação do sujeito, domina as consciências, inverte a percepção da realidade, violenta e/ou assassina quem ousa enfrentá-lo; e
- iii) ao nível da organização dos “atores históricos”, como sujeitos da práxis, internaliza na consciência uma contradição que se manifesta pelo conflito entre a autopercepção como indivíduo e o projeto comunitário. Como enfrentar este problema?

Esta contradição pode ser constatada no seio do próprio movimento popular, quando algumas lideranças comunitárias, não tendo superado o conflito existente entre uma consciência de indivíduo e o projeto comunitário, não conseguem separar ou distinguir os próprios interesses individuais dos interesses coletivos. Muitas vezes, este conflito não resolvido pode ser naturalizado e se manifestar através de práticas perniciosas, de modo que as lideranças podem se tornar manipuladoras, inautênticas e desonestas, quando instrumentalizam o coletivo como um *meio* para alcançar *fins* individuais.

Por vezes, as disputas por vaidade e poder implodem o projeto comunitário. Em muitas ocasiões, a ameaça à integridade da organização tem origem interna (autossabotagem coletiva) por incompatibilidade entre os interesses individuais e os projetos comunitários, os valores egoístas e os valores solidários, o espírito de competição individualista e o espírito de cooperação, a concepção de liderança (ativista) e concepção de liderança comunitária. Em suma, de um lado, uma visão “social” de mundo, mais afeita à concepção de sociedade moderna capitalista, e do outro, uma visão comunitária de mundo.

Com Bautista Segales, é preciso descobrir alternativas às formas comunitárias de vida, que ofereçam uma experiência de relações humanas baseadas na ideia de solidariedade e respeito à vida humana e à natureza. Deste ponto de vista, somente a “razão libertadora” pode ser convocada em lugar da razão moderna (formal, instrumental-estratégica), a qual já teria abdicado de sua tarefa emancipadora, haja visto o irracionalismo inerente à posição antirracional pós-moderna.

Referências

ADORNO, Theodor W. **Educação e Emancipação**. [7. impressão, 2012]. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 [2006].

AGOSTINI, Nilo. **Os desafios da educação a partir de Paulo Freire e Walter Benjamin**. Petrópolis: Vozes, 2019.

ANJOS, José Edemilson P. **O pensamento educacional de Anísio Teixeira e de Paulo Freire**: a educação no Brasil e os desafios da contemporaneidade. 2015. 149 f. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Departamento de Educação/Campus 1, Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2015.

ANJOS, José Edemilson P. A exterioridade metafísica do “outro” na filosofia da libertação de Enrique Dussel. In: 21ª Semana de Mobilização Científica (SEMOC), 2018, Salvador: UCSAL. **Anais...**, Salvador: UCSAL p. 2393-2400.

ANJOS, José Edemilson P. O princípio crítico-material da ética da libertação. In: **Revista Ideação**, Feira de Santana, UEFS, n. 41, jan./jun. 2020, p. 124-137.

APEL, Karl-Otto. Fundamentação última não-metafísica? In: STEIN, Ernildo; BONI, Luís A. de (Orgs.). **Dialética e liberdade**: festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Editora da UFRS, 1993, p. 305-326.

APEL, Karl-Otto. La “ética del discurso” ante el desafío de la “filosofía de la liberación” (un intento de respuesta a Enrique Dussel) (I). In: DUSSEL, Enrique. **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación**: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993b, p. 97-134. (Colección Fin de Milenio)

APEL, Karl-Otto. La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur. In: DUSSEL, Enrique (compilador). **Debate en torno a la Ética del Discurso de Apel**. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina. Ciudad de México: Siglo XXI; UAM-Iztapalapa, 1994, p. 37-54.

APEL, Karl-Otto. La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación (II). In: SIDEKUM, Antonio (Org.). **Ética do Discurso e Filosofia da Libertação: modelos complementares**. São Leopoldo-RS: Editora UNISINOS, 1994b, p. 19-39.

APEL, Karl-Otto. La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant. In: DUSSEL, Enrique. **Ética del discurso y ética de la liberación**. Madrid: Editorial Trotta, 2005. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía), p. 45-72.

ARDILES, Osvaldo (et al.). **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana**. Buenos Aires: Editorial BONUM, 1973.

ARPINI, Adriana María. Función y método de una filosofía latinoamericana. La propuesta de Enrique Dussel en el contexto del surgimiento de la filosofía de la liberación. In: PEÑA, Alex Ibarra; NORAMBUENA, Cristián Valdés (Orgs.). **Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel: lecturas críticas**. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2016. (Colección a Mano Alzada), p. 103-124.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. **A idolatria do mercado**. Ensaio sobre economia e teologia. São Paulo: Vozes, 1989. (Teologia e Libertação, tomo V, série V).

ASSMANN, Hugo. **Crítica à lógica da exclusão**: ensaios sobre economia e teologia. São Paulo: Paulus, 1994. (Temas de Atualidade).

ASSMANN, H. Temas-chave para um referencial ético-político: corporeidade-sujeito-mercado. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes; Instituto Teológico Franciscano, n. 57, fascículo 226, junho (1997), p. 265-287.

BADIOU, Alain. **Para uma nova teoria do sujeito**: conferências brasileiras. Tradução de Emerson Xavier da Silva; Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, mai./ago. (2013), p. 89-117. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>. Acesso em: 04 abr. 2019.

BAUTISTA SEGALES, Juan José. De la comunidad ideal de comunicación a la comunidad real de comunicación. In: DUSSEL, E. (compilador). **Debate en torno a la  tica del**

Discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina. Ciudad de México: Siglo XXI; UAM-Iztapalapa, 1994, p. 90-97.

BAUTISTA SEGALES, Juan José. **Hacia la descolonización de la ciência social latinoamericana.** Cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos. La Paz: Rincón Ediciones, 2012. (Colección Abrelosjos). Disponível em: <http://www.bibliotecadocomum.org/files/original/6a37c633261513a2757c051a5fa35633.pdf>. Acesso em: 07 Mai. 2019.

BAUTISTA SEGALES, Juan José. **¿Qué significa pensar desde América Latina?** Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental. Madrid: Ediciones Akal, 2014. (Colección Cuestiones de Antagonismo, Série Poscolonial, 82). Disponível em: http://colectivohombresymasculinidades.com/wp-content/uploads/publicaciones_pdf/Otros autores/Pensar desde America Latina.pdf. Acesso em: 07 Mai. 2019.

BAUTISTA SEGALES, Juan José. De la sociedad moderna a la comunidad transmoderna. In: Cuadernos de Formación y Participación Política, Ed. Polo Ciudadano, n. 2, Abr./Mai./Jun. (2016), p. 12-19. Disponível em: <https://www.alainet.org/es/articulo/179538>. Acesso em: 07 Mai. 2019.

BAUTISTA SEGALES, Juan José. El carácter trascendental de la reflexión crítica y de la reflexión de la vida. In: **Praxis. Revista de Filosofía**, n. 76, Jul./Dec. (2017), p. 9-23. Disponível em: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/9965/12030>. Acesso em: 07 Mai. 2019.

BELLOCCHIO, Mabel. **La pedagógica como praxis de liberación, en la filosofía de Enrique Dussel.** 2012. 215 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2012. Disponível em: <http://catalogosuba.sisbi.uba.ar/vufind/Record/201603310123092262>. Acesso em: 29 mai. 2017.

BEORLEGUI, Carlos. La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel. In: **Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**, San Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), n. 57, 1997, p. 243-273 (1.ª parte); e n. 58, 1997, p. 347-371 (2.ª parte). Disponível em: <https://www.lamjol.info/index.php/REALIDAD/article/view/5032/4711> (1.ª parte); e <https://www.lamjol.info/index.php/REALIDAD/article/view/5025/4704> (2.ª parte). Acesso em: 01 Ago. 2018.

BEORLEGUI, Carlos. Diálogo de Éticas: entre la Ética del Discurso (Apel) y la Ética de la Liberación (Dussel). In: **Estudios de Deusto: revista de la Universidad de Deusto**, v. 45, n. 1, Enero/Junio, 1997. Disponível em: <http://revista-estudios.revistas.deusto.es/article/view/604/766>. Acesso em: 04 Set. 2019.

BEORLEGUI, Carlos. **Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad**. 3. ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010. (Serie Filosofía, v. 34).

BONAMIGO, Gilmar Francisco. Primeira aproximação à obra de Emmanuel Lévinas. In: **Revista Síntese**, Belo Horizonte, v. 32, n. 102 (2005), p. 77-104. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/342/641>. Acesso em: 30 Out. 2017.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Crítica de la razón latinoamericana**. Barcelona: Puvill Libros, 1996. (Colección Historia y cultura de hispanoamerica, 3).

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (Editores). **Teorías sin disciplina**. Latinoamericanismo poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. Disponível em: <http://people.duke.edu/~wmignolo/interactiveCv/Publications/teoriassindisciplina.pdf>. Acesso em: 05 abr. 2019.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Compiladores). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007. (Biblioteca Universitária, Ciencias Sociales y Humanidades, Serie Encuentros). Disponível em: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>. Acesso em: 05 abr. 2019.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. **Paulo Freire entre o grego e o semita**. Educação: filosofia e comunhão. Porto Alegre: EDIPUCRS, col. Filosofia, n. 83, 1998.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Emmanuel Lévinas e a ideia do infinito. In: **Margem**, São Paulo, n. 16, dez. (2002), p. 107-117. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/margem/pdf/m16bc.pdf>. Acesso em: 03 Jun. 2020.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Enrique Dussel: começar filosofia fazendo história. In: **Mimesis**, Bauru, v. 30, n. 1 (2009), p. 75-82, Disponível em:

https://secure.unisagrado.edu.br/static/biblioteca/mimesis/mimesis_v30_n1_2009_art_04.pdf. Acesso em: 24 Nov. 2018.

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** Tradução de Maria José J. G. de Almeida. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

DE LA RIEGA, Augustin T. América fuera del centro: del privilegio y de la culpa. In: ARDILES, Osvaldo (et al.). **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana**. Buenos Aires: Editorial BONUM, 1973, p. 210-216.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 2000. (Coleção O saber da Filosofia, 3).

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Coleção Debates, v. 296, Filosofia)

DÍAZ NOVOA, Gildardo. **Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica**. 2001. 736 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia. Universidad de Valladolid. Valladolid, 2001. Disponível em: <https://elartedepreguntar.files.wordpress.com/2009/12/diaz-novoa-enrique-dussel-en-la-filosofia-latinoamericana.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2018.

DUSSEL, Enrique. **Para una de-strucción de la historia de la ética**. [Mendoza: Editorial Ser y Tiempo, 1972], v. I.

DUSSEL, Enrique. **América Latina: dependencia y liberación**. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973.

DUSSEL, Enrique. **Método para una Filosofía de la Liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana**. Salamanca-Esp: Ediciones Sígueme, 1974.

DUSSEL, Enrique. **Para uma Ética da Libertação Latino-americana**. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba-SP: UNIMEP, 1977. (Coleção Reflexão Latino-americana, Acesso ao ponto de partida da ética, vol. 2, tomo I).

DUSSEL, Enrique. **Para uma Ética da Libertação Latino-americana**. Tradução: Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba-SP: UNIMEP, 1977. (Coleção Reflexão Latino-americana, Erótica e Pedagógica, vol. 2, tomo III).

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação**. Tradução: Luiz João Gaio. 2. ed. São Paulo: Loyola; Piracicaba-SP: UNIMEP, 1977. (Coleção Reflexão Latino-americana, vol. 3: Filosofia na América Latina, tomo I).

DUSSEL, Enrique. **Para uma Ética da Libertação Latino-americana**. Tradução: Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba-SP: UNIMEP, 1979. (Coleção Reflexão Latino-americana, Política, vol. 2, tomo IV).

DUSSEL, Enrique. **Práxis latino-americana y la filosofía de la liberación**. Bogotá: Editorial Nueva América, 1983. (Colección Contestación, v. 10).

DUSSEL, Enrique. **Ética Comunitária**. 2. ed., Petrópolis: Vozes, 1987. (Coleção Teologia e Libertação, série III: A libertação na história, tomo VIII).

DUSSEL, Enrique. **Hacia un Marx desconocido**. Un comentario de los manuscritos del 61-63. Ciudad de México: Siglo XXI; Iztapalapa, 1988. (Biblioteca del pensamiento socialista)

DUSSEL, Enrique. **El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana**. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de “El capital”. Ciudad de México: Siglo XXI; Iztapalapa, 1990. (Biblioteca del pensamiento socialista)

DUSSEL, Enrique. **La producción teórica de Marx**. Un comentario a los Grundrisse. 2. ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 1991. (Biblioteca del pensamiento socialista)

DUSSEL, Enrique. **Las metáforas teológicas de Marx**. Navarra-Es: Editorial Verbo Divino, 1993.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro. A origem do “mito da Modernidade”**. Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993. (Colección Fin de Milenio)

DUSSEL, Enrique (compilador). **Debate en torno a la Ética del Discurso de Apel**. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina. Ciudad de México: Siglo XXI; UAM-Iztapalapa, 1994.

DUSSEL, Enrique. **Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación**. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994.

DUSSEL, Enrique. Ética de la liberación (hacia el “punto de partida” como ejercicio de la “razón ética originaria”). In: SIDEKUM, Antonio (Org.). **Ética do Discurso e Filosofia da Libertação: modelos complementares**. São Leopoldo-RS: Editora UNISINOS, 1994, p. 145-170.

DUSSEL, Enrique. **Introducción a la filosofía de la liberación**. 5. ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995. (Colección Contestación, v. 6).

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão**. Tradução de Georges I. Maissiat. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Pesquisa e Projeto).

DUSSEL, Enrique. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação (1965-1991)**. Tradução de Sandra Trabuco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997. (Coleção Atualidades em diálogos).

DUSSEL, Enrique. **La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo**. Ediciones de la Universidad Autónoma del Estado de México: Cidade do México, 1998.

DUSSEL, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001. (Colección Palimpsesto: Derechos Humanos y Desarrollo, n. 12).

DUSSEL, Enrique. **Ética del discurso y ética de la liberación**. Madrid: Editorial Trotta, 2005. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía).

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la cultura y la liberación. Ensayos**. Ciudad de México: UACM, 2006. (Colección Pensamiento Proprio).

DUSSEL, Enrique. **Materiales para una política de la liberación**. México D.F.: Plaza y Valdés; UANL, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. 4. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lúcia M.E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. (2. reimpressão, 2018).

DUSSEL, Enrique. **14 tesis de ética**. Hacia la esencia del pensamiento crítico. Madrid: Editorial Trotta, 2016. (Colección Estructuras y Procesos. Série Filosofía).

DUSSEL, Enrique. **En búsqueda del sentido**. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 2018. (Colección Obras completas de Enrique Dussel).

DUSSEL, E.; GUILLOT, Daniel E. **Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas**. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975. (Enfoques latinoamericanos, n. 3; Sección Filosofía y Teología; Série Filosofía).

DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (Eds.). **El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)**: historia, corrientes, temas y filósofos. México: Siglo XXI; CREFAL, 2009. (Colección Filosofía).

FABRI, Marcelo. **Fenomenologia e cultura**: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. (Coleção Filosofia, 200).

FORNET-BETANCOURT, Raúl. A Ética do Discurso – racionalidade e contextualidade. In: SIDEKUM, Antonio (Org.). **Ética do Discurso e Filosofia da Libertação**: modelos complementares. São Leopoldo-RS: Editora UNISINOS, 1994, p. 11-18.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. (Coleção O mundo, hoje, v. 21).

FREIRE, Paulo. **Conscientização**. Teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Cortez e Moraes, 1980.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. (Notas de Ana Maria Araújo Freire).

FREIRE, Paulo. **Educação e atualidade brasileira**. 3. ed. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 2001.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. E outros escritos. São Paulo: Paz e Terra, 2010. (Coleção O mundo, hoje, v. 10).

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 16. ed. Tradução de Rosiska Darcy de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2013.

FREIRE, Paulo; NOGUEIRA, Adriano. **Que fazer: teoria e prática em educação popular**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

HABERMAS, Jürgen. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. In: STEIN, Ernildo; BONI, Luís A. de (Orgs.). **Dialética e liberdade: festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima**. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Editora da UFRS, 1993, p. 288-304.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Tradução de Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção tópicos).

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 25-63. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. Identidade e diferença. In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 177-202. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 10. ed. [3. reimpressão, 2017]. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. (Coleção Pensamento Humano).

HERNÁNDEZ PIÑERO, María Aránzazu. El debate entre Ética del Discurso y Ética de la Liberación. In: DUSSEL, Enrique. **Ética del discurso y ética de la liberación**. Madrid: Editorial Trotta, 2005. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía), p. 29-44.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. 7. ed., [2. reimpressão, 2013]. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2007.

HINKELAMMERT, Franz J. **As armas ideológicas da morte**. São Paulo: Paulinas, 1983. (Pesquisa e Projeto).

HINKELAMMERT, Franz J. **Crítica à razão utópica**. São Paulo: Paulinas, 1986. (Projeto e Pesquisa).

HINKELAMMERT, Franz J. A teologia da libertação no contexto econômico-social da América Latina: economia e teologia ou a irracionalidade do racionalizado (I). In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis: Vozes, Instituto Teológico Franciscano, n. 56, fascículo 221, março (1996), p. 45-61.

HINKELAMMERT, Franz J. A teologia da libertação no contexto econômico-social da América Latina: economia e teologia ou a irracionalidade do racionalizado (II). In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis: Vozes, Instituto Teológico Franciscano, n. 56, fascículo 222, junho (1996), p. 331-347.

HINKELAMMERT, Franz J. Sobre la reconstituición del pensamiento crítico. In: **Polis**. Revista Latinoamericana, n. 21, (2008). Disponível em:

<https://journals.openedition.org/polis/2979?lang=pt>. Acesso em: 02 jul. 2019.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento”? (“Aufklärung”). _____. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos**. Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2002, 115-122. (Coleção A obra-prima de cada autor, v. 111).

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. (Coleção Sur-Sur).

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade**. 3. ed. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2017. (Coleção Biblioteca de filosofia contemporânea, v. 5).

LEVINAS, Emmanuel. **Violência do rosto**. Tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 15. ed. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2013.

LUKÁCS, Georg. **A destruição da razão**. Tradução de Bernard Herman Hess; Rainer Patriota; Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Luckács, 2020. (Coleção Fundamentos – livro digital).

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Compiladores). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007. (Biblioteca Universitária, Ciencias Sociales y Humanidades, Serie Encuentros), p. 127-167.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, março (2008), p. 71-114. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/695>. Acesso em: 26 mar. 2019.

MÁRQUEZ, Raúl. La línea en la arena – la condición latinoamericana la razón práctica. In: STEIN, Ernildo; BONI, Luís A. de (Orgs.). **Dialética e liberdade**: festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Editora da UFRS, 1993, p. 501-521.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. Enrique Dussel, Filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975). In: DUSSEL, E. **Introducción a la filosofía de la liberación**. 5. ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995a. (Colección Contestación, v. 6), p. 11-57.

MARTÍNEZ, Jorge Zúñiga. La filosofía de la pedagogía. In: DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; BOHÓRQUEZ, C. (Eds.). **El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)**: historia, corrientes, temas y filósofos. México: Siglo XXI; CREFAL, 2009. (Colección Filosofía), p. 607-619.

MENDIETA, Eduardo. Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de Enrique Dussel. In: DUSSEL, E. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001. (Colección Palimpsesto: Derechos Humanos y Desarrollo, n. 12), p. 15-39.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. (Coleção Sur-Sur), p. 33-49.

MIRANDA, José Valdinei Albuquerque de. Levinas e a reconstrução da subjetividade ética aproximações com o campo da educação. In: **Revista Brasileira de Educação**, v. 19, n. 57, Abr./Jun., 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v19n57/v19n57a10.pdf>. Acesso em: 27 Out. de 2017.

OLÁGUEZ, José Antonio Pardo. La ontología y la metafísica. In: DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; BOHÓRQUEZ, C. (Eds.). **El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)**: historia, corrientes, temas y filósofos. México: Siglo XXI; CREFAL, 2009. (Colección Filosofía), p. 553-568.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993a. (Coleção Filosofia, vol. 28).

OLIVEIRA, Manfredo A. de. A linguagem e a problemática da fundamentação I. A questão da fundamentação na tradição e a reviravolta linguístico-pragmática do pensar. In: **Revista Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 20, n. 63 (1993b), p. 745-768. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1308/1702>. Acesso em: 24 Abr. 2021.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. A linguagem e a problemática da fundamentação II. A pragmática transcendental e a determinação da especificidade da fundamentação filosófica. In: **Revista Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 20, n. 63 (1993c), p. 769-785. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1309/1704>. Acesso em: 24 Abr. 2021.

PAIVA, Márcio. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. In: **Revista Síntese**, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, 2000, p. 213-232. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/745/1178>. Acesso em: 13 Jul. 2013.

PANSARELLI, Daniel. **Filosofia e práxis na América Latina**: contribuições à filosofia contemporânea a partir de E. Dussel. 2010. 251 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2010. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-20042010-143015/publico/DANIEL_PANSARELLI.pdf. Acesso em: 01 jun. 2017.

PANSARELLI, Daniel. Alteridade e educação: um exercício a partir da práxis pedagógica da libertação. In: **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, UFPB, v. 7, n. 3 (2016), p. 74-89. (Filosofia Política Crítica, Número Especial). Disponível em:

<http://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/32086/16897>. Acesso em: 29 mai. 2017.

PANSARELLI, Daniel; MATOS, Hugo Allan. A filosofia como pedagógica: compreensões a partir de Enrique Dussel. In: **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE**, n. 14, mai./out. (2010), p. 36-52. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/5317/4431>. Acesso em: 29 mai. 2017.

PEÑA, Alex Ibarra; NORAMBUENA, Cristián Valdés (Orgs.). **Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel: lecturas críticas**. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2016. (Colección a Mano Alzada).

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas**. Tradução de J. Guinsburg; Marcio H. de Godoy; Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Coleção Debates, v. 309, Filosofia)

POPPER, Karl R. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Traduções de Pablo Rubén; Paulo de Almeida. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os pensadores).

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: **Revista Perú Indígena**, Instituto Indigenista Peruano, v. 13, n. 29 (1992), p. 11-20. Disponível em: <http://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 05 abr. 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. (Coleção Sur-Sur), p. 107-130.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Compiladores). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007. (Biblioteca Universitaria, Ciencias Sociales y Humanidades, Serie Encuentros), p. 93-126.

REVISTA ANTHROPOS. Huellas del conocimiento. Barcelona: Projeto A. Ediciones. (Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina, n. 180, Sep./Oct., 1998)

RODA, Federico Héctor; HEREDIA, Nadia (Orgs.). **Filosofía de la liberación**: aportes para pensar a partir de la descolonización. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 2017.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SALAZAR, Gabriel Herrera; REYES LÓPEZ, Jorge Alberto. El método “ana-dialéctico” de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. In: RODA, Federico Héctor; HEREDIA, Nadia (Comp.). **Filosofía de la liberación**: aportes para pensar a partir de la descolonización. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 2017, p. 71-87.

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Luis Manuel. Enrique Dussel en México (1975-1994). In: DUSSEL, E. **Introducción a la filosofía de la liberación**. 5. ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995, p. 59-82.

SANTOS, Luciano Costa. **O sujeito encarnado**: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009. (Coleção Filosofia, 30).

SANTOS, Luciano Costa. O Pensamento Fecundo: elementos para uma racionalidade *transmoderna*. In: **Revista da FAEEBA**: educação e contemporaneidade, Salvador, v. 22, n. 39, p. 205-213, jan./jun. 2013.

SCHELKSHORN, Hans. Discurso y liberación (un acercamiento crítico a la “Ética del Discurso” y a la “Ética de la Liberación” de Enrique Dussel). In: DUSSEL, Enrique (compilador). **Debate en torno a la Ética del Discurso de Apel**. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina. Ciudad de México: Siglo XXI; UAM-Iztapalapa, 1994, p. 11-34.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Tradução de Fábio Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. (Série Pensamento Moderno).

SIDEKUM, Antonio (Org.). **Ética do Discurso e Filosofia da Libertação**: modelos complementares. São Leopoldo-RS: Editora UNISINOS, 1994.

SEZYSHTA, Arivaldo José. **Corporalidade despida**: da exterioridade marxiana à opção pela vítima em Enrique Dussel. 2014. 195 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/5643>. Acesso em: 15 Abr. 2018.

SILVA, José Vicente Medeiros da. **Ética material da vida e responsabilidade pelo Outro em Enrique Dussel**. 2012. 191 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/5606>. Acesso em: 06 Abr. 2018.

SOUZA, Sueli Ribeiro Mota; SANTOS, Luciano Costa (Orgs.). **Entre-linhas: educação, fenomenologia e alteridade**. Salvador: EDUFBA, v. 3, 2016.

STEIN, Ernildo; BONI, Luís A. de (Orgs.). **Dialética e liberdade: festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima**. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Editora da UFRS, 1993.

STRECK, Danilo; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EST; Vozes, 1984.

SUSIN, Luiz Carlos. Lévinas: a ética é a ótica. In: STEIN, Ernildo; BONI, Luís A. de (Orgs.). **Dialética e liberdade: festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima**. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Editora da UFRS, 1993, p. 339-346.

VILLA, Mariano Moreno. Filosofia e pedagógica da libertação latinoamericana. Tradução de Geraldo Inácio Filho. In: **Revista Educação e Filosofia**, Uberlândia-MG: Universidade Federal de Uberlândia, v. 8, n. 16, jul./dez., 1994, p. 183-205. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/1033/938>. Acesso em: 29 mai. 2017.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002. (Coleção A obra-prima de cada autor, 49, texto integral).

ZAN, Julio de. La dialéctica en el centro y en la periferia. In: ARDILES, Osvaldo (et al.). **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana**. Buenos Aires: Editorial BONUM, 1973.

ZIELINSKI, Juan Matías. Anadialéctica y trascendencia. Reflexiones metodológicas en torno a la ética-arqueológica de Enrique Dussel. In: RODA, Federico Héctor; HEREDIA, Nadia (Comp.). **Filosofía de la liberación: aportes para pensar a partir de la descolonidad**. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 2017, p. 89-107.

ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Introdução e tradução de Urbano Zilles. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia, 41).