

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM EDUCAÇÃO

GILMAR LIMA FERNANDO

**PRÁXIS E LIBERTAÇÃO:**  
**Diálogo em torno da Filosofia da Educação**

Maceió  
2017

GILMAR LIMA FERNANDO

**PRÁXIS E LIBERTAÇÃO:  
Diálogo em torno da Filosofia da Educação**

Dissertação apresentada, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação, pela Universidade Federal de Alagoas, ao Programa de Pós-Graduação em Educação.

Área de Concentração: Ciências Humanas

Orientador: Prof. Dr. Junot Cornélio Matos

Maceió

2017

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**

Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale

F363p Fernando, Gilmar Lima.  
Práxis e libertação : diálogo em torno Filosofia da Educação / Gilmar  
Lima Fernando. – 2017.  
138 f.

Orientador: Junot Cornélio Matos.  
Dissertação (mestrado em Educação) – Universidade Federal de  
Alagoas. Centro de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação,  
2017.

Bibliografia: f. 135-138.

1. Filosofia– Estudo e ensino. 2. Práxis (Filosofia). 3. Educação –  
Filosofia. 4. Liberdade – Filosofia.

CDU: 37.01

Universidade Federal de Alagoas  
Centro de Educação  
Programa de Pós-Graduação em Educação

Práxis e Libertação: diálogo em torno da filosofia da educação

**GILMAR LIMA FERNANDO**

Dissertação de Mestrado submetida à banca examinadora, já referendada pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas e aprovada em 22 de setembro de 2017.

Banca Examinadora:



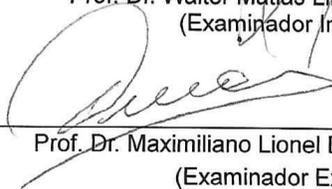
---

Prof. Dr. Junot Cornélio Matos (PPGE/UFAL)  
(Orientador)



---

Prof. Dr. Walter Matias Lima (PPGE/UFAL)  
(Examinador Interno)



---

Prof. Dr. Maximiliano Lionel Durán (PPGE/UFAL)  
(Examinador Externo)

*in memoriam* de Maria de Lourdes

## **AGRADECIMENTOS**

Ao apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas – FAPAL –, por ter financiado esta pesquisa.

Ao professor Junot Cornélio Matos, por, desde o início, ter acreditado no desenvolvimento deste projeto.

Aos professores Walter Matias Lima, Anderson de Alencar Menezes e Maximiliano Durán pela participação, direta ou indireta, neste trabalho.

Aos companheiros Cassiana Maria de Farias, Eduardo Chagas, Eduardo Roberto e Verônica Cambundo Manuel, em vários momentos e por várias experiências.

Às inúmeras participações de Ayza Ramalho. Carinho e gratidão.

*“ego sum, aliás, Ego sum Renatus Cartesius, cá perdido,  
aqui presente, neste labirinto de enganos deleitáveis, – vejo  
o mar, vejo a baía e vejo as nuas.”  
(LEMINSKI, 2011, p. 15).*

*“Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que  
questiona!” (FANON, 2008, p. 191).*

## RESUMO

Trata-se de uma concepção acerca do problema de pesquisa de Filosofia como método para o Ensino de Filosofia, como proposta *Alterocriativa*, tendo em vista a ligação entre Filosofia da Práxis e da Libertação resultando em uma conexão educativa. Nesta perspectiva, o estudo propôs apontar a superação da dicotomia prático-teórica como práxis sócio-histórica, tendo em vista a América Latina como lugar de fala. Para tanto, no intuito de abarcar tal problemática, percorreu-se o caminho entre Adolfo Sánchez Vázquez e Enrique Dussel, compreendendo-o como *Alterocriatividade*. Encontrado a figura do *ego magistral*, como entidade de uma *práxis* centralizada e fechada em si, salientou-se a forma de entendimento apresentada, na presente dissertação, como superação desse isolamento, no sentido de promover um princípio de formação do sujeito solipsista em uma condição reflexiva em relação a outras grandezas. Na pesquisa, percorreram-se, basicamente, três pontos: a) uma concepção de *práxis*; b) uma análise sobre a *erótica* e a *pedagógica* como abertura ao Outro; e por fim, c) uma concepção para o Ensinar Filosofia nesse horizonte. Outro ponto digno de atenção gira ao redor do tratamento metodológico destinado à pesquisa, como estrutura que se aproxima de uma análise dialética, haja vista a forma como foram relacionados os autores estudados onde fora encontrada uma prática de superação da negação do Outro.

**Palavras-chave:** Filosofia da Práxis; Filosofia da Libertação; *Alterocriativação*; Ensino de Filosofia.

## RESUMEN

Se trata de una concepción acerca del problema de investigación de Filosofía como método para la Enseñanza de Filosofía, como propuesta *Alterocriativa*, teniendo en vista la conexión entre Filosofía de la praxis y la liberación, resultando en una conexión educativa. En esta perspectiva, el estudio propuso apuntar la superación de la dicotomía práctico-teórica como praxis socio-histórica, teniendo en vista a América Latina como lugar de habla. Para ello, con el fin de abarcar tal problemática, se recorrió el camino entre Adolfo Sánchez Vázquez y Enrique Dussel, comprendiéndolo como *Alterocriatividad*. Encontrado la figura del ego magistral, como entidad de una praxis centralizada y cerrada en sí, se subrayó la forma de entendimiento presentada, en la presente tesis maestría, como superación de ese aislamiento, en el sentido de promover un principio de formación del sujeto solipsista en una condición reflexiva en relación a otras magnitudes. En la investigación se recorrieron básicamente tres puntos: a) una concepción de praxis; b) un análisis sobre la *erótica* y la *pedagógica* como apertura al Otro; y por fin, c) una concepción para la Enseñanza Filosofía en ese horizonte. Otro punto digno de atención gira alrededor del tratamiento metodológico destinado a la investigación, como estructura que se aproxima a un análisis dialéctico, haya visto la forma en que fueron relacionados los autores estudiados donde había sido encontrada una práctica de superación de la negación del Otro.

**Palabras-clave:** Filosofía de la praxis; Filosofía de la Liberación; *Alterocricidad*; Enseñanza de Filosofía.

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| <b>1 INTRODUÇÃO</b> .....  | 9   |
| <b>2 PROBLEMA ENTRE TEORIA E PRÁTICA: UMA CONCEPÇÃO DA PRÁXIS</b> .....  | 24  |
| 2.1 Dois mundos e um problema: a relação entre teoria e prática.....   | 24  |
| 2.2 O local da práxis: superação à luz de Vázquez como unidade.....  | 31  |
| 2.3 Tipos de práxis: breve abordagem sobre as diferentes relações entre teoria e prática.....                        | 46  |
| 2.3.1 Mão criativa e revolução social: da práxis revolucionária e criadora.....                                      | 47  |
| 2.3.2 A práxis como mecanismo imitativo: sobre a práxis reiterativa.....   | 50  |
| 2.3.3 Aquém da finalidade e alienação do trabalho: práxis burocratizada.....   | 51  |
| 2.3.4 Práxis e a forma reiterativa no trabalho humano.....   | 51  |
| 2.3.5 A imitatividade na obra de arte: reprodutibilidade artística.....  | 52  |
| 2.3.6 A mão decadente: uma breve análise sobre a práxis alienada.....  | 53  |
| 2.4 Do sujeito de ação social e da práxis reflexiva e a negação.....   | 54  |
| 2.5 Considerações finais.....  | 58  |
| <b>3 UM OLHAR LATINO-AMERICANO SOBRE O OUTRO</b> .....   | 62  |
| 3.1 Aperreio, <i>persona</i> e <i>alteridade</i> : negação do outro no processo colonizador.....                     | 62  |
| 3.2 Egoísmo “à Cartesius”: solipsismo e concepção de sujeito.....  | 71  |
| 3.3 Assassinato ontológico do sujeito feminino: <i>ego conquirio</i> e dominação do varão.....                       | 75  |
| 3.4 Edípico “às avessas”: filicídio e pedagógica alterativa.....   | 82  |
| 3.5 O intelectual como homicida: o imperialismo cultural e o povo como problema.....                                 | 87  |
| 3.6 Considerações finais.....  | 91  |
| <b>4 A PROPOSTA ALTEROCRIATIVA FRENTE O EGO MAGISTRAL: ENSINO PELA SUPERAÇÃO DA PRÁTICA E NEGAÇÃO DO OUTRO</b> ..... | 95  |
| 4.1 A práxis e o outro ocultado da América Latina: a rapsódia como <i>alterocriativação</i> .....                    | 95  |
| 4.1.1 A Filosofia por as mãos da ação: instrumento para a totalidade como verdade.....                               | 97  |
| 4.1.2 A face da filosofia e o problema de outras totalidades: uma questão de formação humana.....                    | 100 |
| 4.1.3 Uma análise sobre a práxis: proposta <i>alterocriativação</i> ao diálogo entre Dussel e Vázquez.....           | 102 |
| 4.2 As ideias fora do lugar: <i>ego magistro</i> e a filosofia na América Latina.....                                | 109 |
| 4.2.1 Importância da leitura sem ser gênio, grego ou estar morto: o texto e sua leitura.....                         | 111 |
| 4.2.2 Por uma pedagógica para a América Latina: <i>ego magistral</i> e uma práxis do ensinar filosofia.....          | 121 |
| 4.3 Considerações finais.....  | 126 |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....  | 130 |
| <b>REFERÊNCIAS</b> .....   | 134 |

## 1 INTRODUÇÃO

A pesquisa sobre o ensino de filosofia pode abordar problemas vinculados à complexidade escolar, a natureza do próprio conhecimento filosófico, sua disciplinarização, o ensino a partir de Competências e Habilidades ou mesmo a relevância deste saber para a sociedade. São essas algumas das implicações que contribuem para o enriquecimento do debate sobre o Ensino de Filosofia nas escolas de Nível Médio no Brasil. Percebe-se que tal discussão é muito ampla, podendo ser abordada por horizontes distintos e de acentuada relevância. Em sua maioria, tais concepções se encontram em visões que buscam analisar o problema por campos de debate já consagrados. São abordagens restritas, em grande parte, ao escopo pedagógico ou político. Tanto uma quanto a outra apresentam contribuições para o debate do ensino de filosofia, mas não esgotam o problema.

O entendimento de que o Ensino de Filosofia não se restringe apenas a estas duas concepções é observado graças às iniciativas de uma Filosofia sobre o Ensino de Filosofia. Os resultados obtidos em nossa pesquisa no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), ainda no período da graduação em filosofia, contribuíram bastante nesse sentido. O projeto intitulado de *A especificidade do Ensino de Filosofia como Componente Curricular do Ensino Médio: Uma indagação filosófica* fez parte de um programa de pesquisa em educação, coordenado pelo professor Dr. Junot Cornélio Matos. Nele, a possibilidade do debate sobre o Ensino de Filosofia, analisado pelo escopo filosófico, elemento central de nossa abordagem, mostrou-se como possibilidade a partir da análise do texto *O ensino de filosofia como problema filosófico*, de Alejandro Cerletti (2009).

Nessa obra, salienta-se uma contribuição fundamental para a pesquisa em questão, pois nos revelou novos horizontes ao considerar o papel da filosofia no debate do seu próprio ensino. Com essa abordagem, uma série de outras inquietações vem à tona, salientando atualizações ao problema<sup>1</sup>; uma delas pode ser o conceito de filosofia como algo variado, a depender da corrente em que o defensor de determinado modelo acesse. Na realidade, o diapasão que orienta em qual tonalidade o filósofo deve tocar, acaba sendo a própria filosofia

---

<sup>1</sup> “A pergunta “que é ensinar filosofia?” poderia admitir uma resposta imediata, que se inscreve em um dos lugares comuns que costumam guiar qualquer ensino. Ensinar filosofia seria a atividade em que alguém transmite ao outro determinado conteúdo, neste caso, “de filosofia” ou “filosófico”. Pois bem, antes de nos determos nessa, aparente, simples e clara descrição, vemos que surgem alguns problemas. De saída, a pergunta não está respondida já que a questão foi deslocada, por um lado, para o ato de “transmitir” (seria preciso explicar que significaria isso no caso da filosofia) e, por outro, para o conteúdo, a filosofia. E, como sabemos, encontrar uma resposta unívoca para “que é filosofia” não somente não é possível, mas cada uma das eventuais respostas poderia dar lugar a concepções diferentes da filosofia e do filosofar, o que influiría, por sua vez, sobre o sentido do ensinar ou do transmitir filosofia” (CERLETTI, 2009, p. 11).

que ele adota para se filiar-se. Falar em método de ensino de filosofia pode ser algo relativo, tendo em vista tal característica.

Outro aspecto que pode ser salientado aqui é o problema do discurso filosófico a partir do local de fala dos sujeitos. O discurso traz em si o problema do *conceito* como imbricação histórico-geográfica em que ele foi gerado, o próprio termo *América*, por exemplo, nada mais é que uma designação criada por um interesse imperialista europeu numa região de exploração econômica, fortemente vinculado à imposição cultural<sup>2</sup>. Por conseguinte, aponta-se para a própria noção de filosofia tendo em vista seu espaço de origem.

Se considerado que, antes da figura do colonizador, existiam, na região correspondente à América Latina, outros grupos humanos, os quais possuíam concepções próprias e, portanto, entendiam o mundo por estas, observa-se com facilidade a supremacia entre as compreensões, legando espaço a majoritária. Os colonizadores colocaram-se enquanto verdadeiros sujeitos de conhecimento, progenitores da representação mais sofisticada do mundo e o termo América, cunhado por eles, carrega em si o embate de dois grupos distintos e imersos em horizontes diferentes, é por esse conflito que se pode ver o encontro dessas culturas, onde a concepção vencedora lança as bases para fomentar as estruturas conceituais que denominariam a região.

O termo “América Latina” é empregado, basicamente, concomitante a perda de espaço dos países ibéricos (Espanha e Portugal), no período de descolonização e ascensão da hegemonia alemã, inglesa e francesa em relação à América de colonização portuguesa e espanhola. “Los nombres “América Latina” y “Latinoamérica” no figuran en el Diccionario de la Real Academia Española” (ARPINI, 2013 p. 144). No caso da América, tal nome surge graças a Américo Vespúcio, mas antes de ser denominada como tal, fora conhecida pelos nativos como Tawantisuyu, Anáhuac, Abya-Yala. O horizonte europeu se fundiu ao nativo de modo a sobrepor-se numa concepção verticalizada da qual atuou demarcando a região. O que vem a ser a América Latina, enquanto processo de sobreposição, senão algo que perpassa diretamente pela abordagem do colonizador. Entender uma região tão vasta e plural por um conceito autárquico e homogêneo revela a suposta unidade da mesma como imposição colonial, tendo em vista o caráter centralizado do termo, postura centralizada observada, inclusive, em outras instâncias.

---

<sup>2</sup> “O conceito de América, posteriormente América Latina, é uma construção semântica com implicações políticas, econômicas, epistêmicas e éticas que surgiu e se impôs em detrimento de conceitualizações, denominações originárias desse mesmo continente. O termo América, como sabemos, é uma homenagem a Américo Vespúcio, comerciante e navegador italiano que observou o fato de que as terras encontradas por Cristóvão Colombo anos antes, em verdade, não se tratavam das Índias (Ocidentais), mas de um “Novo Mundo” (QUENTAL, 2012, p. 53).

Em se tratando da tradição filosófica, um recorte que anuncia os contornos dessa relação de isolamento e centralidade pode ser observado na alegoria da caverna de Platão. Nela, há uma postura de distinção entre a luz e as sombras, entre os diferentes, a figura do filósofo e dos demais homens, os sem filosofia. Nessa passagem, é feita uma menção ao julgamento e a morte de seu mestre, Sócrates. Na alegoria da caverna, o filósofo descreve uma situação análoga à injustiça sofrida por seu mestre ao ser julgado e condenado a beber cicuta, salientando, assim, justamente um perfil mais amplo do sujeito que se encontra ilhado em relação ao diferente.

No livro VII de *A República*, Platão descreve homens vivendo numa caverna escura onde, desde a infância, estariam acorrentados de modo a só poderem ficar de costas para a saída da gruta (JEAGER, 2001). Um feixe de luz incide nos fundos da caverna proporcionando projeções de sombras das imagens de madeira que eram carregadas por pessoas que passavam na entrada da caverna. Nos fundos, os homens observavam tais sombras, associando-as ao barulho que ouviam das pessoas que passeavam do lado de fora. Não conhecendo nada mais que isso, os prisioneiros observavam tais projeções de modo a concebê-las como a realidade.

A concepção Moderna, em larga medida, abarca esse espírito de um modo bem peculiar, pois o projeto da modernidade fora envolvido em questões políticas, religiosas, econômicas e filosóficas, oriundas da territorialidade europeia hegemônica. Algo que traz consigo uma série de instâncias, lançando-as ao “Novo Mundo”, ao fazer isso, manteve-se distante do ameríndio como diferente, tomando-o como “Mesmo” ou, então, como inferioridade. Fora a modernidade, aquela concebida como Europa, o centro mundial, onde sua leitura do mundo e, inclusive, do espírito grego mantivera consequências em terras tropicais até hoje.

Na alegoria da caverna platônica, todos os prisioneiros viviam no mais absoluto engano até que um deles foi posto em liberdade. Com os olhos doloridos pela luminosidade, o tipo sai da caverna e, pela primeira vez, depara-se com a luz do Sol. Entusiasmado com a nova descoberta, o sujeito volta à caverna, no intuito de informar aos irmãos de cativeiro que as percepções destes, sobre tudo que entendiam como verdade, eram concepções erradas da realidade. Platão não aponta porquê o sujeito liberto retorna à caverna ou mesmo faz menção sobre quem os prendeu, mas a análise da alegoria pode sustentar-se na ideia de que tal volta seja uma atribuição pedagógica. Além disso, notou-se que existe, em Platão, um sentido de relacionar-se com o outro a partir da concepção de mediador entre o sujeito das sombras e aquele da luz, entidade de verdade.

A passagem do sujeito de penumbra a sujeito de luminosidade é algo repleto de implicações negativas por parte dos prisioneiros da caverna<sup>3</sup>. Na ânsia de mostrar a luz aos compatriotas, não seria bem quisto por seus pares e, em caso de insistir, sofreria dura pena. “E se procurasse libertar qualquer dos outros e arrancá-lo das trevas, correria o risco de o matarem, caso pudessem apoderar-se da sua pessoa” (*ibid.*, p. 885). Tal condição pode ser entendida como reflexo do cerceamento do sujeito iluminado em relação aos demais indivíduos das sombras.

Dussel buscou situar-se num eixo diferente daquele adotado pela tradição filosófica, ao fazer isso, tomou como ponto de partida a tradição semita como abertura para a totalidade do outro, como metafísica da Alteridade. Salienta-se, dessa maneira, a figura do Outro<sup>4</sup> como eixo de totalidade. O cativo da caverna, desprovido da condição de luz, é visto pela tradição filosófica como sujeito negligenciado, onde a verticalização das concepções de realidade é a forma de atuação, portanto, de anulação. Mas considerada a possibilidade de totalidades diferentes, em se tratando do sujeito da luz e sua relação com aqueles das sombras, entende-se que ambas as concepções estejam inseridas em contextos distintos, pois, nesse caso, até mesmo a sombra faz parte do todo.

Com isso, a exclusão do Outro, enquanto sujeito de horizontalidade distinta, é algo assegurado pela própria tradição filosófica em condição embrionária. O Outro não foi entendido enquanto portador de suas próprias dimensões, porém como projeção estérea da penumbra. Em contrapartida, a *pedagógica* atua como relação entre os sujeitos em outro nível; não se dá enquanto imposição, mas enquanto relação de afirmação do Outro. Enquanto a forma encontrada por Platão foi idealizar o todo onde o Outro é concebido a partir de mim como Mesmo, a *pedagógica* não compactua de tal horizonte solipsista<sup>5</sup>.

O investimento nessa concepção de entendimento do Outro, negligenciou o diferente e a figura deste é assegurada pela concepção filosófica que entende o Outro enquanto ele Mesmo. Nesta condição, o face-a-face, enquanto elemento de uma tradição, diferente da cultura grega, é, como propõe Dussel (1977), transcrito como a primeira filosofia. Desse

---

<sup>3</sup> Jaeger (2001) afirma ao apontado que “[...] se por acaso voltasse outra vez ao interior da caverna e se pusesse como antigamente, a rivalizar com os outros cativos, cairia no ridículo, pois já não conseguiria ver nas sombras e lhe diriam que arruinara os olhos ao sair para a luz” (p.885).

<sup>4</sup> O encaminhamento da leitura utilizado aqui para reporta-se ao “outro” no pensamento de Enrique Dussel foi à singularidade enquanto sujeito, manifestação etc. Com isso, optou-se por padronizar “Outro” enquanto singularidade, para fugir da abordagem deste enquanto mesmo, mas sim, possibilidade aberta.

<sup>5</sup> No pensamento ocidental, desde Platão, o outro é assumido dentro do supremo e absoluto da totalidade: tudo é o mesmo e o outro se desvela como diferença ou autodeterminação do próprio primigênio, a totalidade cosmológica do pensamento grego, que permanece a mesma quando na modernidade se exprime como totalidade logológica. A totalidade “solipsista” só conhece um outro que é ele mesmo (SCANNONE, 2006, p. 391).

modo, a passagem da alma para o nível do invisível rumo ao retorno (à luz), como propõe Platão, é a postura solipsista do sujeito de fuga do mundo das sombras, o qual, além de ser o privilegiado, intitula-se encontrar no terreno da verdade. A relação solipsista é marcada pela concepção Ocidental, a cultura grega fora o que se desenvolveu supostamente isolada, consideravam-se tão superiores que, em referência aos povos vizinhos, mal tinham olhos para estes, denominando-os como “bárbaros” (GOMES, 2011).

A *persona* fora a tensão da emblemática de construção do sujeito solipsista, onde é bastante comum a relação com a *fysis* ou qualquer entidade metafísica, mas não com o Outro, fonte em que o espírito Moderno irá beber a ponto de constituir-se em tal simbólica. Descartes, ao construir uma concepção de mundo a partir do *ego*, incide no sujeito isolado, aquele de acesso ao conhecimento verdadeiro por si só, que pode ser encontrada não apenas nele, mas também no próprio Kant<sup>6</sup>, onde o período Moderno se apresenta como uma concepção de sujeito *monadológico*, isolado do diferente. Questiona-se, com isso, o local do sujeito da América Latina no tocante ao seu relacionamento com a filosofia.

Ao problematizar tal relacionamento, observa-se a possibilidade de abrir-se a novas configurações. Tendo em vista uma prática de desvelamento numa condição afirmativa, salientou-se uma compreensão do problema a partir da necessidade de uma nova condição em relação ao seu atual manejo. Condição esta que permitiu entender tal necessidade como postura pedagógica, haja vista o espaço destinado a um novo modelo de formação. Neste sentido, o diálogo e a análise dos textos de Dussel e Vázquez atuaram como bases de acesso para a proposta de uma *práxis libertadora*. *Práxis* esta que, na medida em que é *pedagógica*, apresenta elementos para o ensino de filosofia.

Considerando tais requisitos, salientam-se as contribuições para uma prática do ensino a partir da Filosofia do Ensino de Filosofia. Tal pesquisa teve como objetivo a superação da dicotomia prático-teórica como possibilidade de ensino para a filosofia e isso refletindo o contexto sócio-histórico de construção do conhecimento na América Latina. Empenho obtido a partir do diálogo entre Dussel e Vázquez como uma proposta metodológica. Dessa maneira, o resultado alcançado na relação entre as duas perspectivas foi uma categoria, a saber, *Alterocriativação*, da qual buscamos fundamentar no decorrer deste trabalho.

Apesar desta pesquisa ter sido desenvolvida com elementos que se aproximam de uma análise dialética, enfatiza-se o cuidado metodológico empregado, onde implicações

---

<sup>6</sup> A Idade Moderna europeia, a partir da impossibilidade da formulação ética desde o *ego cogito* cartesiano que encerra o *ego* num insuperável solipsismo, negando por si mesmo o Outro, e confundindo o ético com o ontológico, ou seja, “Aniquilando a realidade ética -, dividiu a ciência prática numa “doutrina de direito” e num “doutrina das virtudes” (a ética propriamente dita) com Kant” (DUSSEL, 1977 p. 5).

antropológicas, antropológica filosófica e da literatura atuaram como peça chave no estudo dos autores presentes. Tendo em vista a literatura e seu grau de proximidade com a Filosofia, ao reportar a realidade e ser produção criativa do campo *ideal*, como assinala Evaldo Coutinho (1998), compreendeu-se a potencialidade de abarcar o problema por suas contribuições como mecanismo que imprime maior grau de liberdade à análise sociológica e filosófica.

## II

Se fosse possível extrair uma chave filosófica do pensamento cartesiano para contribuir com a presente análise seria a de que todo e “qualquer descartes” que se proponha filosofar *in terra brasilis* o deva, por intermédio de lentes espessas o suficiente para notar o próprio entorno, estas servirão para melhor entender as reais necessidades, portanto, imunizando-se de *psicopatologias* oriundas de algum eventual iluminismo solipsista fraudatário de qualquer concepção destituída de Libertação. Dessa forma, as contribuições dos estudos sob a ótica de Descartes podem colaborar ao fazerem-se pela emblemática: irá me ver por quais olhos, pelos seus olhos, ou dos outros?

Em 1618, René Descartes alistou-se às tropas de Maurício de Nassau, tornando-se um combatente contra os espanhóis e a favor da libertação da Holanda. Em 1624, com os países baixos independentes, o brado batavo ecoa sobre as colônias do “Novo Mundo” ao tentar invadir a Bahia, desembocando em insucesso superado seis anos depois, em 1630, ao conseguir invadir a cidade litorânea de Olinda, em Pernambuco, ali implantando um domínio. Assim foi que no átrio brasileiro, no nordeste, estendeu-se o projeto de Nassau, cujas margens iam do Maranhão até Sergipe. Se Descartes tivesse realmente vindo ao Brasil nessa incursão, o que dizem alguns que quase ocorreu, poderia muito bem ter se questionado “o que é de minha filosofia nestas terras?”.

Apesar de nunca ter pisado em terras brasileiras, nada impediu que o espírito responsável por seu pensamento tivesse o mesmo destino. Como o projeto batavo de Nassau, ao fazer-se pelo Recife, como primeira cidade urbana do país, acentuando um “renascimento cultural” decorrente de um pesado modelo de exploração, o “ego cartesiano” e suas bases, ao ser simplesmente transplantando para a nova Holanda, pode equivaler-se à dominação holandesa por também tomar-se *conquirio*, este que, a golpes de lógica, buscou derrubar a floresta do “absurdo” tropical em prol da nova Europa, torna-se, então, uma práxis da dominação, cultura que domina a outra em suposta condição de atraso. Afirma Inácio Strieder

(1995) que Sepúlveda reduzira o ameríndio à categoria de “*sub-homens*” a partir de um cristianismo aristotélico.

As epígrafes no início desse texto trazem consigo não apenas dois autores antagônicos entre si, Fanon e Leminski, um é *filósofo-psicanalista-negro* e o outro, *poeta-crítico-literário-professor*. De algum modo trazem a proximidade de pensamentos que apontam para a contradição de mentalidades bronzeadas e embranquecidas taciturnamente ao encucarem a “lógica subconsciente” do sucesso de um projeto batavo fracassado. *Pedagógica* dominadora que simplesmente não se permite a necessidade ou possibilidade de um modelo filosófico latino-americano. “Brasileiro” que filosofa “brasilidade” padece aqui ou em qualquer outro local fora do nordeste; se realmente isso procede de algum modo, então, nossa filosofia ainda se encontra colonizada, alienada ao próprio destino e realidade crucial que a cerca, pois não enxerga a diferença entre criativo e assimilativo e diante da angústia pelo insucesso na criação, conforta-se com o desventura do segundo caso, a saber, o assimilativo.

*Catatau*<sup>7</sup>, um livro que, de acordo com seu autor, o poeta Paulo Leminski (2010), é o apontamento do fracasso de uma lógica cartesiana no trópico, é usado aqui de maneira contrária, visto que fala-se de seu “sucesso”.

Em dado modo, o *ego cartesiano* teve como pano de fundo a Totalidade Absoluta, articulação do *ego conquirio* como cimento aglutinante do projeto Absoluto pela tradição filosófica. Sendo assim, filosofia nenhuma que se pretenda desbravar abaixo da linha do equador tenha sido mal sucedida, pois fora preservada no embate com a nova realidade, assegurada por essa Totalidade. Já a exploração econômica também não fora muito longe e se deu pela Totalidade que não observara o Outro, razão que, por sinal, ainda deixa um sabor amargo implantado desde a época do açúcar. Praticamente, quase todo o domínio de exploração econômica do período colonial ainda se mantém vivo no nordeste e o faz ao produzir homens de vida amarga que empenham quase toda a sua existência em produzir diariamente o ouro branco retirado dos canaviais das usinas. Tanto pela filosofia como através do modelo econômico podem ser vistos como projetos que se assemelham, já que os dois são a Totalidade.

No livro de Leminski, *Catatau*, ficção que retrata a suposta vinda de Descartes<sup>8</sup> ao nordeste do Brasil, pode ser constatado certo abismo lógico na sequência de frases muitas vezes desconexas em que a narrativa é tramada. Ficção que se assemelha à realidade ao

<sup>7</sup> O Livro *Catatau* foi uma obra escrita pelo poeta Paulo Leminski 1975. Esta narrativa é um romance em forma de monólogo que se passa no Brasil a partir da suposta vinda do filósofo René Descartes no período holandês.

<sup>8</sup> A crítica aqui não é levantar-se contra o cartesianismo, mas sim, salientar seu espaço de percepção enquanto concepção que estrutura-se em conceber o indivíduo enquanto ser isolado.

imprimir um seguimento em primeira pessoa como virtude mais econômica e robusta que teve em vista o menosprezo da realidade, manteve-se a partir da figura do Outro como Mesmo. Dissertar como seria a cabeça filosófica do brasileiro nesse patamar é algo que não passou pelo propósito deste trabalho, no entanto, na pesquisa, esse foi um problema recorrente, talvez o mais denso dos problemas, porém colocado de forma branda.

O intelectual é quem explica as coisas por vários vieses, inclusive pela filosofia, e, quando se faz por este, pode ser denominado como um filósofo. Explicar-se pela sociologia, filosofia, psicologia ou qualquer outro saber sempre se encontra num condição determinada, visto que o intelectual explica as coisas por palavras e nunca através da ação, limitação de sua potencialidade, mesmo quando este supera algum eventual impasse e ser o escravo com o senhor que ordena dentro de si, é colocado na reflexão por outras provas e defronta-se com outra questão: ao resolver um problema filosófico, ao seu modo (pela teoria) e atingir o alvo, instaura-se numa guerra dura e ainda mais injusta, pois a própria libertação não se encontra dissonante à realidade factual e entender um problema não é garantia de neutralizá-lo.

Percebeu-se, na presente análise, que refletir pode ser entendido como resposta de um processo afirmativo e, nesse movimento, pode até causar espanto e perplexidade e/ou também paralisia e afastamento ao relacionar-se com o problema, tendo em vista os limites da filosofia. Teoria não muda o mundo, assim como afirmar-se positivamente frente a idiosincrasias de negação ocidental também não o faz.

A apropriação filosófica pode ser um campo fértil para observar o espaço do intelectual em “jogar colonialmente certo”. Se na América fomos realmente acostumados a sermos colonizados, então esse é um problema que perpassa pela própria produtividade filosófica nacional. Neste sentido, a relação mantida com a filosofia de Nietzsche, Marx ou mesmo Gadamer é apenas uma e se dá em uma única forma, que não é outra senão a positivista. Por não criar seus instrumentos de pesquisa, ou até mesmo imaginar que possa existir tal possibilidade, é que a ausência de um trabalho artesanal pode dizer muito sobre o tipo de relação que se tem com a filosofia quando não se analisa a consistência dos processos e métodos.

A ficção, de Paulo Leminski, apresenta Renatus Cratesius em uma suposta vinda ao Brasil, algo que evidentemente não ocorreu, mas que, sem dúvidas, pode trazer elementos para pensar o espaço da filosofia em solo brasileiro e, por consequência, o seu próprio ensino. Em meio às demandas apresentadas pela realidade, o desafio da reinvenção filosófica é colocado constantemente ao pensamento em uma relação de prova. Lançar mão da filosofia para compreender a materialidade pode implicar em sérias consequências, tendo em vista a

concepção unívoca de partir de um ponto sólido a uma realidade que carece de ser interpretada obrigatoriamente. As bases originárias de tal saber, na medida em que são coniventes com o contexto de sua criação, podem não ser universais ao dissonar de outra realidade. A filosofia no “Novo Mundo”, como tratado pelo poeta, fez-se, então, pela “contradição”, que não se furta do discurso sobre o ensinar Filosofia. “O filósofo francês René Descartes punha em dúvida tudo quanto existia (o mundo que o rodeava, seu corpo, o que estava pensando), salvo uma única coisa, o fato de que estava pensando” (ZEA, 1969, p. 2).

### III

O Ensino de Filosofia como *alterocriatividade* pode ser uma concepção fundamental que tem em vista a atividade e o sujeito como eixo central do processo de ensino. Tendo em conta o parco espaço legado a estas grandezas no ensino de filosofia, compreende-se o valor de tal quesito como abertura para a atividade e para o Outro. Observou-se que, a decorrer do processo histórico no Brasil, apesar de não estático, a filosofia e seu ensino passaram por várias modificações ao correr do tempo, mas nenhuma que inspirasse alguma ordem proposta aqui.

Sua inserção na educação brasileira, nos anos de Brasil Colônia, pode ser considerada exemplo disso. Pela concepção escolástica fortemente influenciada pelo *Ratio Studiorum*, a atenção à razão se fez como elemento central do projeto de ensino. Pensar os sistemas filosóficos por uma concepção tomista era o espírito impulsionador de um projeto majoritário onde a formação e conservação das elites assumira o destaque.

A consolidação da França como potência é acrescida de novas concepções filosóficas ao solo brasileiro, conduzindo a novos rumos o panorama intelectual da época. O aparecimento de figuras como o Marquês de Pombal e as novas políticas de Estado, despotismo esclarecido, lega a outra ordem o papel da filosofia. Era um período de ascensão e disseminação de concepções oriundas da burguesia francesa, que praticamente obrigara algumas nações da Europa a reestruturarem sua política.

A queda do absolutismo, na França, ecoou em toda a Europa. Os monarcas, que para além de perder o trono também temiam a perda do próprio pescoço, fizeram reformas em seus sistemas políticos para conter a avalanche iluminista. Em Portugal, por exemplo, o controle severo das ilustrações imprimira um olhar acirrado à difusão de conteúdos iluministas, postura que já não era impressa com a mesma intensidade no Brasil colônia. A dificuldade em

controlar a entrada de literaturas dessa ordem, ao passo que era uma preocupação para da Metrópole, era também combustível da fogueira do mundo colonial na disseminação de tais ideários.

As consequências das ilustrações para o Ensino de filosofia em território brasileiro foram o abandono da “lógica jesuíta” pelo uso de livros mais recentes que traziam, a reboque, a agitação social fomentada pelos novos discursos filosóficos. A apropriação do saber filosófico ocorria aos moldes do espírito francês, através da assimilação dos seus valores num processo de articulação necessário para a implantação dos projetos. O conhecimento filosófico revigorou uma reedição do projeto social francês em solo nacional, esse processo ocorria por uma práxis política, onde a simples substituição das cartas ignorava a reedição do arranjo social.

No Século XX, a influência Iluminista pelo Positivismo se manteve como penetração na sociedade numa intensidade ainda maior. Com o fim da monarquia, ainda no século passado, e o surgimento da República, a influência positivista do projeto republicano configura maior intensidade a inserção de um modelo filosófico para a sociedade brasileira. Marilena Chauí (2001), ao apontar para a influência das concepções iluministas, sobretudo nos primeiros anos do Século XX, mostra o Estado brasileiro como presença marcante frente à sociedade da época. O Estado se sobrepõe mediante todas as outras indicações, é ele o ser absoluto, o pai-mestre que encaminha o filho rumo à luminosidade do progresso<sup>9</sup>.

O princípio da nacionalidade atua como sonegação e encobrimento das questões sociais ao adotar uma postura centralizada, pautada pelas contribuições positivistas do Estado. A reforma de Benjamin Constant, em 1890, demarca o espaço da filosofia no sistema de ensino. O projeto colocado em prática em 1891 incorpora um modelo educativo do qual a gratuidade da escola primária e educação laica fazem parte de uma estrutura na qual os preceitos científicos do positivismo tornam-se a construção de um ensino enciclopédico. O movimento republicano que ocorrera no seio de uma sociedade ideologizada, onde a religião e o mercado<sup>10</sup> incorporavam esses valores, fez-se, então, um “Positivismo Brasileiro”.

---

<sup>9</sup> “O Estado é o cérebro da nação que, regulando e controlando os movimentos e funções de cada órgão, não permite que um se sobreponha a outros. Ordem e progresso (palavras inscritas na bandeira nacional) são o lema próprio do positivismo comteano” (CHAUÍ, 2001 p. 44).

<sup>10</sup> “Do ponto de vista do que nos interessa aqui, ou seja, não o da produção histórica ou material concreta da nação e sim o da construção ideológica do semióforo “nação”, a dualidade dos agentes (Deus e Natureza, de um lado, e Estado de outro), constitutiva do verdeamarelismo, não é apenas explicável, mas necessária. De fato, vimos que com o “princípio da nacionalidade”, a “ideia nacional” e a “questão nacional”, o poder político constrói o semióforo “nação” na disputa com outros poderes: os partidos políticos (sobretudo os de esquerda), religião (ou as igrejas) e o mercado (ou o poder econômico privado)” (CHAUÍ, 2001, p.44).

Em 1901, a filosofia volta aos currículos secundários, sendo incorporada como sinônimo de Lógica e a Reforma Epitácio Pessoa redimensiona o ensino colegial como preparação para o ensino superior.

No pedagógico do Outro, como possibilidade de atualização social, este fora um valor negado. Em tal ambiente ele fora diminuído, ou melhor, ocultado, jogado ao falseamento e encoberto por uma concepção de nação forjada pelo Estado como *egocêntrica*. O espaço ainda é de limitações extremas à figura feminina e às concepções voltadas aos nativos ameríndios, são ambas dissolvidas por uma alienação fálica. Dussel (1977) compreende o mestiço como a marca maior da relação entre o colonizador espanhol e a nativa ameríndia, é o símbolo mor do estupro num percurso onde se torna o tipo comum, o que é negado, pois o discurso que trata do contexto brasileiro é apenas projeto de dominação.

O problema da mestiçagem nacional no Brasil, do fim do Século XIX e início do XX, culmina na institucionalização de uma *erótica* do varão que busca encontrar a solução a todo custo para o tipo nativo impróprio em atender os interesses econômicos das oligarquias.

De acordo com Munanga (2008), Sílvio Romero e todo o grupo de intelectuais do início do Século XX observaram o processo da miscigenação como solução para a o “problema da nação” e, em sua abordagem sobre o processo de mestiçagem no Brasil, apresenta suas ideias como problema recorrente entre os intelectuais da época. A alternativa para a construção da identidade a partir da concepção de homogeneidade, após a queda da monarquia, foi à construção do sujeito étnico brasileiro<sup>11</sup>, onde o discurso filosófico se mantém imune à materialidade dos fatos.

A ausência de um olhar mais arrojado ao considerar as idiosincrasias sociais do período em questões como dignas de debate imprimiu uma leitura superficial sobre as questões da época. As primeiras décadas após a escravidão e a forma como se deu a incorporação desse grupo na sociedade podem ser exemplos. Os sujeitos, no que compete suas concepções sobre o trabalho, destoavam da primazia levantada pela cultura burguesa e oligárquica, pois uma vez satisfeita as necessidades básicas com o ganho de dois ou três dias de trabalho por semana, o antigo escravo aparentava “comprar” o ócio, tendo em vista que já possuía o básico para a subsistência, a opção de “não trabalhar” foi interpretada como atraso mental (FURTADO, 2004), o que justificou as políticas de migração. Além de observados

---

<sup>11</sup> “Apesar das diferenças de pontos de vista, a busca de uma identidade étnica única para o País tornou-se preocupante para vários intelectuais desde a primeira República: Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre etc. para citar apenas os mais destacados. Todos estavam interessados na formação de uma teoria do tipo étnico brasileiro, ou seja, na questão da definição do brasileiro enquanto povo e do Brasil como nação” (MUNANGA, 2008, p. 49).

como responsáveis pela própria segregação, eram também dispersores do desenvolvimento nacional.

O fator econômico, político e social atuaram como grandezas na contribuição para uma “lógica do mestiço”, se, por um lado, desvalorizavam-se os tipos nativos, como o sertanejo, por outro, valorizava-se a mistura destes com outros tipos étnicos considerados superiores. O europeu veio para civilizar a nação e salvá-la do atraso.

A chegada dos estrangeiros, justificada pela carência de mão-de-obra, foi resultado de políticas de imigração que causaram alterações em vários setores da sociedade. Com estes, não veio apenas o sentimento de construção da nova sociedade, mas também os movimentos sindicais e uma série de posturas opulentas a uma oligarquia que precisava se atualizar. Na educação, no caso do ensino universitário, a expansão do ensino superior buscou incorporar essa nova demanda.

O modelo de educação “a serviço” da Nação construiu o perfil educativo que priorizava um padrão voltado à formação econômica e também ao ensino técnico. A Reforma Capanema foi a responsável por, no ano de em 1942, instituir como obrigatório o ensino da Filosofia. O Brasil daquele período enfrentou um processo de *modernização conservadora*, onde as reformas atingiram a sociedade de modo epidérmico, pois foram alterações superficiais.

Com a Lei 4.024/61, a Filosofia sofre um ataque, não é mais disciplina obrigatória e agora possui presença complementar no currículo. Porém, em 1971, foi a “retirada” da filosofia como disciplina obrigatória dos currículos<sup>12</sup> escolares que soou como um verdadeiro golpe branco, tendo em vista o contexto social turbulento e o modo como fora gerido tal processo. Isso se deu de maneira muito sinistra por terem sido construídos mecanismos que serviram como contentores de sua presença na escola<sup>13</sup>.

No dia 26 de outubro de 1978, na cidade de São Paulo, ocorrera um Encontro Nacional de Professores de Filosofia. Em meio à movimentação virulenta a que o corpo

---

<sup>12</sup> “A Lei 5.692, promulgada em 1971, em pleno regime militar, extingue a Filosofia dos currículos, destarte, as reações e mobilizações ocorridas no país em prol de sua manutenção/retorno aos currículos escolares. Tais mobilizações estimulam reações em diversos níveis e, por meio do Parecer 7.044/82, do então Conselho Federal de Educação – CFE –, abrem-se possibilidades para o retorno da disciplina de Filosofia aos currículos do Ensino Médio – EM” (ZANATTA, 2008, p. 3449).

<sup>13</sup> “Assim, ao contrário do que se pensa, a filosofia não foi “excluída” do currículo e sim foram criados mecanismos que inviabilizavam a sua inclusão, mas formalmente não havia impedimento legal algum para a sua inclusão como disciplina. Um destes mecanismos foi a criação de outras disciplinas como obrigatórias supostamente equivalentes ao conteúdo filosófico de forma que não havia razão para incluir a filosofia e sobrecarregar o currículo com disciplinas equivalentes. Trata-se das disciplinas: E.M.C. (Educação Moral e Cívica), O.S.P.B. (Organização Social e Política Brasileira), e, no ensino superior, foi criada a E.P.B. (Estudo de Problemas Brasileiros). Registre-se, de passagem, que ocorreu a mesma coisa com a Sociologia para também impedir a sua inclusão como disciplina” (DALTON, 2014 p. 55)

político nacional estivera envolto, uma ditadura instaurava a face nefasta de uma época sombria. Acentuando um léxico macabro a uma gramática obscura, deu-se a discriminação do diálogo como poder e a ferramenta política assegurada pelo brasão da violência como instrumentalização de uma ordem majoritária. “Geladeira”, “pau-de-arara”, “pimentinha”, “afogamento”, “cadeira do dragão” faziam parte do vocabulário de malfazejo em que se diluía a sociedade brasileira.

Discutia-se o Ensino de Filosofia no referido período, numa sociedade cujo não apenas o direito ao acesso a esse saber fora algo restringido, como outros direitos foram suprimidos. Carvalho (2013) denunciara esta época como o período mais sombrio da história do Brasil, em termos de direitos políticos e civis. Em se tratando do Ensino de Filosofia, Matos (2013) ressalta que o movimento de retorno, no que se compreendia como o 2º grau, fora algo que tivera início na década de 70, com a fundação da Sociedade de Atividades Filosóficas – SEAF. Neste contexto, o relativo afrouxamento político do fim dessa década, que marcava o surgimento do SEAF, foi um período antecessor à dura repressão que existia ali. Em 1969, o contexto político nacional, anunciado por Garrastazu Médici, gerenciava retrocessos de direitos políticos e civis<sup>14</sup>.

Contextualizar o movimento de retorno da Filosofia na escola em épocas tão sombrias pode ser compreendido como descarga de eletrochoque na consciência política nacional, na perspectiva de vislumbrar novos horizontes ao contexto educacional do tempo. Observou-se que, mediante tantas idas e vindas da disciplina, uma proposta de entender sua função na escola perde espaço, haja vista tamanha inconsistência.

Na década de 80, teve continuidade a luta partir da articulação de setores populares que traziam discursos a favor da reforma educacional. A nova constituição de 1988 é o marco final do período de ditadura. Porém o retorno ao período democrático é criticado por muitos, tendo em vista o perfil de presidencialismo de coalizão das gestões. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN 9.394/96 – representou uma reforma no sistema educativo, através de um modelo político administrativo, que teve início no governo de Fernando Collor de Mello, a partir de um processo de liberalização da economia que se restringe neste período.

A Lei 11.684/2008, que institui o retorno da Filosofia no Ensino Médio, é o reflexo desse novo período. Nesta fase, direitos sociais foram assegurados (CARVALHO, 2013), o

---

<sup>14</sup> “Sob o general Médici, as medidas repressivas atingiram seu ponto culminante. Nova lei de segurança nacional foi introduzida, incluindo a pena de morte por fuzilamento. A pena de morte tinha sido abolida após a proclamação da República, e mesmo no Império já não era aplicada” (CARVALHO, 2013, p. 162).

retorno da Filosofia ao currículo das escolas pode ser entendido como um desses direitos. e abriu espaço para a discussão da Filosofia no sistema educacional, fundamentando-se em horizontes mais largos e consistentes, porém essa volta às escolas existe numa realidade peculiar da liberdade política. Apesar de ter se dado através de uma política de coalizão, isso não impediu que a filosofia, como componente do Ensino Médio, estivesse em uma realidade política democrática.

Em um relatório da *Organización de Estados Iberoamericanos* (OEI), de 2008, intitulado *Análisis de los currículos de Filosofía en el nivel medio en Iberoamérica*, os currículos de Filosofia observados partilham de determinados aspectos. Devido a um processo de instabilidade política no continente americano, uma coexistência entre sistemas políticos antigos e novos convivem de modo a reproduzir tensões na escola e ao próprio Ensino de Filosofia (OEI, 1998).

Porém, nesta nova realidade, outros desafios vêm à tona. De acordo com Dussel (1977) existe um projeto vigente que inclui a dependência externa como seu próprio ser. “Aí estão em nossos programas de televisão o *cowboy*, *Superman* e *Batman*” (*ibid.*, p. 278), pois a escola perde espaço para outros meios de formação. São instrumentos de coação do sujeito, que é agredido de vários modos.

A televisão faz parte da mobília básica. Costumes e valores são alterados rapidamente. Os políticos e os partidos disputam espaço na mídia, principalmente na TV, onde uma palavra ou um gesto podem significar milhares de votos. O ruim passa a ser bom e vice-versa, em poucos minutos. O pensamento é biruta: move-se com o vento. Uma escola frágil e uma televisão forte geram um homem com a cabeça na lua e os pés na lama: a lua do mundo encantando pela mídia que é o mundo do outro e nunca o seu próprio e a lama de sua realidade que ele nunca consegue transformar porque não consegue ver e se consegue ver não consegue sair dela (MILOANESI, 1997 p. 43).

Um sistema educativo centrado em critérios unilaterais que tolhem sua autonomia por mascarar a realidade, num modelo econômico parasitário sugador da essência do sujeito como seiva para nutrir seus próprios interesses, na carnalidade de relações carnívoras, instituídas pelo domínio do varão em relação à mulher como subalterna, num modelo filicida que destitui o rosto do discípulo ao assentar-lhe a máscara da dominação ou mesmo numa cultura de massa comprometida em homogeneizar o espírito dos sujeitos, todas as instâncias podem ser consideradas como pressupostos da formação na medida em que atuam interferindo na pedagógica e como ela. A educação, nesse patamar, é inimiga da sociedade, pois desempossa

o sujeito, cortando-lhe as mãos e arrancando-lhe a face, atua na contramão da realidade ao compor a sinfônica de um sistema opressor que determina o ritmo de como se pode observar a realidade.

Neste sentido, seu trato metodológico, enquanto proposta de ensino, implica em uma série de fatores que podem ser transcritos de diversas formas. Mediante tal análise, acentuou-se o Ensino de Filosofia como superação da contradição frente à realidade e o Outro como sujeito excluído, empenho obtido a partir de uma *alterocriativação*, sobre a qual iremos trabalhar ao decorrer desta dissertação.

## 2 PROBLEMA ENTRE TEORIA E PRÁTICA: UMA CONCEPÇÃO DA PRÁXIS

*Da práxis social revolucionária caberia  
dizer o que Marx dizia da história:  
que só se repete duas vezes:  
a primeira como tragédia:  
a segunda como farsa  
(VÁZQUEZ, 1968, p. 259).*

Procura discorrer sobre o problema da práxis, no filósofo Adolfo Sanchez Vázquez, a partir de sua obra *Filosofia da Práxis*. Levanta-se, aqui, a importância que Vázquez deposita sobre a práxis como atividade humana por essência e que, ao decorrer da história, assumira configurações opostas ao processo de humanização. Neste processo, a atividade humana, como resposta ao sujeito desumanizado, torna-se um importante mecanismo para combater a injustiça. Nossa análise observa também que a sua obra buscou sintetizar o problema entre *teoria e prática* a partir, basicamente, das leituras decorrentes do jovem Marx. Para tratar sobre a questão levantada, apontar-se-á o problema da ação humana a partir do escopo teórico disposto pela *Filosofia da Práxis*, de acordo com as etapas seguintes: 1) o problema entre *teoria e prática* como dicotomias opostas e a filosofia no processo como, em muito, responsável por tal fracionamento; 2) resposta a esse problema, a partir da categoria *práxis*; 3) diferentes tipos de práxis e o sujeito específico de ação social; 4) o problema da práxis reflexiva; 5) apanhado geral a respeito da abordagem do capítulo.

### 2.1 Dois mundos e um problema: a relação entre teoria e prática

O problema entre teoria e prática pode ser discutido a partir de várias perspectivas. No tocante ao presente, notou-se que uma das formas que concebeu tal dificuldade foi o suposto critério de verdade<sup>15</sup> enquanto elemento *totalizante*. Ao sujeito das letras, aquele cuja ação de

---

<sup>15</sup>Entender o critério de Verdade como pano de fundo à concepção apontada por Marx em suas *Teses sobre Feuerbach*. Dessa abordagem, analisada por Adolfo Sánchez Vázquez em seu livro *Filosofia da Práxis*, pode-se notar a divisão de três instâncias distintas das referidas. As famosas teses sobre Feuerbach, na qual o pensador espanhol anuncia a II como a mais importante, pois revela a importância da prática aos olhos da tradição filosófica em questão, pontuando, assim, esse aspecto em seu livro. Nesta abordagem, mencionada por Vázquez, observou-se que o pensamento marxista é levado às últimas consequências, ao passo que busca ultrapassar, simultaneamente, o Idealismo Alemão a partir do propósito da ação. É sua também a ideia defendida de que o pensamento deve concordar com as coisas, aquelas que preexistem a ele no mundo real. E isso de modo tal que ele deve sair da sua própria esfera, aquela do pensamento, ou seja, para o autor, a verdade é obtida assim, nesse patamar. Pela incorporação do caráter etéreo do pensamento ao horizonte da prática é que se transcreve um processo de efetivação. Com isso, o caráter teleológico é colocado em pauta, na medida em que só pode fundar-se enquanto juízo de verdade, quando efetivado. E é esta, a verdade, portanto, obtida a partir da relação sujeito-objeto, não mais de critérios idealistas, como proposto até então pela tradição filosófica (VÁZQUEZ, 2011).

pensar é o caminho da verdade, encontra-se o arcabouço teórico como primazia de apreensão do mundo. Contraditoriamente, ao sujeito da prática, cabe-lhe a ação cotidiana.

Nessas formas distintas de entendimento do mundo, cada um se encolhe em seu próprio horizonte, entende-o como terreno fértil das próprias conjecturas, enquanto as fronteiras da prática margeiam o critério de verdade, para aqueles que pisam em seu solo. Os contornos teóricos demarcam o caminho daqueles arqueados na tradição do pensar. Por conseguinte, percebe-se daí uma brusca separação nas formas de conceber o mundo. Ambas fecham-se em si mesmas, trazendo consigo a ideia binária sobre o problema da verdade.

Em um universo cujas coisas são apenas brancas ou negras, o talvez sempre insinua algo estranho. Novidade que transpassa o horizonte daquelas pálpebras cansadas e que, de tanto fixarem-se na realidade pelos próprios extremos, encontram-se calejadas de tanto restringirem-se em apenas um ponto. São indiferentes ao que é diferente, o olhar da teoria simplesmente se reduz a essa, enquanto o caminho cego da prática é aquele mesmo que demarca seus próprios horizontes.

Pepetela (2013, p. 14) diz “trago em mim o inconciliável e este é meu motor. No Universo de sim ou não, branco ou negro, eu represento o talvez. Talvez é não para quem quer ouvir sim e sim para quem quer ouvir não”. Trazendo, assim, possibilidades diversas de interpretações, mas que sempre estão norteadas a partir dos próprios interesses dos sujeitos embotados em perspectivas pontuais, para aquele que quer ouvir sim, não sempre soará como sim. Ao presente entender, não se trata de as perspectivas conduzirem a tanto, pelo contrário, pois nota-se que estas já seriam, de antemão, condicionadas.

Grosso modo, o problema entre teoria e prática deve fugir da emblemática de “ouvir o que se pretende”, tendo em vista as próprias orientações, como já apontado anteriormente. Sendo assim, assimila-se que nem o sujeito da prática possui a verdade, nem aquele da teoria, pois ambas são concepções fracionadas de um movimento ainda maior e o que se pode observar é que as duas estariam orientadas por seus “interesses”, legando à escuridão a concepção contrastante, onde o oposto se revela também de modo possível.

A interpretação disposta aqui tem como resposta, a partir de tal emblemática, não ser mera oposição de uma ou outra concepção, o simples tomar partido a respeito de uma ou outra, mas sim a apreensão de ambas em um processo comprometido com uma visão abrangente e de caráter totalizante. Nesse sentido, busca-se apontar para o enredo que teoria e prática constituem enquanto elementos autônomos.

Se teoria é modo de entendimento, forma de apreensão, “mecanismo” de acesso ao mundo e, por sua vez, prática é algo diferente por ser a exterioridade pela qual alguma coisa é

transformada – sujeita, inclusive, a apontamentos interpretativos mais amplos – então não há brechas para entendê-las como fragmentadas, mas sim como diferentes entre si. Tais concepções revelam que, apesar da distinção das formas de conceber o mundo, não existe propriamente uma separação entre elas (VÁZQUEZ, 2011).

Ao contrário da binária maniqueísta, cujos apontamentos sobre qualquer uma dessas instâncias só podem ser, em si, ou sim ou não, acredita-se que seja mais sensata a ideia de ambas contribuírem de forma mútua, ou seja, uma em relação à outra, constituintes entre si em suas peculiaridades, sem necessariamente anulação ao adverso. Dessa forma, chama-se a atenção para o ponto de intersecção nessas, como resposta ao problema entre teoria e prática.

É justamente de acordo com essa concepção, de “unidade pela união”, que a verdade não se refere ao domínio de uma ou outra, mas à autonomia entre ambas. E isso por se entender a relação entre as duas como algo abrangente, visão que torna possível a passagem entre uma e outra, assegurando unidade entre elas (VÁZQUEZ, 2011).

Se, por um lado, a verdade não é somente o resultado do entendimento do mundo, por outro, também não deve ser entendida apenas como produto da mera ação humana, pois as duas perspectivas são modos humanos de inteirar-se ao mundo, mas de maneiras distintas. Distinção esta que o horizonte da verdade se encontra mais contido na interação delas que, propriamente, em sua separação. No entanto, em uma breve análise das ideias filosóficas, constata-se que nem sempre tal problema tenha sido abordado com a lucidez que exige. De modo tal que, em dados momentos, a teoria assumiu papel absoluto em relação à prática, postura que pode ser observada em uma breve análise da tradição filosófica.

Vázquez (2011) entende que o universo filosófico lançou uma perspectiva específica no modo de conceber teoria e prática, a qual, inclusive, perdura, em muito, até os dias atuais. Em se tratando do universo grego, por exemplo, tal problema foi mencionado pelo autor, onde o mesmo manifesta-se por um horizonte bem particular: os gregos viraram as costas para a prática, pois a viam como consciência comum e mera atividade utilitária.

Dentro dos domínios teóricos do mundo helênico, a prática se destinara ao trabalho como atividade dos escravos. Observou-se a prática como uma espécie de instrumento de escravização, que acorrenta o sujeito à matéria, colocando-o, assim, numa condição de inferioridade. Em contrapartida, o mesmo lugar não fora assegurado à atividade contemplativa (VÁZQUEZ, 2011).

Mediante os apontamentos feitos por Vázquez (2011), a filosofia clássica negligencia a prática na medida em que eleva a teoria, delegando a essa o papel de filha primogênita, enquanto confina àquela ao campo da orfandade ou mesmo de filha bastarda.

Para a filosofia antiga, o homem se eleva ao fugir da prática. O espírito grego fora emblemático nessa perspectiva, como propõe Lima Vaz (1991, p. 27), ao afirmar que o homem fora entendido como “animal que fala e discorre (*zôon logikón*) e como animal político (*zôon politikón*)”. Algo que, de certa forma, pode ser constatado tanto em pensadores como Platão, ao afirmar que viver é contemplar, como também no próprio Aristóteles, ao entender a vida teórica como a mais virtuosa possível (VÁZQUEZ, 2011).

A valorização da criatividade, o retorno às humanidades e a reinvenção da antiguidade são pressupostos que anunciam o fim da era cristã, aquela que aproxima-se, em muito, da antiguidade clássica. Neste novo momento, o *homo humanus* (sujeito) é a capacidade de transformação do mundo, conforme assinala Lima Vaz (1991). O gestor da estrutura social não mais é o Deus figurado pela igreja medieval, mas o próprio homem, que agora é o centro do universo e a imagem do conhecimento, assinalado como *theorein*. No mais, apesar do avanço da prática, a teoria continua possuindo cadeira cativa na sociedade moderna.

Em se tratando ainda do espaço da teoria, se por um lado é verdade que ela não sumiu, por outro também o é que ela vem acompanhada do *operari* (ação). Esse novo anúncio é solidificado em pensadores como Giordano Bruno, Francis Bacon e Leonardo; para esses, a consciência e a prática têm espaço para caminhar com mais autonomia e liberdade que outrora. Agora, ambas são elementos de dignidade e não apenas uma, a teoria, como pretendia a concepção grega. Teoria e prática caminham lado a lado, mas essa última em prol da transformação da natureza.

Iluminismo: outra concepção de entendimento. Nessa nova fase, no que se refere ao problema teoria e prática, não bastou que andassem livres, como assim fora entendido pelo espírito da modernidade, mas acompanhadas. Em todo caso, Vázquez (2011) coloca tal “romance” a partir da sentimentalidade emblemática forjada pelo horizonte da técnica. Tendo em vista o papel de junção, é ela – a técnica – quem, verdadeiramente atua como mediadora ao exercer a função de cimento no tocante a essas duas instâncias opostas.

Apesar de a técnica atuar como espécie de cupido, os nortes do romance entre a teoria e a prática não foram instituídos a toa, pois seus contornos trilharam pela sonora aplicada pelos interesses da economia, ou seja, essa espécie de matrimônio se deu de modo a atender interesses determinados pela lógica imposta pela condição econômica. Com as bênçãos sacerdotais de Adam Smith e David Ricardo – sobretudo o primeiro – concretizou-se tal matrimônio.

Tendo como filho dileto desse casamento, como assim pretendia a economia, a produção. O que outrora fora concebido pela avaliação do próprio artesão, agora não mais era

do seu feitio (*ibid.*, 2011). Se é verdade que o produto não mais fica aos encargos de quem produz, pois é atribuição de terceiros, também é que se efetua desse modo a condição de exploração, onde o trabalho exerce a função de alienação.

No entanto, é somente em Marx que tal denúncia vem às claras, ele faz isso ao abordar o trabalho como atividade exterior, sujeita às intempéries do entorno (*ibid.*, 2011). Compreende-se o trabalho, portanto, como algo cuja análise não se reduz apenas ao econômico, englobando, assim, uma série de atribuições, inclusive de caráter do humano. Ao analisar as alterações sociais ocorridas em virtude da Revolução Industrial, o autor não fomenta apenas uma nova concepção de observação da sociedade, definindo, assim, numa nova sociologia, mas reside também em uma nova concepção de entendimento do mundo e isso por uma apreensão filosófica, até então, inusitada.

Suspensão na tradição intelectual de sua época, mas não se limitando a essa, é que Marx elabora seu pensamento. Ao apropriar-se da economia clássica, do socialismo francês, do que ocorrera mesmo na França, em termos de movimentação social, ou até mesmo da própria filosofia alemã, pelos jovens hegelianos, o filósofo elabora, assim, um tecido capaz de cobrir o organismo social de sua época com as dimensões que o problema exigira. Elaborado uma nova visão, os contornos internos de seu pensamento apontaram para o caráter desumanizador da época.

Vázquez (2011) ensejara que o trabalho como atividade desvairada, cujo domínio teórico não fica mais ao encargo do sujeito, é visto agora como que competente às diretrizes impostas pelo estatuto econômico. Nessa época, de acordo com ele, Marx atua incidindo diretamente nas contradições da época, o desmantelamento da ordem de produção anterior implica em uma reconfiguração social que deságua numa concepção nova de entendimento da sociedade e dos seres humanos.

Alargando essa pontuação, observa-se, aqui, que a solução ao problema entre teoria e prática só foi elaborada com a atenção devida a partir das concepções de Marx e Engels. Para esses intelectuais, a proposta de trabalhar a partir da consideração das duas instâncias – teoria e prática – veio à tona por uma singularidade que, até então, não fora apresentada ou se fora, pelo menos não com o vigor necessário. Eles voltaram a atenção para um processo natural do ser humano, mas, com o passar dos tempos, fora extirpado desse (VÁZQUEZ, 2011).

Essas instâncias são bem singulares, pois cada uma existe de formas e modos distintos. São distinções, verdadeiras distinções como partes de um caráter mais amplo e complexo. O que leva-nos a conceber que, neste problema, Vázquez trabalha tal dicotomia compreendendo-a como gestação de um arcabouço mais detalhado. Pelas diretrizes colocadas

pela filosofia marxista e reiteradas pelo filósofo hispano-mexicano, observa-se que o problema foi abordado à luz da filosofia da práxis, isto é, a práxis como resposta à dicotomia teoria e prática.

Sobre a análise de Vázquez (2011), a compreensão presente, a respeito do problema da práxis, é bem pontual, é entendida como processo fundante, em que tanto teoria quanto prática constituem-se num mecanismo unitário, formulação específica na atividade transformadora da realidade; superação, distinção e autonomia de ambas as instâncias por intermédio da unidade entre as mesmas. No entanto, apesar de considerar todas essas perspectivas, compreendê-la – a práxis – não como mera consagração pela junção das instâncias mencionadas há pouco, mas como algo mais sofisticado, é entendê-la não como produto da simples união entre os componentes citados, pois, caso fosse, seria uma espécie de simples acoplar, desordenado e inverídico.

Resumidamente, teoria e prática, tanto uma quanto a outra ou mesmo ambas, não são o produto do esfacelamento da práxis. Sendo que não existe práxis por existir teoria e prática, mas existe teoria e prática por justamente existir a práxis. Por conseguinte, ambas existem pela práxis e não o contrário, que essa exista por aquelas (GRÜNER, 2006). O que insinua tal resposta é o entendimento justo de que a práxis não existe de modo a satisfazer a teoria e a prática, mas que essas são o produto da visão esfaceladora que secularmente esquartejou tal categoria.

Retomada a ambivalência insinuada por Pepetela (2013), no início desse texto, onde afirma que não na cabeça de quem quer ouvir sim soa, erroneamente, como sim, aponta-se aqui para o deslize da visão ordinária em conceber a práxis sobre tal horizonte, enxergando o que pretende, e isso por sempre se observar o contrário, ou seja, a práxis enquanto produto da mera junção entre teoria e prática. Todavia, como fora colocado na “cabeça” do presente capítulo, a concepção direcionada está sempre apontando para seus próprios horizontes.

E frente a tamanho panorama, consta informar ao leitor a abordagem desse problema a partir de Vázquez. No intuito de superar tal dicotomia, acredita-se que a filósofo tenha abordado o problema de forma arrojada. Observa-se em sua filosofia da práxis o desembocar de uma solução sofisticada para o problema, na medida em que pode ser transcrita como um giro na própria ontologia da questão. Tratando-o pela “ordem inversa” é que Adolfo Sánchez Vázquez concebe a práxis não como produto da relação entre teoria e prática, mas sim teoria e prática como produto da ação dialética. Nesse caso, a práxis é tomada por outro horizonte ao considerá-la como princípio, porque

[...] sempre há práxis – porque a ação é a condição do conhecimento e vice-versa, porque ambos os polos estão constitutivamente co-implicados – que podemos diferenciar “momentos” [...], com sua própria especificidade e “autonomia relativa”, mas ambos no interior de um mesmo movimento (GRÜNER, 2006, p. 104).

Por esse ângulo, o que pode ser encontrado na citação de Grüner, em termos de práxis e sua relação com a teoria e a prática, pode também ser observado em Vázquez (2011), pois, para esse, a práxis também é uma categoria fundante, da qual sua fragmentação decorre tanto a teoria, quanto a prática e sobre isso, afirma o filósofo, devemos falar, sobretudo, de unidade entre teoria e prática e, nesse marco, da autonomia e dependência de uma com relação à outra.

A ação, enquanto elemento de condição para o desenvolvimento do conhecimento, e o conhecimento, enquanto condição da própria ação, assumem um ponto bem específico no tocante ao pensamento de Vázquez. A própria práxis, como resposta ao problema entre teoria e prática, coloca as duas instâncias em outra dimensão, não de mera oposição. Observou-se, portanto, a abordagem do intelectual em consonância com um marxismo que se contrapõe às leituras marxistas (idealistas) sobre a obra de Marx e isso tudo se volta ao processo de transformação, a ação como externalidade interventora do mundo pela participação das duas instâncias.

É interessante salientar que, no que diz respeito à perspectiva marxista em relação ao conhecimento, surge um critério inovador, pois, de acordo com essa concepção, ele não é um fim em si mesmo (*ibid.*, p. 243). Com isso, busca-se sair da armadilha de conceber as possíveis contribuições da práxis como algo independente por completo da teoria.

A tradição, “tanto pela *Crítica da razão pura* de Kant como pela *Lógica* de Hegel” (GRÜNER, 2006, p. 108, grifos do autor), revela que o pensamento de Marx não as incorpora de modo acrítico. Pois isso constitui a sua obra de modo a não se contentar apenas com os horizontes interpretativos. Vázquez (*ibid.*) foi atento a isso e formula sua concepção de práxis em Karl Marx como aquela cuja essência prática não pode ser furtada. Diante de um resgate ao método dialético é que a práxis, em Marx, vai atuar como terceiro elemento, elemento de intervenção prática da realidade, base para a construção do pensamento de Sánchez Vázquez (*id.*), ao traduzir o problema como o movimento do homem capaz de transladar da decadência a grandeza de sua própria mão como ser não apenas de atividade teórica, mas também de reflexão.

Por conseguinte, percebe-se que não existe esfacelamento entre teoria e prática, mas sim um apontamento sobre a suposta fragmentação entre elas, isso entendido de modo que a cristalização dessa visão despedaçada fora, em muito, revigorada pela própria filosofia,

inclusive. Sobre a anteposição entre essas, percebe-se que o desvelamento da teoria em relação à prática fora produto da abstração excessiva dos processos de práxis. Assim, observa-se que a teoria, por mais que tenha tomado por base o próprio conhecimento teórico, em dado momento surgira de uma concepção prática de mundo, ou seja, de uma práxis.

## 2.2 O local da práxis: superação à luz de Vázquez como unidade

Sendo a relação entre teoria e prática algo evidente, enquanto processo da práxis, quando separadas, não mais tão óbvia se torna tal procedimento. O próprio conhecimento filosófico, nesse contexto, foi responsável por a separação desses elementos; afastamento esse que, inclusive, a própria filosofia da práxis buscou reparar. Dessa maneira, a categoria dialética é entendida a partir da abordagem de Vázquez e de sua interpretação sobre Marx, no que diz respeito à questão.

Como já dito, o fato de tais categorias serem diferentes não implica afirmar que sejam afastadas. Em Vázquez (*ibid.*), observa-se uma crítica ao modo de concebê-las como diferentes, mas não dissociadas drasticamente. Apesar de haver uma inclinação aparentemente avessa, o problema entre teoria e prática não existe enquanto entidades contrárias e sim enquanto elementos que se constituem de modo a estabelecer uma integração mútua. Essa diferença, que de veras existe, pode ser pontuada a partir da análise do seguinte trecho:

Assim, enquanto a atividade prática pressupõe uma ação efetiva sobre o mundo, que tem como resultado uma transformação real deste, a atividade teórica apenas transforma nossa consciência dos fatos, nossas ideias sobre as coisas, mas não as próprias coisas. Nesse sentido, cabe falar de uma oposição entre teoria e prática (VÁZQUEZ, 2011, p. 241).

Por serem instâncias distintas, longe de serem univitelinas, pagaram um preço alto. Devoradas por uma falsa propaganda, cuja prerrogativa maior incide em afirmá-las como opostas, é que seu afastamento é largamente diluído nas concepções turvas da qual o autor buscou superar. São opostas enquanto suas funções, ou melhor, suas finalidades, algo que não implica em esfacelamento (VÁZQUEZ, 2011).

Há oposição só em termos de finalidade. Não existem separações, mas ocupações de espaços diferentes, isso por cada uma possuir atribuições próprias. Por sua vez, o que vem a incorrer em concepções predeterminadas, a respeito de cada uma, a partir de suas características próprias, é algo insondável até certa época. Ao contrário do que comumente se

imaginou pela tradição filosófica, fomentado pelo Idealismo de Hegel, pois, de acordo com Vázquez (*ibid.*), não se muda a realidade pela elevação de espírito.

Segundo Chatelet (1972), para que a mudança ocorra é necessário todo privilégio à realidade onde o contraditório é uma concepção do pensamento marxista e o contrário, por si só, é algo errôneo. Desse modo, ambos os pensadores concordam a ponto de apresentarem convergência de pensamento, tendo em vista que o conhecimento teórico deve ser observado por olhares além daqueles destinados à teoria.

Infere-se, portanto, que enquanto teoria e prática destoam, não se concretizam de modo absoluto e um dos motivos que podem acarretar em tal, aos presentes olhos, é que esses modos estejam suspensos em fundamentações “tortas”. Dissonância ocorrida enquanto distinção existente entre uma ou ambas as bases utilizadas, ou seja, o problema encontra-se menos no antagonismo que o cerca e mais nas percepções do sujeito, este é quem se “eleva” em condições vulneráveis, mas ao haver sincronia, isso não acontece. E quando reforça a ideia de que sejam partes de um mesmo universo, “[...] quando se formulam com justeza as relações entre teoria e prática vemos que se trata bem mais de uma diferença do que de uma oposição” (*ibid.*, p. 210).

Existe um caráter oculto, formulador de uma concepção entre teoria e prática, sendo aquilo que o próprio filósofo denomina como concepção ordinária do problema, essa não se foca nos detalhes para além de sua própria percepção. Com permissão para um neologismo, apresentamos ao leitor nosso ponto de vista dessa, como uma espécie de visão “ensimesmada”, aquela que anda em voltas, caminhando em sua própria sombra, é refém de seu próprio contexto e, acentua as suas próprias convicções. Possui caráter eminentemente prático, enquanto elemento meramente utilitário, e se contrapõe à aceção de caráter subjetivo por ser objetividade pura.

É notório que, para muitos, a teoria é compreendida como elemento que não atinge a realidade em si, pois essa seria justamente a sua própria atribuição. Nessa concepção, a prática pode ser entendida independentemente do senso teórico, é uma relação de subserviência, onde o senso comum possui largo domínio. Tal ideia, como assim formula Vázquez, é esvaziada de ingredientes teóricos, vive no limbo da rede de preconceitos e verdades estereotipadas (*ibid.*).

No entanto, a prática enquanto práxis pode ser concebida de outra maneira. Não é algo alienado das apreensões que a cercam, já que, se caso fosse, estaria vinculada ao seu redor de modo submisso. Diferente das concepções ordinárias que conferem caráter absoluto de verdade, ao falar sobre práxis não se confere o mesmo interesse, pois, dentre tantas

abordagens, ela trata o problema, à luz do conhecimento, pela concepção da filosofia enquanto entendimento do homem (MARX, 2010).

Considerando que há diferentes tipos de práxis por terem finalidades também diferentes, como apontado por Vázquez (2011), ao mencionar a práxis científica, por exemplo, nota-se os tipos de “concatenação” entre teoria e prática. A científica, aquela onde o conhecimento torna-se verdadeiro por sua verificação, é obtida na medida em que o homem transforma a realidade pela efetivação da teoria. Porém é também um processo ativo no qual a função social nem sempre é considerada. Nessa, as suas produções são norteadas pelo critério de utilidade enquanto verdadeiro e não o contrário, verdadeiro enquanto útil.

Doravante, a teoria não é uma simples atribuição a partir do nada, algo, inclusive, apontado anteriormente, ela surge em decorrência de determinado elemento, que é fundante; como mecanismo de entendimento, é resultado do próprio mundo que a cerca e é nesse horizonte que, justamente, a prática é entendida como elemento constituinte do conhecimento teórico. Essa relação é marcada pelo critério de dependência da teoria em relação à prática, pois o conhecimento teórico depende do prático por ser fundamento (fundado) nele. Vázquez (2011) observa que a inteligência humana fora crescendo na medida em que o homem domina a natureza, consolida-a em relação aos seus interesses. Destaque para o sujeito de transformação.

Ao passo em que uma funda-se na outra, o homem contemporâneo, em consequência dessa amarração, encontra-se na condição de salientar os efeitos dessa suposta bifurcação, pois o trabalhador é estranho a um trabalho “engendrado” por outra pessoa alheia a ele numa relação de caráter capitalista (MAX, 2010), mas quando isso ocorre por sua mesma conta, eis que ele se transforma, visto que a prática subscreve elementos para a sua fundamentação.

O conhecimento científico-natural progride no processo de transformação do mundo natural em virtude de que a relação prática que o homem estabelece com ele, mediante a produção material, coloca-lhe exigências que contribuem para ampliar tanto o horizonte dos problemas como o das soluções (VÁZQUEZ, 2011, p. 246).

Neste esquema, as exigências são imposições à prática para reformulação da teoria, daí surge a importância de apontar para as necessidades do conhecimento, não como dogmas cristalizados, mas como variáveis que se modificam com o passar do tempo. Dessa maneira, a produção do conhecimento muda, conforme as novas demandas. O progresso do conhecimento científico-natural é produto da mentalidade do homem moderno (*ibidem*).

Acentua Vázquez (2011) que, por exemplo, pode-se notar que a física surge na Idade Moderna, mas não despretensiosamente, pois é decorrente das demandas sociais no campo da produção, ou seja, ela está vinculada ao seu meio social, diferentemente do trabalhador industrial que, apesar de também estar vinculado ao seu contexto, encontra-se imerso em um vasto contexto de desenvolvimento do campo teórico e submete a figura do proletariado a um processo alienante.

Essa necessidade de formular novos conhecimentos pode ser tanto positiva quanto negativa - relação digna de atenção, evidenciada a partir da interpretação de Enrique Dussel (1977), ao afirmar que ciência é uma construção entre a “cotidianidade” e o “pro-jeto” que ela ocupa. Observa-se que o conhecimento científico se encontra dentro de horizontes demarcados previamente pelo seu meio; meio do qual a práxis, inclusive, não se furta e isso por ser impregnada de ingredientes teóricos e práticos.

Como já mencionado, a produção do conhecimento não é isolada do meio que a cerca, é aberta às influências ao seu redor, mas não apenas isso, pois, na criação científica, sempre está presente a capacidade do sujeito de dialogar com as instâncias demarcatórias presentes no seu círculo. Não de maneira a toa, mas de modo a projetar-se para além dessas. Com isso, não se pretende, de forma alguma, negar a relação histórica entre práxis científica e sociedade. No entanto, com a presente ressalva, busca-se apontar para o fato de que nem sempre as instâncias emancipatórias estão ao alcance dos sujeitos das ciências.

Existem condicionantes que cercam os indivíduos, roubando sua capacidade mesma de interlocução independente com o meio no qual estão inseridos e isso de modo a cercear seus projetos enquanto projeções autônomas. Em termos de efetivação, ou mesmo no que diz respeito à própria projeção desses, negam o próprio contexto. Tendo em vista a adesão de alguns problemas e a indiferença em relação a outro, negligenciar a autonomia dos projetos, como algo condicionado, é deixar ser acossado pelo inebriar-se e desconsiderar a negligência da práxis científica enquanto aquela que servilmente dobra os joelhos em prol das necessidades impostas por diretrizes externas ao seu horizonte criativo enquanto ciência.

Concebe-se, portanto, que não se produz ciência ao acaso, existem prerrogativas básicas e objetivas que influenciam esse processo; são projeções sobre o quê e como se deve fazer ciência que acabam interferindo no fazer científico. De todas as ordens que devem caminhar, as subjetividades são justamente aquelas que apontam para onde deve ir o conhecimento científico.

Entretanto, neste modelo atual de produção, em se tratando de práxis científica, diante das condições básicas para sua realização satisfeitas, a subjetividade é a verdadeira medida de

todas as coisas, atua de forma intensa nessa relação e, apesar de ela não ser a única instância de atuação no fazer científico, não se furta do processo, pois demarca seus horizontes com pulso de ferro.

Tendo em vista o papel condicionado ao qual a práxis também pode ser submetida, emerge, assim, um problema: toda práxis seria uma atividade condicionada pelas atribuições histórico-sociais que interferem moldando as subjetividades? Entende-se que uma resposta satisfatória, a partir das dimensões que a questão ocupa, carece de demarcações mais aprofundadas, trabalho inviável aqui. Porém, buscou-se apenas pincelar a questão na seção subsequente e, mais adiante, discutir o problema da ciência em sua ligação com a produção.

A ciência de Pitágoras, aquela de largo desenvolvimento das Civilizações Hidráulicas, conhecida pelo nível de abstração, sobretudo na Grécia Antiga, que emana das conjecturas do raciocínio lógico e, por fim, que atende pelo nome de matemática, também não está imune a essas conjecturas. Assimila-se que seja um complicador falar em práxis da matemática, ou pelo menos numa práxis concebida como fora nos moldes da ciência, apesar de existir um modo de relacionar-se com esta, e isso por ela nem sempre se encontrar no mesmo nível de relação objetiva que o conhecimento científico, pelo menos no que diz respeito à natureza.

Sobre as atribuições que interferem na produção matemática é que se prossegue acerca da ideia do Dussel (1977), ao afirmar que o desejo do estudante em estudar matemática não é algo exclusivo da razão matemática, pois, caso assim fosse, já seria de antemão um matemático. Por ainda não se conhecer o objeto de estudo, existe, portanto, uma necessidade que move o sujeito e essa aproximação, por sua vez, não é algo a toa.

O interessar-se pela matemática, como algo não matemático, envolve vários fatores: pode ser intrínseco ao sujeito, da ordem interna do indivíduo, enquanto sua vocação é cultivada desde a infância, ou mesmo algo mais objetivo, a mando da necessidade, como em relação à sua própria ordem familiar, já que, por exemplo, seu pai fora comerciante, fora-lhe legado um contato produtivo com a matemática, etc. Vocação é nada mais que uma atribuição pré-científica, assim como a necessidade em auxiliar a família, como no caso mencionado, também o é (DUSSEL, 1977).

Existem, portanto, denominações que interferem na ordem da produção do conhecimento e que, necessariamente, não são científicas. De acordo com Dussel (*ibid.*), esse fator assegura um papel indispensável no norte científico, pois quem dá o pro-jeto de uma ciência é a pré-cientificidade. Daí, entende-se as dimensões da práxis, no dado contexto, como aquela que não está imune de ser “moldada” por tais noções.

Os axiomas da ciência funcionam da mesma forma, não são universais, mas construções científicas orientadas por uma pré-cientificidade (*ibid.*) de um dado contexto histórico-social. Tal prerrogativa é uma concessão que implica, necessariamente, na relação entre tempo e espaço em uma realidade específica. Dentro disso, a ciência não seria forma privilegiada, pois também estaria suspensa por a relação mantida com seu local de origem e sua época. Em tais moldes, uma práxis científica é algo observado pelos contornos do projeto, de modo a atender dadas normas, pois o cientista também é produto do seu tempo<sup>16</sup>.

Sendo assim, uma breve análise sobre Dussel (1977), no que diz respeito ao problema, faz-se entender a práxis científica como aquela que não se furta por completo de questões destituídas pelo meio e que a produção científica, em dado horizonte, ao ignorar a existência do projeto, como eixo norteador da sua conduta, aceita de imediato as formas condicionantes de sua própria produção. E sobre as “verdades” nada científicas dos projetos, são essas as verdadeiras responsáveis por atuarem como régua, capaz de medir o grau de cientificidade contida na ação científica, mas atuam como atribuições medulares que moldam a práxis científica, validando-a ou não, e ignorando que a pré-cientificidade não é ciência.

O axioma, por essência, é algo inquestionável, chão do qual se edifica os arranha-céus das formas do pensamento, mas não apenas isso, pois o desenvolvimento desse conhecimento está suspenso em bases, que são produzidas por dada prerrogativa dentro do ambiente social determinado pelo contexto, o que vem a atuar interferindo diretamente na prática da produção científica. As verdades axiomáticas estão relacionadas ao local em que foram geradas (DUSSEL, 1977). Apesar das relações econômicas, em tese, serem consideradas algo aquém dos axiomas, as mesmas atuam influenciando, de modo a chamar para si a “autoria” da prática científica, mas não apenas isso, pois o local de produção destas práticas também se mostra como uma importante variável.

A práxis científica pode ainda ser condicionada, à luz de olhares mais cuidadosos, à relação centro-periferia entre os países do Norte (Europa, EUA e Austrália) e aqueles do Sul (África, América e Ásia). Prerrogativas que atuam de maneira a engessar a prática científica a partir de um horizonte não apenas econômico, mas também cultural e isso de várias formas, estagnando as bases teóricas ou mesmo os incentivos da ordem prática. Demarcadores do processo prático-teórico vinculam, de acordo com prerrogativas instituídas por estes horizontes, também. Um exemplo pode ser o trecho do texto que se segue:

---

<sup>16</sup> É notório salientar que não se trata, aqui, de uma Revolução Científica, conforme Thomas Khun, aos moldes de sua ideia de paradigma. Em *Estrutura da Revolução Científica*, o filósofo Thomas Kuhn aborda o desenvolvimento da Ciência, sobretudo da Física, a partir da concepção de paradigma. Na perspectiva, a produção do conhecimento científico apresenta características em comum com determinado modo.

Um professor na cultura depende, para poder ensinar na universidade, vê se obrigado a ir ao “centro” estudar matemática com um mestre em Paris. Estudará a matemática do “centro”. Tempos depois, voltara a sua Catamarca, e se dará conta de que a matemática que estudou não resolve o problema de Catamarca. [...] Pensa em começar a trabalhar certos capítulos de matemática aplicáveis a sua região. Mas seriam necessários seis ou sete anos para mudarem a sua metodologia e para produzir um pequeno trabalhinho. Escreve assim um *paper* (artigo científico), mas quem irá publicá-lo? Pedese ao seu grande mestre em Paris que o leia, e ele lhe responderá: “Mas, isso não tem nenhum sentido. Esse tema não nos interessa de forma alguma, não está na moda”. Então, heroicamente o reproduz no mimeógrafo para seus alunos da escola secundária de Catamarca. Quando chega o tempo de um concurso, o oponente vem com seus *paper's* de Londres, e ele com seu trabalho mimeografado em Catamarca. E perde o concurso.

[...] mesmo no mais abstrato nível, o da matemática. Que dizer quando entramos na filosofia... onde o sábio do sistema fala somente do ser e do não-ser e faz crer que isso é filosofia! Dessa forma, passa sobre toda a realidade concreta e a pisoteia sem moralidade alguma. A filosofia, que é a própria de toda a realidade se evapora; é sofisticada. Os “sábios”, como os gregos, em essência dizem: “Não, o *não-ser* não é verdade, e por isso enuncia o falso, mente com voluntária abstração”. Antes que continue mentindo, mata-o o herói dominador praticamente a grande a grande obra pátria e recebendo a hora do todo. Isso é o que fazem os conquistadores e os repressores; esta é a ontologia guerreira que é preciso denunciar (DUSSEL, 1977, p. 272).

Esses pressupostos atuam como anilhas que, verdadeiramente, cercam e demarcam o “onde” e o “como” a práxis científica deve se expandir. No caso mencionado há pouco, o professor foi cerceado em sua produção, vítima desse processo, é que ele, então, cai em um abismo. A validação e o sair da condição de não-ser, neste caso, é algo que depende diretamente de uma outra racionalidade, a do colonizador como externalidade a sua.

Percebe-se, portanto, que uma visão mais cuidadosa sobre a ambivalência centro-periferia, no tocante à produção científica, deve considerar tal dicotomia, não como algo existente apenas numa proposta abstrata sobre o embate com o norte global no modo discursivo, mas como algo concreto que, mesmo no chão de terra batida da realidade periférica, também apresenta tal contradição. Considerando isso, o embate, por sua vez, faz-se presente nas formas cotidianas da práxis científica.

Em se tratando de produção do conhecimento científico, tal práxis, para além de norteadas por pro-jetos não científicos, instituídos pela ordem do econômico, encontra-se presente também na ambiguidade entre centro e periferia. Daí, diante da concepção de Vázquez (2011) sobre a práxis científica como um escopo vinculado à ordem econômica, a partir das determinações da indústria, salienta-se a concepção dusseliana para maior enriquecimento da análise sobre o assunto.

Ao tratar a dicotomia centro-periferia, ele extrapola os horizontes do econômico, carregando a interpretação para uma realidade mais específica. Dussel (1977) aponta para o critério do cultural e, tomando ainda sua concepção de pro-jeto, como realidade pré-científica, observa-se também que tanto a concepção centro-periferia, quanto à econômica são figurantes na participação dos pro-objetos, isto é, são determinações que impõem o caminho à práxis científica.

Ao contrário da ciência, a matemática é uma abstração *a priori*, porém entender o problema por essa ótica significa invalidar completamente outras concepções; é ignorar que ela possa ter atingido o mesmo perfil em contextos diferentes. A seu exemplo, a lógica é aquela que também se apresenta como área abstrata “puramente” e muito próxima ao saber de Catamarca, foi concebida também por um povo. Compreende-se que esta não seja universal em todos os casos, mas sim algo comum ao contexto. O povo Azande, tribo da África, formulará seu pensamento através de uma lógica diferente daquela clássica, instituída por Aristóteles (KRAUSE, 2009).

Dessa maneira é que se entende que um dos condicionantes da prática científica, não é apenas a ordem econômica, mas também toda uma ambivalência sociocultural.

Em uma sociedade capitalista, por exemplo, a indústria impõe exigências para a práxis científica (VÁZQUEZ, 2011). As relações entre cientista e indústria não se distanciam muito daquelas legadas ao proletariado e ao burguês, pois, da mesma forma que este impõe os seus métodos e modos de produção aquele, a indústria impõe ao cientista. O trabalhador apropria-se da natureza pelo trabalho, mas esse é estranhamento, tendo em vista o caráter alienante do trabalho, (MARX, 2010), algo que se equivale às imposições mantidas entre cientista e as determinações impostas pela indústria.

Se, por um lado, a práxis científica é atrelada a tal processo, de modo a incorporar, exclusivamente, os anseios econômicos, por outro, com as matemáticas não é diferente. O despontar da geometria na costa da África, no Egito antigo, possuía a função de controle das enchentes, a fim de facilitar o desenvolvimento da agricultura. Já no mundo grego, seu desenvolvimento foi para além das finalidades práticas. A abstração matemática não fora para além dos horizontes histórico e geográfico da época helênica, pelo contrário, fora produto do meio, pois numa sociedade onde o comércio era a principal atividade econômica, o nível de abstração não fora algo ao acaso, deveu em muito à decorrência da circunstância de seu ambiente.

Enquanto a práxis matemática, na Grécia, fora o produto do seu tempo e espaço, em uma sociedade capitalista os anseios são outros. No caso da sociedade de mercado, há

relações entre os modos de domínio do desenvolvimento da Matemática e os desdobramentos da Física, a qual é responsável pela tecnologia (VÁZQUEZ, 2011). Como afirma Vázquez (*ibid.*), a matemática se desenvolve em relação aos interesses impostos pela indústria, submetidos ao modelo que busca satisfazer as necessidades tecnológicas e essas, por sua vez, atendem aos critérios econômicos. Todas estão atreladas à desenvoltura do mercado, esquecendo necessidades da sociedade.

A criação da matemática é condicionada, busca atender mais as necessidades do mercado, por intermédio das exigências tecnológicas, que, propriamente, as suas demandas. Na atualidade, a física quântica, e não apenas ela, pois as imposições econômicas acabam exercendo um papel ainda mais forte, coloca novos desafios ao desenvolvimento da matemática.

Isso é algo que não cabe apenas a tal horizonte, pois, no presente entender, um exemplo de prática vinculada às necessidades impostas pelo meio, pode ser visto no *Manifesto do Partido Comunista*. Nele, a práxis revolucionária foi conivente com as necessidades impostas por sua época. Marx pensou dentro de um contexto específico, no qual a industrialização fazia parte (*ibid.*). Para a realidade da Revolução Industrial, todo um rearranjo social fora considerado e nele o proletariado fora a verdadeira peça chave da transformação social. A Revolução Industrial foi um movimento pontual na história da humanidade e o produto dela foram consequências para além do contexto determinado.

A Revolução Industrial assinala a mais radical transformação da vida humana já registrada em documentos escritos. Durante um breve período ela coincidiu com a história de um único país, a Grã-Bretanha. Assim, toda uma economia mundial foi edificada com base na Grã-Bretanha, ou antes, em torno desse país, que por isso ascendeu temporariamente a uma posição de influência e poder mundiais sem paralelo na história de qualquer país com as suas dimensões (HOBSBAWM, 2003, p.13).

Dentro deste arcabouço, no que compete à Revolução de 1917, existiram prerrogativas das quais o próprio *Manifesto do Partido Comunista* não apresentara respostas. Lança-se, então, o desafio de uma prática que buscasse atender a teoria numa relação simétrica de reiteração entre ambas. Não foi na Inglaterra, França ou Alemanha, mas em um país cuja economia estava bem aquém daquele modelo britânico onde ocorrera a revolução. Fora justamente na Rússia, de traços feudais, num modelo dominado pela industrialização externa que germinara o processo revolucionário.

Diante da realidade pela qual a Rússia passara, no início do século XX, onde não só lhe faltara o sujeito revolucionário, descrito por Marx e Engels (2004), como também as condições mínimas de sobrevivência para a população. Se a Inglaterra havia atuado como revolucionária, no quesito tecnológico, agora o legado da revolução social passara de suas mãos para as soviéticas. Para tanto, a figura de Lenin, como estrategista revolucionário, fora singular por compor as condições necessárias para fomentar a Revolução Russa.

Traçar uma estratégia correta para todo um período histórico, mais ou menos longo, é uma necessidade vital; mas encontrar, em cada momento, a tática adequada é também uma necessidade imperiosa. Lenin soube satisfazer ambas as necessidades, sobretudo em um processo revolucionário no curso do qual a mesma estratégia tinha de admitir as mudanças táticas mais bruscas (VÁZQUEZ, 2011, p. 198).

Existiu toda uma inclinação para aproveitar a circunstância. Compreende-se que a realidade russa destoava, em muito, daquela demarcada por Marx. A questão levantada por Lenin foi a de elaborar uma estratégia para aproveitar aquilo que existe em potencial com a finalidade de que ele converta-se em ato. Quando isso ocorre, supera a teoria. Mas não é algo gratuito, pois se a prática não pode esclarecer a teoria, como propõe Vázquez (*ibid.*), então a ação não ocupa destaque para rever os pressupostos teóricos.

Em sua obra *O Capital*, Marx (1999) traz uma série de discussões sobre as práticas econômicas do capitalismo, faz isso ao problematizar o poder incontestado da burguesia, como aquela do rei Midas, em que transforma tudo o que toca em ouro. “[...] todas as relações burguesas aparecem transformadas em ouro ou prata, aparecendo como relações monetárias” (MARX, 1999, p. 87). O filósofo alemão relata a transição do capitalismo ao socialismo, desembocando, assim, em uma nova práxis social (VÁZQUEZ, 2011). Fundamental para a importância de atender aos interesses do proletariado, revelando os mecanismos econômicos utilizados pela burguesia. O proletariado é o agente da transformação social, passagem de uma realidade injusta e de trabalho alienado a outra com caráter humanizado.

Para Vázquez (*ibid.*), a afirmação de Lenin sobre a importância da teoria na ação proletária é algo que coloca a teoria em relação às objetivas para o ato. Não em termos de focar-se a risca, mas em condições de tomá-la como aparato para configurá-la. Nesta ordem, a teoria deve ser revista, não ser seguida fielmente, pois deve ser reconstruída de acordo com a realidade atual. Vázquez (2011) afirma que

Lenin ateve-se rigorosamente não à letra das teses de Marx, mas sim a seu espírito, e, sobretudo aplicou seu método de investigação das condições concretas que exigem e tornam possíveis a práxis revolucionária, ao mesmo tempo em que analisa essa práxis (p. 230).

Diante dessa relação, entende-se que seja na efetividade da práxis que a teoria se construa. As teses não valem por si mesmas, caso contrário surge o risco de desembocar em um idealismo e isso pode servir tanto para o modo como se incorpora tanto o pensamento de Marx como o de Lenin. Em exemplo disso, durante a trajetória revolucionária ao longo da história, percebeu-se que a teoria não deu conta dos fatos com precisão, a Revolução Chinesa, a Cubana, a descolonização da Ásia e da África, etc., ocorreram de modos distintos (*ibid.*).

Tal prerrogativa insinua que a prática atuou como espécie que reinventara a teoria. A teoria não corresponde exatamente a uma prática já existente, pois esta possui certo grau de autonomia (VÁZQUEZ, 2011). Assim, a discussão é nada mais que aquela já iniciada sobre a concepção Idealista, em que a teoria, apesar de ser independente da prática, não é desvincilhada por completo desta. Esta prerrogativa consagra-se excluindo a dicotomia teórico-prática, onde a teoria se fez sempre presente.

O “malogro histórico” do hegelianismo, as falências do movimento crítico mostram, ao que parece, que é inútil pretender realizar teoria e praticamente a filosofia sem, ao mesmo tempo, tentar superá-la e suprimi-la. O “vir-a-ser mundo da filosofia”, quer dizer, o esforço para estabelecer uma ordem que traga ao homem uma satisfação *também* empírica, implica o “vir-a-ser” mundo da filosofia, isto é, o emprego de um modo de pensar e de agir radicalmente novo que, de fato, implique a negação do exercício da filosofia e sua elevação a um nível superior (CHATELET, 1972, p. 161, grifo do autor).

A crítica aos jovens hegelianos é colocada à luz de Chatelet (*ibid.*) no intuito de apontar a superação da crítica teórica a partir da projeção que se pretende ater ao mundo real. Dessa forma é que reivindicamos tal movimento de Lenin ao reinterpretar o pensamento de Marx. Caso fosse exclusivo apenas à prerrogativa teórica, não poderia antecipar-se em relação a ela (VÁZQUEZ, 2011). A teoria que, ao “fugir” da prática, projeta-se a elaborar as necessidades para uma nova prática, que implicará, portanto, em necessidades para uma nova teoria.

No entanto, a teoria é caminho para uma prática que ainda não existe, mas que, através da objetivação, é algo que deve estar por vir. Nesta relação, tanto a história da teoria como da própria práxis são atribuições humanas. Longe do barril de pólvora que dinamita a humanização ao ignorar tal perspectiva, salienta-se aqui o próprio caráter da práxis como

condição humana. A história humana em muito se confunde com a história da práxis (*ibid.*). E esta, por sua vez, possui o aspecto de repousar no caráter de antecipação teórico.

Vale salientar que teoria e prática não são algo solto, como já dito anteriormente e, sobre esta concepção, Vázquez (*ibid.*) avança no tema ao afirmar que a prática enquanto fundamento da teoria: a) não é constituída a partir de uma relação direta e imediata – já que a teoria pode seguir em decorrência das exigências instituídas por outra teoria; b) é seguimento da teoria e prática em uma relação social, na qual a teoria tem seu seguimento na prática.

Vázquez (*ibid.*) se refere aos séculos de alquimia na Idade Média como algo que não pôde mudar a realidade, devido as suas bases fantásticas, algo que coloca a prática por si só em condição de estagnação por encontrar-se desfocada da teoria. Desprovida de qualquer senso teórico, ela não apresenta concepções de superar-se. Ao retrair-se em seus horizontes, para sair de tal condição, deve, necessariamente, ser acompanhada do elemento teórico. Interpreta-se, portanto, que, para o filósofo, a teoria assume papel de destaque, como fonte capaz de rever a prática, enquanto a prática, o papel de rever a teoria.

Das implicações práticas busca-se apontar para a localidade, Dussel (1977) afirma ser necessário desmontar o mito eurocêntrico, algo que é interpretado, aqui, como desmonte da forma eurocêntrica de entendimento do mundo e ele faz isso ao reconhecer a bifurcação entre os caminhos da modernidade como aquela que sequestra os olhares, desviando-os para uma única via. Se a modernidade é um projeto europeu, que teve como base as atribuições ocidentais, então pode ser percebido o seu vínculo com o universo grego, o seu poder de abstração e a sua eminência ao caráter teórico. Diante disso, observa-se o caráter de importância à concepção teórica da qual, inclusive, o próprio Vázquez (2011) faz questão de criticar, seria algo que não foge de tal consequência.

O filósofo da práxis insinua o caráter da teoria em rever o conhecimento nos horizontes de sua relação com a prática e vice-versa. Apesar da magnitude dessa condição, ela não abre margem para a revisão da prática em relação a ela mesma, ou seja, com isso mina a possibilidade da prática como mecanismo de validação dela mesma. Em tal horizonte ressalva-se qual o espaço da prática frente à prática de outro. Problema crasso se considerado aqueles que em muito não demonstram qualquer pretensão em abrir-se a modos (DUSSEL, 2005).

Depois desse levantamento, aponta-se o problema das diferentes práticas. A própria concepção marxista salienta, ao conceber a superação do Idealismo Alemão como entidade absoluta (CHATELET, 1977), uma nova relação com a prática. Mas se a práxis é uma relação entre sujeito e objeto, num proposta de transformação da matéria, de acordo com os diferentes

graus de consciência, então, diferentes graus de consciência, consecutivamente, implicam em diferentes práxis (VÁZQUEZ, 2011, p. 267). Se, por um lado, a concepção de Vázquez (*ibid.*) situa-se em uma estrutura onde é fomentada a relação prático-teórica pela superação dessa oposição, por outro, em se tratando de práticas diferentes – práxis distintas –, este embate não se dá do mesmo modo.

De acordo com Vázquez (*ibid.*), existem várias práticas, ou melhor, vários níveis de práxis e a verdade são assegurados, como instância totalizante, na relação sujeito-objeto em diferentes modos nos diferentes níveis. A tradição marxista coloca a totalidade como uma relação dialética, isso pode ser visto em vários pensadores, e um deles é Karel Kosik (1976), quando afirma que a:

[...] totalidade, compreende-se a dialética da lei e da casualidade dos fenômenos, da essência interna e dos aspectos fenomênicos da totalidade, das partes de do todo, do produto e da produção e assim por diante. Marx se apossou desta concepção dialética, purgou-a das manifestações idealistas e, sob este novo aspecto, dela fez um dos conceitos centrais da dialética materialista (p.41).

Conforme Vázquez (2011), na medida em que o sujeito se faz no objeto se consolida a relação prático-teórica, com isso, pode ser notado que o sujeito se faz apenas no objeto, legando, assim, qualquer espaço de participação do outro neste processo de transformação. Se, por um lado, pode ser observado, na obra de Vázquez, que existem práxis distintas, por outro, é bem verdade que estas não se encontram soltas ao vento. Existem como características nos indivíduos e não dissociadas destes. Neste sentido, nota-se que as práxis diferentes atuam como emblemas de sujeitos que também são diferenciados. Isso, considerando as múltiplas facetas da relação prático-teórica a que estes sujeitos mantêm.

Concebe-se, aqui, que tal levantamento pode sugerir várias questões e uma das curiosidades é saber até que ponto Vázquez, negligenciando a relação entre os sujeitos de práxis distintas, considerando apenas a relação sujeito-objeto. E isso com algo atinge sua própria meta, no sentido de conceber o perfil humano frente à realidade concreta e injusta. Problema que a o presente olhar não pode ser simples forma a toa, pois busca compreender o papel do outro como elemento constituinte de uma ordem global a partir da práxis. Vázquez (*ibid.*) deixa bem claro que o proletariado é sujeito base do conhecimento marxista. Isto é, ele se refere aquele indivíduo de ação social encontrado no fenômeno social intra-europeu.

Isso, conduzido às últimas consequências, ao ser simplesmente assimilado pelo pensamento Latino Americano, como “colonialidade” da forma de observar o problema, é

algo que pode fomentar a ideia do elemento prático-teórico aos moldes puramente exteriores, como único possível para retificar a pretensão emancipatória. Essa concepção, por sua vez, é aquela que ressoa como um tipo de pedra-de-toque de determinadas tradições marxistas, isso no sentido de conceber dados tipos de sujeitos como fundamentais.

De acordo com o intelectual hispano-americano, o filósofo é aquele que tivera formação cultura, acesso à cultura, enquanto o proletariado dispõe apenas da venda de sua força de trabalho como exploração e único recurso. Uma sincronia entre estes corpos deve atuar entre as características destes dois. Todo filósofo é sujeito da burguesia, mas, apesar disso, pode se encontrar a serviço do proletariado (VÁZQUEZ, 2011).

Se, de um lado, reportar-se a tradição marxista, a ponto de falar de marxismo, no singular, negligenciando as várias nuances que esta corrente do pensamento teve ao longo da história, é um equívoco, tendo em vista suas multiplicidades, de outro, a concepção insinuada por Vázquez encontra-se imersa em um dos segmentos desta corrente.

No entanto, destacou-se aqui algum ponto em comum, no sentido de melhor nortear a leitura sobre o pensamento de Vázquez. Focando-se na análise de Lander (2006), desdobramo-nos na tradição marxista como duas concepções básicas. Lander (*ibid.*) se apoia nas contribuições de Alvin Gouldner ao separar o marxismo em crítico e científico, pontua que “[...] a diversidade de posturas teóricas e políticas do marxismo – desde a obra de Marx – são expressões de dois paradigmas ou sistemas teóricos políticos que recorrem toda esta tradição” (*ibid.*, p. 225). Isso imprime um perfil ao pensamento de Vázquez, numa concepção de produção filosófica como algo longe de ser uniforme.

Mediante estas formulações, identifica-se Vázquez (2011) com elementos coniventes a ambos os paradigmas, no entanto, busca-se, como ponto de apoio, basicamente, suas concepções de marxismo crítico. Nesta concepção, incide-se em conclusões bem específicas sobre o problema da teoria em suas abordagens, pois nem toda conotação teórica desemboca em atribuições de alteração da realidade (*ibid.*) e quando a teoria gira em torno dela mesma apenas tem como produto o critério de verdade sem efetivar-se. Dentro disto, ocorre o que se denomina, aqui, como espécie de abordagem estética frente ao conhecimento teórico. Limitação somente a se voltar ao campo teórico.

Observam-se, ainda, as próprias possibilidades da teoria, pois ela pode ocupar-se em pensar dois horizontes: ser parte da atividade subjetiva, enquanto aquela que revê a própria teoria; e também objetiva, no sentido de atuar em parceria com a prática. Nesse sentido, pode ser atividade humana enquanto sujeito que transforma algo externo e a si próprio e atribuição interna, como aquela que recai no campo da subjetividade, mas é justamente a possibilidade

da teoria em relação à prática. Com isso, entende-se que o critério de verdade, para o pensador, assume configurações bem específicas, já que não negligencia a teoria.

Devemos, porém tomar cuidado para não cair, por meio dessas conclusões, em outra tese igualmente falsa, e que tem sido sempre característica da teoria idealista do conhecimento. Referimo-nos à negação da prática como critério de verdade, negação que a nosso ver é incompatível com uma concepção marxista da práxis e com o marxismo em geral. [...] a prática não fala por si mesma, e que sua condição é de fundamento da teoria ou de critério de verdade de modo direto e imediato (VÁZQUEZ, 2011, p. 237).

Neste contexto, Vázquez (*ibid.*) coloca a prerrogativa teórica frente ao horizonte prático, já em outro momento, mencionando o filósofo Althusser, ao afirmar que a ciência pode disponibilizar os critérios de vertentes independentes desta perspectiva (VÁZQUEZ, 1980), ele pontua as dimensões da teoria no horizonte da ciência. “Certamente, cada ciência dispõe dos conceitos e métodos de verdade que lhe tem usar a prática correspondente como critério de verdade” (VÁZQUEZ, 2011, p. 237). Algo encontrado de maneira mais explícita ao anunciar a concepção de “Prática Teórica” em Althusser, o filósofo faz isso em seu livro, *Ciência e Revolução: o marxismo de Althusser*, que pode soar como contraditório, mas que, todavia, capta-se como especificidade do próprio conhecimento científico. Nessa obra, o capítulo é aberto com a afirmação:

Toda a epistemologia althusseriana repousa em sua concepção da “prática teórica”. A própria denominação desse conceito provoca certa perplexidade, já que dois termos que, entre os marxistas, parecem dissociados, quando não opostos (VÁZQUEZ, 1980, p. 49).

Fala-se, então, no apontamento de práticas diferentes, onde a *prática teórica* é uma forma distinta de prática. Nesse sentido, uma práxis, como critério de verdade que seja, restringe-se ao campo da teoria. Mas, em se tratando da filosofia de Vázquez, a teoria não confere valor de verdade, daí pontua-se, que a prática teórica, aos moldes de seu pensamento, foge da regra de sua filosofia.

Salienta-se a autonomia relativa da teoria em relação à prática, pois, nessa perspectiva, não se menciona a ausência, por completa, de relação com a prática, mas uma antecipação teórica (VÁZQUEZ, 2011). Algo não entendido como prática teórica, mas como antecipação teórica em relação à prática. Diferente da prática teórica, este caso é uma relação de unidade entre ambas as instâncias. Com isso, aquele objeto apresentado pela realidade imediata, pela teoria, é colocado numa projeção futura. Caso isso não ocorra, a ponto do instrumento teórico

ser mera projeção da realidade prática sem reportar-se a ela, então a teoria não se efetiva em relação à realidade.

Quando isso ocorre, pode-se conceber a nova estruturação de conhecimentos, para além do quesito prático. Durante esta dissonância, a teoria passa a assumir uma nova relação com a prática, daí funda-se a práxis enquanto elemento, cuja instância está em constante movimento, ou seja, uma teoria que desestabilize a prática coloca-a, portanto, fora da sua zona de conforto, [...] “com base no conhecimento do objeto ou fenômeno de que se trate, pode-se modelá-lo idealmente e arrancá-lo assim a seu presente para situá-lo numa possível situação futura” (VÁZQUEZ, 2011, p. 238).

Por conseguinte, inferiu-se que, para que a teoria cumpra a função demarcada, deve projetar-se para além do concebido pelos horizontes práticos. A teoria mostra uma autonomia em relação à prática que, por sua vez, acaba influenciando na sua reconfiguração da última. No entanto, percebe-se que, para que isso ocorra, faz-se necessária a contradição entre ambas as instâncias em questão, no sentido de configurar um novo tipo de relação entre teoria e prática, onde entrem em um jogo de aproximação e distanciamento. Em paralelo a isto, surgem as diferentes apropriações entre teoria e prática e, consecutivamente, os diferentes perfis de sujeitos.

### **2.3 Tipos de práxis: breve abordagem sobre as diferentes relações entre teoria e prática**

Primeiramente, enfatiza-se a concepção de Vázquez (2011) sobre a dimensão da vida social, ele afirma ser ela essencialmente prática. Com isso, abre caminho para a efetividade objetiva da práxis dentro da cotidianidade humana, algo que implica a eminência do trabalho como elemento constitutivo da própria espécie humana. Essa prerrogativa não é sua, mas tomada de empréstimo do filósofo Karl Marx e, em sua leitura, Vázquez (*ibid.*) entende a práxis como ação consciente do homem sobre a matéria, é transcrita em níveis e, quando atinge seu grau mais elevado, é uma conjunção que ocorre com um novo horizonte de descobrimento da realidade e isso pode atingir vários estágios, a saber, de *criação*, de *reiteração* (imitativa), de *reflexão* e *espontânea*.

Observa-se que essas configurações não existem de modo solto, pois determinam o vínculo social da práxis em relação ao redor. Assim, defende-se que entender a práxis como atividade eminentemente humana e suas configurações em relação ao meio não implica numa relação fixa dos modos de práxis.

Para que a práxis venha a cumprir seu papel de projeção, além da condição meramente dada, Vázquez (*ibid.*) coloca dois critérios como fundamentais no processo, pois, para ele, a práxis é grau de consciência e de criação, ou seja, grau de consciência dos sujeitos imersos no processo em que se encontram e da singularidade criativa da consciência que projetada o modo de efetivar-se como ação. Dessa maneira, ambas ocorrem de maneira relacional ao edificar as nuances práticas. A ideia de práxis enquanto entidade única é algo forjado por estar vinculada ao em torno, pois se desconsidera sua forma prático-teórica. Para tanto, Vázquez (*ibid.*) anuncia tais modalidades, que, para título de esclarecimento, serão apresentadas em um breve panorama a seguir:

### 2.3.1 Mão criativa e revolução social: da práxis revolucionária e criadora

A *práxis criadora*<sup>17</sup>, como seu próprio nome sugere, é aquela que permite a criação, e, nesse entre processo, abre caminho às novas necessidades. Com as palavras do próprio filósofo, observamos isso:

Uma vez encontrada uma solução, não lhe basta repetir ou imitar o resolvido; em primeiro lugar, porque ele mesmo cria novas necessidades que invalidam as soluções alcançadas, e, em segundo, porque a própria vida, com suas novas exigências, se encarrega de invalidá-las (VÁZQUEZ, 2011, p. 269).

De um problema solucionado, novas necessidades seguem. Ao resolver o obstáculo, invalidam-se as soluções anteriormente encontradas, neste sentido, entendemos que elas sempre reivindicam um prazo de validade, já que não são eternas e anunciam o seu próprio vencimento. Mesmo quando existe um processo de repetição, este só ocorre aparentemente, pois será inviabilizado por aquilo que Vázquez (*ibid.*) denomina de “lógica da própria vida”.

Todavia, enquanto isso não ocorre, o homem repete a práxis quando não se vê obrigado a recriar (*ibid.*). Nota-se que, para o pensador, quando o homem não reitera a práxis é por não haver necessidade, surgindo daí a práxis estabelecida. Neste processo, salienta-se a subjetividade e a objetividade como atribuições de um mesmo procedimento. A unidade pode

---

<sup>17</sup>A mão, em Vázquez, assume uma condição metafórica para se referir à condição humanizante da espécie humana. Se o homem humaniza-se pela relação com a natureza, é pela mão, mecanismo de ligação entre este e a exterioridade, que ele se faz homem, é por ela que se relaciona à cultural material e humana. “Se o homem é, como já ressaltamos mais de uma vez ao longo deste estudo, um ser prático, isto é, um ser transformador ou formativo, a mão é exatamente um instrumento dessa transformação, e todos os instrumentos não são mais do que prolongamento desse instrumento original” (VÁZQUEZ, 2011, p. 287).

ser transcrita tendo o objetivo como sempre atrelado a uma subjetividade que, por sua vez, é da ordem do “psíquico”, esta é uma atribuição tanto da subjetividade como da objetividade.

Na “Paideia”, no processo criador, deve existir unidade entre os dois lados, tanto do sujeito quanto do objeto. A indissolubilidade, por este ângulo, é a fundamentação consciente que pode ser observada de acordo com a finalidade do projeto que se traça. “Na criação artística, na instauração de uma nova sociedade ou na produção de um objeto útil, temos a atividade consciente sobre uma matéria dada, [...] de acordo com o fim ou projeto que a consciência traçada” (VÁZQUEZ, 2011, p. 269).

Quando consciência e matéria encontram-se numa relação de totalidade, são precedidas de uma relação de desconforto. Apontar para a *práxis criadora*, neste caso, significa o conforto dessas instâncias, algo que nos leva a conceber o processo de totalidade, justamente, como a busca por este conforto.

Para Vázquez (2011), a consciência é finalidade aberta num dinamismo que permanece durante todo o processo criativo, não isolar-se em si mesma, por ser “objeto” vinculado à coisa que transforma. No processo de transformação da realidade, o que muda não é a subjetividade, como está calcado pela visão idealista, mas a objetividade enquanto os projetos objetivam-se de modo a efetuarem-se no produto da ação (*ibid.*). Há a concepção de que a objetividade é instrumento de aprendizado, na medida em que o sujeito tem condições de observar as lacunas de seu projeto ao concretizar-se.

Todavia, a matéria não é algo que se permita transformar de forma passiva, justamente por apresentar resistência (*ibid.*). Não aceitando as imposições subjetivas impostas à sua transformação é que ela, a matéria, soma-se à impressão do projeto idealizado pelo sujeito acompanhando sua própria resistência.

[...] a matéria não se deixa transformar passivamente; há algo assim como uma existe resistência dela a deixar que sua forma ceda seu lugar a outra; uma resistência a ser vencida, que na *práxis* artística, dá lugar aos tormentos da criação de que falam os artistas (VÁZQUEZ, 2011, p. 270).

Na verdade, é a resistência da matéria que faz com que o processo não possa ser conhecido de antemão. A matéria vencida é a soma de duas instâncias que, ao efetivarem-se, passaram pelo processo da *práxis*. Desse modo, quando isso ocorre, existe uma unidade entre sujeito e objeto, pois atingiram a totalidade. Tal processo é acompanhado, portanto, pela indeterminação, de modo que o produto final não possa ser racionalizado anteriormente. Caso

assim fosse, este pudesse ser concebido previamente, não se daria conta da resistência natural da matéria.

Observa-se que, apesar da matéria ser atuante neste processo, não se pode falar da sua participação ativa, pois se fosse algo deste nível, provida de ação, teria atividade e seria a consciente. O que é evidente que não ocorre, pois ela encontra-se imersa numa condição corrosiva o suficiente para extirpá-la desta condição. Sobre matéria e consciência se afirma: a matéria existe independente da consciência ou do nível de criatividade (VÁZQUEZ, 2011). Ao contrário do objeto humano que existe nesta, a consciência é efetivação do objetivo cujo algo viola a existência da matéria.

Outra possível atuação para a práxis criadora é no processo revolucionário, pois esta, enquanto elemento de revolução, remete-se à sua própria experiência, como fora o caso da Revolução Russa. Ao afirmar que ela não fora a replicação de algo ideal, instituído *a priori*, entende-se que Vázquez (*ibid.*) abre caminho para o caráter de reconstrução das práticas ou mesmo de rearranjo da massa teórica em relação às necessidades. Neste modo, sua “lei” é descoberta *a posteriori*. É a revolução que fornece o si próprio, de maneira que habita como juiz em relação às necessidades do contexto.

Ele mesmo afirma não ser esta uma relação engessada, de modo que tanto teoria quanto prática estatuifiquem-se (*ibid.*). Ao que se entende, isso inviabiliza o rigor da aplicação das regras da Revolução Russa em qualquer outro contexto, pois existe uma cerca de particularidades, tanto objetivas como subjetivas, daquela circunstância. Compreende-se, também, que não exista uma práxis revolucionária instituída previamente no pensamento do filósofo, mas algo pronto a se constituir na condição imediata.

Outra forma de práxis criadora é a criação artística. Nesta, os três traços da práxis criadora estão presentes: unidade entre sujeito e objeto; a indeterminação do processo e resultado; e a unidade e irracionalidade do produto. São todas instâncias da criação, de modo a considerar a exterioridade e a interioridade na produção da obra de arte. Nesta condição, pode ser entendido que [...] “seu caráter unitário, indissolúvel, de acordo com o qual só abstratamente podemos separar o interior do exterior, o sujeito e o objeto” (VÁZQUEZ, 2011, p. 274).

O artista é aquele que procura dar forma ao conteúdo dentro de um processo em que molda a matéria (*ibid.*). Com isso, observa-se que o processo seja livre, solto e indeterminado. São duas pontuações, portanto: dar forma ao conteúdo e a matéria. Desta forma, nota-se que, para o autor, não se pode ter com precisão a resposta prévia, ou seja, é pela matéria vencida

através do trabalho do artista que surge uma forma que não é nem margem da própria matéria, ou mesmo da forma imaginada, mas uma espécie de diálogo entre ambas.

Acredita-se que, para o filósofo, a criação tem início no fato de existir uma matéria, “disposta” a ser operada, rumo a materializar o projeto do artista é que ela apresentando resistência, soma-se a efetivação do projeto, resultando no produto acabado, apesar de existir a hostilidade capitalista, interferindo diretamente neste processo, atribuindo à arte valor de consumo (VÁZQUEZ, 1978, p. 327).

Quando isso ocorre, essa interferência “desajustante”, seu senso criativo é duramente comprometido. Vázquez (2011) defende que no processo artístico não exista separação entre estética interior e exterior. Logo, entende-se que, quando há imposição externa, esta configuração harmoniosa é quebrada. O capitalismo, neste contexto todo, apresenta-se como ser nocivo à produção artística, por interferir diretamente no seu desenvolvimento. Mesmo que, no que compete uma interpretação da interioridade do artista, as suas concepções habitam a ordem do psíquico, o que se pode conhecer é apenas o produto final (*id.*, 1978).

Por isso, observa-se que a práxis criativa, em Adolfo Sánchez Vázquez (2011) é um processo eminentemente prático pelo qual se imprime um projeto humano. Sobre este arcabouço, percebeu-se, ainda, a “mão humana” como instrumento de necessidade de interferir diretamente na realidade, seja isso na revolução ou mesmo na própria criação artística, mas que, independentemente de qualquer uma destas finalidades, resume-se naquilo que se denomina como “mão revolutocriativa” e é este instrumento interventivo que efetiva uma nova forma aos moldes da criatividade. Assim, a práxis artística e a social se equivalem.

### 2.3.2 A práxis como mecanismo imitativo: sobre a práxis reiterativa

A *práxis imitativa*, ao contrário da criativa, é um modelo inferior à criação, em termos de ser inovadora, como assim defende Vázquez (2011). Observou-se isso na medida em que ela é assimilada de forma discriminada, passando a ser mera imitação de outra práxis. Nela, os traços de unidade entre sujeito e objeto – indeterminação do processo e resultado final, unidade e irracionalidade do produto – são todos negligenciados (*ibid.*, p. 276) ou enfrentam uma incorporação débil, migrando, assim, para uma espécie de sincronismo perpétuo com o que fora outrora criação.

Nela, rompe-se a unidade no processo prático, pois o modelo se dá a partir de uma concepção ideal conivente com o modelo platônico (*ibid.*). O subjetivo produtivo se dá pelo “platonismo”, plasmado na condição de ceder lugar à réplica idealizada (*ibid.*). Nesta práxis,

ao tratar o real como algo que só se justifica na medida em que é conivente ao ideal, negligência a matéria enquanto condição de resistência e, portanto, indeterminação. O ideal torna-se algo imutável, não é contaminado pelas virulências do prático. Interpreta-se, então, que ela seja uma espécie de lei *a priori*.

### 2.3.3 Aquém da finalidade e alienação do trabalho: práxis burocratizada

Denominada pelo próprio pensador, é ela *práxis mecânica*. Não é autêntica ao processo revolucionário, pois é divórcio entre o interno e o externo (VÁZQUEZ, 2011). Observa-se a ela assim como incorporação de uma forma anterior aplicada a um novo processo. Algo que, para o autor, é um processo *a priori* do qual é repetido à exaustão no intuito de satisfazer simplesmente a forma pré-existente. Seu exemplo pode ser obtido por a exposição feita por Dussel (1977), ao mencionar às práticas do Estado Chinês após a Revolução.

Vázquez (2011) menciona, todavia, alguns tipos de práxis social-estatal, política e educativa como exemplos disso. Nestes modelos, encontra-se o que o autor defende como “formas de práxis degradadas”. Para ele, nestes casos, o conteúdo é sacrificado em relação à forma. O burocrático é o irreal, pois atende as normas exteriores ao processo. Vázquez (*ibid.*) anuncia uma preocupação de Marx sobre a possibilidade dos estados socialistas tornarem-se burocratas. É um modo divorciado da sociedade, pois exclui qualquer participação desta.

### 2.3.4 Práxis e a forma reiterativa no trabalho humano

Na presente abordagem, no que diz respeito sobre esta no *Trabalho Humano*, observa sua presença nas condições de produção mecanizadas, o aparecimento de consequências negativas (VÁZQUEZ, 2011). Nela, observou-se que o trabalho em cadeia, como elemento motriz, que, em muito, sufoca a presença criativa da práxis, onde muitas vezes tem como pano de fundo uma espécie de sujeito. O sujeito prático, onde a dissociação entre a consciência e a prática assume espaço em seu espírito. Nela, o caráter criador, como assim fora, por exemplo, no artesanato, é deixado de lado por não existir uma relação entre a consciência e a mão.

A divisão e a especificação do trabalho – exigido pelo próprio desenvolvimento técnico – se convertem em uma divisão do próprio homem, que põe todo seu ser a serviço de uma única atividade, que corresponde a uma das operações da máquina (VÁZQUEZ, 2011, p. 283).

Nesse caso, compreende-se a separação entre trabalho intelectual e físico como a inserção do sujeito na fragmentação da totalidade. Com isso, o trabalhador não possui uma “noção sólida” do local que ocupa em sua própria atividade e, consecutivamente, o seu no processo de produção. De acordo com Vázquez (2011), Marx denomina esse tipo de trabalho como “*idiotismo* profissional”. Considerar idiotismo não como termo pejorativo, mas como sujeito excluído do enredo de modo desumanizado. O que implica, por sua vez, no cerceamento de si próprio em relação ao em torno.

Superar essa condição exige disposição social nova e também técnica. A práxis repetitiva destrói a consciência ao privar a espiritualidade e, nela, o sujeito é mutilado. Nesse caso, o perfil humano, indicado no início do texto como sujeito da prática, é aquele apontado agora como sendo um perfil fracionado. No entanto, Vázquez (*ibid.*) enxerga a possibilidade de sair desta condição, para ele, a consciência, no mero processo prático, é algo que não limita o sujeito rumo à práxis criadora.

Percebe-se que Vázquez (2011) entende o divórcio entre a mão e a consciência não como incapacidade de integração, o que a impediria de conduzir a condição mais elevada, quando isso não ocorre, fala-se, então, de consciência prática e quando ocorre, consciência da práxis. Aquela que atua durante todo o processo de plasmação, lado a lado do processo prático, para realizar o ideal.

### 2.3.5 A imitatividade na obra de arte: reprodutibilidade artística

Neste contexto, nem mesmo a própria produção da obra de arte escapa do fantasma da reprodução. Para Vázquez (2011) a produção artística pode envolver-se com essa mortífera aliança de várias formas, por exemplo, o academicismo, ou as normas impostas por caráter normativo. Existe, portanto, a conservação do processo prático em uma instância *a priori*, que atua por princípios tais como o moral, o político e o religioso. Elementos como a condição social, ideológica e espiritual também contribuem em tal processo.

Em outra de suas obras, o livro *As ideias estéticas de Marx*, Vázquez trata o problema da liberdade da produção na sociedade capitalista à luz de uma abordagem estética, a partir da concepção marxista e, considerando o princípio estético como norteador da práxis, observamos que, de acordo com o autor, a produção artística nesta sociedade é algo hostil. Isto, pois a prática é submetida às normas capitalistas (VÁZQUEZ, 2011). A necessidade do

autor é vinculada por certa necessidade. De acordo com ele, para sobressair-se dessa condição, precisa-se conquistar sua própria liberdade.

O filósofo assinala a existência da impossibilidade entre liberdade de produção e mercado. Esforço que faz a partir de sua análise sobre as obras de Marx (VÁZQUEZ, 1978, p. 235). Não que seja impossível por completa a convivência destes dois expoentes, mas o artista, apesar da necessidade financeira, não deve submeter-se a esta.

### 2.3.6 A mão decadente: uma breve análise sobre a práxis alienada

Sobre ela, enquanto mecanismo de transformação da realidade, Vázquez (2011) aponta para seu poder interventivo, pois se evidencia a ausência de contribuir, enquanto capacidade de atingir estrita vinculação com a consciência. Para o filósofo, é pela transformação das coisas materiais que o homem também se transforma. Algo que na práxis repetitiva não ocorre, por ser a mão desvinculada da própria consciência do sujeito, quando ocorre, fala-se, então, de um instrumento que não pertence ao dono. A mão é assim alienada do sujeito. Como afirma mesmo Vázquez, para que esse processo se efetue:

[...] é necessário que minha mão não me pertença, que se separe dela tudo que a une à minha consciência. E é justamente isso o que encontramos em uma práxis repetitiva absoluta como a do trabalho que, sujeito aos métodos tayloristas, se converte em um verdadeiro trabalho em cadeia. Nele, a separação entre inteligência e a mão é total; o operário deve abolir toda tentativa de inteligência consciente, reflexa, a fim de converter-se em um mero prolongamento da máquina (VÁZQUEZ, 2011, p. 288).

O homem cumpre, assim, o papel de máquina, de acordo com Vázquez (*ibid.*). Nesse processo, a mão se caracteriza como trabalho em cadeia desprovido da inteligência, pois é sempre atividade repetitiva da qual sua função é obtida de antemão. Algo enunciado no próprio Marx, em seu texto *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Na determinação de que o trabalhador se relaciona como o *produto* de seu trabalho como [com] um objeto *estranho* estão todas estas consequências. Com efeito, segundo este pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio (MARX, 2010, p. 81, grifos do autor).

Nessa colocação, pode ser observada a relação entre sujeito e o seu produto como algo para além da simples identificação imediata. Ao afirmar a condição alheia, a qual o

proletariado mantém com o trabalho, pode ser percebida ausência de “auto-identificação” com o trabalhador. Nesta relação, determina Marx (*ibid.*), o critério da estranheza interior pertence ao seu mundo. “Quando ela [divisão entre trabalho e capital], por exemplo, determina a felação do salário com o lucro de capital, o que lhe vale como razão última é o interesse do capitalista, ou seja, ela supõe o que deve desenvolver” (MARX, 2010, p.79). E a relação com a mão, neste horizonte, torna-se algo decadente, pois, de acordo com o filósofo alemão, na medida em que o trabalhador cria mais mercadorias, torna-se mais mercadoria também.

Em tal patamar, a consciência não só é desvincilhada do trabalho como também é um projeto incompatível com o produto criado e isso não apenas tem sua colaboração execrada, como também é nociva a este tipo de trabalho. Nas palavras do próprio Vázquez (2011), ela torna-se um obstáculo.

Vázquez (*ibid.*) defende a elevação do trabalhador ao processo de trabalho, consideração deste como fim e não como meio. Com isso a presença humana assume outra postura, fala-se, portanto, de uma mão inteligente, daquela em que o trabalhador possui consciência da produção de seu trabalho na sociedade. Uma mão capaz de superar as diversidades da imposição pelo contexto, assim como seria numa sociedade socialista.

## **2.4 Do sujeito de ação social e da práxis reflexiva e a negação**

Para uma nova configuração de consciência, é necessário um movimento drástico, em termos de novas percepções. Entre as ideias e o mundo, está a consciência como elemento de mediação entre estes dois universos (LESSA, 2008, p. 48). Como assim propõe Vázquez (2011), salienta a passagem do espontâneo ao reflexivo. A atividade revolucionária do proletariado exige, portanto, uma elevada consciência da práxis, mas, para que isso ocorra, é indispensável que seja uma práxis reflexiva, uma verdadeira práxis revolucionária.

Dentro deste arcabouço, o elevado nível que proporciona a atividade revolucionária vem pelo conhecimento teórico, como pontua Vázquez (*ibid.*), pois, de acordo com o pensador, sem teoria não se pode fazer revolução, já que permaneceria assim no ambiente do espontâneo. Portanto, fora do nível da consciência, o proletariado só liberta-se da condição de opressão ao adquirir consciência de sua própria alienação.

No entanto, é notório salientar que, ao conceber tal problema, não se entende, aqui, tratá-lo a partir de uma perspectiva já consagrada. Nesta relação, entendeu-se que alguns grupos sociais foram excluídos, expurgados de um nível de desenvolvimento, considerado o mínimo à dignidade humana, foram estes segmentos excluídos da possibilidade de ação

revolucionária. Nesse caso, observou-se que, para Vázquez (2011), a figura do proletariado é, enquanto grupo revolucionário, o conjunto humano negado em sua substância mais profunda, em que para sair da condição de exploração é imprescindível integrar à visão a missão revolucionária.

A missão histórica do proletariado em nossos dias:

O proletariado é a classe revolucionária por excelência: e o é, primeiramente, em escala histórico-universal, independente dos altos e baixos que apresente no cumprimento dessa missão num determinado país ou determinada fase. Sua missão está longe de haver caducado nas condições atuais do capitalismo, como sustentam falsamente os teóricos reformistas, ou como afirmam, também, alguns teóricos marxistas interpretando falsamente o fato inegável de que, na atualidade, se desenvolve um poderoso movimento revolucionário em alguns países coloniais ou dependentes que ainda não contam com um proletariado industrial (VÁZQUEZ, 2011, p. 299).

É perceptível, portanto, o destaque legado ao proletariado nas palavras do próprio intelectual, algo que nos leva a conceber estes indivíduos como sujeitos que cumprem uma função determinada na reestruturação social e isso tudo, por ser a “classe da vez”, a camada social, a qual seria incumbida às alterações do processo histórico. Diferente de outros períodos, onde outros grupos impuseram determinações estruturais ao processo histórico, o proletariado foi incumbido ao processo da luta de classes. Daí entende-se que, para Vázquez (*ibid.*), o tempo presente lega ao proletariado a função potente capaz de abalar as estruturas sociais de modo a apropriar-se do processo revolucionário.

No entanto, a partir de Edgardo Lander (2006), nossa análise buscou focar o problema em dimensões mais abrangentes. Considerando a profundidade que a própria questão exige, ao pontuar a perspectiva de Vázquez (2011) sobre o assunto, observa-se que o pensador não abordou a miscelânea de sujeitos variados em prol de uma atenção a grupo específico. Na realidade, ele acompanha o horizonte de Marx (2010), onde, a seus olhares, o conhecimento, de toda uma disponibilidade de tipos destituídos da condição humana, ainda se fazia embrionário. Ao presente entender, o período em que o filósofo alemão formulou sua tese fora, em muito, o despontar das consequências oriundas do capitalismo.

Apesar de considerar-se a importância do proletariado como sujeito capaz da práxis revolucionária, buscou-se ir mais além, ao problematizar o papel da América Latina enquanto sujeitos humanos incorporados a este debate também. Para Dussel (1993), por exemplo, a Modernidade teria surgido em 1942, ao considerar o encontro da Europa com o “novo mundo”. Já Vázquez (2011), formulou uma concepção que não se ateu a tal pressuposto,

conceber outros sujeitos, mas, apesar disso, não reduz a participação de inúmeros movimentos, como no caso das Revoluções Russa, Chinesa ou mesmo Cubana.

Apesar de Vázquez (*ibid.*) insistir em tal ideia, de ser lúcido ao problema em dada maneira, percebe-se que não tratou a questão da inserção de outros grupos, assim como o fez Dussel (1977), pois na medida em que incorpora a América Latina em seu potencial *alterativo*, o pensador mendozino busca atuar em tal horizonte.

Dentro da tradição latino-americana, o marxismo absolutamente ignorou os agentes revolucionários desse continente. Lander (2006) aponta para uma série de questões sobre a luta do marxismo por a América Latina e seu esquecimento de vários segmentos humanos da sociedade, assim como simplesmente se negligenciou o caráter feudal do capitalismo na América, ou mesmo a questão racial, também se apontou para o processo de transformação social do qual um setor da população, que era minoria, fosse o responsável.

Mediante a missão histórica do proletariado, vislumbra-se um elevado grau de consciência de classe (*ibid.*), surge daí o problema da classe social como algo disforme dos grupos desumanizados, o que os fazem ser diferentes, volta-se a atenção a esses, enquanto indivíduos revolucionários, ao passo que se negligenciam outros. Se, de um lado, para Vázquez (2011), estes seriam os verdadeiros sujeitos do processo de emancipação, por outro, formam “indeterminações” em uma realidade atípica, como a americana.

Neste contexto, apreende-se que a passagem da práxis espontânea à reflexiva na América Latina pode ser algo que não negligencie determinados seguimentos humanos, que seja uma atribuição não apenas exclusiva ao proletariado, mas que vise à condição de espoliação do sujeito humano frente ao humanizar-se e que, ao fazer isso, esteja aberta a outros grupos, de modo a comprovar seu potencial emancipador. Ao formular-se o argumento de que outros tipos de sujeitos estejam em condições de incorporarem a missão histórica do proletariado, não se defende que isso seja feito de modo *a priori*.

Para além do argumento que refuta logo de imediato a possibilidade de encontrar a raiz do sujeito emancipador, fora proletariado, ou mesmo daquela que defende cegamente o papel desse outro como digno de atingir a autoconsciência histórica, pontua-se, assim, que tal nível só poderá ser obtido apenas de um modo e diante de um modelo de filosofia, como o da práxis, entendeu-se que tal sujeito revolucionário só poderá ser definido, portanto, mediante a própria efetivação desse processo, ou seja, o sujeito revolucionário, a nosso ver, é objetivação concreta pura.

Apreende-se que, para além da práxis como projeto que envolva apenas o proletariado, a “superação” do sujeito humano, rumo à categoria da libertação, não pode ser algo legado

apenas a participação desse segmento social, dessa classe. A ambivalência Ocidental do sujeito prático-teórico, a partir da sua elevação, não deve vê-lo como universal e a miscelânea humana escancarada por o exemplo da Rússia pré-revolução, enquanto motriz deste processo, pode ter muito a dizer sobre o assunto.

Sobre o papel do proletariado, consta-nos mencionar que Enrique Dussel (1977) antepõe-se a essa categoria por acreditar que ela não abarque o problema da anteposição social com a profundidade que merece, então, ele busca, em vez disso, situar-se em uma categoria mais abrangente, em uma proposta de visão mais totalizante da realidade. Selecciona, assim, a categoria *povo*, apesar dos desdobramentos que o termo pode trazer, compreende-se a palavra por a possível relação daquele que defende uma categoria social com essa mesma categoria, aquele que se porta em defesa de um grupo em termos dos direitos deste. Como indica o *Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española*, ao afirmar que povo (*pueblo*), palavra derivada do latim, *popŭlus*, pode consistir-se em gente comum e humilde de uma população e é nesse sentido que se incorpora o presente termo.

Nota-se, ainda, que uma relação, cujos dois extremos – o centro e a periferia, ao passo que são o oprimido e o opressor – em termos geopolíticos, em seus âmagos, também compactuam com o contraditório, pois replicam a contradição em seu interior. Nessa condição, observar a América, pelo viés do aniquilamento, é considerar que esta fora negligenciada enquanto descrição social de seus grupos humanos. Portanto, para “sanar” tal questão, Dussel (1977) buscou reportar-se aos sujeitos latino-americanos como povo, e isso de modo a considerar esses sujeitos negados. A categoria de povo, todavia, fora mais ampla que a de proletariado, daí a sua escolha.

Salienta-se aqui que, para Vázquez (2011), o sujeito de práxis espontânea não possui artificios suficientes para se entender no processo econômico. Sendo a ação espontânea alicerce para o movimento consciente, o proletariado encontra-se em uma situação que o permite mais facilidade em chegar a esta “emancipação”, mas não sem auxílio, o que só pode ser feito pela figura do intelectual, pois, para ela, a classe oprimida seria praticamente afastada da formação cultural (*ibid.*, p. 305) e o intelectual compreende papel chave, sendo que a este fora legado uma formação da qual o trabalho não tivera acesso.

“De onde se conclui que a história, para Marx, é o resgate do homem de sua alienação mediante uma práxis radical” (ASTRADA, 1968, p. 63), da condição de se estender no processo de libertação, mediante sua condição injusta e o proletariado, como formula Vázquez (2011), apesar de não possuir condições para elevar-se, é capaz de chegar a tal horizonte.

A crítica, levantada por Lander (2006) sobre o assunto, problematiza o esquecimento das formas teóricas ao longo do debate latino-americano sobre o capitalismo no continente por parte do pensamento de Marx. Negligenciou a luta anti-imperialista, do trato coercitivo com o gênero feminino, da presença do negro, do atraso originário em que o continente se encontra e, considerando o papel da sociedade na constituição da consciência os sujeitos, pensou-se o sujeito dentro de escopos específicos, dos quais, em muito, não foram, ou mesmo não são, coniventes com a realidade europeia. Nesse sentido, se existe um recorte do sujeito em relação às determinações do modelo econômico, não se pensou o sujeito americano.

Mediante tal colocação, observam-se os explorados pelo capitalismo nas Américas. Ao contrário de um grupo na Inglaterra, que se encontrara na condição de proletário, dos inúmeros casos que podem ser mencionados na realidade dos trópicos, selecionou-se aquele que fora submetido à escravidão. No caso do Brasil, entendeu-se o escravo, povo da África negra, não como sujeito, mas como produto, instrumentalizado de trabalho coletado trazido à força para a América. Ao presente ver, o olhar que cai sobre suas costas, fora aquele do “civilizador”, que marcara a ferro quente o espírito desses sujeitos, não apenas o escravizara.

Fora espécie de cerceamento por várias frentes diferentes, onde a violência se mantivera como mecanismo contundente. Essa característica vem imbuída de vários discursos, como no caso da superioridade. “Acrescentaram-se ao discurso civilizador da missão civilizadora outras tentativas, no sentido de reduzir o negro ontologicamente, epistemologicamente e teologicamente” (MUNANGA, 1988, p. 13).

Interpreta-se que o negro tenha sido reduzido à esfera do econômico enquanto instrumento de produção. No entanto, ao passar do tempo, o que foram determinações em virtude das imposições econômicas, tornam-se, posteriormente, a disseminação cultural. O econômico passa a ter novas extensões e alastra-se agora ao psicológico. Revelando novos problemas a este sujeito (FANON, 2008).

Por conseguinte, entende-se que uma práxis reflexiva, como consciência do seu lugar histórico, deva perpassar pelas implicações mencionadas há pouco, de modo a fomentar a consciência de sua própria redução enquanto sujeito ao longo dos séculos, isto é, a práxis reflexiva deve permear o sujeito enquanto autoentendimento da sua negação histórica diante das dimensões ontológicas e epistemológicas. Nessa perspectiva, concebe-se que trazer o Outro para o discurso da práxis implica apresentar elementos para superar a sua negação.

## **2.5 Considerações finais**

Mediante a análise feita, resgatam-se alguns elementos considerados no presente trabalho, como peça chave ao panorama traçado até o momento. Ao decorrer do capítulo, no intuito de fomentar uma visão sobre o problema entre teoria e prática, percorrem-se alguns caminhos considerados elementares na abordagem da questão. Desde o levantamento do problema até a problematização da resposta fornecida por Vázquez (2011), percurso descrito nas linhas seguintes, que se anuncia a presente concepção sobre a práxis como superação da dicotomia teórico-prática e isso diante da problematização do sujeito de ação social.

Primeiro, com o intuito de oferecer um panorama a respeito da dicotomia mencionada, reportou-se a análise histórica, feita por Vázquez (*ibid.*), com a finalidade de ilustrar o problema. Observou-se que, ao longo da história da filosofia, o lugar da prática tomara diversas facetas e que, da Antiguidade Clássica aos dias atuais, o que ocorrera fora sua verdadeira subserviência constante em relação à teoria.

Posteriormente, na segunda seção, a superação dessa contradição assume presença através da categoria da práxis como totalidade mediante a fração entre teoria e prática. Nesse sentido é que a superação do Idealismo, como ação teórica para atividade prática, assume novas feições se comparado ao tratado no percurso histórico até o materialismo, pois ao mencionar a incorporação que Marx faz sobre a XI tese de Feuerbach, anuncia-se o inconformismo com o mundo e a necessidade de transformação da realidade (VÁZQUEZ, 2011). Dessa forma, a relação sujeito-objeto como pressuposto teórico-prático assume compromisso como uma espécie de totalidade, visto que a totalidade está manifesta na sua relação direta com o mundo.

Doravante, esse movimento não ocorre de forma absoluta, isto é, com a mesma configuração em todos os casos. O que pode ser observado nas diferentes formas de relação são, na verdade, os diferentes níveis de práxis - menção feita na terceira seção-, de acordo com o filósofo, estas se dividem em níveis onde a práxis revolucionária é considerada por ele como a mais elevada dentre as outras, por ser aquela que transforma ao passo que também cria uma nova realidade. Em se tratando de níveis distintos de práxis, entende-se, portanto, níveis distintos de “totalidades”. Do empirismo, passando pelo idealismo e tomando o materialismo dialético como estágio final, é ela, a práxis revolucionária, como estágio transformador de sublimação às últimas consequências.

Por último, salientou-se a abordagem sobre a práxis reflexiva e a sua diferença da espontânea, pois ocorre por um nível superior de consciência (VÁZQUEZ, 2011). A consciência existe em todas as práxis, mas somente na reflexiva ocorre em nível tão elevado. Com esta abordagem, problematizou-se a relação sujeito-objeto em um nível mais abrangente

que o fornecido pelo autor e isso por se entender que a incorporação do Outro como perfil humano conivente com uma proposta de totalidade mais extensa fora algo negligenciado por Vázquez (*ibid.*), ao versar sobre o problema da práxis considerando apenas o sujeito (teoria) e o objeto (prática).

Por conseguinte, observou-se que a práxis, em Vázquez (*ibid.*), é o processo de transformação da realidade a partir da configuração de totalidade onde o sujeito se faz na matéria enquanto transforma o objeto. As bases de tal pensamento se focam na tradição de um sujeito histórico específico, traçado pela visão marxista, como aquele que se relaciona com a teoria para além de uma abordagem meramente estética, pois interfere na realidade. Não valida a teoria a partir da própria teoria, apenas, pois a validação do campo teórico é feita pela prática, aliás, ideia central de seu pensamento.

No entanto, observou-se que, ao abrir caminho para a um sujeito de ação social que valida seu conhecimento pela prática, Vázquez (*ibid.*) foca na realidade, legada a toda uma sociedade e uma cultura específicas e, portanto, a uma forma determinada de olhar o mundo. Se a própria concepção de sujeito é uma criação ocidental, então a própria ideia de sujeito de ação é impregnada pelo grau demarcatório ocidentalizante. Todavia, é se apropriando da categoria, sujeitos, aqueles explorados pelo capitalismo, que denotamos não terem eles assumido as mesmas formas em todos os casos e a América Latina fora exemplo forte disso, na medida em que transcreve um perfil humano específico, um “não-ser”.

Observa-se que enquanto um grupo na Inglaterra encontrara-se na condição de proletário, em sociedades como a brasileira, na época contemporânea, outros eram submetidos à condição de escravos, como salienta Munanga (1988), reduzidos ontológica, epistêmica e teologicamente. Fora assim negados da estirpe humana, destituídos da existência de ser gente, da religiosidade e da produção de conhecimento e tudo isso em uma plataforma ideológica, que teve como pano de fundo não os ver enquanto força de trabalho, apenas, mas como simples mercadoria. Por conseguinte, observa-se que sejam perfis distintos, o proletariado do século XIX e o escravo brasileiro da mesma época.

Entendeu-se distinção da periferia prática capitalista daquela “capitalistizada”, América escravizada. Mas, de certo, ao negligenciar tal concepção, entendeu-se a tomada de uma visão decorrente de um projeto unilateral, legitimado pela formação cultural que negligenciou determinados sujeitos ao submetê-los distintamente a condições – salvo o eufemismo – não muito agradáveis. Em dada casta, o Outro, enquanto sujeito de atividade cultural diferente, é negado, é aquele cuja atividade intelectual não se transcreve pela formação letrada, não está submetido às mesmas leis de exploração legadas ao proletariado,

não fora mensurado ou mesmo manuseado, enquanto seu papel histórico, e, por fim, “não existira”.

Para além de um pessimismo fatalista, capta-se tal concepção como capaz de transcrever em várias problemáticas diferentes. Assim sendo, a partir da problemática antropológica, tratamos a questão da formação humana em duas ordens distintas, mas que se complementam entre si no processo; uma delas é o papel da *Erótica*, dentro de um contexto de anulação do Outro, como assim será abordado adiante, na presente interpretação sobre Dussel (1977), já a outra, é a *Pedagógica*, categoria do mesmo autor, como espécie de proposta de tecnologia da *Erótica*.

### 3 UMA OLHAR LATINO-AMERICANO SOBRE O OUTRO

*“Se a máscara fabricada que oculta o rosto do pobre desaparecesse, seria mais difícil para o dominador lidar com o homem de modo a tratá-lo cotidianamente como coisa e não como Outro”  
(DUSSEL, 1977, p. 95).*

Foi tratado, até então, sobre a relação entre teoria e prática tendo em vista a *práxis* como critério de união. Neste capítulo, busca apontar a emblemática do Outro na América Latina a partir da *Erótica e Pedagógica* em Dussel. Nessa perspectiva, é uma denúncia ao *ego* cartesiano como mecanismo de leitura do projeto moderno de dominação e entendimento do mundo como entidade solipsista. Aborda-se aqui a estrutura do espírito moderno como aquela que perpassa pela composição em que o caráter individual se faz absoluto ao negligenciar outras formas do existir. Herança, aliás, que perdura até os dias atuais, tendo em vista o fluxo contínuo das relações entre as pessoas. Observou-se que o projeto de modernidade perpassa pelo horizonte mantenedor dessas formas e que pode ser observado tanto no processo da *Erótica* quanto no da *Pedagógica* latino-americanas. Abordaremos o problema da totalidade trágica e a sua efetivação de forma absoluta e soberana frente à realidade dos trópicos. Para tanto, o apontamento do capítulo foi disposto a partir das seções: 1) fática da negação do sujeito; 2) a questão do solipsismo e a filosofia; 3) legitimação da *erótica* da dominação feminina; 4) a *pedagógica* e a negação do Outro; 5) problema do conhecimento, cultura imperial e povo.

#### 3.1 Aperreio, *persona* e *alteridade*: negação do outro no processo colonizador

Para melhor explanar nosso levantamento, tomou-se como importante, primeiramente, trabalhar o problema da pessoa e isso no intuito de fornecer um mapeamento da categoria *persona*, a ponto de defini-la com melhor clareza. Entendendo, portanto, que, adotando tal cuidado, seja fornecido um maior número de elementos ao leitor, no sentido de “instrumentalizá-lo” para compreender a presente abordagem com maior clareza.

De acordo com Fontanier (2007), o termo *persona* é uma designação para máscara, é o equivalente do latim à *prósopon*, terminologia cunhada pela tradição grega que tinha como sentido remeter-se a ideia de face. Tal palavra, como entendida pelo universo grego antigo, de acordo com o ator, é referente aquele que usa a máscara em apresentações teatrais. Este

indivíduo, por sua vez, circunda sua postura em torno de um papel representado e, ao fazer isso, interpreta uma “pessoa”, ou melhor, uma personagem. Nessa sequência, compreende-se *persona* como uma espécie de natureza específica, que se antepõe aquela de caráter universal.

No entanto, ao trabalhar tal categoria, como fora aqui a partir de Dussel (1977), percebe-se a apropriação do filósofo a partir da concepção focada na imagem do Outro, por conseguinte, abordagem de proximidade com o relacional. Na perspectiva do pensador argentino, ao contrário da cultura grega, que antecipa a relação a partir da figura da *fysis*, o filósofo mendocino situa seu pensamento em uma nova base, pois, apesar de sua obra não ter sido negligente com a totalidade grega, foi imersa no processo filosófico pela Alteridade metafísica de modo bem peculiar.

Sendo assim, pode-se conceber a figura da *persona* não pela emblemática forjada pela relação com a *fysis*, mas em decorrência de um projeto de maior amplitude, do qual o Outro não se torne excluído do processo. Com isso, compreende-se, de acordo com as ideias do pensador argentino, que por mais que a singularidade da *persona* possa atingir um grau de individualidade e isolamento, é sempre em um contexto, cujo Outro está presente.

Percebe-se, em tal abordagem, uma prerrogativa influenciada pela cultura *semita*, ao contrário da clássica, é ela que verdadeiramente vem dar o molho ao pensamento do filósofo. Isso é feito ao pontuar o critério de Alteridade como entidade cêntrica, fornecendo, assim, outro nível de compreensão da totalidade, pois é fonte de apreensão do indivíduo, de modo a tratá-lo a partir de um eixo de percepção diferente da abordagem tradicionalmente clássica.

Para Dussel (1977), o problema não se trata de conceber o universo através do prisma da Totalidade, mas de considerar outras totalidades. Entende-se, portanto, que foi justamente durante o processo histórico que essas totalidades se sobrepujaram umas às outras, de modo tal que o “critério relacional” de uma tradição específica tem sido algo esquecido em comparação àquela sobrepujante. Legando à falência formas e modos diferentes de conceber a totalidade, herdando, assim, determinada convivência com a clássica em conceber os Outros.

Ao discorrer pelo processo histórico, Dussel (1977) defende a existência de zonas distintas de produção intelectual, ou seja, percepções de entendimento e de mundo como algo que destoam de um eixo. Ele aponta para formas diferentes que se manifestaram ao decorrer do processo histórico-político e ao longo da história da América. É nesse patamar que as totalidades americanas, frente ao homem europeu, foram submetidas a um embate dialético-conquistador, onde o princípio de distinção fora simplesmente atropelado por um confronto avassalador.

Para formular tal concepção, Dussel (1975) toma de empréstimo a totalidade semita e o faz a partir da forte influência decorrente do pensamento de Emmanuel Lévinas. Em seu livro *Liberacion Latinoamericana y Levinas*, Enrique Dussel (*ibid.*) trata o movimento do *ser* em direção ao Outro como plataforma que sustenta o critério da diferença e incorpora isso à sua obra e, ao fazê-lo, ele apropria-se do pensamento de Lévinas desvendando a figura do Outro enquanto singularidade e distinção.

En breves pasajes Levinas conecta la temporalidad original y creadora del instante con el Otro [...]. Con carácter de sugerencia se funda la novedad de cada instante en la relación social en la que interviene un Otro absolutamente distinto, que permite hacer surgir un tiempo desconectado (instante) de la identidad tautológica del sujeto<sup>18</sup> (DUSSEL, 1975, p.70).

Dussel (1975) apropria-se da categoria do Outro, mas o faz de um modo bem peculiar, pois não é a partir do outro levinasiano em sua íntegra, o qual seria para ele o “Mesmo”. Este Outro, em vez disso, é aquele da realidade da América Latina (1998). E ao trabalhar a relação entre ontologia (filosofia) e fática (história), em um processo relacional, ele dispõe de novos modos de conceber e interpretar este *ser* latino-americano. Diante do turbilhão caudaloso, imposto pela totalidade cêntrica, o filósofo argentino constrói aos poucos o espaço da latinidade centrado pela figura do Outro, ou seja, persona do conquistador diante da persona do conquistado numa totalidade tautológica.

Ao formular tal concepção proeminente, tendo em vista a quebra das bases de apreensão filosófica clássica, observou-se a exposição do intelectual em apontar para uma nova concepção de ser. Alternativa para além da cristalizada ontologia forjada pela tradição. Ao fazer isso, adotar a visão de ser cunhada milenarmente pela tradição semita apontada pela concepção levinasiana, articula-a enquanto mecanismo de apreensão da realidade colonial da América Latina e o faz apontando para a percepção historicamente negligente da modernidade.

Diferente da totalidade dominante, a qual nega a relação com os sujeitos diferentes, a totalidade em Dussel (1977) é vista por outro ângulo, como pano de fundo da própria alteridade latina, espécie de caminho que permite a pulsão da aceitação de novas espécies de sujeitos. Assimila-se, portanto, que a totalidade cêntrica, forma isolada de conceber o mundo,

---

<sup>18</sup> Em passagens curtas, Lévinas conecta o criador original do temporário e imediato com o outro [...]. Com caráter de sugestão se funda a novidade de cada momento no relacionamento social em que intervém com um Outro bastante diferente, que permite fazer surgir um tempo desconexo (instante) da identidade tautológica do sujeito (DUSSEL, 1975, p.70, tradução nossa).

mais o modo que influenciou outras concepções, inclusive a presente, ao decorrer dos processos históricos, fora algo que não fornecera mecanismos suficientes para relacionar-se com “novas” totalidades.

A paralisia, em uma forma de conceber a relação com o Outro, como algo importante, foi constante em vários momentos da história da filosofia. No entanto, o filósofo em seu trabalho buscou sair de tal encurralada, da Totalidade única. “O choque entre indo-europeus e semitas foi o choque cultural mais importante da cultura humana” (DUSSEL, 1977, p. 42). Desse modo, o “produto alterativo” fora, em Dussel (*ibid.*), uma resposta potente subtraída desse embate como “novo” modo de apreender o ser, revisou, das galerias da modernidade, o espaço da razão, que atuara como juíza e carrasca e denunciada por Lévinas.

Salienta-se que a presente abordagem sobre Dussel não o concebe enquanto irracionalista, pois o vigente impulso incide em analisar o espaço que fora destinado pelo autor ao tratar da razão dentro de uma realidade de nuances determinadas. Nesse sentido, observa-se que, em dado aspecto, o pensamento dusseliano equivale-se ao de Vázquez, dado que, assim como o filósofo hispano-mexicano, ao defender que só é possível uma filosofia da práxis a partir da teoria, acredita-se que também só seja possível uma filosofia do Outro da América Latina a partir do mesmo horizonte.

Por este ângulo, apreende-se que os dois filósofos sejam pelo mesmo canal, caminham pela filosofia crítica, porém para destinos diferentes. Onde um, de acordo com a presente análise, incide em conceber as relações entre prática e teoria, pela filosofia da práxis, e o outro, a negação do sujeito latino-americano, pelo prisma da filosofia da libertação. Então, de um lado ou do outro, a razão fora elemento central em ambos, porém com sentidos determinados nos dois casos. Entende-se que a subversão, em Vázquez e Dussel, persiste em conceber filosofias para “fora” do horizonte teórico-filosófico.

Nesse entendimento, forjado por Dussel (1977), o face-a-face subscreve-se enquanto outra forma de apreensão da totalidade. É entendido que pode ser vista pela somatória entre *fysis* e sujeito na relação com o Outro. Pelas palavras do próprio autor, compreende-se que:

O sagrado, o divino nunca é a *fysis*, a Totalidade, mas o “Outro”, o inominado, a Exterioridade, o nada como liberdade incondicionada da “pessoa” (*prósopon* significa “rosto”). A luz só ilumina um rosto sem desvelar seu mistério. O mistério do Outro se revela por sua palavra, exigindo justiça. O homem semita situa na origem a posição do face-a-face: homem diante da mulher, pai diante de filho, irmão diante de irmão, habitante diante de peregrino que é preciso hospedar... (DUSSEL, 1977, p. 42).

São ambas as posturas que observamos como forma de abarcar a alteridade para além do princípio da racionalidade que se volta à *fysis* apenas. Situa-se numa mística que norteia as relações de Alteridade (*ibid.*). Mas, sobre esta categoria, Alteridade, entendida pela perspectiva da totalidade, no sentido de conceber uma visão mais abrangente que a proposta pela ontologia da Totalidade, sendo categoria cêntrica no pensamento de Dussel (*idem*). O presente trabalho, por sua vez, busca expor tal característica ao apontar para a concepção que entende o Outro enquanto circunstância de mistério e diferença.

Para o filósofo, uma conduta, por qualquer que seja, nunca é o produto imediato de um homem isolado (DUSSEL, 1977, p. 8). Em tal concepção pode ser observado o caráter participativo e interativo desta proposta. Sendo assim, qualquer um que se apresente no horizonte da facticidade, o faz “em relação com” e não de modo isolado, por se tratar de um processo interativo onde o Outro se faz presente.

Ao que se observou, Dussel (*ibid.*) justifica tal afirmação em decorrência de que toda ação humana seja consequência de um sujeito relacionado em uma unidade familiar, grupo profissional, cidade, nação, etc. E toda conduta, por sua vez, não é produto do sujeito apenas, como se ele fora espécie de concepção “monástica”, mas dele em um grupo. O que pode ser percebido na *Erótica*, relação homem-mulher; na *Pedagógica*, relação pai-filho; na *Política*, relação irmão-irmão; e, por fim, uma “quarta instância”, na relação Totalidade-Infinito, ou melhor, na *Arqueológica*; todas abordadas pelo autor.

Por sua vez, isso pode ser algo observado na realidade ética, pois todo estatuto moral existe em decorrência da relação humana e esta pode ser observada em todos os momentos da vida do sujeito. Afinal, todo indivíduo age em relação com os outros. Sendo isso enquanto produto cultural ou até mesmo como mostra diluída no bojo social de forma inconsciente, o que nos faz conceber a ética seja como decorrência do elemento interativo.

Analisando Dussel, percebe-se uma trama cuja pertença maior seja não outra coisa senão a totalizante enquanto problema a ser analisado. Alteridade enquanto espécie de sentido “complementar” à concepção dialética. Pois se por um lado, ação moral nenhuma seria algo isolado dos sujeitos, por outro, o próprio horizonte da práxis, enquanto modelo de transformação social, também não goza de tal privilégio e isso tendo em vista que a própria encontra-se num contexto com outros. A práxis artística, a revolucionária, a reiterativa, a burocratizada, alienada ou até mesmo a revolucionária, todas se dão em contextos com outros sujeitos.

Do rosto do homem, diante do rosto do Outro homem (*ibid.*), nota-se que fora esquecido em prol de outras formas que, ao serem garganteadas pela relação sujeito-objeto, solaparam até mesmo os próprios contatos entre os humanos e isso por se voltarem exclusivamente às coisas esquecendo-se das pessoas. O homem diante do homem fora algo secundarizado, mesmo considerando que o fazer humano nunca é fazer isolado, mas prática em processo com outros, onde o humano faz-se a partir do encontro com o Outro.

Dussel (1993) concebe as relações estabelecidas na América Latina e na Europa Ibérica a partir da crítica a uma concepção eminentemente eurocêntrica. Como fora, por exemplo, os relatos da descoberta do novo mundo da parte dos colonizadores. Ao fazer isso, ele aponta criticamente para os relatos enquanto totalização ontológica cunhada a ferro e fogo por uma imposição externa. O que, por sua vez, faz gerar a negação do princípio fundante no processo de alteridade na América Latina.

Dussel (*ibid.*) proporciona um viés de entendimento a partir da denúncia, no que diz respeito ao choque entre os mundos como algo avassalador para a ordem local. O Outro nativo, o ameríndio, sujeito livre, foi massacrado, trucidado e humilhado, suas crenças foram simplesmente destruídas ao bel prazer de uma concepção solipsismo de caráter dismantelador, seu universo fora açoitado por uma forte tempestade, desembocando em um violento naufrágio, cujo não apenas a fragata indígena fora lançada ao fundo do oceano, mas também o próprio oceano, enquanto concepção de mundo destes sujeitos.

Para esclarecimento do que fora levantado no parágrafo anterior, no sentido de revigorar tal tese, fez-se uso das palavras de Eduardo Galeano, as ideias que ecoam como pano de fundo de tal problema, com o sentido de abarcar as consequências virulentas deixadas por este embate:

Em 1581, Felipe II afirmou, durante uma audiência em Guadalajara, que um terço dos indígenas da América tinha sido aniquilado, e que aqueles que ainda viviam eram obrigados a pagar tributos pelos mortos. Disse também o monarca que os índios eram comprados e vendidos. Que dormiam na intempérie. Que as mães matavam os filhos para salvá-los do tormento das minas (GALEANO, 1996, p. 61).

Com isso, toda a estrutura humana e material (territorial) fora revolvida em decorrência de interesses dos quais a integridade dessas duas instâncias não fora considerada em momento nenhum, pois a ação parasitária do *ego* europeu, encarnada no colonizador, encarregou-se de sugar a seiva nativa, provocando uma enorme hecatombe como preço

necessário à nutrição parasitária para o enriquecimento da coroa espanhola via exploração material e humana.

De acordo com Roque Zimmermann (1987), a preocupação de Dussel é a outra pessoa, o diferente como espécie de indeterminação onde a persona se faz a partir do face-a-face e não através da pretensa isoladora, como fora no colonizador. Assim, tal visão é a alternativa frente ao processo de barbárie colonial que é negado por esse mesmo processo.

A favor do vasto grau de exploração atua a falácia desenvolvimentista da Modernidade (DUSSEL, 1993). De visão eurocêntrica por excelência, ela toma a América Latina como a mais vil personificação da imaturidade. O ponto de vista onde emerge a concepção que anula o diferente, é na verdade a vista de um ponto determinado. Nesse caso, um horizonte bem estreito em relação ao ser aberto ao diferente e o faz ser fechado ao conceber o povo nativo numa somatório de brutos, legação eurocêntrica em que toma para si o papel de centro da história universal (*ibid.*). Concepção responsável por forjar uma totalidade, concebeu suas próprias pretensões como realmente *mais que* absoluta.

A soberba europeia (o “orgulho” hegeliano que Kierkegaard tanto ironizava) mostra-se [...] paradigmática. Mas, no final das contas, também a Ásia desempenha um papel puramente introdutório, preparatório, infantil no “desenvolvimento” da História Mundial. De fato, como a História Mundial se move do Oriente para o Ocidente, era necessário primeiramente descartar a América Latina (que não se situa no Leste do Extremo Oriente, mas ao Oeste do Atlântico) e a África (o Sul bárbaro, imatura antropófago, bestial) (DUSSEL, 1993, p. 20).

Ao apontar tal perspectiva, a ruptura com a tradição filosófica se pauta pela relação com o homem-natureza como Totalidade Absoluta, desconsiderando, assim, as configurações possíveis com o diferente, sendo uma emblemática com valores carregados “de modernidade”, acaba atuando restritivamente. Encarregada de não falar com o homem, mas ao dizê-lo ela atua como pensamento a partir da sua totalidade, negligenciando a outra. Aliás, ao que tudo indica, um tipo de relação com a filosofia cantada a plenos pulmões até os dias atuais em muitos rincões da América Latina.

Por conseguinte, sobre o problema do ser enquanto alteridade, evoca-se o *aperreio*, um dos primeiros contatos entre ameríndios e espanhóis, o face-a-face, o contato com o Outro fora dessa forma, a contragosto do nativo e em decorrência do sentimento europeu de aniquilação indígena. Em letras finas, fala-se, então, de uma espécie de contato aniquilador entre eles, apontado nessa relação. Doravante, o termo aqui não assume o sentido balbuciado

pelos sotaques do nordeste brasileiro, apesar de ser uma expressão comumente empregada na região, é uma definição concebida num sentido mais profundo, como aquilo que perpassa pela própria negação do sujeito destruído pelo encontro com o Outro. O aperreio fora a manifestação do face-a-face, do rosto embebido em sangue, de homens e mulheres e/ou até mesmo crianças, encharcados por lágrimas e destruídos em sua integridade.

Entende-se que a tradição agreste, ao colocar tal palavra (aperreio) na boca do matuto, toma de empréstimo o termo, usualmente empregado pela língua espanhola, e o faz ao alfabetizar o sertanejo na aflição do vocábulo deprimente. No idioma nativo, espanhol, a palavra aperrear significa “instigar cães para o ataque de pessoas ou animais”.<sup>19</sup> Este martírio, quando observado em referência ao ser enquanto alteridade, revela um processo bastante cruel, em se tratando da história da América Latina.

Na obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, o frei espanhol, Bartolomé de las Casas, denunciou as atrocidades cometidas na América pelos colonizadores espanhóis, trouxe relatos que podem fornecer uma sólida impressão sobre a maneira como as relações entre nativos e colonizadores foram forjadas. Para além de todas as atrocidades, o papel de cães ferozes e cruéis era crucial para o colonizador; sua função de matar, esquartejar e devorar os indígenas atuou como espécie de ritual necrófilo, onde comumente se expurgavam os nativos.

Otra vez, porque no le dieron un cofre lleno de oro los indios, que les pidió este cruel capitán, envió gente a hacer guerra, donde mataron infinitas ánimas, y cortaron manos y narices a mujeres y a hombres que no se podrían contar, y a otros echaron a perros bravos, que los comían y despedazaban<sup>20</sup> (LAS CASAS, Cap. XXI).

Não apenas as bestas ferozes devoradoras de gente podem ser consideradas responsáveis pelo banho de sangue ocorrido na América, pois o título de higienizadores do novo mundo também pode ser atribuído aos heróis da Cruz de Malta, tendo em vista a sua participação ativa no processo de conquista, ora dando voz de ataque às ferozes bestas, aperreando os cães, e ora decepando pessoalmente as mãos dos guerreiros nativos (*ibid.*).

<sup>19</sup> Extraído de <http://ciudadseva.com/texto/brevisima-relacion-de-la-destruccion-de-las-indias/>. Acesso em 15 abril de 2017.

<sup>20</sup> Mais uma vez, porque não dar-lhe um baú cheio de ouro dos índios, que lhes pediu este cruel capitão, enviou pessoas para fazer a guerra, onde mataram incontáveis almas, e cortaram mãos e narizes de mulheres e homens que não se poderia contar, e a outros puseram cães ferozes, que lhes comiam e despedaçavam (LAS CASAS, Cap. XXI, tradução nossa).

Colombo, Pizarro e Cortez investiram vilmente sua participação neste processo (JÍMENES, 2011, p. 177).

Sendo assim, mediante tal contato com o indígena, concebe-se que uma das primeiras relações entre nativos e conquistadores fora o face-a-face este calibrado pelo aperreio, como forma cruel de relacionar-se com o diferente. Onde, pelo sentimento de aniquilação indígena, “compreendendo”, assim, o nativo como um verdadeiro problema a ser extirpado, fez-se presente em uma gama de interesses específicos.

Em Dussel (1993), pode-se observar a denúncia da periferia em relação ao centro, levando em consideração várias instâncias, sendo uma delas a imposição de modos e formas à periferia, o que, inclusive, define e determina o próprio “espaço” de formação (deformação) dos sujeitos do continente subalternizado. Algo ocorreu de forma a conceber o Outro como problema, num turbilhão onde relações, como o próprio aperreio, foram comumente usadas em forma de contato. Atuam, unitariamente, como espécie de molde, ou melhor, de enjaulamento do *ser* da América Latina, como agressividade virulenta, por sinal.

Ao nativo fora legado o espaço do aniquilamento, este imposto ao longo dos séculos pela totalidade dominante, horizonte de negação de sujeitos. Frantz Fanon (2008) aponta com clareza para este processo que, ao desdobrar-se na prática, ofereceu e oferece consequência psicológica ao homem colonizado. O autor martinicano ressalva que o ser humano se encontra num dilema alienante ao ter seu espaço demarcado de antemão pelo colonizador, onde, para ele, só existe um destino e é o imposto de cima para baixo. Em suas próprias palavras, pode-se observar isso: “Sentimento de inferioridade? Não. Sentimento de inexistência. O pecado é preto como a virtude é branca. [...] Eu sou culpado” (*ibid.*, p. 125).

Na realidade, aquilo que fora mencionado enquanto fator histórico pelo frei Bartolomé, arrasta-se até os dias atuais como espécie de “epidemia existencial” do sujeito latino-americano. Daí nota-se que desmascarar a ontologia europeia, pregada via catecismo colonizador, seria retirar a máscara do sujeito latino a partir de sua própria existencialidade, onde esta se encontra imersa numa exterioridade negada. Para tanto, o face-a-face, o Outro em sua integridade, só pode ser desvelado a partir da máscara colocada em seu rosto pelo colonizador.

Por conseguinte, entendeu-se que o isolamento do conquistador europeu atuou em nível de responsabilidade na negação do colonizado ao não concebê-lo enquanto entidade diferente. O Outro fora simplesmente atropelado, onde, sobretudo, teria sido maquiado em suas dimensões mais profundas a partir de um embate face-a-face. “Se a máscara fabricada que oculta o rosto do pobre desaparecesse, seria mais difícil para o dominador lidar com o

homem de modo a tratá-lo cotidianamente como coisa e não como Outro [...]” (DUSSEL, 1977, p. 95). Algo que fora vilmente ignorado pela tradição grega, pautada pelo solipsismo moderno.

Bem como o *ego* conquistador pode ser considerado responsável por um solipsismo exacerbado que, ao ser pano de fundo do processo colonizar, definiu em várias consequências para a América Latina, percebeu-se também que o face-a-face, enquanto negação da pessoa, fora a facticidade deste processo na íntegra. Doravante, sobre o *ego* cartesiano e sua relação de isolamento, abordaremos na seção subsequente.

### 3.2 Egoísmo “à Cartesius”: solipsismo e concepção de sujeito

Logo de início, informa-se que o termo *sujeito* não fora um termo empregado pelo filósofo René Descartes. Ao invés disso, ele se reportar ao agente do conhecimento como *res cogitans*, no sentido de coisa pensante (ANDRADE, 2012). Sobre o termo, ainda, entende-se o conhecimento (pensar), como forma que o agente possui para representar o mundo, mecanismo entre pessoa e universo, concepção que se formula a partir de problemas ou mesmo consciência racional independente, ou seja, por esses ângulos se entende as alternativas mencionadas à consciência, ou melhor, autoconsciência que se funda em si próprio.

Por esse prisma, pode ser considerado o Outro em tal ponto de vista como produto de uma álgebra perversa, pois fora ele subtraído do conjunto racional por não fazer par com *res cogitans*. Ao olhar o problema por esse ângulo, como se acredita que ele deva ser observado, tem-se em vista a compreensão diametral em conceber o Outro não como sujeito, pois fora “idealizado” longe de ser o agente pensante, mas como elemento pensado por um indivíduo; algo que na fática irá revigorar no Outro – enquanto espécie de instrumento objetivizado.

Nesta emblemática, é entendida a tradição como aquela que se encarregou em tomar coisa pensante (*res cogitans*) enquanto sinônimo de sujeito. Ou seja, nestes moldes, o agente do conhecimento fora agora o sinônimo de sujeito. Em tal contexto de aporte epistemológico, é que se reportando a um, consecutivamente, pode-se chegar ao outro por ambos serem justamente considerados como unívocos, o que faz, por sua vez, compreender o homem enquanto sujeito, equivalendo-se ao concebê-lo enquanto algo que pensa.

Dussel (2010) atenta para as contribuições filosóficas, na obra de René Descartes (Cartesius), a partir da formação jesuítica a que ele fora submetido. “Em 1606 entra no colégio dos jesuítas de La Flèche onde, até 1615, irá receber a sua única formação filosófica”

(*ibid.*, p. 347). De acordo com o filósofo, a relação cartesiana com os jesuítas, no horizonte filosófico, toma vulto através do contato que o pensador batavo mantém com a obra do filósofo espanhol Suárez. “A primeira obra filosófica que Renatus estuda é *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez, publicada em 1597, um ano depois de seu nascimento” (*idem*).

Enfatizando a importância de tal contato para a filosofia cartesiana, é que Dussel irá tratá-la como elemento de contribuição usado por Renatus Cartesius na formulação de seu pensamento. Como uma espécie de elemento chave de sua obra, ao fazer referência às bases do pensamento moderno, como aquele que deve em muito ao *ego cogito* cartesiano, o filósofo argentino não economiza palavras ao apontar as contribuições decorrentes das referências feitas a partir de Descartes e oriundas do filósofo africano de Hipona.

O tema do *ego cogito* tem os seus antecedentes ocidentais e mediterrânicos, ainda que isso não lhe retire nada da *novidade*. As referências a Agostinho de Hipona são inocultáveis, ainda que Descartes por sua vez pretendesse aparentar não se ter inspirado no grande retórico romano do Norte da África (tampouco admitia influência de Francisco Sanches ou de quaisquer outros). Como feito, no seu tempo Agostinho argumentava contra o ceticismo dos acadêmicos; Descartes, contra os libertinos. Para isso, recorre à indubitabilidade do *ego cogito* (DUSSEL, 2010, p. 350).

Dussel (*ibid.*) se refere ao problema da consciência, algo destacado nos dois casos, tanto no pensamento de Agostinho como no de Cartesius. Ao colocá-los frente a frente, ele observa como o argumento volta sempre ao mesmo ponto, pois é notada a *autoconsciência* nos dois pensadores, já que, de acordo com o pensador da libertação, é uma questão filosófica que refere-se, inclusive, a um texto clássico de Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, que serviu de inspiração para ambos os filósofos, por sinal.

Entende-se daí que o fenômeno da ‘autoconsciência’ encontra-se presente tanto em Agostinho, quanto no espírito cartesiano e, nas palavras do próprio Dussel, comenta tal abordagem, ao afirmar que.

[...] Descartes certamente tinha lido e se inspirado em Agostinho, o que não retira o sentido profundo e de novidade do seu argumento – que não só refuta o céptico, mas também que funda a subjetividade nela própria, intenção completamente ausente de Agostinho, que a fundava em Deus, e, além disso, nunca como subjetividade solipsista (DUSSEL, 2010, p. 351).

No entanto, observa-se que exista larga diferença em relação ao *cogito* agostiniano e ao cartesiano. Aqui, não se pretendeu passar por cima de tal característica ao expormos tais ideias. Sendo assim, expomos o *cogito* de Agostinho como aquele que existira atrelado a uma metafísica que se orienta pela teologia, enquanto que o cartesiano vincula-se a uma física (ROVIGHI, 2015).

De acordo com Dussel (2010), a abordagem cometida por René Descartes, sobre o pensamento de Agostinho, é o *novo paradigma filosófico* da modernidade. Menciona, ainda o filósofo mendocino, que em decorrência do sentido ontológico redutivo, empregado por Cartesius, aponta que tal abordagem mostra-se inovadora em consequência das formas como até a época eram empregadas pela filosofia. Por este ângulo, Renatus Cartesius é um revolucionário por ter se apropriado de toda uma concepção formulando-a em outros significados.

Reportando-se aos apontamentos de Karl-Otto Apel, Dussel (1998) faz uma leitura “isolacionista” do modo cartesiano de percepção filosófica e isso tudo, onde o sujeito é espécie de *mônada*, inerte e imune a muitas intempéries colocadas ao seu entorno de modo a projetar-se em relação à natureza. Tal filosofia não seria apenas um modo de conhecimento, mas uma sustentação que contribui com novas percepções de outros saberes. O elemento distintivo entre Agostinho e Descartes, no que diz respeito ao *cogito*, é a vinculação ao modo físico, de caráter eminentemente solipsista da “física” cartesiana.

Algo que, por sua vez, irá reverberar em uma concepção fundante da modernidade em termos não só de filosofia, mas também de ciência. “A metafísica do *ego* individual moderno, o *paradigma da consciência solipsista* [...], iniciava a sua longa história” (DUSSEL, 2010, p. 352, grifos do autor). Desse modo, o espírito cartesiano pode ser mencionado como elemento chave da modernidade em termos de ser fundante de uma série de concepções.

Ao contrário de Dussel, percebeu-se o valor legado à categoria linguística em que Apel destina o seu pensamento. É notório salientar que, enquanto sua filosofia perpassa por esta abordagem, aquela do filósofo argentino subscreve-se a partir de outro intento. Ao formular as concepções da metafísica da alteridade, Dussel situa-se num horizonte pré-linguístico e, ao fazer isso, lega a categoria discursiva a um segundo momento. Não a ignora, mas proporciona outro espaço e o faz ao concebê-la destituída de condições suficientes para atingir a sensibilidade, pois, neste quesito, o terreno da Alteridade ganha corpo, não o da razão sobreposta aos sentidos.

Doravante, salvos tais detalhes, a denúncia feita por Dussel e Apel ao solipsismo, enquanto elemento que vitamina a pretensa moderna, ponto comum em ambos intelectuais,

torna-se destaque na medida em que aponta para um detalhe contundente do pensamento do filósofo. Em Apel (1994), por exemplo, o solipsismo na ciência é aquele que corta transversalmente a filosofia pelo caminho do sujeito. Nessa perspectiva, sua concepção de modernidade aproxima-se com aquela de Dussel (1993).

Trata-se, então antes de tudo da *comparação do a priori da comunidade de comunicação com os cultos pressupostos transcendentais* da “Logic of Science” neopositivista: neste contexto a minha tese pretende mostrar que a concepção objetivista da ciência unitária retrocede a um pressuposto, que o neopositivismo compartilha estranhavelmente com a tradicional Filosofia da Ciência da modernidade, como ponto de partida de uma analítica da linguagem: *o pressuposto do solipsismo metódico*. De maneira semelhante a Descartes, Locke, B. Russel e ainda Husserl, também o neopositivismo parte em última análise do pressuposto de que, em princípio, “um só” poderia conhecer algo *como* algo e dessa forma fazer ciência (APEL, 1994, p. 32, grifos do autor).

É notório que a concepção forjada por Descartes resvala na criação de outras filosofias, as quais tomaram como ponto de partida o seu pensamento e, a partir de sua aquisição, outras complexidades filosóficas se apropriaram de sua filosofia e constituíram-se enquanto “pós-cartesianos”. Contudo, de acordo com Apel (*ibid.*), sobre essas formas derivadas, todas circundam pelo mesmo horizonte, ou seja, pela insígnia solipsista que cerca os sujeitos em relação aos outros.

Tal isolamento, oriundo do sujeito cartesiano, assume críticas bastante densas em decorrência de vários fatores. Se, por um lado, Renatus Cartesius, na Meditação II, começa a edificação do *novo saber*, por outro, diante de uma arquitetura já montada por ele, cai por terra o castelo cartesiano na medida em que se depara com o pensamento de Freud. Naquele autor, surge o problema da falsa consciência como não verdade, onde o sonho fora o caminho de acesso a tal sintoma neurótico (RICOUER, 1965 apud DUSSEL, 1977). Ou seja, o *ego* cartesiano não fora destituído de condições do subconsciente ao passo que também se encontrara imerso neste turbilhão.

Ao presente entender, este fora um problema espesso anunciado por Dussel (*ibid.*), espesso no sentido de desdobrá-lo enquanto subconsciente a partir de critérios pelo espaço da sexualidade. Algo que o autor envereda em fazer ao trabalhar o problema da erótica, por exemplo e ao formular que o *ego cogito* está suspenso em bases construídas no terreno do subconsciente, ele o faz a partir de um horizonte muito específico, pois o *ego cogito* é nada mais do que o *ego* masculino em um contexto onde o face-a-face erótico é instrumento de alienação a partir da varonilidade sádica cometida que anula a mulher (DUSSEL, 1977).

Fala-se, então, numa forte presença do espírito que fomentara princípios como o *ego* cartesiano, que, ao se deparar-se com a América Latina, encontrava-se imerso numa espécie de egoísmo auto-narcisista, pois o sujeito pensante, o *res cogitas*, fora nada mais que o sujeito masculino, aquele que, apesar de ter surgido após o processo de colonização da América, fora parido numa eminência solipsista europeia. Algo que nos faz entender a crítica de Dussel não como mera afronta ao ímpeto cartesiano ou algo do tipo, mas uma tomada crítica em relação à toda ambientação espiritual que instrumentalizara o filósofo cartesiano no sentido de tomá-lo como projeto da emblemática conquistadora.

Assim, compreende-se que o *res cogitas*, de acordo com a análise a partir de Dussel (1977), só pode ser sujeito na medida em que, simultaneamente, também é *ego*. Neste fora solipsismo, produto de um contexto específico e de uma realidade determinada e ao deparar-se com o Outro da América Latina fora *ego conquirio*, ao invés de *cogitas*, e esta coisa pensante masculina encabeçara uma sociedade patriarcal, fechada para a esposa (mulher), para o filho (criança) e para o irmão (o nativo, o negro, o indígena, morador de rua, etc.). A totalidade do *ego cogito*, no continente americano, fora Totalidade Absoluta. Neste sentido, entende-se que talvez nunca tivesse em terras ameríndias um *ego cogita*, pois as manifestações que se apresentam, em vez disso, são de um *ego conquirio*.

Bem como a negação ontológica da mulher fora promoção do espírito fálico, observa-se este problema nas próprias bases de compreensão da respectiva ordem do sujeito fomentando contribuições para uma postura altamente discriminatória. Abordou-se, até aqui, o problema do sujeito como entidade falocêntrica, posteriormente iremos incidir nas ressonâncias desta perspectiva em relação à Erótica.

### **3.3 Assassinato ontológico do sujeito feminino: *ego conquirio* e dominação do varão**

Ao contrário da Filosofia da Libertação, aquela que entende o ser como o Outro (ZIMMERMANN, 1987), ao que tudo indica, a subjetividade moderna festeja a produção filosófica e a facticidade histórica a partir da colonização pela totalidade solipsista. Ela não se reporta ao diferente, mas quando faz, é só em aparência, pois é por intermédio do compreender, da razão, não da mística como na filosofia da libertação e, assim, ao se reportar ao Outro, entende-se que deveras não o faça, pois o trata, enquanto o *mesmo*.

Tal concepção de Outro, seja como espécie de queda na vala do isolamento e conceber o *ser* do Outro enquanto o *mesmo* é algo feito a partir da negação desse sujeito em sua miscelânea de possibilidades e indeterminações. É tratá-lo, portanto, enquanto o “idêntico”.

Ao sujeito pensante, nesta emblemática, cabe-lhe pensar e ser pensado, enquanto ao diferente, cabe-lhe apenas ser pensado. Este refletir solitário que se volta à reflexão apenas, mediante os desdobramentos mencionados até então, tem sido, na realidade, a passagem do *ego cogito* ao *ego conquirio*. Ao fazer isso, o *status quo* da varonilidade totalitária se apropria da realidade periférica ao colonizá-la pela razão. Nesta sequência, a totalidade, ao longo da tradição filosófica, tem atuado como espécie de bússola ao conduzir o pensamento sempre rumo ao norte.

Na seção presente, a *erótica* de Dussel (1977) será o foco de nossa abordagem, a qual se posiciona criticamente frente à tradição sequestradora que negligencia o sujeito enquanto possibilidade de ser no Outro. Dessa maneira, a mulher e o tratá-la como o “mesmo”, indiferente de qualquer distinção, são reflexos abordados aqui. Assim, além do acorrentamento à figura feminina, o próprio fazer-se a partir dela é negado; algo que, ao presente entender, atua dinamitando não apenas o sujeito fático, mas tudo ao seu redor.

Por conseguinte, ater-se em problematizar a latinidade nessa situação, aos presentes olhares, é apontar para tal dissolução. Característica dissolvida nas formas e modos numa etéreo presença no ambiente latino-americano. O machismo, o racismo, o filicídio e tantas outras mazelas, como infelizes peculiaridades da América Latina, existem em uma emblemática determinada, cunhada por um processo de exploração e cerceamento.

Nesse movimento, aponta-se para a herança da tradição ocidental como espécie de concepção doutrinária, onde o embarque em tal movimento configura a ideia de naufrágio constante, o qual se tem como atual, em outras palavras, o simples incorporar as relações edípicas de varonilidade, ao nosso entender, implica em comprar toda miscelânea de machismo, assumindo-o como coluna vertebral. Nesta condição, a própria relação humana é entendida como terreno fértil onde germinam estas determinações e, assim, entendeu-se que o patriarcado, como reino do absoluto, concebe o feminino em sua condição de negação.

Sendo assim, a *erótica* latino-americana pretende pensar o face-a-face desses tipos humanos a partir das condições de imposição determinadas. A naturalizada, [...] “relação homem-mulher, sutil dominação que continua a se fazer sentir entre nós” (DUSSEL, 1977, p. 55), dá-se quando a construção entre sujeitos distintos se encontra em desnível, a tal ponto que Dussel (1977), inclusive, chega a afirmar a existência de uma meta-física *erótica*, onde a “[...] partir da realidade latino-americana e como superação da *dialética* totalizada, podemos descrever alguns momentos essenciais de uma *meta-física erótica*” (*ibid.*, p. 55, grifos do autor).

Essa é uma configuração da qual ele faz referência à afirmação da [...] “disponibilidade com relação ao Outro sexuado da *fysis* (natureza),” (*ibid.*, p. 56). Algo que nos [...] “levará à análise daquilo que denominaremos a economia erótica ou simplesmente “a economia” propriamente dita (que em sua origem foi um estudo sobre a “casa”: *oikía*)” (*id.*), mas que atua nas relações. Essa característica simbólica é vista pelo autor, a partir da ordem hermenêutica que se volta na direção do sujeito:

O *sujeito* europeu que começa por ser um “eu conquisto” e culmina com a “vontade de poder” é um sujeito masculino. O *ego cogita* é o *ego* de um homem. [...] O face-a-face erótico ver-se-á alienado seja pela prepotência de uma varonilidade opressora e até sádica, seja por um masoquismo ou uma varonilidade opressora ou, na melhor das hipóteses, um frio ressentimento feminino. O casal erótico libertado ainda não deu na América Latina como uma realidade social (DUSSEL, 1977, p. 56, grifos nossos).

Tipo de relação muito diferente, pois na prática, na América pré-colonial, ao contrário da cultura patriarcal, as teogonias nativas, aquelas oriundas da cultura ameríndiana, foram manifestações a partir da postura bissexual entre as próprias culturas ameríndias. Algo que, por sua vez, não assenta o mesmo perfil destinado ao feminino, se comparado ao *ego* do conquistador, pois neste, a presença fálica assume consequências oriundas da precipitação proeminentemente masculina. Na cultura nativa, de acordo com Dussel (1977), a tradição matrilinear é altamente presente em contraposição à totalidade trágica.

Como exemplo, as palavras do filósofo mendozino ilustram nosso ponto de vista:

[...] os incas propõem um casal originário: Pai Sol e a Mãe que concebe os primeiros homens: “Nosso pai Sol pôs estes dois filhos no lago Titicaca”. Portanto, a mulher na mítica ameríndiana tem maior importância do que na história pânica conquistadora (*ibid.*, p. 57).

Nessa cultura, compreende-se que o feminino não seja negligenciado ou, ao menos, que não seja da mesma maneira que pelo conquistador, pois tem espaço maior para subsistir com mais liberdade. No entanto, essa concepção cai por terra ao ser incorporado pela totalidade trágica como reedição em outras dimensões. De acordo com Dussel (1977), os mitos ameríndios são algo que se faz sentir até o tempo presente. No entanto, ao decorrer das influências colonizadoras se transfigura em outras formas. “Não é de estranhar que no lago Titicaca (Mãe de todos os deuses incas) se venere num santuário franciscano a Virgem de Copacabana” (DUSSEL, 1977, p. 58).

Apesar de não se negar que as relações eróticas dos nativos sejam balizadas por uma dependência da mulher em relação ao homem, ao contrário daquela construída pelo conquistador, elas se dão em um sagrado respeito, sem uma voluptuosa relação entre os opostos, algo que não existiu dentro da cristandade colonial em relação às índias, por exemplo.

Assim, o processo de encontro com o outro, enquanto Outro, que não seja projeção “minha”, foi ocultação descarada que assumiu o reino das sombras, mas que, ao ser desvelado pelo filósofo argentino, assume corpulência ao ser colocado em destaque por suas reflexões. Nas palavras do próprio autor: “A vida erótica americana é familiar-política e religiosa, sagrada, mas sem a posição do face-a-face que personaliza e historiciza a relação sexual, sem a voluptuosidade pessoal da erótica latino-americana” (DUSSEL, 1977, p. 61).

Sem esse quesito, onde a pessoa se encontra frente à Outra, a relação se manteve via sujeito, enquanto elemento cêntrico, desprovido de qualquer grau de Alteridade. Neste contexto é que se formula a erótica ameríndia pelo processo de colonização. De acordo com o pensador, o *ego cogito* caíra como ave de rapina em direção ao Outro (DUSSEL, 1977). Em termos desse projeto, o embate entre esses sujeitos foi nada mais que o verdadeiro esfacelamento de um sobre outro, onde a erótica, relação homem-mulher, assumira novos contornos em relação ao que fora praticado pelos nativos.

Envolto em luxúria, o conquistador hispânico fora o sem mulher e atuara como *homem voraz*, do qual da lâmina da espada, às vezes, escapara os jovens e as mulheres. “O homem hispânico mata o homem indígena ou o reduz à servidão pela *encomienda* e *mita*” (*ibid.*, p. 61). E, nessa perspectiva, colonização e negação ameríndia são faces opostas da mesma moeda, suas consequências surgem ora pelo extenso massacre dos índios, ora pela violência sexual cometida contra as índias.

As várias implicações podem ser subtraídas dessa perspectiva, mas aquela que tem a *erótica* como produto é o destaque das relações homem-mulher, que assumem feição a partir do processo de dominação. Apesar do aperreio como trucidar não estar presente em todos os casos e, em tese, ter-se-ia o corpo intacto da mulher indígena, na erótica, com o colonizador, sua alma fora esfacelada devido ao fato dela ter sido sacrificada em outra dimensão que não a física. Neste contexto, a dominação do homem espanhol em relação à mulher indígena tivera vastas consequências no decorrer da história.

Não há dúvidas alguma que a mãe do latino-americano, do mestiço é a índia. A índia é alienada eroticamente pelo varão conquistador e guerreiro; tal

erótica se realiza fora dos costumes americanos e hispânicos: fica sem lei e sob a fática dominação do mais violento. O coito deixa de ter significação sagrada, a união entre os deuses míticos, e para o próprio hispânico realiza-se fora de suas próprias leis católicas. O amancebamento também não se propõe em primeiro lugar um filho, já que será considerado filho natural e poucas vezes serão reconhecidas. Trata-se da satisfação da voluptuosidade, a sexualidade puramente masculina, opressora, alienante. É nesse contexto erótico-brutal que se eleva a voz de uma mulher – não só índia, mas também por extensão hispano-crioula (DUSSEL, 1977, p. 62).

Em tal condição, nasce o sujeito latino-americano, constituído por várias raças. Foi produto do estupro, de uma dominação onde a vontade dos Heróis da Cruz de Malta se fez presente e o mestiço é tomado por um amálgama em uma “construção” híbrida entre duas tonalidades culturais distintas. Desse modo, Dussel (1977) defende, assim, a ideia de ser este o verdadeiro tipo característico da civilização crioula: o mestiço.

Enquanto ao tipo colonizador fora cabido o direito de apropriação de riquezas minerais e posse das próprias mulheres, ao nativo só lhe coubera o padecer. Os objetos de posse, obtenção conquistada pela violência, resvalaram em toda uma riqueza mineral e humana sob seu comando. Em sua trajetória, a mulher indígena fora quem tivera o filho visigodo (*ibid.*), aquele do cristão e árabe, do conquistador, crioulo simples ou mestiço, ou seja, de várias formas da dominação erótica.

Por esse ângulo, entende-se a sexualidade como um dos modos concretos do face-a-face, algo ao contrário da definição cunhada por Freud, ao compreender a sexualidade pelo nível pulsional psicológico. E, bem da verdade, a sexualidade toma por Dussel incide em compressão entre duas carnalidades, como coito. Condição, portanto, onde os dois sexos se encontram e que se constroem um ao outro. Duas exterioridades que não podem sempre ignorar a liberdade do Outro (DUSSEL, 1977).

Caso isso não seja respeitado, supressão da liberdade do diferente, para o filósofo, ocorrera assim no Outro como mera mediação do autoerotismo. Dessa maneira, o Outro assume um papel secundário, onde se torna mero objeto sexualizado em detrimento dos interesses alheios aos seus. Isto é, espécie de pano de fundo do qual fora bordada à estrutura da realidade latino-americana, mas que, na verdade, é forjado, à custa do *ego conquirio*, num patamar proeminentemente falocêntrico. A nosso entender, tais consequências desembocaram num *não-ser* feminino, tendo em vista seu alto grau de objetivação.

Neste contexto, concebe-se a *erótica* como superioridade do varão, onde a anatomia de sua totalização é algo que persiste pela figura do ser enquanto engenheiro e totalidade. Na cultura grega, matriz de tal emblema, o amor varão-varão assumiu um corpo bem significativo

em relação ao varão-mulher, inclusive, no segundo exemplo, leva Zimmermann (1987) a conceber *Eros* não como amor, mas como dominação e machismo.

Dussel e Guillot (1975) se encarregam de tal problema, da dominação do diferente no ambiente erótico, da seguinte maneira:

En primer lugar, en la sociedad patriarcal, el Otro era la mujer, el otro dominado dentro de la totalidad. El varón trabaja; lavando platos, en cambio, la mujer se va frustrando cotidianamente, se va alienando. El ajeno es el varón que sale a trabajar y triunfa en su realización personal; y eso es obvio, o cotidiano, en una sociedad donde la mujer está postergada. La relación varón-mujer, como lo indicaba antes, puede estudiarse en El banquete; la relación es erótica. El éros es una cierta relación que para Platón se daba entre "los mismos". El esquema vale para todas las demás dialécticas de la totalidad<sup>21</sup> (*ibid.*, p. 31).

O Outro, quando objeto de sexualidade, agora, nas palavras do próprio Dussel, é visto enquanto destruição do rosto, o que pode ser observado na citação seguinte: “O rosto (pessoa) do Outro é a exposição de alguém em meu mundo com a pretensão de não se, justamente, um objeto. O rosto é a presença privilegiada da carne, do objeto como *coisa real* eventual, livre, concreta” (DUSSEL, 1977, p. 91).

O autor fala em uma instrumentalização e não em uma erotização do Outro em decorrência de que, ao tratá-lo enquanto carnalidade alheia, fora reduzido à categoria de objeto. Isso é algo que não trata da satisfação alheia, mas que é autossatisfação. Autossatisfação, inclusive, onde ele visa às próprias necessidades, alguma coisa que vigora em conceber a mulher a partir das necessidades externas a ela.

Porém, nesta discussão, percebe-se que a totalidade majoritária, enquanto instrumento de dominação, ao fechar-se no *mesmo*, toma a mulher como não-ser, mas apenas ela, pois o menino (varão em potência), de modos distintos, também padecera, a partir de um caminho muito mais largo que o da menina, sua irmã, pois a ele será legado o espaço do pai, ou seja, de dominação e totalidade.

Dussel (1977) compreende o *cogito* cartesiano não como algo ao léu, ele traz consigo a razão do colonizador, onde pelos punhos da dominação fora *ego conquirio*, aperreio para o nativo e mortandade. De sua cabeça, exploração e lucro, cobiça e fállica; em sua cintura, metal

---

<sup>21</sup> Em primeiro lugar, na sociedade patriarcal, o Outro era a mulher, o Outro dominado dentro da totalidade. O varão trabalha; lavando pratos, em troca, a mulher vai se frustrando a cada dia, vai se alienando. O estrangeiro é o varão que sai para trabalhar e ter sucesso em sua realização pessoal; e isso é óbvio, o cotidiano, na sociedade onde a mulher é negada. A relação homem-mulher, como indicada antes, pode ser observada no *Banquete*; a relação é erótica. Eros é uma certa relação que Platão aponta entre "os mesmos". O esquema vale para todas as demais dialécticas da totalidade (DUSSEL; GUILLOT, 1975, p. 31, tradução nossa).

e espada; já em seu peito, uma enorme cruz de malta. Trouxera em sua bagagem a erótica transcrita em pai desbravador, pulsão, desejo e varonilidade, também fora filho e herdara os valores de sue pai. “O inconsciente, [...] não é órfão, mas filho (de um casal e de um povo), além disso, é irmão de irmãos (no nível político), mas eroticamente alterativo sexualmente” (*ibid.*, p. 92).

Por tal quesito, o conquistador fora criação de um ambiente onde a própria mulher hispânica sofrera pelo “machismo”, mas aquele de caráter americano. A influência do sadismo, da erótica medieval dos cavaleiros das cruzadas, faz-se presente em outros níveis e formas independentes do processo colonial. Doravante, a realidade é que a alienação da mulher europeia dissemina-se de maneira parasita na América Latina, onde a alienação do *ego* dominador assumiu feições de um *ego* imperial.

Diante da dependência cultural existente entre América e Europa, acentua-se a dominação da mulher nos mais variados contextos e pelas mais diversas formas. A relação, varão-mulher foi aquela que ocorrera na Espanha redimensionada na emblemática latina ao deparar-se com a ameríndia.

Esse perfil dominador nas Américas não é entendido como liturgia do processo, pois é violação que não soube esperar o Outro, ultrapassando assim os interesses deste. Como propõe Dussel (1977): “O face-a-face, beijo-a-beijo, sexo-a-sexo se vai transformar em mundo, em casal, em casa em lar” (*ibid.*, p. 67). O que existira de fato nesse contexto fora a injustiça, a proximidade do lábio-a-lábio definhando em coito, enquanto fuga do afrodisíaco e caminho para o grotesco e se o apreço erótico seria a carnalidade em seu momento mais sublime, o espontâneo das relações entre diferentes não ocorrera.

A sexualidade, em Dussel (1977), fora vista como momento constitutivo da percepção ética. Por esse prisma, ela perpassa por toda uma gama de possibilidades que tem o Outro como pulsão-alterativa no âmbito da exterioridade. Com isso, ele vai de encontro ao que o autor mesmo define como *ontologia épica*. O filósofo mendozino concebe o Outro como exterioridade e, ao fazer isso, declara que a concepção freudiana confirma a contradição sem superá-la e Dussel (*ibid.*) aponta para a alienação do Outro como mecanismo de resolução deste embate.

Para ele, a maldade do pro-jeto erótico, por sua própria totalização, significa alienação do Outro. Ao fazer isso, tal pressuposto revigora no homicídio meta-físico da mulher, em sua negação ontológica a partir da superioridade fálica. Algo que, ao presente entender, deve ser analisado enquanto perspectiva moral, no sentido de fomentar um apontamento para a existencialidade feminina dentro de uma concepção historicamente fracionada (*ibid.*).

Sendo assim, compreende-se o problema a partir da concepção de que a morte da mulher não perpassa por agressão pura e simplesmente em seu homicídio, pois, ao empreender em tal concepção, entende-se que a superioridade fálica mergulha numa proposta em que se compreende enquanto molde do qual deve enquadrar tudo aquilo que não seja espelho. Como consequência disso, não apenas a mulher, mas tudo que dela deriva padece de tal hecatombe. A sonegação feminina não ocorre apenas na violência contra a mulher, mas também contra as duras investidas contra seus próprios filhos.

Por isso, concebe-se que a práxis *erótica* em Dussel (*ibid.*) fora aquela vinculada a uma contextualidade específica, onde as relações assumem novos horizontes, para além daqueles crivados na Europa. Por este viés, a dominação do varão em relação à mulher atuou como forma perspicaz no continente americano e, assim, de dominação eloquente e atuante, a *erótica* oprime a mulher ao negá-la ontologicamente por um intento falocêntrico. Então, se o face-a-face tem a *erótico* como processo mais sublime de libertação no Outro, é perceptível que este processo padecerá em muito pelas bases da *erótica* na colonização.

Mas ainda recorrente em outro nível, o assassinato da mulher se deu por vários horizontes diferentes, do qual o trato com o próprio filho pode se encontrar na eminência deste processo, a ponto de nos fazer analisar a pedagógica.

### **3.4 Edípico “às avessas”: filicídio e pedagógica alterativa**

Para Enrique Dussel (1977), existe uma diferença substancial entre *pedagógica* e a forma como comumente o conceito é empregado. Em sua concepção, a *pedagógica* remonta a uma apropriação do campo da filosofia como proposta de formação humana do sujeito. É relação mestre-discípulo, médico-psicólogo-doente, político-cidadão, filósofo-não-filósofo. Ou seja, é aquilo que se encarrega de transmitir toda uma formação, saberes e conhecimentos de uma cultura a partir de um processo relacional.

A *pedagógica* pode ser vista como qualquer coisa que abrange várias formas correspondentes a formação dos saberes. É algo que se transmite em oposição ao que é aprendido por conta própria. As crianças, por exemplo, passam por um processo de formação de acordo com dados interesses instituídos para além de sua vontade, são educadas para serem pais e mães, cidadãos adultos etc., esse processo é mantido pela própria instituição familiar.

Doravante, no ambiente de vertente patriarcal, onde a *pedagógica* se faz enquanto instrumental da *erótica* de modo a perpetuar toda uma emblemática opressiva, a figura masculina, representada pelo papel do pai, salta como elemento de destaque no processo de

formação dos filhos, de modo a replicar a *falocracia* ao negar o próprio entorno, isso em decorrência do seu processo de dominação empregado na própria *pedagógica* como mecanismo de replicar tais contradições.

Diante da formação escolar, as crianças se encontram em um ambiente que, apesar de não ser aquele de sua casa, permeia o mesmo enfoque estrutural, mas que não as exclui de serem eximidas da relação opressora. De acordo com Dussel (1977), as crianças são educadas a serem parte responsável da cidade ou, então, adulta, no nível erótico do termo pela figura do Estado. Neste caso, a figura do pai é substituída pelo papel da escola, onde esta, por sua vez, é nada mais que a própria tecnologia do Estado, transcrito pela abordagem opressora que busca moldar os sujeitos.

Opressão em relação aos filhos: para o filósofo, o Estado também não está imune de ser contaminado e contaminador das relações desconcertantes, pois ele também é determinação de uma estrutura bem maior, formulada por princípios norteadores que em vez de fomentar a nutrição do sujeito, atuam dimensionando seus interesses ao desconsiderar toda miscelânea de sujeitos distintos. Nesta ordem, o critério que se pauta é o processo econômico, e este é, diferente da economia mencionada anteriormente, operação econômica de subsistência, não gira em tal contexto, mas atua consagrando determinações e imposições do qual a ordem dos sujeitos é colocada de lado. Tal *econômica*, ao invés disso, é exploração.

No contexto escolar, a educação do filho é vista como morte, mas, em outro horizonte, a cultura machista da figura do pai é substituída pelo o papel do Estado, este, por sua vez, encontra-se num desequilíbrio em relação ao critério econômico. Na América Latina fora justamente este processo que ocorrera enquanto configuração do Estado em relação aos interesses externos, o que é perceptível nas palavras de Eduardo Galeano, ao apontar para o problema, afirmando que a terrível sina de algumas nações é perder.

A divisão internacional do trabalho significa que alguns países se especializaram em ganhar e outros em perder. Nossa comarca do mundo, que hoje chamamos de América Latina, foi precoce: especializaram-se em perder desde os tempos em que os europeus e o Renascimento se aventuram pelos mares e lhe cravam os dentes na garganta (GALEANO, 2016, p. 17).

Com isso, em se tratando da relação econômica, o nível econômico assume novos horizontes. Observa-se que a estrutura do capital dita as regras, impondo-as numa relação onde as determinações coercitivas infligem as próprias exigências e modelos educacionais. Em vista disso, entende-se que a *pedagógica* da dominação assume largas dimensões, ora é

pai-filho, ora estado-cultura e é, também, centro-periferia. Independentemente do nível de atuação que ela ocupe, sua identidade maior é ser sempre dominação.

Durante o processo de constituição da América Latina, consta a existência de um modelo de conhecimento anterior ao processo de colonização. Com a implantação do processo europeu, o modelo pedagógico agora é subscrito por outro viés, diferente daquele, do nativo, o processo de formação é colocado em novos moldes, que foram centrados pela figura paterna como entidade de dominação por excelência.

Tendo em vista que as configurações de dominação ainda são muito presentes, percebe-se que tal característica da facticidade contemporânea é encharcada por um modelo pedagógico que cerceia o Outro e a América Latina ainda concentra seu processo de formação humana baseado nas relações forjadas a partir da figura do patriarcalismo como expressão da varonilidade a partir dos processos de violência.

O que posteriormente será substituído pelo Estado, figura do Mestre, construindo, assim, uma sociedade suspensa por critérios machistas, cuja falocracia determina o processo da dominação e aniquilamento do próprio filho. A morte do filho é transcrita pela gerontocracia, cuja simbólica maior é representada pelo processo de alienação (DUSSEL, 1977). Algo que, ao nosso entender, pode ser observado na medida em que o modelo de relação entre pai e filho, ou entre marido e mulher, passa a ser replicado de modo indiscriminado em vários contextos.

De acordo com o filósofo, a falocracia erótica, transcrita pela mediação do filicídio pedagógico, culmina no fratricídio político. O continente Americano, segundo Dussel (*ibid.*), tem em sua estrutura a relação pai-mãe a partir da relação cultura-Estado. Dessa forma, a relação do pai com o Estado e da mãe com a cultura constrói o filho como ambivalência denominando-o como agressão-cultural, quer dizer, sobreposição paterna em relação à figura da mãe. Nas palavras do próprio autor argentino, consta-se que:

O filho traz em seu ser a bipolaridade agônica do pai-mãe, violência cultural. O latino-americano, filho de Malinche (a índia que trai sua cultura) e de Cortés (o pai da conquista e das virtudes do Estado dependente, porque Cortés não é rei), não quer ser nem índio, nem espanhol. Também não quer descender deles. Nega-os. E não se afirma como mestiço, mas como abstração: é homem (DUSSEL, 1977, p. 156).

Ao nosso entender, esse processo se mostra como uma problemática bastante profunda e de vasta complexidade, tendo em vista os seus mais diversos desdobramentos, já que o latino-americano, desde sua mestiçagem oriunda de pai colonizador e mãe indígena, enfrenta

um dilema sério: não é ser nativo, visto que não é indígena, mas também não é europeu, pois não é espanhol. Encontra-se em dois horizontes, onde, por ser confluência entre dois mundos, torna-se nenhum deles. É nada, mas nada que sempre aponta ao norte, tomando este como “escolha”: “Torna-se filho do nada. Ele começa em si mesmo” (*idem*).

Este novo sujeito não possui sentimento de continuidade e nem teria como, por sinal, dado que é ruptura de dois universos antagônicos, como alguma coisa vazia em sua própria essência. Algo semelhante ao homem de cor, negado, ontologicamente, em sua humanidade. O escravo é escravo de si mesmo, sujeito introduzido de maneira diferente na sociedade pelo processo latino-americano de exploração, quer ser branco, pois esta é a única condição que lhe resta. Ser branco é ser humano, caminho para sair da condição degradante.

Nesta sequência, ele não é, mas, em contrapartida, é aquele que almeja ser. Considerado o processo de “autonegação” como cultura, a que o nativo americano enfrenta tal mal também acossa o homem de cor.

A infelicidade do homem, já dizia Nietzsche, é ter nascido criança. Entretanto não podemos esquecer como lembra Charles Odier, que o destino do neurótico está em suas próprias mãos. Por mais doloroso que se possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la, para o negro, há apenas um destino. E ele é branco (FANON, 2008, p. 28).

Destarte, o filho se interpõe entre o pai e a mãe e, diante da pena de sua própria existência, o filicídio, cria-se um sentimento edípico pelo próprio pai (DUSSEL, 1977). Compreende-se que as diretrizes de sua atuação, nesta circunstância, são impostas pelos trabalhos, instituídos pelo Estado e pela cultura. Ambos, portanto, são os órgãos de representação negativa que perpassam pelo movimento de não pertencimento.

Porém, focando no caso indígena, a primeira base pedagógica deste povo é colocada pela cultura; é por ela que, por exemplo, o domínio dos instintos é trabalhado como no caso do controle do incesto. Dussel (1977) defende que a educação é uma prática da família nesses cenários. Lembrando que educação, para o autor, é a *pedagógica* do face-a-face, percebe-se, desse modo, o espaço da educação ameríndia dentro do contexto moldado pelo bojo do ambiente familiar. Se a mãe índia é aquela violada pelo nascimento do filho, cuja paternidade seja do colonizador, a criança é elemento estranho a essa educação, por ser violação, logo, é órfã.

Este novo “ameríndio” é inserido em um novo estilo pedagógico cuja existência não mais se equivale aquele produzido pelas mãos dos nativos ou mesmo dos dominadores, é não-

ser em uma dimensão ainda mais profunda que aquela tomada pelo centro em relação à periferia. Dessa maneira, assim como a *erótica*, toda uma carga imperial recai também sobre a *pedagógica*, portanto, sobre as costas do sujeito. Este indivíduo novo é colocado, desse jeito, em uma nova pedagogia, cujo pano de fundo tem o semblante da igreja cristã e dos seus valores sobre o incesto.

O processo erótico latino-americano toma vulto em duas instâncias: pela dominação do conquistador sobre a índia e através do processo político atingido gloriosamente via força, nesse caso, pelo confronto. A criação de uma cultura nova por parte do filho é a incorporação de elementos ditados pela ambivalência entre culturas distintas. Neste quadro, sobressai o mais forte, elementos sacramentados durante anos pela cultura nativa, são agora reinterpretados pelo olhar europeu ou simplesmente substituídos por símbolos ocidentais da sociedade cristã.

Para Dussel (*ibid.*), o que existe no esquema pedagógico anunciado há pouco, trata-se de uma ontologia da dominação. Ao referir-se à *erótica*, salientou-se aqui o papel subserviente que a relação varão-mulher destina ao feminino. Fora esta inferiorizada, violada a partir de pressupostos que tiveram como eixos norteadores a figura *ego* masculino. Esse procedimento desdobra-se em vários níveis e em várias formas e um deles é a *econômica*. Nesta relação, a subsistência, enquanto relação *econômica*, assume a figura do lar. Casa é horizonte de partida, contato originário, uma vez que nela é que se ocorre a primeira comunicação com o Outro.

O amado se afasta para construir a casa, para inventar o fogo e fabricá-lo no centro do lar, para tecer a veste, e poder assim deserotizar a posição pedagógica (para com as crianças) e política (para com os irmãos), para buscar alimento (DUSSEL, 1977, p. 106).

A mãe, ao amamentar seu filho, assume a condição *econômica*, mas não apenas, já que também persiste o face-a-face, a primeira relação com o gêrito é via alimento. A metafísica da Alteridade concebe que o primeiro contato seja do humano com o humano e não humano-natureza (DUSSEL, 1977). No entanto, produto de uma realidade subserviente, onde seu escopo de atuação é legado aos interesses da figura masculina, a relação de Alteridade estabelecida entra a mãe e o filho é figuração dentro dos moldes falocêntricos. Em se tratando de uma *econômica* na América Latina, o que existe é o aniquilamento do filho, a “pedagógica pelo viés do pensador perpassa criticamente pela ontologia da dominação concebendo a exterioridade do filho numa pedagógica da libertação” (*ibid.*, p. 184).

Por conseguinte, mediante o problema abordado na seção, percebeu-se que a práxis da libertação *pedagógica* deve permitir tanto o crescimento do mestre quanto do discípulo, esta, em Dussel (*ibid.*), atua como processo de relação com o Outro. Destarte, é denúncia do contexto de sonogação do próprio filho ao apontar para uma pedagogia da alteridade que fomente a percepção desse sujeito não mais enquanto entidade negada, porém como autoafirmação. Contra o filicídio e a favor da posição *erótica*, que abre caminho à *pedagógica*, é que se voltou para a Libertação como uma nova postura de conceber o ser da América Latina por outro horizonte, onde se entende que seja ambiente da libertação cultural como instância que não negligencie o Outro, mas que se faça a partir deste.

Não só isso, não obstante a dominação latente manifesta-se a partir da própria tensão entre cultura ilustrada e popular como réplica das tensões do filicídio. A morte do filho pode reverberar numa condição a partir do real encontro com o Outro, mas também em concebê-lo enquanto problema ao tratá-lo como empecilho do seu projeto.

### **3.5 O intelectual como homicida: o imperialismo cultural e o povo como problema**

Como sugere Ferreira Gullart (1965, p. 49), falar em “cultura popular”, necessariamente, é falar da acentuada necessidade de colocar a cultura a serviço do povo. O problema do imperialismo cultural, em Dussel (1977), é abordado a partir da relação entre cultura ilustrada e libertação da cultura popular a partir da concepção de cultura popular. Desta forma, é denúncia de uma cultura que, ao invés de se encontrar a serviço do povo, atua como espécie de inimiga deste por minar qualquer oportunidade de tomada de consciência da realidade enquanto expressividade.

A abordagem do filósofo da Libertação sobre o problema da cultura atua tanto como aquilo que perpassa pelas relações da produção cultural na América Latina quanto pelo mecanismo de perpetuação desses modelos. Subordinação, substituição, bricolagem ou aceitação de “produtos” culturais como verdades por completo, independente da ordem do povo, e que atuam sonogando a real impressão deste ao moldar-lhe os olhares. Formas, portanto, de se relacionar com a cultura que margeiam o universo latino. Problema que, ao presente entender, sonda a questão da dependência de um povo via o Imperialismo Cultural.

No livro *Facundo*, obra do intelectual argentino Domingo Fausto Sarmiento (1999), de meados do Século XIX, a partir da interpretação de Dussel (1977), surge à denúncia de duas civilizações diametralmente opostas. Enquanto uma vincular-se-ia à barbárie, para o filósofo mendozino o não-ser, a outra estaria localizada ao espaço da razão, *logos*. Uma seria

inteligência enquanto a outra, matéria; uma civilização e outra barbárie (*ibid.*, 1977). São realidades que coexistiram no mesmo solo, no mesmo período, onde uma “residiu” na Idade Média, enquanto a outra, à sombra dos últimos acontecimentos da Europa.

Para o filósofo, o educador argentino construiu seu pensamento numa concepção de América Latina como duas “civilizações” distintas (DUSSEL, 1977). A visão de Sarmiento (1999), na interpretação daquele, é de projetar a anteposição entre inteligência e matéria como alguma coisa feita à luz da ontologia imperial colonizadora, aquela que teve como expoente o filósofo de Éfeso ao determinar as fronteiras da cidade, pela razão. “Heráclito diz que “o *logos* é o muro que protege a cidade”” (*ibid.*, p. 254). Dessa forma, o suposto ambiente da inteligência se sobressai com relevância ao ser pontuado como critério de isolamento.

Observamos que Sarmiento (*ibid.*) não apenas não economiza palavras em afirmar que o indígena, o tártaro, o asiático, são todos bárbaros, como assim denuncia Dussel, mas que os próprios habitantes negros da África padecem de tal mal e mais que isso, haja vista que, ao entrarmos em contato com suas ideias, constatou-se que o educador trata-os com largo tom de inferioridade. “La misma lucha de civilización y barbarie de la ciudad y el desierto existe hoy em África; los mismos personajes, el mismo espíritu, la misma estratégia indisciplinada, entre la horda e la montonera”<sup>22</sup> (SARMIENTO, 1999, p. 64).

Para Porto (2010), Sarmiento, no final da vida, aproxima-se do darwinismo, postura que irá conferir um grau supostamente mais elevado de cientificidade ao seu pensamento. Algo diferente do que ocorrera em *Facundo*, obra marcada por um forte apelo racista. O segundo Sarmiento, agora, tentara justificar sua postura discriminatória a partir da apropriação da ciência, ao fazer isso, migra entre horizontes, pois parte de uma postura racista, como sendo uma conduta proeminentemente infundada, para uma postura racialista em que fundamenta sua disposição discriminatória. Nessa perspectiva, é que o intelectual evidencia uma hierarquia entre raças e busca justificar isso de modo científico.

Alguma coisa muito próximo à abordagem de Sarmiento pode ser observado no movimento da Escola do Recife, situada na capital pernambucana, que tivera início no Século XIX, a partir da figura do pensador sergipano Tobias Barreto, fora um movimento que também gozou de prerrogativas nesta linha em termos de relação com o povo. Tal corrente fora um “criticismo” que tivera como base o pensamento de Immanuel Kant e o evolucionismo de Darwin e Haeckel. O movimento nordestino tivera em suas bases a crítica à

---

<sup>22</sup> A mesma luta da civilização e barbárie da cidade e do deserto existe hoje na África; os mesmos personagens, o mesmo espírito, a mesma estratégia indisciplinada, entre a horda e a montonera (SARMIENTO, 1999, p. 64, tradução nossa).

influência do ecletismo de Victor Cousin e do positivismo de Auguste Conte. Sua preocupação fora ser uma proposta de reflexão a partir da cultura germânica frente à influência francesa (ABRÃO, 2004).

Lilia Schwarcz (1993), em seu livro *O Espetáculo das Raças*, apresenta o movimento nordestino a partir da denúncia do forte critério raciológico adotado. Nessa abordagem, a autora coloca que pelas custas do surgimento de uma nova concepção de Direito, uma noção “científica” do ser humano atrelada a questões biológicas é colocada a partir de critérios discriminatórios, já que as ciências naturais e uma antropologia física determinista, resumem-se num segregacionismo dos sujeitos. Concepção forjada de entendimento da realidade, pois ao articularem uma “atitude científica” irrestrita, desfoca os objetivos.

Expoente de tal movimento, o discípulo de Tobias Barreto, Sílvio Romero, incorpora o movimento dedicando seus estudos fundamentados em concepções vinculadas ao naturalismo evolucionista. Dando continuidade à corrente, ele manifesta a crença de elementos raciais como justificador da condição social em que o Brasil se encontrara no período, graças ao fato do intelectual acreditar que o povo encontrava-se na situação em que estivera por causa da própria base racial. A realidade é que, diante do problema da ordem social, o critério racial é imprescindível. Em referência ao racismo de Sílvio Romero (*ibid.*), a partir de suas próprias palavras, observa-se que:

*A raça africana tem tido no Brasil uma influência enorme, somente inferior à da raça europeia; seu influxo penetrou em nossa vida íntima e por ele moldou-se em grande parte nossa psicologia popular. É fácil compreendê-lo. A raça africana entre nós, ainda que não dirigida por um impulso próprio, deve também ser contada como raça invasora, e esta circunstância merece atenção. O português julgou-se fraco para repelir o selvagem e para o amanhã das terras, e recorreu a um auxiliar poderoso, – o negro da África. Ao passo que o índio tornava-se improdutivo, fugia, esfacelava-se e morria, durante mais de três séculos foram chegando levas e levas de africanos robustos, ágeis e domáveis, e foram fundando as fazendas e engenhos, as vilas e as cidades, e permanecendo no seio das famílias coloniais. O índio, em geral, foi um ente que se viu desequilibrado e feneceu; o negro um auxiliar do branco que prosperou (ROMERO, p. 35, grifo nosso).*

Sendo assim, a racionalidade científica atrelada aos próprios interesses do autor, buscou justificar uma série de representações próprias e a superioridade do português, em relação ao africano, pode ser um exemplo disso, voltando-se contra os expoentes populares, no sentido de compreendê-los como problema. Sílvio Romero (*ibid.*) perpassou, assim, por um caminho que se aproxima aquele percorrido por Sarmiento. No calor, frente à necessidade

de construir um país, a que tanto a Argentina quanto o Brasil encontrava-se, é que ambos intelectuais buscaram forjar suas teorias, visto que os dois apontam para o mesmo local ao desqualificar determinados tipos qualificando-os como problema.

Olhares voltados para fora do país: enquanto Sílvio Romero (*ibid.*) se reporta aos indígenas, toma-os enquanto bárbaros: “É certo que os primitivos habitantes do país não ultrapassaram os últimos degraus da selvageria; é exato ainda que a nossa atual civilização seja toda impregnada de barbarismo. Só os patriotas desajuizados poderão contestá-lo” (*ibid.*, p. 14). Na contramão em que inferioriza o nativo, exalta o europeu quando o toma como expoente de civilidade: “Ao português devemos a colonização por uma raça europeia, seu sangue e suas ideias, que nos prendem ao grande grupo de povos da civilização ocidental” (*ibid.*, p. 22).

O resultado de tal embate encontrado por Sílvio Romero (*ibid.*) não foi outro senão o mestiço, aquele que, em sua estrutura biológica, tem adquirido elementos dos dois extremos, filho das duas raças é esse o ponto de intersecção entre o bárbaro e o civilizador, tal miscigenação, a ponto de estar em vias de tornar-se um sujeito mais elevado, onde fora visto pelo intelectual como caminho ao embranquecimento. Dessa maneira, o mestiço não é um fim, mas um meio pelo qual as raças inferiores serão elevadas.

Sobre o problema, comenta ainda Munanga, em seu livro *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*:

*No seu pensamento, Sílvio Romero coloca a crucial questão de saber se a população brasileira, oriunda do cruzamento entre as três raças (branca, negra e índia) tão distintas, poderia fornecer ao País uma feição própria original. [...] Mas, esse processo de mestiçagem, do qual resultara a dissolução da diversidade racial e cultural e a homogeneização da sociedade brasileira, dar-se-ia a predominância biológica e cultural branca e o desaparecimento dos elementos não brancos (MUNANGA, 2008, p. 49, grifo nosso).*

Em outro horizonte, pode ser observado que o produto da união entre a índia e colonizador hispânico foi o mestiço, como assim define Dussel (1977) ao se reportar sobre a formação do homem latino-americano. No contexto de América espanhola, esse perfil humano foi produto de outros tipos de ataques e a figura de Sarmiento pode ser evidenciada em sua afirmação: “Facundo, el bárbaro del interior” (1999, p. 161), comenta o intelectual argentino. O mestiço, desse modo, é negado tanto por o centro imperial quanto por o nacional.

Tal movimento ocorre com caráter de cadeia alimentar, onde peixes maiores devoram aqueles menores.

De acordo com nossa percepção, esse tipo de relação vai se disseminando em vários aspectos diferentes, resultando em um processo hierárquico. Através das palavras do próprio autor da filosofia da libertação, observa-se que:

O europeu domina o índio; o burocrata hispano, o rei, o vice-rei, o bispo... Dominam o nativo; a oligarquia crioula dominou o mestiço; a cidade branca europeia e do “centro” dominou o campo e todo o interior; a burguesia nacional domina o trabalhador da indústria e o camponês; a cultura patriarcal domina a juventude (DUSSEL, 1977, p. 262).

Compreende-se que Sarmiento (1999) sacrifica o mestiço, enquanto Romero o tolera e o faz enquanto ponto de transição desse processo, já que o mestiço, para ele, também é destituído de civilidade. Na comparação com o sujeito europeu, de acordo com os dois intelectuais, ele sempre sai em desvantagem, em ambos os casos, observou-se que o pano de fundo fora a inferioridade racial, o que faz crer que eles coincidem ao justificarem seu ponto de vista apropriando-se de uma cultura majoritária. Tanto Sílvia Romero (*ibid.*) quanto Sarmiento (*ibid.*) convive em uma apropriação científica específica que busca distinguir os tipos humanos baseando-se na inserção do desprestígio.

Então, mediante o exposto, apreende-se que a violência não seja algo oriunda da própria ordem central, mas que também perpassa pela própria lógica periférica. Algo perceptivo não apenas em Dussel (1977), ao apontar para Sarmiento (*ibid.*), como aquele que eleva ainda mais os muros da cidade, no sentido de negar o Outro; mas também em nosso aporte sobre Sílvia Romero (*ibid.*). O que nos faz perceber que, em se tratando de cultura popular, como aquela que se volta a serviço do povo, este e aquele não se envergaram em tal princípio, visto que fomentam concepções onde viram as costas ao povo, elevando mais ainda a distância entre oligarquia e povo. Entendiam o povo como verdadeiras mazelas extirpáveis de um modo ou de outro.

### **3.6 Considerações finais**

Por conseguinte, observou-se que o face-a-face da colonização da América fora uma emblemática a partir de uma concepção conivente ao perfil grego. Contorno dimensionado fundamentado no solipsismo clássico que legara uma feição de destaque ao sujeito europeu.

Em contrapartida a esse perfil, Dussel (1977) estabelece uma postura frente à *persona* do colonizador, num contexto onde o encontro com o Outro fora uma relação trágica para o nativo. Como requisito, observou-se que o esfacelamento nativo, ocorrido de modo avassalador, impôs a substituição amerindiana da totalidade nativa pela Totalidade Clássica, concepção esta que tem como esteio a *fysis* por excelência.

Como já fora mencionado anteriormente, diante de um contexto de isolamento cunhado pelo *egocentrismo* europeu, a totalidade semita, a partir de Dussel (*ibid.*), fora um tipo de caminho pelo qual o face-a-face transcreve-se como entendimento do Outro da América Latina. Observou-se que a virulência da concepção decadente, embotada em horizontes cujo Outro tenha sido cerceado por uma práxis colonizadora, da qual a relação com o nativo, identificou este mais enquanto objeto que, propriamente, como sujeito. Desse modo, o Outro em Dussel (*id.*) culmina em um tipo de face-a-face, onde a crítica à *feição* negada fora o espaço fundamental de sua expressão.

A crítica baseada em Dussel (*ibid.*) teve em vista o fato de que sujeito nenhum seja isolamento, que legou espaço para concebê-lo enquanto entidade interativa, sujeito diante de outros sujeitos. No entanto, ao que tudo indica, não fora essa prerrogativa da colonização, iniciando, desse jeito, numa totalidade fracionada, que foi abordada no desenvolver do capítulo. Diante do espírito que concebe o sujeito como ser isolado, presente em Agostinho, passa por Descartes e termina no colonizador hispânico, a alteridade não assumira destaque suficiente em nenhum dos exemplos.

Portanto, observou-se que a própria noção de pessoa, aos moldes cartesianos, fora incorporada como sinônimo de sujeito. Figurou, assim, em indivíduos sociais específicos e teve o turbilhão do espírito moderno como seu eixo, o que, frente aos não europeus, irá reverberar na segregação dos outros povos, com a intenção de fundar o *ego* europeu como grupo diferenciado e isso em relação à América irá atingir outras dimensões.

Ao fazer isso, entende-se que foi no desenvolver histórico da América Latina que a concepção de sujeito teve o conquistador como repertório supremo da racionalidade, o que se efetivara em diversos modos, inclusive por concepções tramadas que menosprezaram o Outro em suas concepções racionais, ao apontá-los como irracionais.

Frente ao universo do conquistador na América, reinado da Totalidade Absoluta que tem a coluna cervical de um sistema nervoso que se encontra além-mar, é que a metafísica da Alteridade busca fincar bandeira ao apontar para tal princípio e essa não é outra senão aquela residente na periferia como um tipo de crônica de uma morte anunciada, onde a violência contra o sujeito se recria constantemente, morre e nasce *pão*, ao fermentar em constantes

hecatombes. Ao analisar o filicídio, que nos reporta ao entendimento das relações entre conquistador e conquistado pela emblemática do pai-filho, observou-se a sonegação do sujeito, tanto do colonizado como do filho.

O espaço da sexualidade num contexto como esse não ficara de fora, já que diante da ordem colonizadora, que sacrifica a *erótica* como intimidade que se manifesta na plenitude da carnalidade, no contato sexual com o Outro, torna-se algo fundamental. Entende-se que fora a *erótica* a relação entre a índia e o colonizador hispânico pela práxis da dominação. O face-a-face como emblemática da *erótica* é aproximação em seu nível mais elevado, pois o encontrar-se com o Outro, neste contexto, é a forma mais sublime de Totalidade, graças à autonomia dos sujeitos frente à mística da diferença entre ambos, onde homem e mulher libertando-se libertam também o próprio colonizador.

Doravante, o *ego conquirio*, como falocêntrica que toma a mulher nativa por um viés eminentemente masculino, a concebeu como instrumento de desejo, como satisfação alheia aos seus próprios interesses e a possui como instrumento. O próprio *ego* dominador, durante o processo de conquista, fora a toa, sendo também *ego* masculino. Experiência num contexto em que aliena a relação com a mulher, pois a reduz a objeto. Sendo assim, foi opressão erótica que até hoje perdura:

Na América Latina manifesta-se concretamente o machismo, fruto de uma dominação secular do varão em relação à mulher e ainda hoje tão forte que não dá sinais de arrefecimento, mesmo ante o avanço dos movimentos feministas (ZIMMERMANN, 1987, p. 161).

Roque Zimmermann (*ibid.*) comenta uma relação existente até os dias atuais, tendo a carnalidade como expoente mais supremo do face-a-face. O ato voluntário da mulher perdera espaço diante da Totalidade colonizadora, quando não violentada, fora vista como simples objeto para a satisfação do prazer alheio. Como já dito, e agora reiterado, esse processo relacional nas Américas foi violação que não soube esperar o Outro, foi estupro à mulher. “O face-a-face, beijo-a-beijo, sexo-a-sexo vai se transformar em mundo, em casal, em casa, em lar” (*ibid.*, p. 67), que deveria ocorrer pela espontaneidade, mas que não fora a vontade autêntica ou deleite espontâneo feminino. “A mulher feita “coisa” acaba por ser um “objeto” que pode passar de mão em mão, e é por isso que a sabedoria gaúcha chega a dizer que “é um bicho a mulher [que] tem o coração / como barriga de sapo” (DUSSEL, 1977, 63).

A expressão “barriga de sapo”, alusão a qualquer coisa fria, de acordo com Dussel (*ibid.*), refere-se à mulher de coração duro, aquela que não ama o macho se este lhe dá apenas

de comer e aos seus filhos. Com isso, busca-se apontar para a atualidade falocêntrica em uma relação dominadora ainda constante. Um preconceito, por sua vez, claro em relação à mulher e que, nessa perspectiva, fora e ainda é a negação da mulher, legando-a ao espaço do não-ser. Ao ser mãe, irmã, esposa, amiga percebe-se que ela encontra-se num contexto de inferioridade onde é constantemente violada.

A mãe do mestiço é a índia violada. Observa-se que a eloquente dominação latino-americana é atuante enquanto aniquiladora do diferente, oprime a mulher e assassina o filho. É sempre postura conivente com a perpetuação da realidade injusta, pois gira ao redor da figura masculina e ao, fazer isso, transcreve-se enquanto relação entre marido e mulher, pai e filho ou mesmo Estado e cultura.

Entendeu-se, na análise exposta, que durante toda a existência do sujeito o Outro se faz presente em diferentes níveis – *Erótico* (marido-mulher), *Pedagógico* (pai-filho) ou *Político* (irmão-irmão). Desse modo, a metafísica da Alteridade concebe o primeiro contato como humano-humano, não humano-natureza (DUSSEL, 1977). No entanto, essa relação se dá em um contexto específico, é produto de uma realidade onde o escopo de atuação é legado aos interesses da figura masculina, onde a Libertação, posição *erótica*, é abertura ao caminho da *pedagógica* e esta, por sua vez, à *política*.

Considerando que a *pedagógica* em Dussel (*ibid.*) perpassa pelo horizonte do encontro com o Outro a partir da ordem do face-a-face, observa-se que o papel destinado a ela durante todo o processo da América Latina foi destituído de sua potencialidade libertadora. Na medida em que o varão possui distinção em um contexto eminentemente falocêntrico, que nega o Outro (mulher e filho), observa-se o caráter da mística do face-a-face, como proposta para além do *ego* conquistador, atua como visibilidade frente ao processo de negação ontológica do Outro.

Por isso, considerou-se que todos os seres humanos são iguais, entendeu-se que a práxis da Libertação *pedagógica*, da *erótica* ou mesmo da *política*, devem permitir a libertação tanto do oprimido quanto do opressor. Sendo assim, a política da América Latina é onde a Libertação *erótica* e *pedagógica* se faz presente pela ontologia da Alteridade tal como levantada por Dussel (*ibid.*). Tomada de postura frente ao solipsismo desvairado ao abrir-se em relação ao face-a-face, migrando, assim, rumo à totalidade num sentido mais amplo que aquele armado pela tradição solipsista.

#### 4 A PROPOSTA *ALTEROCRIATIVA* FRENTE O EGO MAGISTRAL: ENSINO PELA SUPERAÇÃO DA PRÁTICA E A NEGAÇÃO DO *OUTRO*

*“Para superar a modernidade, de acordo com Dussel é indispensável “negar a negação” deste mito, reconhecer a face do outro oculta [...], já que o que significa emancipação para alguns foi o subornamento para “outros” (LANDER, 2006, p. 2).*

Mediante o abordado nos capítulos anteriores, será feito no presente uma articulação de modo a dialogar suas concepções. Com a finalidade de abordar o problema do ensino de filosofia na América Latina, a partir do diálogo entre Filosofia da Práxis e da Libertação, compreende-se, como necessário, primeiramente fomentar a articulação entre ambos os autores no sentido de subtrair de tal embate uma concepção pertinente para o estudo da filosofia. Neste sentido, se articulou o problema a partir de dois eixos primordiais: o diálogo entre os autores e o problema do ensino. No intuito de resolver tal problema percorreu-se o caminho 1) uma concepção *alterocriativa* da qual se problematizou a filosofia de Vázquez a partir de Dussel; 2) o *ego magistral* como figuração do *ego conquirio*.

##### 4.1 A práxis e o outro ocultado da América Latina: a rapsódia como *alterocriativação*

No primeiro capítulo, a noção de práxis trabalhada apresenta o processo de transformação da realidade como pressuposto fundante da relação prático-teórica, tendo em vista o tom interventivo entre sujeito e realidade. Assinala o próprio Vázquez (2011) que seja a práxis a categoria que antecede tal ambivalência, podendo, inclusive, fundar-se numa nova prática, pela antecipação da teoria, misturando-se à própria ideia de sujeito. A partir daí, a constituição do sujeito alienado, figura do proletariado, e o seu papel histórico de transformação da realidade, como prerrogativas que atuam simultaneamente demarcando a filosofia de Adolfo Sánchez Vázquez (2011), apontando, desse modo, para uma postura emancipadora.

Já em Dussel (1977), o face-a-face assume corpo numa realidade frente à Totalidade Absoluta, como constituição do projeto moderno, que ao compreender o Outro como sinônimo do mesmo, concebe distinção à mulher a partir de uma cultura falocêntrica da qual não destina espaço. Em sua abordagem, encontra-se o horizonte feminino, constantemente afligido pela negação da mulher como espécie de entidade diferente, revigorando, assim, em um não-ser. A mulher na América Latina fora reduzida a instrumento de erotização, como

pura inferioridade, matriz que teve como princípio a satisfação alheia, masculina, pelo varão em relação a seu corpo.

Compreende-se que, em Dussel (1977), o produto da colonização, pela instrumentalização da mulher, tenha sido o mestiço, este gestado pela opacidade pedagógica que o compreendia como orfandade. Ao colocá-lo em tal condição, dispôs de um processo formativo a partir de uma cultura majoritária. O assassinato do filho-discípulo pelo pai-mestre foi meta da totalidade do preceptor como o Absoluto. Zimmermann (1987) concebe esse mecanismo como legitimação do não-ser, figura encurralada por uma Totalidade que possui uma *pedagógica* falocêntrica a partir do *ego conquirio*, como proposta totalizante.

Na medida em que é perceptível o lugar destinado à mulher na *erótica*, a partir de uma totalidade fálica, compreende-se também uma proposta *pedagógica*. A *erótica*, como repressão factual, assume tal condição por ter no horizonte *pedagógico* a perpetuação de suas dicotomias. A *pedagógica*, neste caso, atua como um tipo de tecnologia da *erótica*, que tem como finalidade ser um modelo de formação a partir da concepção do “mesmo”. Neste sentido, é entendido que a relação entre *erótica* e *pedagógica*, apesar de serem prerrogativas distintas, atua como finalidade colaborativa, tendo em vista um processo de retroalimentação.

Apesar de concepções diferentes em dados aspectos, observa-se que uma análise sobre Dussel (1977) e Vázquez (2011) pode ser feita por meio do problema do sujeito enquanto totalidade de esquecimento ao longo do processo histórico e que se encontra diante de uma realidade opressora da qual pode-se validar a transformação, potencialidade do sujeito diante de uma realidade cruel, na qual se encontra na condição de oprimido. Mediante a análise dos textos desses autores, o pano de fundo, como pré-disposição referente ao sujeito enquanto relação com o meio, foi a implicação cultural e também o processo econômico.

Um diálogo entre ambos, tendo como finalidade uma concepção voltada ao Ensino de Filosofia, pode tomar corpo a partir de uma análise da associação entre as duas concepções, intencionando fomentar um discurso sobre o problema. O critério formativo das duas propostas, a práxis revolucionária criativa – apresentando proximidade à prática artística por também assimilar o tom inventivo e inovador – e a *erótica* e *pedagógica* dusseliana como metafísica da Alteridade podem ensejar em um discurso voltado ao problema da formação humana, assim, compreende-se que a Filosofia da Práxis ao lado da Filosofia da Libertação pode atuar de modo colaborativo.

Se Kosik (2002) estiver correto, então, Totalidade é o todo estruturado e dialético de modo a conduzir os fatos e a práxis, em Vázquez (2011), não foge dessa afirmação tendo, por exemplo, a relação ideia e matéria, concebida como dicotomia entre sujeito e objeto. A razão

da Filosofia da Libertação, em contrapartida, parte de um eixo diferente ao considerar que o homem semita não seja sujeito criado na “lógica da Totalidade”, mas em outro perfil, na “lógica da Alteridade” (DUSSEL, 1977).

Com o intuito de promover a articulação dos dois autores, no sentido de fomentar uma concepção para o Ensino de Filosofia, buscou-se uma proposta de diálogo entre Vázquez e Dussel tomando como ponto de partida o problema Filosofia da Práxis e a da Libertação, com a disposição de promover o pensador hispano-mexicano a partir da concepção de Dussel (1977). Elencado o papel da ação como transformadora da realidade, optou-se por sua análise, seguindo as determinações apresentadas pelo filósofo mendozino ao conceber o problema da Totalidade do Outro. Nesta lógica, tal articulação foi denominada como *alterocriativação*, tendo em vista a relevância de observar a intervenção da realidade de modo criador a partir da relação com o Outro.

A partir de tal prerrogativa, tomou-se por fundamental a necessidade de uma análise breve das concepções elencadas até então, com o intuito de substanciar a presente concepção de modo mais explícito, apontamento feito nas duas primeiras seções que seguem.

#### 4.1.1 A Filosofia por as mãos da ação: instrumento para a totalidade como verdade

A necessidade da transformação da realidade é um problema que pode ser encontrado tanto em Vázquez (2011) quanto em Fanon (2008). Para este, a cultura negra na antiguidade pode ter sido bastante frutífera, do ponto de vista cultural, algo que, pode, inclusive, apresentar a grandiosidade de uma cultura até agora pouco conhecida, mas, salienta ainda, que, para além da importância de inteirar-se sobre os processos culturais da África negra, as condições de vida de crianças negras de oito anos que trabalham nas plantações de cana da Martinica ou de Guadalupe, apresentam outra necessidade que a do simples reconhecimento (FANON, 2008).

Ao latino-americano, enquanto colonizado e explorado, torna-se necessária a transformação da realidade. Ontologia, epistemologia e antropologia-humanista podem ser concebidas, à luz do pensamento de Vázquez (2002), como instâncias que, apesar de contribuírem com o projeto de entendimento da realidade, antepõe-se ao processo de transformação da mesma. Questões sobre o conhecimento, relativas ao problema do Ser ou mesmo da própria essência humana, são pressuposições que têm como pano de fundo estar fora do campo do factual. Sendo assim, uma implicação como a de Fanon (*ibid.*) pode ser

observada a partir do horizonte da necessidade de intervenção imediata, como disposição para mediação factual.

Se é verdade que o olhar refinado, ao se deparar com a contradição, apresenta novos direcionamentos referentes à prática, também pode ser que nem sempre isso ocorra (VÁZQUEZ, 2002). Com isso, aponta-se para a leitura que se pode fazer do fenômeno prático, tendo em vista as condições teóricas do indivíduo diante da realidade prática em que se encontra.

Nem toda a verdade pode ser comprovada em qualquer momento e por qualquer pessoa em qualquer prática; é preciso que se saiba ler na própria prática; além disso; não se trata de um processo pessoal massa social, e não absoluto mais relativo, que não pode ser aplicado igualmente com respeito a todas as ciências. O que se pode afirmar, com Marx, é que o problema da verdade ou falsidade da teoria à margem da prática – isto é, buscando exclusivamente na teoria o título de verdade – é um problema escolástico (VÁZQUEZ, 2002, p. 162).

A dicotomia existente entre teoria e prática, apontada por Vázquez (2011), é o fundamento da produção de conhecimento apresentada como forma de reconceber a prática. Por conseguinte, nota-se que a exploração do trabalho infantil – a prática – nos canaviais da Martinica, vista por um pai camponês que tenha seu filho em tal condição, assuma feições bem distintas daquelas de seu patrão, por este estimar o lucro. A exploração faz parte do cotidiano desses dois sujeitos de modos diferentes.

Aquele que denuncia tal exploração, de acordo com o pensador hispano-mexicano, deve ser o intelectual, fundamenta-se em sua produção intelectual por ter uma condição privilegiada de acesso ao conhecimento; este sujeito é quem pode tomar tal iniciativa de maneira a entender o processo de exploração em sua amplitude, ao passo que problematiza a exploração que um grupo exerce sobre o outro, o faz a partir de sua filosofia. Ao fazer isso, ele formula uma nova compreensão sobre o trabalho, da qual a análise teórica antecipa-se em relação ao processo prático (VÁZQUEZ, 1977).

Entende-se que a formulação intelectual não seja apenas uma mera concepção como algo que se basta por si só, dentro deste ponto de vista, ressalta-se a prerrogativa de intervenção direta na realidade como alguma coisa que diz respeito, inclusive, ao próprio filósofo. Sendo assim, o papel do intelectual perpassa por uma dimensão que não apenas é de interpretação da realidade, mas também de interferência no próprio social, de modo a interferir no andamento das relações sociais de exploração ao dispor sua filosofia a favor de critérios de justiça.

Vázquez (2011) considera que a intelectualidade não constitui uma classe social, considerando-se que não ocupa papel nos sistemas de produção, é sujeito que transita entre os mundos. Nessa perspectiva, ele é independente por ser aquele que não se encontra vinculado à classe que ocupa. Não possui o mesmo vínculo que a burguesia mantém com os meios de produção e, ao articular seu pensamento, o intelectual pode discorrer sobre o processo de exploração, situando-se a favor de uma classe que não é a sua.

Doravante, apesar de Vázquez (2011) vincular o seu pensamento ao proletariado, como fonte motriz do processo revolucionário, causador de algumas implicações, tendo em visto o valor de exclusividade legado a esse grupo, ao abordar o problema entre teoria e prática, o filósofo entende que tal processo possa ser justificado, atendendo a própria história como resultada da atividade humana. Ao fazer isso, observa-se que o ser humano foi quem desenvolveu as forças produtivas ao longo dos períodos, criando, portanto, uma contradição que exige ser resolvida (VÁZQUEZ, 2011).

Para tanto, na medida em que o intelectual, ao debruçar-se sobre a contradição, tem o seu pensamento validado, assinalando existir unidade entre teoria e prática, fala-se, então, do critério de verdade da teoria em relação à prática. Vázquez (2001) trabalha então a questão da verdade e, ao fazer isso, articula um modelo objetivado de intervenção da realidade de acordo com o grau de consciência, que pode ser entendida também como Totalidade. Nessa perspectiva, entende-se que a concepção, à luz de Vázquez, sobre a dicotomia entre teoria e prática, seja algo capaz de residir no critério da verdade ao conceber a validade dos empreendimentos teóricos.

Consecutivamente, interpreta-se que um processo de formação humana, enquanto atividade de consciência em relação à prática, apresenta possibilidades em caso de ter como pressuposto o papel da práxis. Sendo assim, o que pode ser subtraído em uma análise do texto de Vázquez, *Filosofia da Práxis*, não como apenas uma simples leitura sobre o problema da verdade, mas da própria teoria que se efetiva na prática e ao colocar o problema da formação humana a partir do sujeito da América Latina, aquele negado, como ameríndio, mulher, negro, pobre ou criança concebe-se outros efeitos, tendo em visto o papel do colonizado, negado diante da dicotomia prático-teórica.

Doravante, compreende-se ainda que a práxis, aos moldes estabelecidos por Vázquez (2011), seja um tipo de formulação que repousa numa concepção de filosofia determinada e de implicações específicas para o presente propósito. Com isso, busca-se vincular o lugar da Filosofia da Práxis diante da Filosofia de Dussel (1977), no sentido de melhor compreender o

processo prático-teórico, frente ao Outro da América Latina como problema da *Alterocriativação*.

#### 4.1.2 A face da filosofia e o problema de outras totalidades: uma questão de formação humana

Entende-se que a prerrogativa de Dussel (1977) descompromete a Totalidade grega e toda aquela que toma a helênica como fundamento, no sentido de problematizar enquanto Totalidade fechada, é que Dussel (1977a) compreende tal modo de apreender o sujeito, como referência fechada no que abnega qualquer processo a partir do critério relacional. “O Mesmo”, termo empregado pelo autor para designar o problema de tal concepção, é apresentado por ele como própria interiorização enquanto aquela que margeia a exterioridade.

“O Mesmo” (*Tò autò, das Selbe, le Même*) indica que a partir de dentro, da interioridade, procedem os momentos diferenciais. Se a totalidade fosse a última, se fosse eterna e divina, se fosse a totalidade dentro da compreensão grega do ser ou da moderna compreensão hegeliana, tal totalidade seria uma, a mesma, *fechada*. “O Mesmo”, Totalidade se fecha num círculo que eternamente gira sem novidade. A aparente novidade de um momento de sua dialética, de seu movimento, é acidental porque tudo é um e a verdade é tudo (DUSSEL, 1977a, p. 93).

O filósofo mendozino apresenta uma concepção determinada, permeada pela externalidade como elemento Totalizante e não encontrado da tradição Clássica. Doravante, é a partir da crítica desse critério que a externalidade para conceber uma prerrogativa voltada ao sujeito como interação e não aquele de isolamento, tomando como ponto de partida uma preocupação para além daquela que se fecha num círculo eterno, onde reside a totalidade Absoluta como lugar do solipsismo.

O processo de relação com o objeto é aquele que confere humanização ao sujeito, a partir do critério de *verdade*. É um processo de atualização onde o sujeito torna-se humano ao relacionar-se com a matéria. Dussel (1977a), todavia, para além de não negar tal apontamento, considera-o como verdadeiro, nesse segmento, o ser pensante, aquele que existe neste processo, possui sua subsistência ao assumir a plenitude a partir do momento em que se encontra com a matéria. Para o filósofo, a atualização do mundo pela práxis pode ser vista como processo de existência, modo de ser no mundo.

A práxis como atualidade no mundo é modalidade mesma do ser humano, é seu ser em ato, é simplesmente *estar-sendo homem*. Esse estar sendo é

sempre de *alguma* maneira, e neste sentido mesmo o pensar é um modo de *práxis*. E o fato de ter algo diante dos olhos como um ser pensado é um modo de ser atualmente no mundo (*ego cogito*), mas tal modo por ser um modo fundado de ser no mundo é um modo de *práxis* que é um modo fundamental do *ex-stase* a que demos o nome de homem, *ex-sistência*, ser no mundo (DUSSEL, 1977a, p. 90, grifos do autor).

No entanto, se tal existência é uma relação com o objeto, a partir do critério de verdade, de modo a ser atualização, então, percebe-se que em tal processo não exista um espaço sólido para a exterioridade meta-física como *totalidade* alheia. Em Descartes, afirma Dussel (1977a), a in-volução da dialética cartesiana parte da experiência cotidiana e sensível-corporal ao encerrar-se no mesmo pelo *ego cogito*. Nessa sequência, o *ego solipsista* será a emblemática maior do pensamento moderno, concebendo assim a categoria da Totalidade como eixo fundante. Com a *práxis*, apesar de possuir outra configuração, percebe-se o mesmo movimento, considerando-se o seu valor cêntrico figurado num sujeito.

Acredita-se que não apenas Descartes tomou a existência a partir de algum processo no qual incluía apenas o sujeito e o objeto, de acordo com o Dussel (1977a), o próprio Karl Marx também pode ser colocado nesse contexto, basta ver o seu teor solipsismo. Ele firma tal prerrogativa a partir do hegelianismo de Marx, como algo em comum ao espírito moderno e ao fazer isso, o filósofo mendocino concebe, assim, o pai do socialismo científico como intelectual que também persiste em tal característica.

Percebe-se que, para ele, a relação dialética entre burguesia e proletariado é nada mais que a iniciativa entre o senhor e o escravo, materializada pela ambivalência sujeito-objeto e detentora da determinação de isolamento. Fazendo isso, Dussel (1977a) concebe que o domínio da natureza como condição de criação da cultura, concepção marxista, é o lugar onde se faz presente a dicotomia de classes, que, mediante tamanha característica, para o pensador alemão, a humanização se faz pela superação do *homem-natural* ao dominar a matéria.

Levando-se em consideração o que ficou dito, pode-se compreender que tal categoria de Totalidade continua incluindo todos os momentos do pensar de Marx. Todas as oposições dialéticas são internas ao Todo da natureza e história, e, por sua parte, ao ter sido o homem reduzido a simples *práxis*, como trabalho, a Totalidade, por fim é cultural: *homo faber* (DUSSEL, 1977a, p. 110).

Vázquez (2011) ao formular sua filosofia, faz a partir da obra de Marx, e em particular, do legado deixado pelos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Algo que pode, inclusive, ser observado em sua fala: “Quanto a mim, essa obra – tão importante do pensamento de Marx –

tem um significado na formação e na evolução do meu próprio pensamento” (VÁZQUEZ, 2002, p. 203). O que faz compreender, por sua vez, a forte presença das determinações marxistas em sua filosofia. Considerando ainda tais contribuições, entende-se que Dussel (1977) pode operar em Vázquez (2011) devido ao seu perfil exclusivo com a matéria, em que a concepção da Alteridade ainda é negada.

De acordo com o filósofo argentino, a própria concepção de Karl Marx parte de uma visão de filosofia cuja base fora suspensa a partir de critérios coniventes com a Totalidade Absoluta. Com isso, resquício das contribuições Modernas na filosofia marxista, percebe-se que o pensamento de Vázquez (2011) não se tornou imune a tal propósito, justamente por ainda residir nesta plataforma, ao tomar como base o “solipsismo” da tradição filosófica do filósofo alemão. Neste sentido, na medida em que a filosofia de Marx fecha-se para o Outro como totalidade diferente, o pensamento de Vázquez, também persiste em tal horizonte.

O marxismo na América Latina, de acordo com Edgardo Lander (2006), deixou uma série de implicações ao ser simplesmente incorporado pelo continente americano sem pretensão de adaptação. Nesse sentido, algumas questões podem ser colocadas a partir da análise feita por ele. E selecionou-se aqui uma delas para ilustrar tal pensamento *ao apontar que o papel delegado as multiplicidades dos “sujeitos” do continente latino-americano, percebeu-se, que a teoria marxista não se ateuve a tais indivíduos. (ibid.)*. Ao fazer isso se problematiza o isolamento da filosofia crítica ao ser simplesmente transplantada para o “Novo Mundo”.

Pode ser apontado para uma concepção de formação humana em Dussel (1977) diferente daquela adotada por Vázquez (2011), por considerar a existência da totalidade como processo de relação com o Outro. Com isso, observa-se que o filósofo hispano-mexicano parte de outro arcabouço daquele do mendozino. Entende-se que Dussel (2014) problematize as bases do discurso de Marx, e ao faz isso abre caminho para uma leitura sobre o pensamento de Vázquez, por também se encontrar situado nele como base ao incorporar suas disposições Modernas. Algo que pode ser observado também nas críticas de Edgardo Lander (2006), haja vista a denúncia de um processo filosófico que em alguns pontos se apresentou como inconsistente.

Consecutivamente, tomando tais concepções como ponto de partida é que se buscou traçar uma proposta entre o pensamento de Vázquez e Dussel. Algo que será abordado, de modo mais explícito, na seção seguinte.

#### 4.1.3 Uma análise sobre a práxis: proposta *alterocriativação* ao diálogo entre Dussel e Vázquez

A categoria da práxis presume dois fundamentos, um filosófico e o outro histórico-social (VÁZQUEZ, 2011). Diante de tal análise, atenta-se para o poder de transformação da realidade tendo em vista o critério materialista da filosofia apontada. Bem da verdade, a partir de uma concepção dusseliana, entendeu-se que a práxis, ou filosofia da práxis, não apresenta condições de interação, devido sua extrema percepção quanto a realidade e isso ao se ter em vista a relação que ela mantém com a totalidade. Realidade esta, horizonte fundador, arcabouço construído a partir da ordem de caráter Moderno, diluída em uma proposta de elevar a consciência filosófica do sujeito fundamentando-se na atividade material.

A práxis como eixo da filosofia de Marx é o fazer-se humano pelo objeto, análise feita, inclusive, pelo próprio Dussel (1977a) ao considerar a possibilidade existencial a partir da categoria. Já partindo da concepção de Vázquez sobre a o problema, entende-se que a práxis não como existência, mas como atividade material humana e transformadora, unidade e alteração do mundo a partir do diálogo entre prática e uma consciência, capaz de ser refletida.

Essa atividade real, objetiva, é, ao mesmo tempo, ideal subjetiva e consciente. Por isso, insistimos na unidade entre teoria e prática, unidade que também implica certa distinção e relativa autonomia. A práxis não tem para nós um âmbito tão amplo que a possa, inclusive, englobar a atividade teórica em si, nem tão limitada que se reduza a uma atividade apenas material (VÁZQUEZ, 2011, p. 298).

Diante do observado em Vázquez (*ibid.*), foi tomada como sua característica a razão dialética enquanto projeção da dicotomia objetiva, fuga da libertação como algo que não perpassa exclusivamente pelo horizonte do material e, ao fazer isso, não tenciona a ação como processo pelo sujeito enquanto isolamento magistral., ao invés disso, funda-se exclusivamente na relação prático-teórica que se atinge pelo processo dialético. Tendo em vista que o ser humano é percepção e entendimento em relação a outros indivíduos também e não apenas a materialidade, aponta-se para a irrupção do Outro na forma de pessoa, observação feita pelo critério de externalidade como fonte de percepção e a práxis, nestes termos, pode assumir lugar unitário sobre outras percepções.

A práxis, por uma concepção voltada a totalidades contraditórias, pode ser espaço de acolhimento do diferente, implicando não apenas relação exclusiva com o processo, mas também, de inclusão da marginalidade pelas percepções de sujeitos distintos. Considerando a

inserção do Outro no materialismo dialético, concebe-se que a práxis, diante deste não-ser do Outro, atue como determinação teórica em prol de uma atividade prática, e consecutivamente, pela possibilidade de ser Absoluta em relação a este perfil oprimido.

Entende-se que a emblemática da práxis como processo pelo qual o sujeito se faz na medida em que transforma o objeto, negligencia a possibilidade do processo de significação a partir da exterioridade alheia. Ou seja, a partir do rosto do Outro, daquele que não possui espaço, pois se encontra perdido frente à dicotomia prático-teórica da qual não tem como posicionar-se. Ou pelo menos, desta como fora concebida em se tratando de América Latina. Por conseguinte, apesar de em momento nenhum se negar a concepção formativa da práxis, salienta-se para sua participação em decorrência do Outro.

Em Dussel (1977), percebeu-se uma visão para além daquela encontrada na práxis como simples unidade entre teoria e prática numa atividade transformadora. Sua pretensão é um modelo de superação da dicotomia dialética, partindo não da contradição, mas da afirmação do sujeito negado pelo movimento da contradição, rumo a uma nova condição. Com isso, o filósofo da Libertação aponta para a exterioridade, substituindo a possibilidade dialética, como possibilidade de Libertação, por uma emblemática ainda mais profunda e que busque apontar para o Outro esquecido.

“Para superar a modernidade, de acordo com Dussel é indispensável “negar a negação” deste mito, reconhecer a face do outro oculta [...], já que o que significa emancipação para alguns foi o subornamento para “outros” (LANDER, 2006, p. 2). Desse modo, é revigorado o que Dussel (1977b) habilmente defende ao apontar para uma autonomia frente à negação do Outro. Com isso, existe a defesa da possibilidade de fazer-se pelo Outro, e não pela relação prático-teórica, sujeito-objeto, como concebeu Vázquez. A partir de outra base de pensamento, para além da internalidade dialética e solipsista por natureza, é que Dussel (1977) tece sua concepção de libertação. Com isso, anuncia-se um tipo de relação com outros tipos e com sigo mesmo, isso tudo enquanto sujeito da América Latina, aquele que se depara com o Outro ocultado pelos processos ocidentais.

Com efeito, sua proposta concebe a *pedagógica*, que também é bipolaridade palavra-ouvido, interpretação-escuta, no sentido de ser alteridade prévia para servir o outro enquanto Outro (DUSSEL, 1977). Ao fomentar tal panorama o filósofo apresenta o espaço da palavra, entendida como razão, e que é o processo de constituição do sujeito ao deparar-se com o face-a-face. Isso tudo, por sua vez, num processo totalizante dentro das condições de alteridade.

Ao observar que a pedagógica persiste numa crítica de não assumir o filho-discípulo como diferente (BOUFLEUER, 1991), entende-se que uma prática atenta a tais apontamentos,

deva necessariamente considerar tal questão sobre a pena de ser esfaceladora do diferente. Com isso, observa-se que uma práxis libertadora não deva recorrer em tal erro, ao tratar o Outro como “o Mesmo” e desconsiderar o próprio espaço de percepção sensível.

Percebe-se também que a metafísica da Alteridade, enquanto espaço da exterioridade, possui terreno fértil na América Latina, tendo em vista o continente como lugar dos rostos opacos e desgastados de visibilidade. Ambiente marcado pela fome crônica, analfabetismo intenso, religiosidade alienada, violação dos direitos básicos da mulher, morte do filho e de tantas outras mazelas. Onde tais atribuições fazem do esforço, o apontamento para um palco frutífero de atuação da práxis numa realidade que careça ser mudada, por um lado, e de uma postura *alterativa*, por outro. Isso, pois se tem em vista que não se possa falar em libertação propriamente dita, sem considerar o elemento principal deste processo, o Outro.

Mediante a dicotomia apresentada por uma realidade de opressão, como a nossa da América Latina, entende-se que a importância da transformação da realidade, como forma de sair da condição injusta, rumo a condição libertadora, não possa ignorar o Outro como totalidade externa e “matéria fundante” deste processo. É por este novo sujeito, ao colocar-se autonomamente a partir de sua negação, que surge a condição de uma nova totalidade, mediada pela real contradição dos opostos, e não do “mesmo”, como no caso da práxis.

Vázquez (2011) entende que todas as formas de práxis “convergem” para uma que ele denomina como práxis total, espécie que abarca todas as outras numa só. Considerando que a práxis não persista de modo solto no espaço, compreende-se que ela se encontre presente nos próprios sujeitos e por mais disforme que esta possa aparentar, apresenta condições de superação para ser elevada. Ao se entendida como possibilidade para perfis de sujeitos distintos, pode também ser potencialidade destes, por conseguinte, é algo que não se nega, entendendo, inclusive, que todo sujeito possui a capacidade de atingir a *práxis* em sua forma mais elevada.

Um olhar sobre o pensamento de Vázquez (2011), aqui, tem atenção ao espaço que esses sujeitos se encontram frente a esse processo e não devido a sua incapacidade de aderir tal empreendimento.

Se entender a contradição entre “totalidades diferentes”, a partir da concepção de Dussel, não pode ser visto como deformidade intelectual, mas sim algo presente no próprio tecido social. A certeza dialética, durante sua estadia na América Latina, nem sempre se ateu a implicações, mesmo que ao seu entorno. Neste sentido, bandeiras como a do próprio espaço da mulher não assumiram o espaço correspondente ao problema.

As “Totalidades contrárias”, se compreendidas como dicotomias de fato, podem atuar como conduta pela qual se persiste num real processo contraditório, no sentido de ser “caminho” para uma real postura dialética, levando em consideração o diferente como força motriz situado no campo da percepção. Compreende-se, assim, que tal concepção não seja hecatombe intelectual, pois é contradição e diferença é por esta que o pensamento marxista fundamenta sua produção. A dialética como a emblemática marxista que define distinção entre saber e matéria, pode ser notada como peso de ambas as formas, diferentes, num processo de unidade.

[...] o conhecimento não se identifica com a própria coisa, opondo-se a ela como consciência à matéria. Essa oposição, entretanto, não significa um divórcio entre o conhecimento e o objeto, mas certa forma de ligação, de unificação de ambos. O conhecimento não só se opõe como coincide com o objeto, porquanto o reproduz (KOPNIN, 1978, p. 122).

De acordo com Vázquez (2011), a práxis é aquela que se integra num processo de transformação universal do próprio homem. Compreendê-la a partir de uma relação com o Outro, neste contexto, pode ser aproximá-la, enquanto peça fundante, do processo de transformação humana a partir da condição de Alteridade, o que, presente nas relações do continente americano, insinua uma nova *erótica*, uma libertadora, mas não apenas isso, devido ao vínculo que esta mantém com outras instâncias, porém uma nova *pedagógica*, também. Como afirma Boufleuer (1991), sobre a *pedagógica* em Dussel, ao defender que o filho livre se encontre com o pai-mestre num sentido não mais de opressão, cria-se um novo processo.

Este “novo perfil”, por sua vez, é aquele que no posicionar-se a partir de suas especificidades, revê não apenas o processo prático, mas também o próprio arcabouço teórico na medida em que se posiciona positivamente em relação aos objetivos e metas. Ocorrência que pode existir, inclusive, no próprio campo político. A título de exemplo, algo mencionado, inclusive, pelo filósofo ao apontar o processo histórico da Nicarágua e o papel da Frente Sandinista.

La praxis de liberación se fundaba, se originaba, como lo ha mostrado Ernst Bloch, en la utopía, en la utopía de un nuevo orden más justo, la tierra prometida donde "mana leche y miel" -como termina el himno del Frente Sandinista de nuestra hermana Nicaragua-. La utopía no es sino un horizonte de inteligibilidad, frontera desde donde se constituyen los objetos del conocimiento, referencia última de su objetividad<sup>23</sup> (DUSSEL, 1983, p. 313).

<sup>23</sup> A práxis da libertação foi baseada, origina-se, como mostrado por Ernst Bloch, na utopia, a utopia de uma ordem mais justa, a terra prometida de "leite e mel", como as extremidades hino nossa Frente Sandinista na

Os limites da dialética são os limites da própria Totalidade (PANSARELLI, 2002). Consideração que as demarcações encontram-se estabelecidas a partir de seus próprios horizontes, entende-se que um processo suspenso pela real contradição, seja algo fabuloso tendo em vista o seu valor autorreferencial. Neste sentido, o paradoxal, se levado realmente às últimas contradições, deve ser aquele defronte à externalidade alheia, a outra totalidade. Onde a própria objetividade possa ser reivindicada por uma relação de unidade entre opostos, assim como o perfil teórico-prático da práxis.

Apesar de compreender a *meta* (utopia) como elemento fundante do processo da *práxis*, observa-se, em Dussel (1977a), a presença da necessidade de afirmação do Outro, frente ao processo de negação, como algo que coloca o próprio senso de Utopia em evidência ao ser deslocado em um novo patamar, pois não é mais a categoria central, como fora em Vázquez. Nessa perspectiva, considera-se que uma consciência afirmativa surja na medida em que exista negação da própria negação do sujeito oculto. Ao considerar o espaço da negação como possibilidade afirmativa, Dussel (1983) apresenta uma postura que ele mesmo define como analética. Espécie de método para ir além da totalidade fechada.

Como se puede ver, el momento analéctico del método dialéctico parte de la categoría de "exterioridad", categoría ética por excelencia y crítica por antonomasia. Porque ninguna "totalidad" es la última —ni siquiera el universo conocido, ya que la omnitudo realitatis no es el "universo" conocido—, porque siempre es posible criticar la totalidad desde la "exterioridad" real del otro (u Otro), toda totalidad ontológica (el Ser) puede ser transformado en mero "ente" (parte de un sistema al menos utópico y futuro de donde el sistema presente deja de ser la totalidad supuestamente última y se transforma en una totalidad entre las posibles)<sup>24</sup> (DUSSEL, 1983, p. 36).

Sobre a concepção de Vázquez (2011), no que diz respeito ao processo da *práxis*, observa-se condição de fazer-se na medida em que a dicotomia é superada.

---

Nicarágua. Utopia não é senão um horizonte de fronteira desde onde se constituem os objetos do conhecimento, última referência de objetividade (tradução nossa).

<sup>24</sup> Como se pode observar, o momento analético do método dialético parte da categoria da "externalidade", categoria ética por excelência e crítica por antonomásia. Porque nenhuma "totalidade" é a última - nem mesmo o universo conhecido, uma vez que a realidade não é o "universo" conhecido - porque sempre é possível criticar a totalidade a partir da "externalidade" real de um outro (ou Outro), toda totalidade ontologia (o Ser) pode ser transformada em mero "ente" (parte de um mesmo sistema futuro e utópico onde o atual sistema deseja ser a totalidade última e se transforma numa totalidade das possibilidades) (tradução nossa).

Considerando as relações entre teoria e prática no primeiro plano, dizendo que a primeira depende da segunda na medida em que a prática é fundamento da teoria, já que determina o horizonte de desenvolvimento e progresso do conhecimento (*ibid.*, p. 245).

Em Dussel (1977), essa dicotomia encontra-se em outro nível, não no da teoria em relação à prática. E a analética, diante deste processo, pode ser entendida como via de acesso em relação à práxis. Isso no sentido de fomentar uma relação dialética frente à outra totalidade sem negá-la. Comenta Dussel (1983) que o “[...] o processo *real* histórico ou humano, ético, se desenvolve segundo um movimento *analético*, (no sentido já explicado de que a voz do outro irrompe de além do horizonte dialético de *meu* mundo, de *nosso* mundo)” (p. 216).

Dussel (1983) defende que o momento analético do método dialético apresenta um projeto de absoluta liberdade em relação ao Outro e dele como ser distinto por fundar-se numa anterioridade. Tal método tem como base o encontro entre totalidades a partir da externalidade, a “casa do Outro”. A inserção do pobre como Outro, dentro do processo, é qualquer coisa que não compreende a práxis como totalidade e sim como um breve estágio para esta. Neste sentido, em uma concepção a partir de Dussel (*ibid.*) sobre a práxis, observa-se que a relação entre sujeito e objeto é aquela que pode ser vista como iniciativa desidrata se comparada a possibilidade de conceber a dialética como sinônimo de Todo. Pode ser analisado ainda que, na medida em que ela assegure a unidade entre teoria e prática, validando a primeira pela certificação da segunda, toma tal processo como mecanismo de verdade de uma concepção determinada.

A partir da figura oculta do Outro é que Dussel abre caminho para a presença de uma totalidade aberta, frente uma concepção Absoluta. O solipsismo que segrega os sujeitos em concepções de isolamento como espécie de interioridade, pode ser compreendido com totalidade na medida em que restringe o caminho a uma relação de aproximação. Nesta formulação, a categoria da exterioridade é dissolvida por uma concepção unitária que segrega o Outro como parte constituinte da sua própria formulação.

Logo, considerando o exposto na seção, observou-se que uma proposta de formação humana a partir de Dussel e Vázquez possa ser alguma coisa concebida a partir de uma análise sobre o problema da práxis. A partir de uma abordagem por este horizonte. Entendeu-se que uma concepção formativa neste sentido possa ser aquela a partir do diálogo entre os autores, analisando-os de modo a pensar o local do Outro em relação à práxis. Por consequência, percebeu-se que a implicação em pensar a ação humana, desde o processo de

transformação da realidade, deve ser considerada a partir do Outro como externalidade, aquele que se encontra numa Totalidade diferente.

Por conseguinte, entendeu-se que o processo da práxis, em Vázquez (2011), como transformação da matéria-prima na construção de objetos humanizados, se observado fundamentando-se na analética dusseliana, pode ser entendido como um projeto de revisão dos processos de atualização da realidade, de modo a revalidar essas propostas, a partir da inserção do Outro como entidade no tocante à práxis. Percebeu-se que a fuga do “mesmo”, neste patamar, é o processo de transformação da realidade sobre a formulação do Outro, diante da dicotomia prático-teórica ou mesmo da própria unidade. Daí compreende-se a formação humana como processo de ação criativo a partir da metafísica da Alteridade.

Por conseguinte, uma análise sobre o assunto pode decorrer pela unidade de ambas as instâncias, concebidas por um modelo de percepção que as entendo como vinculadas tendo em vista o nível “complementar”. Foi apreensões que incidiram num processo relacional em que se buscou articular a categoria da práxis a partir da concepção analética em Dussel como *alterocriativação*. Reconhecimento analética da negação que propõe posicionar-se mediante a transformação da realidade injusta, do Outro em condição de opressão de modo não apenas constituir a ambivalência a alteração opressora, mas também de apropriar-se de tal categoria de modo a posicionar-se frente ela.

#### **4.2 As ideias fora do lugar: *ego magistro* e a filosofia na América Latina**

A filosofia em relação com o ser humano ocorre via uma realidade concreta e em uma sociedade determinada (VÁZQUEZ, 2002). As demarcações de Aristóteles, Hume, Kant, e Marx, apesar de caminharem sobre a tradição filosófica, persistem em articularem-se de modos diferentes, por cada uma possuir especificidades, devido buscarem atender determinados objetivos. Vázquez (*ibid.*) apresenta a existência de tais distinções ao afirmar a pluralidade da filosofia, apontando para as características entre idealismo, materialismo, empirismo, racionalismo, monismo, dualismo, subjetivismo e objetivismo. Para ele, são todas manifestações autênticas que expressam a filosofia em sua pluralidade filosófica.

Entender filosofia como vinculada à demarcações específicas, pode ser concebê-la enquanto autenticidade ao observar problemas e não ser “escrava” do meio em que persiste. Com isso, observa-se que algumas das implicações encontradas por Hume são completamente diferentes daquelas em Aristóteles. Em suas respectivas épocas e a partir de suas concepções

de mundo diferentes, o “espírito” colaborativo daquele contexto atuou contribuindo na formulação dessas filosofias. As soluções encontradas por ambos distanciaram por serem determinações acerca de problemas diferentes.

O estar na filosofia “por razões distintas”, “para razões distintas” ou “em razões distintas” faz conceber que Hume e Aristóteles tenham figurado na Filosofia de modos diferentes, sobre pressupostos também diferentes. Com isso, observou-se o teor empregado na inserção de qualquer filosofia, tendo em vista implicações deste contexto. Ao considerar a relação entre ser humano e filosofia dentro de uma realidade concreta numa sociedade determinada (VÁZQUEZ, 2002), o que pode levar ao conceber a questão como o situar-se na filosofia sendo um problema. E problema por várias ordens, mas que aqui se compreendeu apenas por uma, a de estar na filosofia não como centro, mas sim como periferia. Que neste sentido não pode ser para o Norte, pelo Norte ou mesmo como o Norte, mas como América. E que América Latina, América.

Relacionar-se com a filosofia sendo algo filosófico, tendo em vista o que pode ser observado no modo como os grandes pensadores com ela mantiveram contato, pode ser entendido como “pretensão” de articular-se de modo a não ser coadjuvante do processo reflexivo, mas problematizador e produzir novos modos e percepções. Neste sentido, inúmeras podem ser as formas observadas de colocar-se na tradição como originalidade e robustez. O ranquear no palco da intelectualidade filosófica, neste sentido, pode ser compreendido como o colocar-se nesta tradição em diferentes e autênticas formas, porém sempre a partir de um mesmo critério. E sobre esse, o que fez pensá-lo como história da Filosofia Ocidental sendo assim como história da racionalidade Ocidental.

Comparar o movimento da trajetória filosófica ocidental como tragédia grega é ter em vista o amplo espaço legado à razão como protagonista de uma trama filosófica cujas demais participantes ranqueiam na trama como verdadeiros fantoches, tendo em vista a supressão do seu poder de expressão destes. Polaridade marcada entre os domínios da razão e aqueles outros, os da ambivalência como sombra, escuridão, etc. Todas, características da emblemática do império da razão. Se filosofia, como propõe a linguagem é articulação da razão, então se torna notório salientar por esta, que a Totalidade majoritária, fora responsável por formular o que vem a ser razão.

Tendo em vista que a filosofia é razão filosófica, partimos do apontamento levantado por Dussel (1977) ao afirmar que parte da ontologia grega caracteriza-se pelo teor de altamente ser aristocrática. Algo que faz conceber que, até o presente momento, estão grandes chances de que todo projeto de formação humana validado pela filosofia tenha sido,

na verdade, o projeto de uma totalidade específica e majoritária e que destoe dos sujeitos da América Latina.

A filosofia, que é a própria crítica de toda a realidade, se evapora; é a sofisticada. Os “sábios”, como os gregos, em essência dizem: Não, o não-ser não é verdade; se diz falso, mente com voluntária obstinação”. Antes que continuem mentindo, mata-o o herói dominador praticando a grande obra pátria e recebendo a honra do *todo* (DUSSEL, 1977).

Em se tratando de América Latina, a sua participação na filosofia pode ser considerada como trevas levando em conto tal teor oligárquico. Tendo em vista que a irrupção de uma nova filosofia, se comparada à trajetória grega, pode ser uma nova totalidade, treva neste quesito pode servir para denominar à medida que foi demarcado o papel da *personagem latino-americana* na construção desta razão. Para atuar no cenáculo analítico, demarcado por outra totalidade restrigente, algumas concessões podem ser feitas, a justeza ou não desses projetos podem ser medidas por inúmeros mecanismos, mas o selecionado aqui foi à *pedagógica*. O modo como fora articulado às estruturações filosóficas em relação ao Outro tendo em vista uma conectividade com o texto filosófico.

A razão enquanto elemento de apreensão do universo encontra-se em um sujeito e este pode ser entendido como materialidade sólida envolta em uma cultura, naquela deste indivíduo. O outro negado, se observado enquanto resultado de um processo colonial, pode não ser apenas o pobre, mas o próprio sujeito do pensamento. “A elite alienada pretende alienar o povo e, muitas vezes, a única garantia desse povo ser ele mesmo, e diferente de todo outro, é ser analfabeto” (DUSSEL, 1977, p. 264). Por consequência, partindo do pressuposto de que a educação opressiva seja algo que não liberta ninguém, salienta-se a importância de problematizar a própria estrutura de apropriação do conhecimento filosófico, considerando-se o teor de suas dimensões, que será tratado na seção seguinte, a partir da relação com o texto de Filosofia.

#### 4.2.1 Importância da leitura sem ser gênio, grego ou estar morto: o texto e sua leitura

Se por um lado repetir a filosofia sem pensá-la pode ser considerado uma postura ideologizada, por outro, restringir-se a ela como um processo exclusivamente estético, como única fonte possível de contato, também pode ser algo que caminhe na mesma direção não tendo em vista a não problematização do próprio espaço de inserção na trajetória filosófica como algo digno de ser questionado. A alterativação enquanto proposta entre a práxis e o método analético de inserção do Outro, pode apresentar uma concepção de formação humana

a partir da América Latina tendo em vista a relação que se mantém com a filosofia frente o horizonte produtivo.

Ao contrário do *ego conquirio*, Totalidade Absoluta, entende-se que o diálogo, a partir destas duas instâncias, como proposto, contribua com a problematização da consciência em relação à realidade e da própria condição de negação do sujeito latino. Concebendo assim processos tais como abertura ao processo de validação, articulação e envolvimento da práxis como mecanismo de intervenção direta na sociedade.

No face-a-face entre Dussel e Vázquez pôde ser observado o cuidado no trato filosófico em relação ao problema da realidade latino-americana. Ambos, no tocante à abordagem das obras analisadas, foram entendidos como espécie de emblemática de uma produção autônoma voltada a este problema. Ao fugir de uma interpretação ortodoxa das obras de Marx, ao defender a essência do pensamento marxista como procura constante pela intervenção direta na realidade, ou por uma concepção que se volte à libertação do sujeito dominado frente um processo colonial, em ambas as circunstâncias, percebeu-se a possibilidade de articulação pelo potencial a partir concepção da *Alterocriativação* enquanto estrutura de transformação.

Ao que indica, de acordo com o Filósofo Leopoldo Zea (1969), a produção do conhecimento filosófico da América Latina, depare-se com uma espécie de sina terrível. Seu destino teria perpassado por uma produção intelectual a quem, não apenas da interioridade latino-americano, mas também da própria interioridade dos sujeitos que a produzem, ao relacionarem-se com a tradição filosófica de modo a pensá-la filosoficamente. O que faz da produção do conhecimento filosófico na América Latina um problema tendo em vista tal espaço de participação.

Considerando tal pressuposto, pode ser observado que, ao se deparar com o “novo mundo”, este “abaixo” da linha do Equador e dos consagrados eixos de produção intelectual, as bases originárias do pensamento filosófico tradicional, encontrou-se desfocado de suas origens. Sobre tal embate pode ser como concebido sobre a percepção crítica destes projetos:

[...] os filósofos latino-americanos somos os céticos da filosofia do “centro”, duvidamos de sua validade *universal*, mas não prenderemos com os céticos humanistas e renascentistas (começo autoformulado do individualismo burguês como se pode nos estudos de Burckardt e Sombart) que nosso horizonte de compreensão seja a *natureza*, mas que seja um pro-jeto *histórico* de libertação (DUSSEL, 1977, p. 172).

Tal questão implica em um quesito fundamental da filosofia na América Latina, pois produzir filosofia pode inclusive ser entendido como preocupação dos pensadores da América Latina frente à tradição filosófica. O voltar-se a tradição no intuito de entender as bases do pensamento do centro parte da contradição alheia à realidade latina, do questionar a permanência dessa condição intelectual frente às dicotomias em nosso terreno. Um verdadeiro problema que paira a filosofia por ser extremamente constante.

Questão que pode ser apontada como crucial na medida em que é observação sobre filosofia da América Latina. Apontamento para uma externalidade diluída num contexto diferente daquele de sua origem. Dentro disto, se observa que ela não seja conjectura, pois é algo de fundamental importância, tendo em vista que é problema de qualquer filosofia que se pretenda articular *além mar*. De acordo com Zea (1969) a filosofia é aquela que se vincula aos centros europeus, entendida em muito como forma independente e aquém das territorialidades à qual se origina. Neste sentido, o problematizá-la, pode ser concebido pelo analisar os moldes que a constituem.

No entanto, isso por si só, assume dimensões profundas para fomentar a própria indagação da filosofia na América Latina. Pois neste movimento, pode se descobrir que a articulação filosófica não deva, necessariamente, estar a cabo de pensar e arché e coisas vizinhas, mas sim de voltar-se a realidade de um modo mais sofisticado, tendo em vista o cuidado em articular teoria e prática. E não de qualquer modo, e sim como problema filosófico e também pensamento periférico.

Refletir sobre a filosofia na periferia nunca foi uma concepção digna de atenção da parte do centro. A validação de seus projetos ou mesmo a viabilidade destes no “Novo Mundo”, fora como espécie de tabu legado à falta de atenção e nem digno de esquecimento, pois fora simplesmente malgrado. Ser contra a emblemática majestosa pode ser algo feito a partir de várias formas, como por exemplo, ser atento à relação entre humanização e reflexão. Neste sentido, um problema que assume formas bem específicas se observado pelo horizonte da periferia.

Se o problema de nossa capacidade de reflexão é o problema sobre nossa própria humanidade, então se tem um problema (ZEA, 1969). Pois a que passo andaria a humanidade numa concepção imersa num ideário em que seria uma verdadeira barreira pensar a autenticidade da *própria* reflexão filosófica. A humanização posta em dúvida, ao ser tratada pelo rosto do pensador da América Latina seria, portanto, o refletir a reflexão exterior. Como afirma Leopoldo Zea, sobre o pensamento filosófico, “a reflexão filosófica fez da razão a

essência do homem. Por isso, se a filosofia é expressão dessa capacidade do homem de raciocinar, estávamos, então, pondo em dúvida nossa própria humanidade” (*ibid.*, 1969 p. 05).

Se a razão exprime a humanização do sujeito na filosofia, então, se observado as produções relevantes nesta área, entende-se que ela esteja fora de nós. O ser humano, pelo menos em sua forma filosófica na periferia, é algo estranho a este mundo. Diante deste pressuposto, cabe ao filósofo colonizado que se depara com tal dicotomia, questionar de tal condição. A fuga da humanização pode ser transcrita pelo não assemelhar-se a razão daqueles que são os verdadeiros produtores do raciocinar em sua mais absoluta forma. Por conseguinte, seria questionada a filosofia enquanto razão e humanização, assimilada passivamente pela racionalidade colonizada.

Sendo assim, uma concepção à luz de Zea (1969) perpassa pela humanidade do homem da América Latina, ao colocá-la a partir da consciência de uma situação específica que confere subsídio para toda uma reflexão sobre o que se discute na América em termos de filosofia. O definir o que deve ou não ser considerado pensamento filosófico é encargo da supremacia filosófica oriunda de uma exterioridade demarcatória. Atua pela consciência atrelada a submissão de “olhares externos”, de uma implicação que em vez de submeter os critérios à própria consciência, utiliza a racionalidade externa como entidade mediadora.

*O pensamento, reflexão ou filosofia não é, precisamente, expressão da tomada de consciência* pela concepção de Zea. Observa-se que ao inserir-se em tal emblemática, coloca-se a possibilidade de desvelar a dependência nossa de modo a problematizar a própria autonomia em relação à produção de conhecimento. O que, ao presente olhar, toma o desvelar para o protagonismo intelectual como estranhamento diante da reflexão que se pretende ser emancipadoras. É uma concepção crítica da humanidade nos trópicos, ou pelo menos, desta, em se tratando da reflexão filosófica. É o questionamento de uma relação malograda do simples bater continências aos colonizadores. Sobre isso, se observa que:

Interrogação que está animada pela preocupação que se impôs aos homens da América para que se assemelhassem a seus colonizadores. Isto é, os homens da América não serão considerados homens, se não adquirirem as supostas qualidades de que fazem gala seus colonizadores. Só o serão quando se assemelharem plenamente a eles (ZEA, 1969, p. 10).

Com isso, o pensador critica a possibilidade de só se refletir filosoficamente na medida em que este mesmo refletir se assemelhe ao pensar daqueles que deram origem ao que se considera filosofia em sua mais sublime manifestação. E acrescenta ainda:

Isto é, só na medida em que estes servos, ou encarregados, ao pensar repetam os gestos do pai ou senhor. Ser como o suposto pai ou senhor será a preocupação central dos homens da América; a mesma coisa acontece sejam a índios, “criollos” ou mestiços. Ser como o pai ou senhor, embora nunca possam sê-lo plenamente. Já que este pai, ou senhor, não poderá permitir jamais uma semelhança que limitaria seu próprio domínio. Afã inútil este de se parecer com o dominador é o que forma a longa história, que se inicia no próprio momento do descobrimento e se completa com a conquista e colonização da América (ZEA, 1969, p. 10).

E o que é repetir os gestos de seu pai senhor, da parte do próprio filho, senão a própria morte, tendo em vista que a similitude, nesta situação, não passa do direcionamento estratégico das formas de pensar. Assemelhar-se ao pai e senhor não é autonomia e sim sinônimo de sujeição imposta.

Para o filósofo mendozino, que compreende a bipolaridade agônica do pai-mãe no filho e mestiço, tal questão é crucial sobre tudo em sua abordagem *pedagógica*. Como sujeito supostamente órfão este colonizado é visto pelo conquistador como objeto propício à pedagogia da dominação (DUSSEL, 1977). Por conseguinte, a sua morte vem pelo estar na condição de órfão de sua mãe, o que assegura a implantação, da parte do colonizador, seu pai, de um projeto de dominação. E isso ocorre por intermédio de uma pedagogia avassaladora que sacrifica o filho salientando o pai como Totalidade Absoluta.

O esquecimento que seu pai teve por sua mulher, é mesmo esquecimento que o filho tem de seu ser, esquecimento do ser da mãe numa pedagogia dominadora do pai e do Império. A falocracia é *uxoricídio*, e por isso matricídio; este, por sua parte, é a origem do filicídio e da dominação pedagógica (DUSSEL, 1977, p. 156).

É a consciência desta condição, dominação pedagógica em relação ao pai, que se dá a origem de todo o pensamento que forma nossa filosofia. Considerado tal pedagogia, observa-se que ela se encontra também na filosofia, tendo em vista o reproduzir deste movimento. Os latino-americanos existem num modelo em que mesmo os suprime: a lógica da pedagogia colonial como critério que afeta os sujeitos e também a produção filosófica destes. E a educação filosofia pode ser entendida como apropriação de orfandade que ao ser destituído da mãe (cultura), é submetido a uma instância cêntrica.

Observando tal questão a partir do filósofo da Libertação, notou-se o campo hermenêutico como forma de observação do contato com a filosofia tendo em vista a relação entre sujeito e tradição filosófica e isso ocorre tomando como ponto de partida a relação entre

colonizado e filosofia como aquela que se dá a partir da mediação colonizadora transcrita pela supremacia do olhar dominador na pedagogia da morte do filho.

O Marx mais antropológico, ético e antimaterialista não era o Marx jovem (1835 - 1848), mas, sim, o Marx dos últimos anos, o das “quatro redações de O Capital (1857 - 1882)”. Diante de nossos olhos foi surgindo um grande *filósofo*-economista. Nem Lukács, nem Korsch, nem Kosik, nem Marcuse, nem Althusser, nem Coletti ou Habermas satisfaziam a nossa aspiração (DUSSEL, 1995, p. 26).

Para Dussel o processo hermenêutico na América Latina toma início com a “dominação” da *práxis* de um leitor sobre outro a partir do primeiro contato entre o colonizador espanhol e o povo maia. O caso da cosmogonia *Popol-Vuh*<sup>25</sup> é o relato de uma cultura nativa que reivindica seu espaço diante o processo de colonização. Nesta época o conquistador domina o mundo maia da cultura que, de acordo com Dussel (1995), portava um povo que dominava a leitura e a praticava em vários textos. Neste processo, o dominador com sua visão de mundo exporta toda esta concepção ao dominado. Nesta relação a substituição da *Popol-Vuh* é feita pela Bíblia hebraico-cristã, e desta à luz do espanhol.

O filósofo argentino acrescenta ser necessário ir rumo à libertação do processo de leitura, e inclusive da própria obra de Marx (DUSSEL, *ibid.*). Daí defender uma postura autônoma frente à obra do autor. Reconstruir hermeneuticamente o próprio pensamento do filósofo, posicionando-se contra a racionalidade totalizante e cometida por uma visão condicionadora. “Neste caso, o processo “hermenêutico” como envolvimento pela imposição de uma situação de “dominação” da *práxis* de um “leitor” sobre outro.” (*ibid.*), libertar-se, nesse campo. Podendo ser entendido como uma *persona* dominada que se encontra na condição de interpretar o texto afirmando-se diante do mundo do dominador, e ao fazer isso se coloca frente à dominação num processo libertador.

Entende-se que a tomada de posição aqui anunciada possa ser como a mudança de uma nova ordem contra a anterior, a colonial. Uma nova concepção para além da desenhada na própria mente, nova percepção de homem e sociedade que torne possível o regime de liberdade. Algo que não se furte em considerar o não-ser de sua subjetividade, e o faça rumo a configurar a razão interna como fonte de humanização.

---

<sup>25</sup> *Popol- Voh* foi uma obra escrita pela elite maia no século XIV, com a finalidade de reivindicar ao colonizador privilégios anteriores ao processo de colonização. Também pode ser considerado como um documento que garante a dignidade e identidade dos povos nativos em relação aos espanhóis convertendo-se, inclusive, em forma de resistência.

No caso de um leitor alienado, este poderá “ser engolido pelo texto, sem nenhuma autenticidade”; no caso do produtor alienado, este não se recupera a si mesmo no final do processo de trabalho, mas se encontra como negação: o trabalho “é aplicado como tal objetivamente (no produto), mas esta sua objetividade ele a dispõe como *seu próprio não-ser (Nichtseins)*: ou como o ser do não-Ser (*das Sein Ihres Nichtesein*) ser do capital” (DUSSEL, 1995, p. 32, grifo do autor).

Leopoldo Zea (1969) observou que os latino-americanos são aqueles que transitam pelo caminho da ação. Algo que não ocorre na mesma proporção com os europeus, pois em nosso caso o pensar aqui assume outras dimensões, sendo verdadeiras articulações prática frente à realidade. Dessa forma, a razão caminha não como uma prerrogativa moldada por uma exterioridade geográfica, mas sim por uma internalidade regional.

De acordo com Dussel (1995) o papel do filósofo, apesar de não sermos aquele outro “*diferente da razão*”, como muitos acreditam, encontra-se no buscamos manifestá-la como “*razão do Outro*”. Para ele, a maior parte da humanidade encontra-se presente no (Sul), e isso em decorrência de toda uma centralidade europeia e dominadora que teve início pelo “Eu conquisto de Pizarro”. Razão do índio pelo assassinado por genocídio, do escravo africano como condição de mercadoria, da mulher pela objetificação sexual, ou mesmo do subjugado por um processo educacional assegurado por uma pedagogia bancária. Pressupostos dentro da concepção de liberdade da qual o filósofo não deve simplesmente ignorar, mas considerar ao posicionar-se.

Com isso, encontra-se em Dussel uma pretensão de situar-se na “Razão” daqueles que se encontram além da “Razão” *pedagogicamente dominadora*. Onde assumem destaque frente à Filosofia da Libertação do Outro, como uma filosofia para aqueles excluídos, dos fora da hegemonia:

Da nossa parte, como latino-americanos, participamos de uma comunidade de comunicação periférica – dentro da qual a exterioridade da “exclusão” é um ponto de partida (e não de chegada) cotidiano, isto é, um *a priori* e não um *a posteriori* – nós precisamos obrigatoriamente encontrar o “enquadramento” filosófico dessa nossa experiência de miséria, de pobreza, de dificuldade para argumentar (por falta de recursos), de ausência de comunicação ou, pura e simples, de não-fazer-parte dessa comunidade de comunicação (DUSSEL, 1995, p. 60).

A reflexão é então sobre uma forma de mudar a realidade, algo que considere o sujeito como vertiginoso sentido alheio de transformar o real (ZEA, 1969). O que implica em uma configuração humana de conceber os sujeitos, tanto como seres de pensamento, como também

de ação. Com isso, ressalta-se o espaço da prática nas convictas dimensões de produção filosóficas, de modo a ser proximidade a concepção forjada pela concepção marxista, pois: “Por isso, é na filosofia vincula aos seus interesses e à sua prática revolucionária que surge e se elabora – com Marx – o conceito de prática, no qual a filosofia é concebida a partir do ponto de vista da prática” (VÁZQUEZ, 2001, p. 158).

Os trabalhos servis, neste contexto, foram mais que trabalhos em uma condição de alta exploração, pois, sua função também esteve atrelada a servidão como objeto de um processo educativo latinoamericano. Figurando em práticas educadoras que desfiguraram os sujeitos, foram elas atuantes como perpetuadoras de uma ordem opressora. Acrescenta-se ainda a tal circunstância o fato de que, como coloca Leopoldo Zea (1969), nada se ensinou aos homens nascidos na América, que não estivesse em relação com tal servidão. E a educação filosófica como legado deste processo ainda pode ser vista como servidão por encontrar-se ainda dentro de “necessidades” alheias.

Migrar em tal caso, passar paradoxalmente da escravidão à servidão, implica ausência de liberdade. Se amarga história da América Latina foi escrita em algum momento a partir de uma suposta proposta de liberdade, esta nunca ocorrera. Não apenas pela dominação colonial que se propões salvar a alma dos nativos, mas também pela própria atualidade, como nos casos das próprias ditaduras. Este último fenômeno ocorrido nos países da América Latina, ocupa um papel crucial nessa discussão, tendo em vista a falsa justifica de alterações do regime político em nome de uma suposta ordem.

A liberdade no continente pode ser consentida também como uma proposta política. Em se tratando de América Latina, no Século XX, observou-se que o esquecimento da liberdade ocorreu justamente pela ordem política. E isso a partir do acesso a mecanismos estratégicos para o desenvolvimento de práticas de repressão social. Neste sentido, o andamento político num contexto de cerceamento da liberdade foi aquecido pelos ataques à democracia, consolidando a emblemática de ausência da participação popular. As políticas públicas na América Latina endossaram toda uma estrutura já existente desde a colonização.

Desde 1964, os sucessivos ditadores militares do Brasil festejam os aniversários das empresas do Estado anunciando sua próxima desnacionalização, que chamam recuperação. *A lei 56.570 promulgada em 6 de 1965, reservou para o Estado a exploração da petroquímica; no mesmo dia, a lei 56.571 derogou a anterior e abriu a exploração para os investimentos privados.* Deste modo, a Dow Chemical, a Union Carbide, a Phillips Petroleum e o grupo Rckefeller obtiveram, diretamente ou através de associações com o Estado, *filet mignon* tão cobiçado: a indústria dos derivados químicos do petróleo, tão previsível *boom* da década de 70. (GALEANO, 2016, p. 286, grifo do autor).

O sistema político no Brasil, a partir de meados do Século XX, iniciou uma política de inserção do capital estrangeiro e redução da presença nacional em investimentos estratégicos. Com isso, somado aos andamentos políticos antidemocráticos, festejou-se uma política de perpetuação da limitação da autonomia popular que traz consequências até os dias atuais. A busca pelo petróleo, estabelecidas por políticas de Estado, reduz ao campo econômico às diretrizes políticas terceirizando a participação social nos próprios interesses a ela, causando assim um novo retrato de colonização.

Sobre libertação Zea (1969) afirma que o colonizado não se liberta do fardo ibérico com facilidade, pois é herança em sua ordem corporal e mental que recai sobre suas costas. São atribuições não apenas psicológicas, mas também da ordem do social e do econômico. Por três longos séculos de dominação, exploração e aniquilamento, permeiam as entranhas de qualquer sentimento de liberdade fazendo até mesmo possíveis soluções trepidar diante da corrosão germinal de um posicionamento mais arrefecido. Por consequência, o pressuposto mental, por si só, não possui capacidade de interferir na ordem educacional da formação do sujeito, se não vir acompanhado de outras determinações.

Emerso em soluções semelhantes à criada pelo colonialismo ibérico, entende-se que pressupostos políticos, econômicos ou mesmo sociais contribuem para o processo de formação e articulação dos indivíduos, estimulando ou inibindo sem vários requisitos. Neste sentido, apesar da necessidade assumir cadeira cativa ao configurar predisposições que dizem respeito ao caráter prático, toda uma conjunção ideologizada contribui para que isso não ocorra. Essa carga atua negando o sujeito: “Em minha ignorância sei que nada valho” (DUSSEL, 1977). Existe assim um aniquilamento, adquirido pelas implicações coniventes a uma superioridade local que implica num sujeito a par do meio que vive.

A dependência cultural é primeiramente *externa*. Do império à elite; a elite é minoritária, mas detém o poder: é a oligarquia dependente. Depois há também uma dependência *interna*, aquela que a elite cultural ilustrada exerce ao dominar o povo, até por meio das escolas (DUSSEL, 1977, p. 264).

Com isso, entende-se que mesmo quando existam iniciativas contrárias ao apaziguamento, soluções são procuradas entre as nações que já haviam lutado e alcançando a independência. Porém, estes são estáveis e também já haviam conquistado sua hegemonia em uma nova ordem que agora delibera solução, de um lado, e é responsável por criar problemas

de outro. Esta ordem é sintomaticamente liberal e democrática, povos como a Inglaterra, a França e os Estados Unidos (ZEA, 1969).

Compreende-se que apenas duas filosofias podem surgir com o processo de incorporar a dinâmica alheia para a resolução de problemas: uma a filosofia herdada da ordem colonizadora, e outra, a filosofia adotada por aqueles que haviam feito dela instrumento de libertação e motor de progresso (ZEA, 1969). Formas dicotômicas no que compete ao resultado que podem oferecer e formuladoras de problemas. Uma filosofia imposta para manter a dominação e outra adotada para romper com a primeira e criar uma nova ordem (*ibid.*).

Se o outro é meu caminho ou chave para sair da minha condição degradante, e o tira-lo de uma condição desumana reverbera não apenas em sua liberdade, mas também na minha “Como ser como a França, a Inglaterra e os Estados Unidos? Como passar do despotismo para a democracia, da servidão para a liberdade?” (*ibid.*), tendo em vista que a liberdade destes fora construída a duras penas, que inclusive é responsável por minha negação. A liberdade depois da independência das nações da América foi construída a partir do critério de dependência. E na verdade a liberdade de muitas destas nações apresentam-se como um projeto hostil a liberdade da América Latina, e inclusive do próprio Brasil.

Os países periféricos, pela concorrência dos capitais globais nacionais dos países centrais desenvolvidos relativamente aos subdesenvolvidos dependentes, produz-se um segundo processo: desapropriação da vida humana pela transferência de plusvalor - de ao capital central - de maneira e com indicadores muito diversos (ZIMMERMANN, 1987, p. 221).

Para Zea (1969), em tal contexto, a missão dos novos emancipadores é emancipar os latino-americanos da herança colonial que lhes foi imposta. E comenta o filósofo ainda, que não se possa pedir a um povo que atue racionalmente, de acordo com seu critério, se antes não se o preparou para o uso indiscriminado de sua razão. (*ibid.*). Neste contexto, a razão deve ser considerada do seu bom uso, isto é, não como instrumento crítico da realidade, mas como o elemento necessário para refazê-la. “Conhecer se for possível todas as filosofias, porém não usá-las indiscriminadamente, mas criticamente, sempre em função da realidade a que haviam de ser aplicadas.” (*ibid.*).

Compreende-se com isso a possível vinculação do sentimento de liberdade anunciado por Leopoldo Zea (*ibid.*) e uma concepção a partir da *Alterocriativação* seja algo conivente devido o modo como se encara o problema da filosofia na América Latina. E isso graças a necessidade de inserção na tradição de modo a ser sujeito ativo, tanto intelectualmente, ao

posicionarem-se criticamente frente à tradição, como de modo a articular suas determinações validando-as ao conceber a potencialidade de efetivação dos projetos.

Para Vázquez (2002) o que qualifica de latina a filosofia é o problema do homem latino-americano como possuidor em sua vivência que aflora em sua história. O autor, atenta não apenas o domínio da Espanha frente à América espanhola, mas também, o próprio imperialismo norte-americano à que todo o continente latino fora submetido (*ibid.*). Daí entender-se a necessidade de que novos modelos e estratégias devam ser empregados para sair de tal condição de subalternidade pela libertação econômica.

Por conseguinte, mediante o abordado na presente seção, salienta-se a importância da consciência como não dependência pura e exclusivamente do colonizador, do centro, ou sistema imperial. Considerado a possibilidade de inconsistência de muitos projetos externos Centrais, que ao serem deparados com uma ambientação diferente daquela sua por origem, acabam apresentando implicações não muito fortuitas, observa-se a necessidade toda uma emblemática no que diz respeito à aceitação ou não de determinadas filosofias, bem como da produção de uma que vá atender às nossas necessidades e responder nossos problemas.

Mediante este arcabouço, entende-se que uma prerrogativa libertadora deva não se submeter à externalidade racional dominadora que ignora a autonomia do Outro ao sacrificar sua cultura. Pois a morte da *mãe-Cultura* é parte da morte do próprio sujeito, o assassinato de todo um modo de inserção no mundo. E considerar as peculiaridades socioculturais, ou mesmo econômicas pode ser compreendido como o colocar-se frente à autonomia do sujeito opressor. Neste sentido, compreende-se que filosofia na América Latina, sem complexo de genialidade, sem ser helênico ou mesmo colocar-se na condição filicida, deve ser considerada como possibilidade da qual a *Alterocriativação*, no sentido de ser desvelamento do outro num processo de atualização da realidade, possa atuar como uma emblemática da autonomia frente a própria tradição filosófica.

#### 4.2.2 Por uma pedagógica para a América Latina: *ego magistral* e uma práxis do ensinar filosofia

O casamento entre centro e periferia pode ser entendido como sexualização violenta, e isso tendo em vista os altos graus de espoliação a que a América Latina fora submetida em decorrência do processo da exploração econômica. Concepção revigorada, inclusive, por Eduardo Galeano (2016), em seu livro *As veias abertas da América Latina*, ao expor nossa

“predestinação” em perder, frente à vocação vencedora de nações do Norte, como também aponta Dussel:

Desde já, repetindo e antecipando, a América Latina é o Outro, o *pobre*, uma continuidade sócio-cultural tido como bárbaro, não-ser, nada parte do *povo* mundial da “periferia” dependente e dominada; utopia independente, provocante como classe oprimida ou como marginalidades sociais (DUSSEL, 1979, p. 149 ).

O continente americano como o Outro pobre, periferia e dependência absoluta, em dado aspecto, pode ser entendido como não-ser, entidade que orbita a partir de um centro gravitacional, o qual dá corpo a própria existência em relação às determinações impostas pelo Norte global. Nesta condição, tanto a dependência do ponto de vista cultural, como da própria iniciativa de justificar tal condição, é dada pela existência de um filho (suposto) que acredita carecer de ser tutelado por um bom pai (também suposto) – realidade americana. Necessidade cega de ser tutelado que se apresenta como internalidade e atua como complexo de dependência.

Na leitura sobre o *Leviatã* de Thomas Hobbes, o filósofo Enrique Dussel (1977) aponta para a conduta do Estado burguês, no que diz respeito a um modelo de educação a partir da relação com o filho. Compreende-se tanto a dicotomia centro-periferia aplicada a esta realidade, a partir de sua análise, quanto à *pedagógica* entre pai e filho, tendo em vista o sistema político periférico como lugar demarcado pela totalidade do centro numa ordem esmagadora.

O Estado, o *Leviatã* de Hobbes, diante do qual o cidadão não tem direitos porque renunciou a eles em benefício da *vontade geral*, esse Estado burguês se arroga agora a educação do filho, diante do qual a família e a cultura popular nada terão a dizer e a pensar. O preceptor (mascaramento do pai-Estado por intermédio da burocracia marginal) tem em seu poder “para sempre” o filho-povo (DUSSEL, 1977, p. 177).

Ao apresentar a negação da *mãe-cultura popular* pela afirmação do *pai-Estado burguês*, o filósofo Enrique Dussel (1977) anuncia a passagem da *erótica* à *política*, saindo, assim, do nível pessoal para o social. Fala-se, então, da morte da *cultura* pelo assassinato da *mãe*, ocorrido na colônia e causado pelo *pai-Estado* como preceptor do Estado Imperial. Desta relação, como consequência, surge o *filho-povo* como órfão que, ao ser educado, torna-se negação da própria mãe ao afastar-se dela, mas não somente isso, e também da cultura popular num processo de aceitação do pai ou do professor.

Para Dussel (1977), a “disposição do pai-Estado é algo que se mascara por trás do rosto amigo do *preceptor*, o *ego magistral*” (*ibid.*, p. 173). Concepção que ao ser levada a cabo abre caminho para a reflexão do papel docente, tendo em vista a totalidade do mestre em relação ao discípulo como executor de um projeto de dominação. Daí a entender-se a concepção libertadora do processo educativo, considerando-a como ambivalência mestre-discípulo e centro-periferia. Como algo observado pela necessidade de percepção do sujeito em dois níveis, num *erótico* assegurado pelo *pedagógico* e noutra *político*.

Considerando o poder de cerceamento do Outro e a realidade injusta, características altamente disseminadas na América Latina, salienta-se que um projeto para a superação da dignidade mestre-discípulo deva englobar o nível político e o pedagógico de modo atingir ambos um processo Libertador. Processo de alteração da realidade, na medida em que também é descobrimento pelo face-a-face numa proposta *alterocriativa*. Daí entender-se tanto a superação do *ego magistral*, como da própria “vocação” injusta a qual a América Latina fora historicamente colocada, como critério a ser observado nos processo de formação humana.

É concebido que tais problemas sejam simultâneos, na medida em que se equivalem em dado aspecto, pois a possibilidade de Libertação pode ser apresentada pela atualização da realidade num sujeito pela externalidade, dado que as duas condições estejam resolvidas. Superação do ocultamento do Outro como sujeito esquecido em uma condição injusta a ser ultrapassada. O que exige um procedimento em tal frente que, necessariamente, deve ter as duas dicotomias resolvidas como centralidade numa proposta formativa.

Uma prática que liberte, ao considerar o diferente como sujeito, *persona* enquanto sensibilidade de reconhecimento e expressão que, ao fazer-se pela irrupção no Outro, não implica existir contra a alteração da realidade, pois a Libertação ocorre também nesse nível. A Libertação do sujeito em sua plenitude não ocorre independente da realidade injusta, mas as simples ultrapassagens da condição opressora não assegura a Libertação do sujeito. O que figura na presente interpretação como ponto de tensão entre Dussel e Vázquez, onde a superação da contradição histórica, para ser superada como indivíduo que se faz na matéria, só poderá atingir sua dimensão mais profunda na medida em que o Outro for considerado.

Algo que aqui é obtido por uma fórmula de entendimento, haja vista a conjunção de ambos os processos. Inquietação sintetizada como *Alterocriativação*, ser processo de percepção e demarcação das possibilidades práticas e teóricas ao passo que é apreensão do Outro em sua Totalidade como diferente numa relação de Alteridade. *Alterocriativação* enquanto superação da vocação perdedora do filho e da América Latina, ao ir do modelo de

educação majoritário, onde o filho é suprimido pelo pai-mestre, busca apontar para um ser cooptado a aceitar as demarcações impostas pelo centro colonizador, deste enquanto *conquirio magistral*.

Neste sentido, o conceito atua envolvendo uma proposta de formação contra a determinação imposta por uma cultura majoritária, retificada por uma política local oligárquica que atua por uma vertente liberal acentuando um perfil virulento. Tomar, assim, o pressuposto da transformação da realidade desumana enquanto produção, criação (*create*), tendo em vista a metafísica da Alteridade em fazer-se pelo Outro, ou como Outro de modo a articular uma proposta para o ensino de filosofia.

O mundo nativo do ameríndio, pela metáfora do naufrágio que consigo leva tanto a embarcação quanto o próprio oceano, é a figuração não apenas da ruína da pessoa indígena diante do colonizador, mas sim, de toda uma percepção que, ao se deparar com o *ego conquirio*, cai na inexistência por ser devorada pela totalidade Absoluta. O mestiço, produto da cultura nativa com a estrangeira, pela relação colonizadora, fora o mesclar de perfis humanos em sujeitos híbridos cuja cultura imperial colocou-lhe uma máscara. O mestiço é o filho-discípulo não apresentado a outro destino, senão o de ser o “mesmo” de seu pai-mestre.

Para os gregos, máscara é *prósopon*, caminho do diálogo, já para Dussel (1977) é carnalidade, existir no Outro. Sensibilidade num processo de Totalidade onde o face-a-face ocorre abrindo os horizontes de percepção para o sujeito negado, que pode ser tanto beijo-a-beijo, boca-a-boca, sexo-a-sexo quanto face-a-face (*ibid.*). Nessa perspectiva, sua Totalidade não é razão e, por esse motivo, não pode ser “ouvido”, sendo mais que discurso por também sentir. Característica a qual o *ego conquirio*, analítico em sublime forma, ao deparar-se com a América Latina, fez questão de atropelar ao promover as mortes por *perros*, a exploração econômica e social, a supremacia fálica e o filicídio magistral.

O custo da máscara do colonizador é o prejuízo de uma América Latina que esquece o Outro, o que implica em esquecimento próprio. Em se tratando da preponderância do *ego magistral* como *pedagógica* altamente disseminada, entende-se que não seja apenas o desvelar do Outro em se postar *analéticamente* frente à própria negação, mas do próprio sujeito filosófico que se encontra na Filosofia através da *pedagógica* opressora, este acaba sendo, então, produto do *ego magistral*, enquanto modo de relacionar-se com o Outro ou em alguma medida ser este Outro, que assassina a mãe-cultura, portador da máscara do pai-Estado, etc.

Na medida em que se tem o sujeito da Filosofia enquanto *ego magistral*, tem-se a contradição “vítima-réu” num mesmo indivíduo, pois ao passo que foi colocado na condição

de ocultação durante o processo de sua formação, depois desta, solavanca o mesmo impulso. É o Outro que depois de ter se apropriado da máscara do “Mesmo” passa a colocá-la em seus discípulos. Tamanha é a contradição que *o pro-jeto pedagógico de dominação* traz que se encontra até no próprio proletariado. “A cultura imperial, ilustrada e de massa (onde se deve incluir a cultura proletária como negatividade) são momentos do sistema imperante ou da Totalidade pedagógica dominante” (DUSSEL, 1977, p. 253).

A Filosofia, ou pelo menos essa como forma majoritária enquanto concebida por boa parte da “idealidade” americana, só ocorre enquanto fenômeno nas terras do centro. Grave dano a qualquer atitude nativa que busca posicionar-se contra o esconder-se pelo rosto do mestre. Não é tencionado que o discípulo tenha que imitar a caminhada de seu tutor em detalhes e exatidão, mesmo sem jamais ultrapassá-lo ou criticá-lo, visto que isso seria uma afronta.

Para os europeus a reflexão permaneceu intra-europeia, a saber, refletindo sobre estas experiências totalizadoras e as tentativas de sua superação não transcender a Europa. Ficam dentro de seu âmbito, de seu “mundo”. Corretamente refletem a própria realidade, mas não a universalizam. Talvez nem cheguem a suspeitar que exista alguém fora da Europa sobre o qual valha a pena refletir. Ultrapassam o sujeito heideggeriano e descobrem a alteridade, o *tu*, o outro, mas não vão além (ZIMMERMANN, 1987, p. 180).

Assinalar a existência ou não da filosofia fora do centro, pode não ser uma determinação apenas cêntrica, mas também periférica, tendo em vista os processos de formação da periferia como *ego magistral*. Opressão na qual as bases do modelo pedagógico atuam como pano de fundo para a encenação de uma tragédia cujo protagonista seja a pedagógica do filicídio. Prerrogativa indicadora da relação de segmentação e exclusão vigente no seio da periferia colonizada que carece de ser encarada como um problema que só poderá encontrar resposta pelo discurso da própria América Latina.

Interpretar *o ego magistral* no contexto do Ensino de Filosofia pode ser visto como concebê-lo enquanto *ego conquirio*, ou seja, onde reina a dominação no sentido de esconder o Outro ao passo que limita suas possibilidades de articulação. Nesse caso, superá-lo é causa primordial para ultrapassar o detrimento da pessoa do discípulo no sentido de removê-lo da ciranda em que o próprio mestre se fizera professor. Problematizar o Ensino de Filosofia, desse modo, pode significar distinções se comparadas a outras áreas do saber, pois dentre tantas coisas, observa-se que, no caso da Filosofia, exista certa vocação como algo singular distinto de outras áreas do saber.

Apesar das possíveis formas que o conhecimento filosófico possa obter, configurando, assim, sua especificidade, entende-se que o problema da Filosofia como pedagogia da dominação deva ser relevado ao problema da Filosofia enquanto proposta de ensino. A vocação nas aulas de Filosofia, segundo Vázquez (2002), deve ser obtida ao fugir-se do sectarismo a partir da apresentação de argumentos das teses. Dessa maneira, entende-se que o filósofo fez referência ao problema da corrente em que se filia e da relação com a tradição filosófica. No entanto, a questão que orbita a partir do problema do ensino de filosofia aqui levantado perpassa não por estar inserido numa filosofia ou noutra filosofia e a possível relação que se possa manter com sua tradição, mas sim pelo vulto pedagógico que se determina utilizar para inserir-se nesta.

Consecutivamente, mediante o presente esforço, de problematizar este “como se inserir na tradição” como um problema pedagógico tendo em vista que o espaço do sujeito é demarcado por um modelo pedagógico de morte do sujeito tendo em vista a concepção de órfão que se tem deste sujeito.

#### **4.3 Considerações finais**

No capítulo buscou-se abordar o problema do ensino de filosofia na América Latina a partir de uma análise da práxis em Vázquez (2011) baseado no filósofo Enrique Dussel (1977). Ao desenvolver do problema analisado, salientou-se uma vocação para a articulação do diálogo entre os dois autores, que, por sua vez, fora pronunciado como proposta de ensino tendo em vista uma iniciativa *Alterocriativa*. Desse modo, concebe-se a figura do *ego magistral* como personalidade cêntrica da relação pedagógica do ensino de filosofia de modo a ocultar o Outro da América Latina em uma proposta de descobrimento que buscou se comprometer com o estabelecimento de uma reflexão sobre o Ensino de Filosofia enquanto posicionamento frente à tradição filosófica, no sentido de rearticular as próprias práticas de seu ensino.

Dussel (1977) compreende *pedagógica* como processo de relação entre duas pessoas, e ao conceber uma prerrogativa para o ensino de filosofia a partir desta categoria, salientou-se a presença da Totalidade Absoluta como entidade determinadora de tal relação, ou seja, ou seja, destituída de Alteridade. Por via de regra, ao observar a figura docente em meio a esse processo, considerou-se a situação do problema não na filosofia e sim na própria *pedagógica* que se estabelece com esta ao ser articulada pela relação ensino-aprendizagem. Seu ensino,

neste quesito, fora concebido como possibilidade marcada pelo face-a-face, descobrimento do Outro e de si próprio como figura oculta no discurso filosófico.

Sendo assim, há iniciativa de entender um diálogo entre Filosofia da Práxis e a da Libertação, que teve como eixo articulador o papel de transformação da sociedade a partir da articulação com o Outro. O Outro da América Latina, como entidade excluída economicamente, culturalmente, menosprezada pela supremacia de gênero, como amálgama da siderurgia da hibridização dominante, em quem muito fora, inclusive o próprio docente de filosofia furtado do direito de “fala” em que foi produto da emblemática filicida. Por esse prisma, compreende-se o pressuposto de atualização da realidade como processo passível de ser submetido a uma concepção *analética* de inserção do Outro como totalidade eminente nesse processo.

O que foi entendido como apontamento de Vázquez (2011) sobre o esfacelamento entre teoria e prática ao afirmar que ambas partem da mesma origem, da práxis, gerando, assim, ordem inversa ao problema por conceber práxis como categoria geradora das duas entidades, também pode ser observado em Dussel (1977), ao conceber a metafísica da Alteridade por uma concepção pré-linguística, o face-a-face como sensibilidade, tendo em vista o movimento de descobrimento do Outro. Dessa maneira, nota-se que a construção da relação prático-teórica como pressuposto racional, encaminha-se como abordagem linguística no sentido formulado pelo filósofo materialista. Uma concepção à luz de Dussel (*ibid.*) sobre tal quesito, pode ser conduzida a uma interpretação sobre o ponto em que antecede a categoria da práxis, formulada por Vázquez (2011). No sentido desta, enquanto relação prático-teórico, em um contexto de unidade a partir de uma formulação filosófica,, pois, como anuncia, inclusive, o próprio Vázquez (*ibid.*), qualquer formulação filosófica sobre a práxis só ocorrerá no horizonte da teoria.

Tendo em vista a presença do *ego magistral* como figura central de uma práxis dominante, salienta-se que a possibilidade de sua superação por intermédio do descobrimento do Outro possa figurar como representação *Alterocriativa*, categoria que apresenta a intervenção da realidade como resultado da superação plena entre teoria e prática, baseando-se na relação com o Outro, no intuito de fazer-se nele, de modo a articular-se diante dos empreendimentos apresentado na superação ao *ego* do mestre.

Observou-se a concepção *dialética* como prerrogativa de formação humana pela atividade da consciência como imersão num processo prático-teórico, do qual a sensibilidade fora algo inativo. O que, por sua vez, pode conduzir a uma observação da Filosofia da Práxis, não como estrutura imersa em implicações da ordem da verdade de processamentos teóricos

efetivados numa condição prática, conferindo, assim, um grau de precisão à teoria em um processo de unidade, mas como concepção que, ao abrir-se pela sensibilidade, busca conceber a totalidade alheia como externalidade do sujeito da América Latina e não como iniciativa pura pela razão.

A transformação do sujeito que se faz através da matéria pode não ser apenas uma prerrogativa na relação com o objeto, mas com outros sujeitos que em dado modo constituem-se nele enquanto fundação. Considerando o teor solipsista da práxis, a partir da centralidade intrínseca da presença com o objeto, salienta-se que a validade de qualquer projeto dessa ordem, enquanto proposta de “Totalidade”, só assuma o corpo devido tendo em vista a relação com o Outro. Esta relação, no tocante à unidade prático-teoria, busca ser superação como instrumento cujo motor seja a *analética*, ferramenta responsável por conceber à metafísica da Alteridade, como além da negação.

Por conseguinte, entendeu-se que observação da perspectiva por tal ângulo, pode ser entendida enquanto proposta numa relação entre ambos os autores. Como *Alterocriativação* - analética da negação que propõe posicionar-se mediante a transformação da realidade ao atualizá-la não apenas pela matéria, mas também pelo Outro, em condição de validar tão empenho e contribuir em suas configurações. Dessa maneira,, salienta-se que a contradição em Dussel (1977) toma corpo por uma esfera diferente da encontrada em Vázquez (2011), enquanto o autor hispano-mexicano incide na dicotomia teórico-prática, Dussel (*ibid.*), ao contrário, aponta para a negação dos sujeitos de totalidades distintas.

A prerrogativa abordada neste horizonte abre caminho para uma perspectiva da *práxis* sobre a Filosofia da Libertação como totalidade contrastante, passíveis de serem confrontadas, porém não via racionalidade, mas através em outra dimensão, em uma concepção ética, cujo cuidado seja o eixo provedor, onde a apreensão do Outro que ocorra pelo processo do sentir. Uma práxis, em tais condições, não deve ser qualquer, mas aquela no processo de Alteridade.

O que se observou é que a Totalidade majoritária atuou interferindo na América Latina de modo a manifestar-se extremamente presente na própria *pedagógica*, que, desse modo, fora a figura do *ego magistral*, do professor preceptor. Justamente o *ego* responsável pelo filicídio, considerando-se a instrumentalização docente destituindo, inclusive, o próprio mestre, retirando-lhe a sua face. A figura do professor pode ser, então, percebida enquanto parte de um projeto maior, cuja suposta orfandade do sujeito (mestre) servirá como justificativa para uma pedagogia imperial em relação ao discípulo, pois tendo em vista o professor como aquela que, apesar de se encontrar na tradição, – neste caso, a tradição filosófica – fora também

inserido nela através da *pedagógica* da dominação, responsável pela disseminação desse projeto, na medida em que atua disseminando-o, ao passo que também fora sua vítima.

Assimilou-se a atualização da realidade por um processo *alterocriador*, intencionando articular a inserção do Outro no processo *pedagógico*. *Ego magistral* pode ser entendido, neste contexto, como mascaramento não apenas do discípulo, mas também do mestre. O filicídio, para todos os exemplos, neste horizonte, é o verdadeiro sacrifício do filho, cuja ordem machista, que outrora desconsiderou a pessoa do docente, e agora cai sobre as costas do mais novo discípulo destituindo a sua personalidade ao fechar-se em novo ciclo. Mediante os efeitos, tal concepção faz crer que não seja a Filosofia a responsável pela negação do Outro, enquanto América Latina, mas uma determinada *pedagógica* que estabelece o tipo de relação que se deve ter com o Outro e, inclusive, com a própria filosofia.

A *pedagógica*, como *ego magistral*, é suspensa pelas determinações do *ego conquirio*. Sendo assim, é uma práxis do Ensino de Filosofia, como relação opressora, onde a dominação é conquista do Outro enquanto cultura, condição econômica, de gênero, étnica ou até mesmo existencial. Superá-la é a mola mestra de um projeto que se pretende atuar no problema, a ponto de tomar corpo enquanto uma práxis conivente com esses princípios. Consecutivamente, é inserir-se num processo *alterocriativo*, onde não apenas a ocultação magistral seja desmascarar-se pelo Outro, mas também aquele deste Outro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por conseguinte, os resultados obtidos na pesquisa apontam para a importância de uma filosofia da educação para o ensino de Filosofia que não negligencie o espaço de atualização da realidade, e desta pelo Outro, mediante os processos de ensino numa condição de alteridade. A proposta de ensino nestes moldes assume uma condição extratextual, onde a filosofia como diálogo não é concebida como isolamento, mas sim, articulação frente os dinamismos impostos pelo Outro e pela realidade. Ao conceber uma prática metodológica neste sentido, que englobe tais grandezas, pode ser entendida como *Alterocriativação* - articulação e unidade entre teoria e prática pelo descobrimento do Outro num projeto cuja totalidade alheia não seja excluída.

Os resultados de tal trabalho, análise entre Dussel e Vázquez como proposta para o ensino de filosofia, podem ser assegurados num grau de originalidade tendo em vista os resultados obtidos pela análise bibliográfica, onde o caráter inédito do trabalho foi constatado como algo presente. Com isso, o Ensino de Filosofia observado a partir das concepções propostas no discorrer desta pesquisa apontam para o lugar da filosofia enquanto prática de ensino a partir da *alterocriatividade* como forma de observação até então inusitada.

Tais resultados consistem em apontar o papel do mestre como aquele não se encontra isolado em uma prática pedagógica, mas sim, numa prática de ensino onde se faça em outros sujeitos. A *pedagógica* de sua formação, apesar de ter sido educadora não fora Libertação, mas sacrifício do discípulo num processo de aprendizagem em que apenas o mestre tivera vez. Porém, o mestre antes de o ser, fora discípulo e isso de modo a herdar a *pedagógica* de seu preceptor. Apesar de ocupar nova posição na atualidade, diferente daquela de sua formação, mantém-se ainda como repositório de um *modus operandis* o qual fora formado. Em outros termos, suas práticas não apresentam alterações, pois foram as fiéis representantes de suas experiências como discípulo.

O face-a-face como determinação do *ego magistral*, num processo de extensão do *ego conquirio*, imprime um tom de ocultamento ao papel do mestre. Dussel (1977) comenta que o professor é aquele que coloca a máscara do Estado-Pai-Totalidade ao se sobrepor a Cultura-Mãe, concebida por ele como o não-ser. Com isso, teve-se o mestre como vítima e réu num processo onde apesar de não possuir face própria, em decorrência da pedagogia da dominação, disseminou a dicotomia do aniquilamento. Com isso, concebeu-se o mestre como face da dominação da prática do *ego conquirio* numa pedagogia da subordinação, neste sentido, sua postura não é Libertação, mas, segregacionismo.

A relação que se mantém com a filosofia neste horizonte foi uma *pedagógica* solipsista frente à *alterativação* que, bem como que ao longo da tradição, mais tem se apresentado como descaminhos, que propriamente soluções. Através da condição contemporânea de exploração do trabalho, o processo de desumanização é assegurado pelo filicídio num fracionamento entre teoria e prática, que perpassa, inclusive, pela pedagógica do ocultamento. A práxis dessa pedagógica foi observada como assimilativa e, justamente por ser assimilação, é obscurantismo e cerceamento do criativo e de toda conduta alternativa a sua totalidade, com isso procedimento de alienação na forma sublime que destitui as disposições reflexivas do processo prático ao dissociá-lo do teórico.

Quando isso ocorre há fração entre teoria e prática, a práxis pedagógica se encontra numa prática alienada, onde o mestre cai na contradição por estar desvinculado em relação ao Outro. A práxis do *ego magistral* é fálica em sua mais absoluta essência e, ao conduzir-se por tal caminho, torna-se Totalidade Absoluta em relação a tudo que dela destoa. O *ego conquirio* e sua narrativa em primeira pessoa não é somente a prática mais econômica, mas também mais lucrativa. E isso tendo em vista o processo de centralidade, seus benefícios e descaminhos onde em relação à *erótica*, ele fora totalidade fálica, em relação à *pedagógica*, fora dominação do discípulo, e em ambos os casos, a sublime autossatisfação.

Observou-se que, através do encontro entre os rostos, tanto as práticas como as próprias interlocuções de sensibilidade assumem determinações impostas pela dominação fálica. Contudo, a *pedagógica* neste sentido pode ser o Ensino de Filosofia como *Alterocriativação* que assume o sentido de rever o projeto da *práxis* do *ego magistral* ao visibilizar elementos ocultos em seu interior.

Percebeu-se que uma *práxis* da Libertação pelo Outro reside no face-a-face do encontro desse “novo sujeito” com a condição de superação da negação no momento *analético*. Se for pela metafísica da Alteridade isso deve superar a negação ao fazer-se pelo Outro. Algo que por este caminho tornasse notório, como contradição no campo de dominação onde o varão dissemina sua hegemonia no tocante tanto ao discípulo quanto a amásia. Concebeu-se daí que o ocultamento do Outro nas relações *pedagógicas* foi assegurado tanto por uma *erótica* quanto por uma *pedagógica*. O próprio motor deste processo será o inconciliável, o rosto que se faz pelo Outro na dimensão sensível, onde, apesar de nem teoria ou mesmo prática poderem atingi-lo, conduzem-se enquanto *objetividade* na relação com esta.

Vázquez (2011) apresenta a filosofia da *práxis* como uma forma filosófica que se reporta a relação entre teoria e prática a partir do campo da teoria. Uma concepção que irá

pensar a relação entre Dussel e Vázquez para conceber uma proposta do ensinar filosofia nestes moldes não deve ignorar este ponto de vista. A *subjetividade* e a *objetividade* possuem destaque neste processo, e esta segunda enquanto sensibilidade. Algo que levou a conceber aquilo que Vázquez defende sobre a *práxis* como algo que também se possa atribuir à *alterocriativação*, pois assim como só se pode falar sobre da *práxis* a partir da teoria, também, só pode existir a *alterocriativação* enquanto categoria filosófica a partir da sensibilidade pela própria abordagem teórica. Ou seja, uma *alterocriativação* enquanto filosofia é também teoria.

Tendo em vista a possibilidade de qualquer abordagem que se erga contra o *ego magistral*, contraditoriamente, findar por naufrágio no oceano em que ela mesma pretende extirpar, uma concepção educativa tida como *alterocriativação* não deve se tornar encaminhamento de um face-a-face *priori*, mas sim relação assegurada pela facticidade em que o sensível existe enquanto objetividade. Com isso, entendeu-se a prática não apenas como aquela em que a concepção de ensino defendida aqui ocorra, mas sim, por esta enquanto objetividade como forma mais segura de extrapolar o *ego conquirio*, pois para além de qualquer formulação é na facticidade que a superação da dominação deve ocorrer. Com isso, o espaço da prática não é apenas de efetivação da teoria, mas sim o campo onde se supera a dominação. É na prática onde o *ego magistral* é superado.

A reflexão sobre uma *pedagógica* do Ensino de Filosofia, que aponte para as contradições de uma *práxis magistral conservadora*, deve manifestar-se frente o aparato do projeto de dominação no qual o filicídio fora a trajetória e finalidade. A formação foi a favor do interesse da dominação, de um projeto político-econômico onde não assumira esforços ao delegar invisibilidade ao Outro, como também ao apaziguamento. Problema não apenas na existência dos sujeitos, mas também, em escala maior, na própria discussão da América Latina enquanto elemento de contradição constante. A contradição de um sistema econômico-político-social apresenta-se dentro de consequências bem singulares para o colonizado frente suas implicações. A questão é que em ambas as instâncias, contradição geográfica – relativa à América Latina – ou interior, da interioridade do sujeito – foram ambas, contradição enquanto supressão que propriamente liberdade.

Concebeu-se que a contradição entre filosofia e sociedade se reflete em larga escala, e em vários modos, no sujeito e no continente como continente e conteúdo, mas na *práxis magistral* pela dicotomia sujeito-Outro, no face-a-face, na leitura que aponta a uma prática ou vice-versa, na prática em relação à teoria. O critério *alterocriativo* surge para mediar e ampliar o sujeito em sua condição. Heidegger (2011) afirmara certa vez que a linguagem é a

casa do ser, porém em se tratando da presente concepção entendeu-se que a casa do ser seria justamente o antagonismo, a contradição em vez do discurso. E isso graças a sua relação com a prática, seja em relação ao Outro, ou mesmo em relação a sua própria situação de negação histórica, a dicotomia é a casa do sujeito. Com isso foi concebido o espaço da *práxis* como unidade entre teoria e prática a qual não deve segregar-se enquanto *erótica e pedagógica*.

Uma compreensão da *práxis* do Ensino de Filosofia sobre a ótica da *alterocriatividade* busca a vocação do Outro em sua amplitude, onde a figura do *mestre* enquanto contradição pura não seja o entrave, mas sim a condição em termos de superação desta realidade dicotômica. Compreendeu-se que o sujeito ignorado em sua dimensionalidade, ao ser destituído desta condição, tende em não atingir sua integridade ao constituir-se enquanto *persona* fracionada por ser negação em relação a ele e mesmo a prática. E incorporar a *alterocriatividade* não deve ser um projeto unilateral que englobe apenas uma dessas grandezas, a ação ou o Outro. Mesmo que lhe deixando o rosto e tirando-lhe as mãos, ou o contrário, preservando-lhe a ação e tirando-lhe a face, implica-lhe em optar-se por ambas destas serem “escolhas” que conduzirem a apenas um caminho, fracionamento do sujeito.

Compreende-se que o Ensino de Filosofia como uma atividade eurocêntrica conquistadora, não se dá através da vocação colonizadora do pensamento filosófico, mas pela relação *pedagógica* eminentemente majoritária e disseminada em uma *práxis magistral* em que o Outro foi limitado. O contraditório encontra-se não apenas nessa *práxis*, enquanto negação, mas em outros modos. Conceber o Ensinar Filosofia como Alterocriativação num processo de extratextualidade é redimensionar a relação com o texto enquanto minha dimensionalidade, em relação à prática e ao invólucro do Outro.

Mediante os resultados, compreende-se que a presente dissertação ao propor uma prerrogativa para o Ensino de Filosofia, buscou direcionar para uma prerrogativa *alterocriativa* no sentido de conceber as diretrizes e finalidades para ensinar filosofia como proposta extratextual onde à *práxis magistral* se faça não apenas pela centralidade idealizada pelas concepções formativa do então mestre, ou mesmo por sua prática dissimulada. Os resultados metas e objetivos para o ensino de filosofia não dependem pura e exclusivamente da figura *magistral*, pois esta se encontra dissolvida numa realidade da qual outras pessoas fazem parte e, inclusive, em condições de extrema supressão. A garantia para superar esta realidade é apontada aqui enquanto direcionamento, pois se entende que isso ocorra na objetividade enquanto efetivação.

## REFERÊNCIAS

- ABRÃO, Bernadete Siqueira. A História da Filosofia. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ALVES, D. O ensino de filosofia nos anos de repressão pós-1964. **Ensaio Filosóficos**, n. 10 p. 45-64, dez. 2014.
- ANDRADE, Érico. **O sujeito do conhecimento**. São Paulo: Martins fontes, 2012 p. 7-40.
- APEL, Karl-Otto. **Estudos de Moral Moderna**. [trad. Benno Dischinger] Retrópolis: Vozes, 1994 p. 7-71.
- ARPINI, Adriana María. América Latina / Nuestra América. El quehacer filosófico entre nosotros. In **Letras, Facultad de Letras y Ciencias Humanas**, UNMSM, Lima, V. 84, nº 119, 2013. Revista Encontro Nacional de Professores de Filosofia, São Paulo, 1978. **A filosofia e o ensino da filosofia: teses e debates apresentados no Encontro Nacional de Professores de Filosofia, São Paulo, 26 a 29 de outubro de 1978**. São Paulo: Convívio, 1979 p. 69-84.
- ASTRADA, Carlos. **Trabalho e Alienação**. [trad. Cid Silva] Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1968.
- CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 16ª Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013 p. 119-229.
- CERLETTI, Alejandro. **O ensino de filosofia como problema filosófico**. Rio de Janeiro: Autêntica 2009.
- CHATELET, François. **Logos e Práxis**. [trad. Roland Corbsier] Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- COLTINHO, Evaldo. **O lugar da Arquitetura**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998 p. 89 – 165.
- DUSSEL, Enrique. **Liberacion Latinoamericana y Emmanuel Levinas**. Buenos Aires: Editorial Banum, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia da Libertação na América Latina**. [trad. Luiz João Gaio] São Paulo: Loyola, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Praxis Latinoamericana y Filosofia de la Liberacion**. Bogota: Nueva América Bogota, 1983.
- \_\_\_\_\_. **1492: o encontro do outro: a origem da modernidade**. [trad. Jaime A. Clasen] Petrópoles: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Ante el desafio de Apel, Taylor y Vattmo**. Universidad Autónoma del México. 1998.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia da Libertação: crítica a ideologia da exclusão**. [trad. George I. Maissiat]. São Paulo: Paulus 1995.

\_\_\_\_\_. **Para uma ética da libertação latino-americana: erótica e pedagógica.** [trad. Luiz João Galo] São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. Meditações anticartesianas sobre a origem do discurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura Sousa Santos, Maria Mendes. [orgs.] **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_. **Grosfoguel y Dussel Descolonización y Geopolítica del Conocimiento UNAM.** Aula Leopoldo Zea, Torre de Humanidades II, ministrada, 20 fev. 2014, no Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe CIALC – Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) – disponibilizada no site YouTube. Disponível em: <<<https://www.youtube.com/watch?v=Hd2MabrOp5Q>>>. Acesso em :10 fev. 2017.

BOUFLEUER, José Pedro. **Pedagogia latino-americana: Freire e Dussel.** UNIJUÍ 1991.  
FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** [Trad. Renato da Silva] Salvador: EDUFBA, 2008.

FERRATER, Mora. **Dicionário de filosofia.** [vol. IV] 2ª ed. São Paulo, Loyola: 2004.

FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário latino da filosofia: de Cícero à Heidegger.** [trad. Álvaro Cabral] São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil.** 33ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2004.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina.** [trad. Sérgio Faraco] Porto Alegre: L&PM, 2016.

GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia: ciência do homem: filosofia da cultura.** 2ª ed. São Paulo, 2011 p. 11- 36.

GRÜENER, Eduardo, **Leituras culpadas: Marx(ismo) e a práxis do conhecimento.** IN: A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas. CLASCO, 1 ed. 2006.

GULLAR, F. **Sim, uma questão de cultura.** Cadernos Brasileiros, v.7, n.5, p.106-8, set./out. 1965.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais de Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão.** [trad. Marco Antônio Casanova] 2 ed. São Paulo: Forense Universitária, 2011.

HOBSBAW. E. J. **Da revolução industrial inglesa ao imperialismo.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego** [trad. Artur Pereira] São Paulo Martins Fontes, 4ª ed. 2001.

KRAUSE, Décio. Newton da Costa e a Filosofia de Quase-verdade. **Principia.** Santa Catarina, nº 13 (2), p. 105-128.

KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto.** [trad. Célia Neves e Alderico Toríbio] 2. ed. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1976.

KOPININ, Palvel Vassílyvitch. **A Dialética como Lógica e Teoria do Conhecimento.** Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 1978.

LANDER, Edgardo. **Marxismo, eurocentrismo e colonialismo.** IN: A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas. IN: A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas. Atilio A

boron; Javier Amadeo e Sabrina Gnzález. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociais. Clacso, 2006.

LAS CASTAS, Fray Bartolomé. **Brevisima relación de la destrucción de las Indias.** <<<http://ciudadseva.com/texto/brevisima-relacion-de-la-destruccion-de-las-indias/>>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

LESSA, Sérgio. **Introdução à filosofia de Marx.** Sergio Lessa e Ivo Tonet. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

LEMINSKI, Paulo. **Catatau:** um romance-ideia. São Paulo: Iluminuras, 2001.

MATOS, Junot Cornélio. **A formação dos professores de filosofia:** Um debate muitas vozes. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista.** São Paulo: Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Capital. Os Pensadores.** [trad. Edgard Malagondi] São Paulo: 1999.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosófico.** [trad. Jesus Ranieri]. São Paulo: Boitempo, 2010.

MILANESI, Luís. **A casa da invenção:** biblioteca centro de cultura. 3ª ed. São Caetano do Sul: Ateliê Editorial, 1997.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil:** identidade nacional versus identidade negra. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

\_\_\_\_\_. **Negritude:** usos e sentidos. 2 ed. Ática: São Paulo. 1988

Organización de Estados Iberoamericanos. **Análisis de los currículos de Filosofía em el nível médio em Iberoamérica.** (OEI) 1998 p. 109 - 182.

PALAZÓN, María Rosa Mayoral. **A filosofia da práxis segundo Adolfo Sánchez Vázquez.** In: A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas. Atilio A boron; Javier Amadeo e Sabrina Gnzález. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociais. Clacso, 2006.

PANSARELLI, Daniel. **Filosofia da Práxis na América Latina:** Contribuições a Filosofia contemporânea a partir de Enrique Dussel. São Paulo, 2010, p. 251. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

PEPETELA, **Mayombe.** São Paulo: Leya, 2013.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego.** 8ª ed. Braga Livraria, 1998.

PORTO, Diego Gobo. **O americanismo em Domingo Faustino Sarmiento:** paradoxo e desilusão. Vitória, 2010. p. 165. (Dissertação em História). Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo.

QUENTAL, Pedro de Araújo. **A latinidade no conceito de América Latina.** Rio de Janeiro: Vol. 14, n 27, 2012.

ROMERO, Silvio. **História da Literatura brasileira.** 1883, p. 1-3.

SARMIENTO, Domingo Fausto. **Facundo.** 1999 p. 2-74.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças:** cientistas, instituições e questão

racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCANNONE, Juan Carlos. Fé cristã e Filosofia hoje na América Latina. OLIVEIRA, Manfredo Araujo de, **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola. 1996.

STRIEDER, Inácio. A pesquisa filosófica na América Latina. **Perspectiva Filosófica**. Recife, n° 6 e 7 p. 139-156.

VANNI ROVIGHI, Sofia. **História da Filosofia Moderna**: da revolução científica a Hegel. [trad. Marcos Bagno, Silvana Cobucci Leite] 5ª São Paulo, Edições Loyola, 2015.

VAZ, Lima. **Antropologia filosófica**. [Vol. I] São Paulo, Loyola 1991 p. 27 - 95.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ciência e Revolução**: O marxismo de Althusser. [trad. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira 1980 p. 49 – 70.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da práxis**. [trad. Maria Encarnación moya] 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ética**. [trad. João Dell'Anna] 19. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 1999.

\_\_\_\_\_. **As ideias estética de Marx**. [trad. Carlos Nelson Coutinho] 2ª ed. Rio de Janeiro. Terra e Paz 1978 p. 5 - 120.

\_\_\_\_\_. **Filosofia e circunstâncias**. [trad. Luiz Cavalcante de M. Guerra] Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2002 p. 9 -74.

ZANATTA, Regina Maria. Filosofia da educação no Brasil: Raízes Históricas. In: VIII Congresso Nacional de Educação – EDUCERE, 8º, 2008, Curitiba. **Filosofia da educação no Brasil**: Raízes Históricas.

ZEA, Leopoldo, **La filosofía latinoamericana como filosofía sin más**, México, Siglo XXI, 1969 p. 2 -28.

ZIMMERMANN, Roque. **A América Latina o Não-Ser**: uma abordagem filosófica a partir da de Enrique Dussel. Petrópolis: Vozes 1987 p. 61 - 212.