

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES – ICHCA
CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO EM FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA
(PÓS-GRADUAÇÃO LATO SENSU – MODALIDADE PRESENCIAL)

EDUARDO LOURENÇO FIGUEIREDO

**A RESPONSABILIDADE PELO OUTRO/VÍTIMA NA ÉTICA DE
ENRIQUE DUSSEL**

MACEIÓ – AL
2017

EDUARDO LOURENÇO FIGUEIREDO

**A REPONSABILIDADE PELO OUTRO/VÍTIMA NA ÉTICA DE
ENRIQUE DUSSEL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Especialização em Filosofia Contemporânea da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, a ser utilizado como requisito para obtenção do título de especialista em Filosofia Contemporânea, sob a orientação do professor Dr. José Vicente Medeiros da Silva.

MACEIÓ- AL
2017

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecário: Valter dos Santos Andrade – CRB-1251

F475r Figueiredo Eduardo Lourenço.
A responsabilidade pelo outro/vítima na ética de Enrique Dussel / Eduardo Lourenço Figueiredo – 2017.
87 f..

Orientador: José Vicente Medeiros da Silva.
Monografia (Especialização em Filosofia Contemporânea) – Universidade Federal de Alagoas, Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, 2017.

Bibliografia: f. 85-87.

1. Filosofia. 2. Dussel, Enrique, 1934. 3. Ética - Liberdade. I. Título.

CDU: 172

EDUARDO LOURENÇO FIGUEIREDO

**A RESPONSABILIDADE PELO OUTRO/VÍTIMA NA ÉTICA DE
ENRIQUE DUSSEL**

Trabalho de conclusão de curso apresentado à
Universidade Federal de Alagoas – UFAL como
requisito para obtenção do título de especialista em
Filosofia Contemporânea, orientado pelo Prof. Dr.
José Vicente Medeiros da Silva.

Aprovado em _____ de _____

BANCA EXAMINADORA

Orientador

Prof. Dr. José Vicente Medeiros da Silva

Profa. Dra. Flávia Roberta Benevenuto de Souza

Prof. Dr. Luiz Carlos Rocha de Deus

*Dedico esse trabalho
às memórias de meu pai, José Roseno,
e meu avô, Luiz Lourenço, que, embora
não estejam comigo fisicamente, jamais
deixaram de habitar o mais íntimo de minha alma.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, Senhor Soberano de todas as coisas, Fonte de todos os dons que os homens possuem e Fundamento último da Verdadeira Justiça.

Agradeço à minha família, nas pessoas da minha mãe, Lili, da minha avó, Dona Lia, do meu irmão, Luiz, dos meus primos, Letícia e Leonam Gabriel e do meu tio Heleno, que tantas vezes incentivou-me com suas palavras.

Agradeço, enfim, aos meus professores, pessoas de extrema importância na minha formação intelectual e, em particular, ao meu orientador Dr José Vicente Medeiros da Silva.

RESUMO

Abordamos no presente trabalho a responsabilidade pelo outro/vítima na Ética da Libertação de Enrique Dussel. O filósofo, sob a influência do pensamento levinasiano, busca pensar a ética e não mais a ontologia como filosofia primeira e, assim, superando a egologia em que caiu o pensamento filosófico ocidental, antepõe a responsabilidade à liberdade, excessivamente enfatizada pelo fazer filosófico contemporâneo. Todavia, ainda que em tais elementos Dussel esteja bastante próximo do pensamento de Emmanuel Lévinas, o pensador apresenta o caráter original de sua filosofia à medida em que pensa o outro como dotado de maior materialidade, entendendo-o como sendo o outro/vítima. Assim, busca refletir sobre a relação entre nossa responsabilidade pré-originária pelo outro/vítima e conceitos como proximidade, totalidade e o próprio fazer filosófico comprometido com a libertação. Abraça o compromisso de pensar a realidade latino-americana na busca por superar a opressão e miséria a que estão sujeitas as vítimas do atual sistema socioeconômico. O faz, no entanto, reconhecendo no rosto do outro/vítima a interpelação por justiça capaz de fazer-nos romper com a totalidade vigente. Sua ética, conseqüentemente, desemboca num repensar da própria política a partir de determinados princípios críticos e nos lança o desafio do resgate das utopias e do repensar, desde a exterioridade da vítima, com suas memórias, narrativas e heróis, outros caminhos para o humano.

Palavras Chave – Responsabilidade, outro/vítima, ética, libertação, rosto.

ABSTRACT

We approach in the present work the responsibility for the other / victim in the Ethics of the Enrique Dussel Liberation. The philosopher, under the Levinasian thought influence, seeks to think ethics and no longer ontology as the first philosophy, and thus, overcoming the egology in which Western philosophical thought has fallen. It puts the responsibility for freedom overly emphasized by the contemporary philosophical practice. However, although in such elements Dussel is very close to the thought of Emmanuel Lévinas, the thinker presents the original character of his philosophy as they he thinks the other as endowed with greater materiality, understanding him as the other / victim. Thus, it seeks to reflect on the relationship between our pre-originating responsibility for the other / victim and concepts such as closeness, totality and the own philosophical doing committed to liberation. It embraces the commitment to think the Latin American reality in the search to overcome the oppression and misery to which the victims of the present socioeconomic system are subject. Does it, however, recognizing in the face of the other / victim the interpellation for justice capable of breaking us with the existing totality. His ethics, therefore, leads to a rethinking of politics itself based on certain critical principles and sets us the challenge of the rescue of utopias and rethinking, from the exterior of the victim, his memories, narratives and heroes, other ways for the human.

Key words: Responsibility, other / victim, ethics, liberation, face.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
CAPÍTULO 1: A CRISE ÉTICA DA CONTEMPORANEIDADE E A PROPOSTA ÉTICA DE ENRIQUE DUSSEL.....	10
1.1. Crise ética na contemporaneidade.....	10
1.2. A influência do pensamento de Emmanuel Lévinas na filosofia de Enrique Dussel.....	14
1.3. Distanciamentos de Enrique Dussel com relação ao pensamento levinasiano	19
CAPÍTULO 2: O CARÁTER PRÉ-ORIGINÁRIO DA RESPONSABILIDADE NA ÉTICA DE ENRIQUE DUSSEL	26
2.1. Responsabilidade pré-originária e proximidade.....	26
2.2. Responsabilidade pré-originária frente à Totalidade.....	31
2.3. Responsabilidade pré-originária e Filosofia da Libertação.....	37
CAPÍTULO 3: O CONCEITO DE ROSTO E SUA RELAÇÃO COM A IDEIA DE RESPONSABILIDADE PELO OUTRO/VÍTIMA NA ÉTICA DE ENRIQUE DUSSEL.....	44
3.1. O rosto do outro/vítima e sua interpelação por Justiça.....	44
3.2. O rosto do outro/vítima frente à Totalidade totalizada.....	53
3.3. A comunidade das vítimas, seu rosto e o intelectual crítico.....	58
CAPÍTULO 4: LIBERTAÇÃO: DA ÉTICA À POLÍTICA.....	65
4.1. Princípio material de uma política crítica.....	65
4.2. Princípio formal de uma política crítica.....	71
4.3. Princípio de factibilidade de uma política crítica.....	75
4.4. Libertação: memória, utopia e luta contra a suposta eternidade do sistema.....	78
CONCLUSÃO.....	81
REFERÊNCIAS.....	85

Introdução

Vivemos um momento de profunda crise ética que afeta os mais diversos âmbitos de nossa existência, estendendo-se desde posturas egoístas que vemos se efetivarem em nosso cotidiano até o caos da violência, fome, degradação ambiental e opressão a que está submetida a maior parte da humanidade. Diante disso, perguntamo-nos sobre o papel que a Filosofia desempenha nesse contexto e sobre que respostas possíveis podem ser elaboradas por aqueles que se dedicam ao fazer filosófico. Reconhecendo, porém, que a Filosofia, quando real Filosofia, deve ser, antes de qualquer coisa, um pensar sobre a própria realidade na qual se está inserido, escolhemos como filósofo que pauta nossas reflexões o pensador latino americano Enrique Dussel. Tal escolha, no entanto, não se dá apenas porque Dussel é alguém que habita a América Latina. Antes, o critério decisivo que nos faz enxergar nesse pensador alguém que pode ser extremamente interessante e útil para nossas reflexões é o fato de que o mesmo propõe uma filosofia autenticamente latino-americana com pretensões de mundialidade.

Tendo em vista o que expomos até o presente momento, poderíamos nos questionar sobre qual a relação existente entre as dificuldades, sobretudo éticas, que enfrentamos na atualidade e a reflexão filosófica. Em que sentido podemos realmente dizer que uma coisa liga-se à outra e que há, inclusive, um fazer filosófico que pode ser responsabilizado, em grande medida, pelos rumos que nossa sociedade tomou? Haverá mesmo uma ligação, estreita ou não tão estreita, entre um determinado tipo de filosofia e a construção de uma sociedade mais ou menos responsável? Podemos dizer que a crise que nosso tempo enfrenta é uma crise de responsabilidade?

O autor que estudamos responde tais perguntas e o faz a partir de uma experiência existencial com a opressão gerada por um método filosófico que sempre pensou a ontologia como filosofia primeira e antepôs a liberdade à responsabilidade. Os efeitos práticos desse modo de fazer filosofia, segundo Dussel, podem ser encontrados quando olhamos para a realidade da América Latina não somente na atualidade, mas desde os chamados “descobrimentos”. Desse modo, sua avaliação não é somente filosófica, mas também histórica e supera qualquer excesso de abstração ao apontar para o mundo real, as relações estabelecidas na concretude da existência e o sofrimento que hoje afeta uma quantidade enorme de seres humanos. Neste caso, a responsabilidade enquanto responsabilidade pelo outro/vítima aparece como tema fundamental na ética desenvolvida por Enrique Dussel.

Certamente, em sua elaboração filosófica, o filósofo por nós estudado recebe forte influência de pensadores como Emmanuel Lévinas e Karl Marx. Todavia, precisamos

reconhecer a originalidade presente na obra dusseliana e assim nos questionarmos sobre a validade dos discursos que pretendem ter como filosofia apenas aquela que é produzida em solo europeu ou norte-americano. Contra essa pretensão de hegemonia, Dussel elabora uma filosofia do não-ser, que surge desde a marginalidade e, com isso, nos revela que a responsabilidade por ele pensada, sendo uma responsabilidade pelas vítimas, significa também a consciência da inevitabilidade da adoção de um novo método de fazer filosofia que nos liberte dos discursos dominantes, elaborados pelos povos do Centro. Trata-se de uma filosofia original, construída a partir da periferia.

O autor entende que a libertação do outro/vítima e, portanto, também dos povos da América Latina vitimizados pelo colonialismo, pela exploração econômica, e negados por um sistema que até o presente momento os oprime, está estreitamente vinculada à libertação da própria Filosofia. Por isso, ao afirmar que somos responsáveis pelas vítimas, lança também aos intelectuais o desafio da originalidade, num repensar de forma crítica as categorias que receberam de filósofos norte-americanos e europeus.

Assim, buscando pensar a questão da responsabilidade pelo outro/vítima na ética da libertação dusseliana, dividimos o presente trabalho em quatro capítulos. No primeiro deles nos atemos à questão da já citada crise ética vivenciada na sociedade contemporânea e apresentamos a proposta ética presente no pensamento de Enrique Dussel. Dissertamos também acerca da influência da filosofia de Emmanuel Lévinas sobre o pensamento do filósofo por nós estudado, bem como apontamos para o distanciamento entre os dois pensadores que se efetiva na medida em que Dussel consegue dar maior materialidade ao outro do qual fala, pensando-o como outro/vítima.

No segundo capítulo, nos detemos em uma análise do caráter pré-originário da responsabilidade conforme pensada por Dussel, apontando para a relação que o pensador postula entre tal responsabilidade e a ideia de proximidade, ao significado dessa responsabilidade frente a uma Totalidade Totalizada e à relação existente entre a mesma e a Filosofia da Libertação.

Nosso terceiro capítulo, por sua vez, apresenta o conceito de rosto na ética dusseliana e pensa a articulação entre tal conceito e a noção de responsabilidade conforme defendida pelo filósofo; reflete ainda sobre a maneira como o rosto do outro/vítima lança-nos uma interpelação por justiça e pensa o modo como esse rosto porta-se diante de uma Totalidade opressora. O capítulo termina com uma dissertação sobre a maneira como o intelectual engajado articula-se com a comunidade das vítimas e com o próprio projeto de libertação.

Por fim, no quarto capítulo, atentamos para o fato de que a proposta ética dusseliana desemboca também numa séria e compromissada reflexão sobre a questão política, questão a

que Dussel tem se dedicado com afinco nos últimos anos. Não sendo exaustivos no que se refere à abordagem do tema, no entanto, buscamos refletir sobre três princípios críticos essenciais para a atuação do político envolvido com a causa da libertação das vítimas, sendo eles: princípio material crítico, relacionado ao compromisso com a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana e, de forma destacada, com a vida do outro/vítima; princípio formal crítico, ligado a criação do consenso por parte das vítimas e à busca por desenvolver uma participação cada vez mais simétrica daqueles que, sendo vitimados pelo sistema, mais são afetados pelas decisões políticas das quais atualmente não participam; princípio de factibilidade: entendido como um princípio que deve conduzir o político crítico na busca por efetivar transformações estruturais realmente eficazes na negação das negações que as vítimas vivenciam, ao mesmo tempo em que, em toda sua ação, respeite os dois princípios anteriormente citados. O capítulo encerra-se, então, com uma breve reflexão sobre a necessidade de articulação entre memória e utopia na luta contra os discursos que querem ter como eterno o atual sistema socioeconômico.

1 A crise ética da contemporaneidade e a proposta ética de Enrique Dussel

1.1 Crise ética na contemporaneidade

É inegável o fato de que a ética conforme pensada por nós até o presente momento está em crise. Chegamos ao ponto em que o pensamento ético estabelecido na modernidade declara falência e surge como inadiável o compromisso de repensarmos questões éticas que muito nos afligem. Nesse âmbito (o âmbito da ética) é importante ressaltar que o que está em jogo nunca é somente um amontoado de questões teóricas. Antes, trata-se de temas e problemas que envolvem a vida humana em todas as suas dimensões e que, por isso mesmo, anunciam urgência na necessidade de serem repensados. Diante da situação contemporânea, em seu declínio no campo da ética, Bauman nos fala de forma pessimista sobre a impressão de que nesse campo estamos sempre parecendo voltar à estaca zero:

Parece que nenhuma vitória sobre a desumanidade tornou o mundo um lugar mais seguro para a humanidade. Triunfos morais, pelo que parece, não se acumulam; apesar das histórias de progresso, o movimento não é linear - os ganhos de ontem não são reinvestidos, nem os dividendos ganhos uma vez são irreversíveis. Sempre, de novo, com cada mudança no equilíbrio do poder, retorna de seu exílio o espectro da desumanidade. (BAUMAN, 1997, p. 20)

O homem contemporâneo sabe, a partir de sua vivência mais prática, o quanto a violência se faz presente na sociedade atual e o quanto a vida, apesar de todo o avanço intelectual das mais diversas civilizações, continua sendo banalizada. Para ele, este não é um dado que simplesmente se adquira ao ler um determinado autor importante da Filosofia ou de qualquer outra área do conhecimento que seja. Mas, uma cruel realidade que o aflige por já ter atingido algum de seus amigos, familiares ou vizinhos.

Se esse mesmo homem contemporâneo for um habitante de um país subdesenvolvido, perceberá com ainda mais fecundidade a realidade dos problemas éticos que o afligem e o fará não somente a partir da violência constatada no âmbito da experiência efetivada nas relações com aqueles que são considerados criminosos em seu próprio país. Todavia, chegará também à percepção de que o país como um todo vive uma situação de pobreza que é fruto de um processo histórico de dominação socioeconômica que continua imperando na relação que os países considerados desenvolvidos mantêm com países de menor poder econômico. Assim, são importantes as observações de Florestan Fernandes que apontam para a impossibilidade de se encontrarem saídas para a exploração da maior parte da população latino americana, bem como para a maior parte da população de qualquer outro país subdesenvolvido, dentro do atual sistema socioeconômico:

Podia, portanto, liquidar as últimas hesitações e todas as esperanças: dentro do capitalismo só existem saídas, na América Latina, para as minorias ricas, para as multinacionais, para as nações capitalistas hegemônicas e a sua superpotência, os Estados Unidos [...] a sociedade capitalista não oferece alternativas à maioria: não há mais como conciliar ‘a história como liberdade’ com o capitalismo. (FERNANDES, 1977, p. 204)

Some-se a isso o fato de que ainda hoje, apesar de toda a produção de riqueza efetivada no mundo, uma quantidade enorme de pessoas vive em situação de miséria, tendo negados seus direitos humanos mais básicos e não reconhecida a sua dignidade, vivendo muitas vezes as calamidades dos conflitos armados ou a extrema fome que lhes impedem de chegar à fase adulta, e, assim, perceberemos o agravamento da crise sobre a qual iniciamos falando neste capítulo.

As duas grandes guerras mundiais vivenciadas também corroboram com esse diagnóstico e nos fazem perceber que a ética racionalista defendida na Modernidade já não pode ser considerada eficaz na solução de nossos problemas contemporâneos. Posto que não tenha sido sequer útil para evitar o terrível caminho que a humanidade tem seguido e a destruição para a qual se encaminha caso não sejam tomadas as atitudes necessárias e repensados a maior parte de nossos pressupostos no campo da ética. Assim, como bem o afirma Silva:

Mas a eclosão da barbárie das duas guerras mundiais, a exploração dos países do chamado ‘Terceiro Mundo’, as diversas crises do sistema capitalista, o acirramento da supressão da dignidade humana em praticamente todos os níveis da vida, a negação dos direitos humanos básicos e a destruição da natureza apontam para a falência do modelo ético gestado na modernidade. (SILVA, 2012, p.14)

A modernidade trouxe consigo o abandono do respeito anteriormente devotado à tradição, bem como a oposição à ideia de uma autoridade externa que devesse ditar parâmetros éticos para o homem. Pensar sobre a ética, nesse caso, deixava de significar o adentrar questões religiosas ou preocupar-se com uma revelação exterior entendida como a vontade da própria Divindade. Antes, adotava-se cada vez mais a razão humana como ponto de partida de toda ética e, naquele período, era defendida uma visão extremamente positiva das capacidades humanas, sobretudo no que concernia à sua racionalidade.

Nesse contexto, vê-se facilmente o pessimismo da antropologia cristã que via no homem um ser caído e manchado pelo pecado adâmico ser substituído por uma visão do homem que o exalta como aquele que, quando não é ainda um sujeito autônomo, carrega consigo todas as possibilidades de desenvolver essa autonomia. O ponto de partida da ética já

não é mais, portanto, a vontade de Deus, mas as leis impressas na razão humana, que deve ser a única guia de todo aquele que alcançou certo nível de maturidade.

O próprio filósofo Immanuel Kant falara de um esclarecimento, como saída da menoridade, que corresponderia justamente a essa capacidade do sujeito de conduzir-se apenas em conformidade com os ditames da sua racionalidade, vivendo assim o exercício de sua real emancipação. Tratava-se, portanto, de uma associação cada vez maior entre a racionalidade e a liberdade pensada pelos filósofos daquele período. A liberdade, nesse caso, estava estreitamente vinculada à subjetividade e dava-se, no entender kantiano, por exemplo, como uma independência com relação aos condicionamentos impostos pela natureza e como exercício da autodeterminação por parte do homem.

Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele é o próprio culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. (KANT, 2005, p. 63)

O homem vê-se como destinado à liberdade. Todavia, o ser livre significa voltar-se para si mesmo e encontrar em sua própria razão a única mediadora de sua autonomia. Posto que seja também a única portadora das leis que ele carrega consigo e que devem conduzi-lo em sua vida. Assim, poderíamos apontar para uma racionalidade e para o exercício de uma liberdade de caráter profundamente solipsistas. Desarraigado de sua tradição, de sua comunidade e da relação com qualquer ser de caráter metafísico que pudesse influenciar de forma direta tanto sua razão quanto o seu agir no mundo, o homem é entendido como uma liberdade pura que, superando vínculos, deve a partir desse mesmo isolamento conduzir-se em conformidade consigo mesmo e com aquilo que nele há de mais elevado: sua racionalidade.

Descartes é aquele que é entendido como o iniciador de todo esse percurso trilhado pela filosofia moderna e também como o maior representante desse solipsismo no qual os filósofos da modernidade acabaram por encarcerar-se. Isto é visualizado em seu projeto de fundamentação do conhecimento, que se inicia com um abandono de todo o conhecimento, até então adquirido, que não pudesse ser provado a partir do exercício da racionalidade (ceticismo radical) e depois com a busca por encontrar, a partir de um determinado estado de isolamento e fazendo uso apenas de sua razão, um conhecimento que fosse efetivamente seguro.

É de se notar que, a proposta cartesiana bem como o caminho trilhado posteriormente por Kant possuem seus aspectos positivos, sobretudo, na medida em que passam a valorizar mais o homem e reconhecer o papel e importância da subjetividade. Todavia, seria impossível

desassociar os equívocos cometidos na contemporaneidade, no campo da ética, do solipsismo no qual tais autores acabaram por cair em suas produções filosóficas.

O conceito solipsista de esclarecimento kantiano, por exemplo, ao dar ênfase a uma autonomia que seria consequência de um exercício da racionalidade em diálogo exclusivo consigo mesma acabou servindo como uma justificativa para atrocidades cometidas, muitos anos antes, no não reconhecimento por parte dos europeus, da completa humanidade dos ameríndios que aqui habitavam no período dos “descobrimentos”. Como não havia na proposta kantiana de esclarecimento uma abertura para o diálogo com o outro, o europeu alcançava uma justificativa para o fato passado de ter-se julgado, naquele período, como o único parâmetro de racionalidade e autonomia e por julgar tudo o que lhe parecia estranho como não-humano, não-racional, etc.

Os índios veem negados seus próprios direitos, sua civilização, sua cultura, seu mundo... seus deuses em nome de um ‘deus estrangeiro’ e de uma razão moderna que deu aos conquistadores a legitimidade para conquistar. É um processo de racionalização próprio da Modernidade: elabora um mito (mito civilizador) com o qual justifica a violência e se declara inocente pelo assassinato do Outro. (DUSSEL, 1993, p. 58-59)

Descartes, por sua vez, tendo buscado encontrar na racionalidade humana o único fundamento para todo o conhecimento e isolando o homem de toda a realidade exterior para pensá-lo somente como uma substância pensante, conduziu-nos a um dualismo que não reconhece a ligação que há entre o homem e a natureza e que não consegue percebê-lo, inclusive, como parte da mesma. Desse modo, valorizamos excessivamente a razão em seu caráter técnico-científico e vimos a natureza como algo a ser dominado. Nos tornamos incapazes de ver a Terra como Casa Maior de todos os seres e reconhecemo-nos, na maior parte das vezes, como detentores do direito de explorá-la em conformidade com nossas capacidades racionais e aparatos tecnológicos. Assim, construímos uma sociedade em que prevalece uma angustiante falta de cuidado para com a Terra.

A isso deve somar-se o fato de que nosso avanço tecnológico não significou sob nenhuma hipótese a prometida melhoria das condições de vida da maior parte dos trabalhadores ou o fim da miséria em que se encontra grande parte da população mundial. Antes, tais avanços têm trazido consigo somente o aumento de lucro dos grupos econômicos e empresas que dispõem de tais tecnologias e que as colocam a serviço do capital, o que faz-nos recordar que a crise ética e de responsabilidade em que nos encontramos também é fruto da insensibilidade trazida pela excessiva valorização da razão técnico-científica em detrimento de todas as outras dimensões do humano.

Por toda parte apontam sintomas que sinalizam grandes devastações no planeta terra e na humanidade. O projeto de crescimento material ilimitado, mundialmente integrado, sacrifica 2/3 da humanidade, extenua recursos da terra e compromete o futuro das gerações vindouras. Encontramo-nos no limiar de bifurcações fenomenais. Qual é o limite de suportabilidade do super-organismo-Terra? Estamos rumando na direção de uma civilização do caos? (BOFF, 1999, p. 3)

Nesse mesmo avanço tecnológico podemos ainda constatar o solipsismo que com vigor expressou-se na modernidade. Isso porque a construção de ambientes virtuais tem cada vez mais colocado os homens em estado de isolamento e de afastamento da realidade objetiva da natureza que os cerca e de outros seres humanos que deles estão próximos. Há um isolamento cada vez maior do homem em si mesmo e uma também crescente falta de contato desse mesmo homem com o mundo em sua concretude. Obviamente, isso não significa que as tecnologias sejam em si mesmas um mal, uma vez que também nos ambientes da virtualidade podem-se produzir e gerar embates e questionamentos de cunho político e social. Porém, na maior parte dos casos, o que temos é o claro diagnóstico de uma crise de responsabilidade que se expressa no solipsismo dos que optaram pelo mundo virtual como expansão de seu eu e recusaram-se a compartilhar as lutas e dores dos seres humanos que deles estão próximos e a ligação e respeito para com a natureza por meio de uma relação efetivamente corpórea com a mesma. Como bem nos indica Leonardo Boff:

A relação com a realidade concreta, com seus cheiros, cores, frios, calores, pesos, resistências e contradições é medida pela imagem virtual que é somente imagem. O pé não sente mais o macio da grama verde. A mão não pega mais um punhado de terra escura. O mundo virtual criou um novo habitat para o ser humano, caracterizado pelo encapsulamento sobre si mesmo e pela falta de toque, do tato e do contato humano. (BOFF, 1999, p. 1)

Assim, é dentro desse contexto de crise ética e de responsabilidade que atinge os modos como os seres humanos se relacionam entre si, com a natureza e com o poder político que surge a Filosofia da Libertação e, como interesse maior de nosso trabalho, a filosofia dusseliana. Trata-se da busca por uma superação do modo de pensar pautado pelo eu em estado de isolamento e da defesa de uma abertura para o outro como caminho para a ética na contemporaneidade. Desse modo, na continuação desse capítulo seguimos abordando a filosofia dusseliana em sua relação com aquilo que também foi produzido por outro importante autor contemporâneo que buscou ter no Outro o ponto de partida da ética: Emmanuel Lévinas.

1.2 A influência do pensamento de Emmanuel Lévinas na filosofia de Enrique Dussel

Uma correta compreensão da Filosofia da Libertação, tal como pensada pelo pensador latino americano Enrique Dussel, não pode ser desassociada de uma análise do diálogo que este mesmo filósofo manteve e, de alguma forma, mantêm com a filosofia levinasiana. Tal análise, ainda que breve, nos proporciona um melhor entendimento sobre determinados conceitos utilizados por Dussel em sua filosofia. Contudo, se é necessária esta observação do diálogo mantido entre os dois pensadores e da maneira como Dussel é influenciado por Lévinas em sua produção filosófica, não pode descartar-se, por outro lado, os distanciamentos que revelam a originalidade da filosofia que se desenvolve na América Latina.

Um primeiro ponto a ser destacado é que os dois pensadores partem de uma experiência bastante semelhante e buscam responder aos mesmos dilemas contemporâneos gerados pela inegável crise ética que vivenciamos no atual momento histórico. Apresenta-se como inquestionável o fato de que a Filosofia precisa elaborar respostas para as atrocidades que permeiam nossa civilização e que se revelam, sobretudo, na violência, exploração e exclusão do outro. Essa é a tarefa desenvolvida por ambos os filósofos que, vivenciando na própria pele a realidade de tal exclusão e exploração ou estando inseridos em um contexto que lhes permite visualizar o sofrimento dos excluídos e explorados, buscam pensar outro caminho para o humano.

Lévinas vivencia a realidade do nazismo e, a partir dessa realidade, busca repensar a filosofia conforme desenvolvida no Ocidente. Isso porque, para o autor, tal filosofia, de alguma forma, desembocaria em experiências como a do nazismo e justificaria tais crueldades. O que ele tem em vista ao fazer esta crítica é o fato de que o Ocidente, ao colocar a ontologia como filosofia primeira, acabou caindo em uma egologia que, sempre priorizando o “eu” em detrimento do outro, gera exclusão e opressão.

Em síntese, é possível afirmar que a crítica de Lévinas à modernidade é fruto de sua trajetória pessoal e de seu contexto cultural, histórico e filosófico. A crise ética sem precedentes onde ‘o estado de guerra suspende a moral’, implica da absoluta insuficiência da moralidade moderna. Neste âmbito, Lévinas busca uma nova ‘racionalidade ética’. (SILVA, 2012, p. 35)

A filosofia desenvolvida no Ocidente, desde os gregos antigos, tem por base a preeminência do Ser, não deixando espaço para a alteridade. Pensar é pensar o Ser e em conformidade com o Ser e aquilo que possa revelar-se, em alguma medida, como outro deve ser absorvido no Ser, compreendido e assimilado, enquanto ente, dentro da Totalidade. Executa-se, assim, uma violência contra o próprio homem que, negado em sua alteridade, é entendido também como um ente entre os demais e, portanto, devendo ser compreendido e abarcado pela Totalidade.

Mesmo filósofos como Sócrates, segundo a interpretação levinasiana, parecem não escapar do pensamento pautado pela ontologia, e consequente primazia do Ser sobre o outro, em seu fazer filosófico. Seu próprio método pedagógico, entendido como maiêutica, revela isso. Dado que a intenção do pensador, a partir da maiêutica, é justamente fazer com que o aluno alcance uma determinada verdade que já estaria nele próprio, nesse caso, não aceitando nada que lhe viesse do exterior e, consequentemente, não deixando espaço para aquilo que vem por meio do outro.

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é a Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O fato de a razão ser no fim das contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto - que aparece, isto é, se coloca na claridade - é precisamente sua redução ao Mesmo. (LÉVINAS, 1980, p. 31)

O processo que marca o surgimento da filosofia, no entanto, ganha ainda mais força na modernidade e, em tal período histórico, é possível visualizar-se a egologia desenvolvida a partir da filosofia que privilegiou a Totalidade em detrimento do outro no solipsismo cartesiano. O “eu penso” é a maior expressão dessa mesma egologia, posto que revele a maneira como Descartes decidiu trancar-se em si mesmo e fundamentar, fazendo uso de uma consciência solitária e isolada de toda e qualquer exterioridade, todo o conhecimento. Trata-se, inegavelmente, em tal período, do auge da tentativa de dominar o mundo por meio da razão.

A filosofia que pôs como sua preocupação central a busca pela verdade acabou revelando-se, todavia, como negação do múltiplo em nome do uno e violência efetivada contra tudo aquilo que, sendo exterioridade, não terminasse por integrar-se à verdade constituída pela consciência humana. Dentro de tal maneira de conceber a filosofia, no entanto, não haveria espaço para o diálogo e a modernidade, no “eu penso” cartesiano, expressa de maneira bastante clara essa verdade. Assim, afirma Silva sobre a racionalidade moderna:

A racionalidade moderna, fundada no eu, propicia o encarceramento do humano em sua onipotência, na medida em que produz um mundo para si, sem a capacidade de dialogar, de se enriquecer com outras formas de existência, já que todo saber e viver são determinados pela razão. (SILVA, 2012, p. 34)

O maior prejudicado dentro desse contexto é o próprio homem que encarado também ele como um ente entre os demais, assimilável pela razão e devendo estar a serviço da

Totalidade, tem sua alteridade negada e não é reconhecido em sua exterioridade a qualquer sistema que seja. O nazismo, por sua vez, acaba por revelar-se como expressão desse modo de fazer filosofia, adotado pelo Ocidente. Isso porque na experiência nazista o que temos é justamente uma Totalidade que se impõe na figura do Estado e que busca aniquilar toda a alteridade em nome de seu projeto, efetivando assim uma profunda violência contra o outro.

A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. Desemboca no Estado e na não-violência da totalidade, sem se presumir contra a violência de que vive essa não-violência e que se manifesta na tirania do Estado. A verdade que deveria reconciliar as pessoas, existe aqui anonimamente. A universalidade apresenta-se como impessoal e há nisso uma outra inumanidade. (LÉVINAS, 1980, p. 33)

A Totalidade, em seu desenrolar na história, enquanto ontologia concreta apresenta-se sempre como uma negação da alteridade e justifica projetos totalitários como aquele encarnado pela Alemanha nazista, o que torna visível a impossibilidade de nos mantermos presos, em conformidade com o pensamento levinasiano, ao modo de fazer filosofia do Ocidente. Visto que, esse mesmo modo de fazer filosofia seria também o justificador de toda a atrocidade vivenciada em experiências como a do regime nazista.

É apresentada, então, por Lévinas, uma nova proposta ou um novo modo de fazer filosofia tendo não mais a ontologia como filosofia primeira, mas encarando a ética como ponto de partida de todo o fazer filosófico. A ética de que fala Lévinas, no entanto, não é um mero refletir sobre questões morais executado por uma consciência em estado de isolamento. Antes, trata-se de uma ética pautada pela ideia da alteridade/exterioridade, como revelação do rosto do outro que, não sendo assimilável, compreensível, ou totalizável, interpela-nos na exigência por justiça.

Desse modo, a um pensar que sempre teve como ponto de partida a Totalidade e o Eu, Lévinas contrapõe um modo de pensar pautado pelo rosto do Outro, sempre exterior à totalidade. O outro e não o eu é que ganha destaque no fazer filosófico levinasiano.

A busca do Outro é uma partida sem retorno - como a de Abraão - que parte rumo ao desconhecido sem jamais retornar ao ponto de partida [...] Todo o projeto filosófico de Lévinas pode ser resumido nessa busca de pensar o sujeito a partir de uma abertura que rompa essa estrutura monádica em que ele foi sempre pensado. (CARRARA, 2010, p. 23)

Se por um lado, no entanto, Descartes é visto como o símbolo moderno de uma filosofia que sempre privilegiou o mesmo em detrimento do outro, por outro, ele é também uma fonte inspiradora para o fazer filosófico de Emmanuel Lévinas. Pois, a maneira como o filósofo francês abordará a questão do infinito, cuja realidade ultrapassa sempre a ideia que dele possuímos, será abraçada pelo filósofo judeu na elaboração de seu conceito de rosto. O

outro apresenta-se sempre como algo para além da ideia que dele temos em nós e tal maneira de apresentar-se, ou revelar-se, é o que Lévinas chama de rosto.

Nessa perspectiva apresenta-se o resgate do humano em sua alteridade, enquanto aquele que, em hipótese alguma, pode ser abarcado pela totalidade ou compreendido e que sempre apresenta-se como aquele que nos escapa. O outro não é uma réplica do Mesmo e não cabe, portanto, em conceituações, teorias ou totalizações. Antes, é ele recebido e ouvido como aquele que interpela e, ao interpelar, revela-se como mestre a quem o aluno deve dedicar sua atenção.

A sociedade não decorre da contemplação do verdadeiro, a relação com outrem nosso mestre torna possível a verdade. A verdade liga-se assim à relação social, que é justiça. A justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre. A igualdade entre pessoas nada significa por si mesma. Tem um sentido econômico e supõe o dinheiro e assenta já na justiça - que, bem ordenada, começa por outrem. (LÉVINAS, 1980, p. 59)

A relação que deve estabelecer-se com o outro, nesse caso, já não é uma relação de dominação, mesmo que tal dominação se expresse apenas por meio de uma conceituação. Isso porque, como já visto, o outro é não somente aquele que não deve ser dominado pelo Mesmo, no sentido de ser utilizado como um meio, um objeto, na realização do projeto da Totalidade, mas também é aquele sobre quem nada podemos dizer, não podendo ser por nós conceituado ou definido. O que, ainda que de forma limitada ao campo teórico, já seria uma forma de dominação, totalização e, portanto, negação da alteridade.

O próprio desejo de conhecimento tão apreciado pela filosofia ocidental é rechaçado no que concerne à relação ética que o Mesmo deve manter com o outro. Pois, o próprio ato de conhecer implica já em dominar, lançar uma luz que anula, por assim dizer, a alteridade do outro. É exatamente essa maneira de lidar com o outro, comum no Ocidente, que deve ser superada, sendo substituída por uma ética pautada no reconhecimento da total infinitude e transcendência do outro. A partir dessa mesma ética supera-se, então, o egoísmo inerente à ontologia e visualiza-se uma nova maneira de lidar com a alteridade.

Um dos conceitos basilares para se pensar essa nova maneira de lidar com a alteridade, já visto de forma breve e que será melhor abordado ao decorrer desse trabalho, é o conceito de rosto. Todavia, adiantamos que tal conceito aponta justamente para essa transcendência do outro na qual Lévinas insiste em todo o seu discurso filosófico. Nesse caso, não trata-se do rosto em seu sentido físico-material e, conseqüentemente, imóvel e, em certo sentido, assimilável. Porém, diz respeito ao Rosto enquanto uma realidade que transcende todos os atributos que nele observamos e eleva-se para além de qualquer forma de conceituação,

direcionando-se, inclusive, para além de sua própria biografia, contexto social, cultural ou de qualquer outro tipo.

Ser que se situa para além de todo atributo, que teria por efeito qualificá-lo, ou seja, reduzi-lo ao que tem de comum com outros seres, fazer dele um conceito. É esta presença para mim de um ser idêntico a si, que eu chamo presença do rosto. O rosto é a própria identidade de um ser. (LÉVINAS, 2005, p. 61)

Esse outro enquanto rosto e, portanto, epifania, revelação, despertaria no Mesmo a sua responsabilidade pré-originária, exigindo-lhe justiça. Isso porque, para o filósofo, o próprio estar no mundo já significa estar em uma relação de responsabilidade pelo outro que antecede qualquer forma de liberdade. Assim, de forma diferente do que fez toda a filosofia ocidental, com sua ênfase dada à ontologia, o pensador não entende o homem como aquele que tudo submete ao horizonte de seu olhar e que, por isso mesmo tudo domina. Mas, o interpreta como aquele que, estando no mundo, já está em uma relação de responsabilidade em que deve acolher a alteridade do outro.

De fato, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que humanamente me incumbe, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou apenas na medida em que sou responsável. (LÉVINAS, 1988, p. 92-93)

É a partir de tais conceitos e ideias que Lévinas propõe superar a crise ética presente no Ocidente, ao mesmo tempo em que supera o modo ocidental de fazer filosofia.

1.3 Distanciamentos de Enrique Dussel em relação ao pensamento levinasiano

Enrique Dussel, por sua vez, trilha um caminho bastante semelhante ao percorrido pelo filósofo judeu e busca em muitos de seus conceitos e ideias as bases para fundamentar sua própria filosofia. Conceitos como Totalidade, Alteridade, Rosto, Outro e Responsabilidade, por exemplo, ganham um enorme destaque na filosofia dusseliana. Contudo, seria um equívoco imaginar Dussel como um mero comentador de Emmanuel Lévinas. Posto que o que ele faz não é meramente copiar a produção filosófica levinasiana. Antes, se propõe a reexaminar, repensar e reformular conceitos desenvolvidos por Lévinas e articulá-los ao projeto de libertação que se desenvolve a partir da realidade da América Latina.

Essa mesma realidade latino americana é, por sua vez, a origem da filosofia desenvolvida por Dussel. Filosofia esta que, embora tenha seu início na análise da realidade

da América Latina, tem pretensões de mundialidade e ganha cada vez maior destaque em âmbito mundial. Seu interesse, todavia, permanece sendo o mesmo: a libertação das vítimas de toda a forma de opressão. Por esse motivo, tal filosofia toma visível partido por aqueles que estão oprimidos e se põe como questionadora do status quo.

Nosso filósofo também faz uso do conceito de Totalidade e tece suas críticas contra o modo de fazer filosofia do Ocidente. No entanto, partindo da realidade de exploração latino americana, busca analisar como essa Totalidade se expressou historicamente na dominação exercida pela Europa contra os povos ameríndios. Segundo o pensador, esse processo de dominação seria consequência lógica de toda a primazia dada à Ontologia no fazer filosófico ocidental ao longo da história.

Inicialmente, na Grécia Antiga, têm-se a visão de que o Ser é somente o Ser grego e de que tudo aquilo que está para além de suas fronteiras é não-ser. De modo que, ao passo que Aristóteles concebe o cidadão da Grécia como homem, os outros povos são pensados como bárbaros e desprovidos de humanidade e o olhar grego é aquele que deve, impondo-se sobre o mundo, determinar o que é ou não humano. Afastado dos territórios gregos está tudo aquilo que pertence ao âmbito do não-ser e que, conseqüentemente, não possui nenhum valor enquanto não for assimilado pela Totalidade grega. Assim, homens, culturas, formas de pensamento e expressões religiosas são vistos como desprovidos de qualquer valor positivo por aqueles que se situam como a própria expressão do Ser na história.

Para Aristóteles, o grande Filósofo da época clássica, de uma formação social escravista autocentrada, o grego é o homem; não o é o bárbaro europeu porque lhe falta habilidade; como também não o é o asiático, porque lhe falta força e caráter; também não são homens os escravos. (DUSSEL, 1977, p. 11)

O próprio Sócrates, no exercício daquilo que é entendido como maiêutica, outra coisa não faz que servir ao Ser grego. Pois, embora diga que, por meio de tal processo, ele faz o aluno alcançar a verdade, o que realmente efetiva é a introdução sobre o aluno, de modo bastante astucioso, das verdades do mundo grego e do seu modo de Ser.

Com o passar do tempo, todavia, o que prevalece é um eurocentrismo. A Europa se vê como representante do Ser e julga como não-ser tudo aquilo que está fora de seu campo de visão, que não se enquadra em sua cultura e que não adota a religião e modo de ser do homem europeu. Assim, na chegada dos europeus à América, os conquistadores não veem os ameríndios que aqui habitavam como homens e tampouco reconhecem valor algum em sua cultura, religião ou produção artística. Impondo sobre eles o modo de Ser europeu, matam uns, escravizam outros, catequizam mais alguns e, não abrindo qualquer possibilidade de

diálogo entre as duas culturas, tentam a todo custo tornar a América uma cópia do Mesmo, da Totalidade europeia.

Para o europeu, a sua racionalidade é a racionalidade em si e seu progresso é o progresso que deve ser levado para todos os povos. Daí que, no processo de colonização, a violência esteja justificada, enquanto é entendida como método, ainda que cruel, para fazer os povos avançarem e se conformarem à realidade europeia que seria, supostamente, mais elevada. Não há um diálogo com a exterioridade do ameríndio. Antes se institui um monólogo em que o “eu penso” moderno é antecedido por um “eu conquisto”.

O povo que se vê como expressão do próprio desenrolar do Ser na história, vê-se também como aquele que é digno de usufruir das riquezas de outros povos. Por este motivo, a riqueza que se encontra na América Latina não será de maneira nenhuma ignorada por aqueles que, hipocritamente, falam que lhe vieram trazer o progresso. E, mesmo que a exploração dessa riqueza tenha como equivalente a morte e desumanização de uma grande parcela do povo ameríndio, tal preço será pago pelos conquistadores sem nenhum peso na consciência. Como exemplo da ambição e desumanidade dos conquistadores, assim nos narra Eduardo Galeano a maneira como os espanhóis se comportavam na conquista do México:

Com tiros de arcabuz, golpes de espada e sopros de peste, avançam os implacáveis e escassos conquistadores da América. É o que contam as vozes dos vencidos. Depois da matança de Cholula, Montezuma envia novos emissários ao encontro de Fernão Cortéz, que avança rumo ao vale do México. Os enviados presenteiam os espanhóis com colares de ouro e bandeiras de penas de quetzal. Os espanhóis ‘deleitavam-se. Como se fossem macacos levantavam o ouro, como que se encantassem, gestos de prazer, como que se lhes renovasse e iluminasse o coração. Como que certo é que isso desejam com muita sede. Se lhes incha o corpo por isto. Como uns porcos famintos que anseiam pelo ouro’, diz o texto náhuatl, preservado no Códice Florentino. (GALEANO, 2010, p. 15)

A Europa se coloca como centro e encara todos os outros povos como periferia e, a partir disso, nega-lhes o direito de ser. Aliás, nega-lhes o próprio reconhecimento de que efetivamente sejam e os julga como não-ser. Essa atitude torna válida toda a exploração, exclusão, violência e morte a que são submetidos os ameríndios e esse evento da conquista da América representa o próprio início daquilo que entendemos como modernidade, revelando assim sua irracionalidade.

Do mesmo modo que alguns povos ameríndios sacrificavam vidas humanas aos seus deuses, a Europa agora as sacrifica sobre o altar do progresso. No primeiro caso, todavia, o nível de crueldade era bem menor. Posto que os que eram levados como sacrifício, não eram tratados da forma humilhante como tantos outros foram tratados pelos conquistadores em nome desse mesmo progresso. Some-se a isso ainda o fato de que o deus progresso aniquilou, e continua aniquilando, uma quantidade de vidas que nenhum deus dos povos ameríndios

jamais teria exigido para si, tendo como justificativa, no entanto, a ideia de estar livrando tais civilizações da barbárie em que vivem.

O 'conceito' mostra o sentido emancipador da razão moderna com respeito a civilizações com instrumentos, tecnologias, estruturas práticas ou econômicas menos desenvolvidas, ou ao menor grau de exercício da subjetividade. Mas, ao mesmo tempo, oculta o processo 'de dominação' ou 'violência' que exerce sobre outras culturas. Por isso, todo o sofrimento produzido no Outro fica justificado porque se 'salva' a muitos 'inocentes', vítimas da barbárie dessas culturas. (DUSSEL, 1993, p. 77-78)

Todo esse processo culmina no capitalismo tal qual o vivenciamos hoje e, em termos políticos e econômicos, não mais a Europa é a detentora do poder e aquela que busca exercer a sua dominação sobre os outros povos. Agora os Estados Unidos da América ocupa o lugar que estava destinado ao povo europeu e, também ele, fazendo uso da violência explícita e de uma exploração justificada pelo sistema socioeconômico no qual estamos inseridos, busca expandir seu modo de Ser sobre os outros povos e dominá-los tanto no nível político quanto econômico e cultural.

Desse modo, Dussel pode constatar a existência de uma Totalidade que se impõe sobre o outro e que se expressa no sistema capitalista que, dando continuidade ao que foi gerado a partir do eurocentrismo do homem moderno, busca tudo dominar, se impor sobre todos os povos e julga como não-ser tudo aquilo que está à margem do próprio sistema.

Há, portanto, uma recusa em reconhecer como ser os povos subdesenvolvidos, os pobres de todos os povos, as mulheres (consideradas como sendo menos dotadas de humanidade que os homens), os jovens (tratados como aqueles sobre quem deve ser imposto o silêncio para que aprendam calados com os mais velhos) e tantos outros que, em diferentes âmbitos, vivenciam processos semelhantes de dominação e de negação de sua alteridade.

Aí está o ponto em que Dussel avançou mais que Lévinas na medida em que pôde abordar a questão tendo em vista o seu aspecto socioeconômico, pensando também o capitalismo como expressão da Totalidade ocidental e reconhecendo que esse mesmo sistema é hoje um gerador de exclusão, opressão e morte em todo o seu avanço desenfreado, em seu desrespeito para com a cultura e tradição dos povos não ocidentais e em seu desprezo pela vida que deve apenas enquadrar-se no próprio sistema para continuar produzindo riqueza.

Para tais questões, todavia, a solução também está relacionada com aquilo que havia proposto o filósofo judeu. Trata-se, inegavelmente, de superar a ontologia, pensando a ética como filosofia primeira. Nesse ponto, Dussel e Lévinas estão em perfeito acordo. Pois, também o filósofo latino americano reconhece que a ética da exterioridade, que busca não abarcar, compreender ou totalizar o outro, mas curvar-se diante de sua epifania e saber-se

responsável pré-originariamente por ele, seria a saída para a reconstrução da subjetividade humana.

Todavia, tal projeto de subjetividade rompe com toda a ideia de dominação e vê a vida humana em todo o seu real valor. O homem, sendo sempre transcendência, exterioridade inabarcável, não totalizável e incompreensível, não deve ter sua vida e dignidade negadas em nome de qualquer projeto político, econômico, cultural ou de qualquer outro tipo. Antes, toda e qualquer instituição, projeto político, ou expressão cultural deve ter como fim a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana.

Quando fala sobre vida, o filósofo, no entanto, deixa bem claro que não está tratando de um mero conceito, ideia ou abstração. Ao que ele se refere quando faz uso de tal termo é à vida em sua concretude, histórica, corporal e humana. É essa vida que lhe interessa e que é entendida por ele como a exigência por excelência de toda a libertação.

Vida humana que não é um conceito, uma ideia, nem um horizonte abstrato, mas o modo de realidade de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação. Não deve estranhar, então, que esta ética seja uma ética de afirmação total da vida humana ante o assassinato e o suicídio coletivo para os quais a humanidade se encaminha se não mudar o rumo de seu agir irracional. (DUSSEL, 2000, p. 11)

Neste sentido, também Dussel, à semelhança do que fez Lévinas, se recusa a reconhecer a racionalidade como um fim em si mesmo. A racionalidade deve estar a serviço da vida. Ela é, como diz o filósofo, astúcia da vida e por isso não é a vida que deve estar sujeita aos seus projetos. Porém, a racionalidade deve sempre ter como meta a valorização da vida humana. Trata-se de uma ética material da vida que, portanto, não busca apenas dar fundamento para a própria racionalidade. Mas, que busca justificar a luta das vítimas e o seu projeto de libertação.

As próprias normas e instituições somente são encaradas como efetivamente éticas quando possuem como fim a reprodução da vida humana. Quando não cumprem esse critério e se colocam como coniventes com o sistema dominante devem, portanto, ser superadas. Exige-se nesse caso uma ruptura com tais normas e instituições que negam a vida ou que simplesmente silenciam ante sua negação. É nessa negação da negação que se visualiza o primeiro aspecto do projeto de libertação. Trata-se de negar tudo aquilo que nega a vida humana e impede seu desenvolvimento.

O segundo passo diz respeito a construir uma nova realidade política e social que positivamente expresse a utopia da plena realização da vida humana em todas as suas dimensões: psicológica, física, material, cultural, política, etc, e tem como ponto de partida a exterioridade ao sistema como fonte de inspiração de onde emanam novas formas de ser que

aparecem como transformadoras de toda a práxis social, que não mais visam à dominação, mas a libertação de todos os povos.

Assim como Lévinas, Dussel também fala de uma responsabilidade pré-originária pelo outro. No entanto, na filosofia dusseliana essa responsabilidade é, sobretudo, uma responsabilidade pelo outro/vítima, por aquele que vive uma situação de dominação efetivada pelo sistema dominante. Essa mesma responsabilidade, em conformidade com o pensamento do autor, tem sua concretização na justiça e libertação da vítima e, nesse caso, possui um indispensável caráter político.

Dito com outras palavras, é a responsabilidade como resposta radical frente ao outro enquanto vítima, excluído e miserável, que à ética da libertação, entendida como uma ética material da vida, possibilita uma rebeldia - enquanto práxis - ética e política da negação da negatividade das vítimas. (SILVA, 2012, p. 15)

Assumir a responsabilidade pelo outro/vítima equivale, conseqüentemente, a abraçar a causa daquele que vive uma situação de opressão e colocar-se na luta contra aquilo que lhe nega o direito ao desenvolvimento de sua vida em todas as dimensões possíveis. Refere-se, portanto, a uma escolha que coloca aquele que a efetiva numa condição de oposição ao sistema que gera essa mesma opressão e dominação. Este tema será abordado de forma mais detalhada em nosso próximo capítulo.

O que é importante notar, porém, é que Dussel, na utilização de algumas categorias pensadas por Lévinas, consegue avançar em uma análise da situação de opressão da América Latina e elaborar uma Filosofia que se direciona, antes de qualquer coisa, às vítimas do sistema capitalista em âmbito mundial. O que ele propõe é não somente uma mera abordagem teórica, mas um engajamento na própria práxis de libertação. Todo esse avanço na análise da realidade latino americana e o avanço de tal discurso filosófico para o campo da política foram possíveis, dentre outros fatores, devido à maneira como Dussel interpretou e reelaborou o conceito de rosto pensado por Emmanuel Lévinas.

É certo que Lévinas, por vezes, aborda o outro usando termos da tradição semita como órfão ou viúva e nos relata acerca da responsabilidade para com esse mesmo outro. Todavia, no geral, a maneira como o filósofo aborda a questão do outro é dotada de pouca concretude e seu conceito de rosto equivale a algo que, além de sempre nos escapar, dada sua transcendência e infinitude, parece não ser dotado de nenhuma materialidade.

Dussel, por sua vez, ao falar sobre o outro, o pensa sempre como sendo o pobre em termos econômicos, a mulher oprimida pelo patriarcalismo, o índio, o latino americano dominado e explorado em vários níveis e, assim, como já visto, apresenta o outro sempre como sendo o outro/vítima, dando-lhe materialidade e concretude. O mesmo acontece com

seu conceito de rosto. O rosto, como nos diz o filósofo, revela não somente um indivíduo, mas um povo, uma cultura, uma classe que vivencia uma determinada situação de dominação.

Para Dussel, amparado em Lévinas, a Alteridade constitui uma categoria universal que dá conta daquele que está fora do sistema vigente, ao assumir a categoria levinasiana 'outro', Dussel materializa a Alteridade. O outro possui cultura, corporalidade, história, rosto, etc. Este outro não é reconhecido, é encoberto, negado, dominado. (MEDEIROS, 2012, p. 76)

Partindo de tal reelaboração do conceito de rosto, o autor pode vincular de forma muito mais nítida e lúcida sua filosofia com a história e desenvolve aquilo que chama de giro descolonizador. Em verdade, busca repensar toda a história mundial a partir da realidade das vítimas, dos oprimidos, explorados e colonizados dos países periféricos. Tem, então, sua obra marcada pela análise de questões como a dependência econômica dos países latino-americanos, a colonização e toda uma reflexão sobre as transformações, explorações, conquistas e opressões que, em âmbito mundial, fizeram com que a Europa assumisse posição central e deslocasse os outros povos para uma posição periférica. Supera, portanto, o pensamento levinasiano ao analisar o desenrolar da Totalidade totalizada concretamente e a dominação efetivada por essa mesma Totalidade sobre o outro em nível social, político, econômico e no contexto muito mais amplo da própria história mundial.

Assim, é possível perceber que, partindo da influência da filosofia de Emmanuel Lévinas, Dussel elabora uma filosofia que possui como grande compromisso a vida e que, por isso mesmo, desemboca na exigência e luta por transformações sociais e políticas que possam garantir ao humano, que hoje é vitimado pelo sistema, a sua libertação. Nesse caso, não se trata de uma mera especulação desprovida de ligação direta com a realidade. Porém, é antes de qualquer coisa um trazer a filosofia para o reconhecimento de sua responsabilidade diante do dilema em que vivem os povos da terra na urgente luta contra a opressão e exploração que ainda imperam graças ao sistema socioeconômico ao qual estamos atualmente vinculados.

2. O caráter pré-originário da responsabilidade pelo outro/vítima na ética de Enrique Dussel

2.1 Responsabilidade pré-originária e proximidade

Como já assinalado no capítulo anterior deste trabalho, o pensamento dusseliano, embora original em muitos de seus aspectos, é fortemente influenciado pela filosofia levinasiana. Obviamente, tal afirmação não significa que o filósofo por nós estudado não tenha sofrido a influência de muitos outros pensadores¹. Todavia, o que buscamos enfatizar é o fato de que alguns importantes conceitos utilizados por Dussel em seu fazer filosófico, e que se apresentam como essenciais em sua construção teórica foram pensados inicialmente por Emmanuel Lévinas. O conceito de responsabilidade conforme entendido pelo pensador – enquanto dotado de um caráter pré-originário – é um desses conceitos.

Ao passo que a Modernidade enfatizou de maneira um tanto quanto exagerada a racionalidade e a liberdade humanas, dando-lhes prioridade com relação a qualquer outra faculdade possuída pelo homem, o filósofo judeu moveu-se em direção oposta, acentuando profundamente a responsabilidade que o mesmo possui diante do outro e afirmando o caráter pré-originário dessa mesma responsabilidade. Distante de qualquer forma de solipsismo que mantenha o homem trancado em si mesmo, Lévinas insiste em uma abertura diante do outro como sendo correspondente à responsabilidade que por ele se possui.

Sou único no que se refere à responsabilidade para com o outro, que é uma exposição à uma obrigação na qual nada pode substituir-me. A paz com o outro é, antes de tudo, assunto meu. A não-indiferença, quer dizer, a responsabilidade, a aproximação, é a liberação do único responsável, de mim. O modo como eu apareço é uma convocatória: me coloco dentro da passividade de uma aceitação indeclinável como si mesmo, em acusativo. (LÉVINAS, 1987, 213)

No entanto, se os modernos erraram ao caírem no solipsismo egológico defendido de maneira radical por René Descartes, também os contemporâneos, em sua maior parte, seguiram a via do erro, assumindo a liberdade como algo anterior à responsabilidade. Sartre errava ao enxergar o homem como pura liberdade que pode mover-se em qualquer direção, sem um compromisso direto com o outro e as demandas por ele apresentadas. Errava ao considerar como a grande meta do homem seus próprios interesses. Esse é o julgamento feito

¹ Entre os diversos pensadores que influenciaram o pensamento dusseliano, poderíamos citar: Karl Marx (1818-1883), Martin Heidegger (1889-1976) e Walter Benjamim (1892-1940). Importante também para o desenvolvimento da filosofia de Enrique Dussel tem sido o diálogo que o pensador mantém com figuras como Karl-Otto Apel (nascido em 1922) e Jurgen Habermas (nascido em 1929).

por Lévinas que, afirma, contra tal filosofia do eu, que estar inserido no mundo é já estar numa relação de responsabilidade pelo outro. Desse modo, nos diz Souza:

Liberdade significa, agora, ouvir e responder à exigência ética que transparece na presença do Outro infinito. Eu sou livre para oferecer minha resposta - minha resposta justa - a questão da alteridade do Outro. A justiça é quem conduz, a partir deste ponto, a minha liberdade: eu sou absolutamente livre para colocar meu Eu à disposição do encontro com o Outro, ou seja, para ser responsável. (SOUZA, 1999, p. 152)

Antes da decisão do Eu, de sua escolha, ele já se encontra inserido numa relação de responsabilidade pelo outro da qual não pode esquivar-se. Qualquer resposta dada será sempre uma resposta dada dentro da relação e não antes da mesma. Isso porque, segundo Lévinas, não existe um momento que seja anterior a essa relação de responsabilidade. A nossa própria inserção no mundo significa, como já dito, uma inserção também numa relação de responsabilidade pelo outro. Esse fato não implica em que o filósofo ignore ou negue a liberdade que o sujeito possui. Obviamente, há sempre a possibilidade de que a resposta do Eu frente ao outro seja uma resposta negativa e de que o sujeito, num ato de profundo egoísmo, tape os ouvidos a todos os clamores por justiça que o outro lhe lança, seguindo sua vida na busca pura e simples de sua satisfação pessoal. Todavia, isso jamais implicará em que ele tenha conseguido escapar da relação de responsabilidade que tem para com o outro. Essa, como já foi exposto aqui, lhe é inescapável.

Um dos problemas presentes na filosofia de Emmanuel Lévinas – apontado, ainda que de forma breve, no capítulo anterior deste trabalho – diz respeito a pouca materialidade que ele concebe ao outro do qual fala. Pois, ainda que o filósofo aponte para o fato de que temos uma responsabilidade pré-originária pelo outro, ele nada nos diz acerca de quem é este outro, podendo tal conceito tanto aplicar-se àquele que vivencia uma situação de opressão e vitimização quanto àquele que se situa na posição de algoz e opressor. Certo é que algumas vezes, falando sobre o caráter pré-originário da responsabilidade que possuímos diante do outro, o pensador a ele se refere fazendo uso de figuras que representam a vítima e o oprimido na cultura semita, tais como o órfão e a viúva. No entanto, na maior parte do tempo, o outro pelo qual somos responsáveis é, na filosofia levinasiana, quase que desprovido de materialidade.

Todavia, Lévinas fala sempre que o Outro é ‘absolutamente’ Outro. Tende então para a equivocidade. Por outro lado, nunca pensou que o Outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. O Outro para nós, é a América Latina com relação à Totalidade europeia; é o povo pobre e oprimido latino-americano diante das oligarquias dominadoras e contudo dependentes. (DUSSEL, 1977b, p. 200)

Enrique Dussel, por sua vez, adota essa mesma noção de uma responsabilidade que nos seria pré-originária e faz uso, em suas reflexões sobre o tema, da afirmação de uma proximidade originária. Em conformidade com seu pensamento, já no ventre materno nos encontramos em uma relação de proximidade com aquela que nos abriga e alimenta. Tal relação, ganhando contornos variados, segue por toda nossa vida e implica necessariamente em uma responsabilidade pré-estabelecida.

Enquanto mamífero, o ser humano tem sua primeira experiência como sendo uma experiência de proximidade e não de uso ou domínio. Não se trata de estar jogado diante de objetos que se pode usar ou de elementos que lhe sejam de todo estranhos. Antes, a experiência de habitar o ventre materno se constitui enquanto vivência entre humanos: entre o bebê e o outro que, em sua corporeidade, o alimenta, lhe dá vida. De modo semelhante, também seu nascimento é o adentrar a relação com a cultura de seu povo, é ser acolhido e abraçado por uma comunidade, por isso, é sempre proximidade.

O homem não nasce na natureza. Não nasce a partir dos elementos hostis, nem dos astros ou vegetais. Nasce do útero materno e é recebido nos braços da cultura. O homem, por ser um mamífero, nasce em outro e é recebido em seus braços. Se fôssemos ovíparos como os peixes por exemplo, poder-se-ia dizer que a experiência proxêmica, homem-natureza, é a primeira. O peixinho deve defender-se sozinho nas infinitas e hostis águas que o cercam. O homem, ao contrário, nasce em alguém, e não em algo; Alimenta-se de alguém e não de algo. (DUSSEL, 1977a, p. 24)

A crítica que Dussel direciona contra as filosofias grega e moderna diz respeito ao fato de que tais formas de pensamento privilegiaram sempre e demasiadamente a relação homem-natureza. Assim o fizeram, no entanto, porque possuíam uma concepção um tanto quanto problemática do Ser. O mesmo era entendido como luz que deve iluminar e apreender aquilo que diante dele se apresenta e o visto, o mundo, era então encarado como aquilo que deve ser conhecido, dominado, controlado, racionalizado, manipulado e apreendido. Esta mesma forma de pensar, como consequência, significava a justificação de uma forma de se relacionar com os homens, que habitassem fora das fronteiras do modo de vida grego ou moderno, pautada também ela pelo controle, manipulação, racionalização e apreensão.

O outro, pertencente a outro povo ou cultura, é encarado não em sua humanidade e no respeito por sua alteridade, mas a partir de um olhar objetivante que o coisifica, o tem como mero elemento a ser interpretado e utilizado em conformidade com determinados propósitos daqueles que se veem como povo do centro.

Contra tal forma de encarar essa questão, todavia, o pensamento semita assume uma perspectiva bastante distinta. Nele, o que se tem é uma visão do Ser muito mais vinculada à uma noção de espacialidade e, por isso mesmo, uma concepção acerca do Ser que privilegia categorias como proximidade e distância. Nesse caso, nega-se a ideia de manipulação,

racionalização, apreensão, e coisas semelhantes, que eram típicas de um modo de pensar o Ser que interpretava-o como luz lançada sobre os objetos e que tinha como seu eixo fundamental a relação homem-natureza. O que se tem como fundamental, na perspectiva a respeito do Ser que se apresenta na cultura semita, é justamente a relação homem-homem.

A experiência grega ou indoeuropéia e a moderna europeia privilegiaram a relação homem-natureza (como *fysis* ou *natura*) porque compreenderam o ser como luz ou como cogito; em ambos os casos, o âmbito do mundo e a realidade política ficam definidos como o visto, dominado, controlado.

Se, ao contrário, privilegiarmos a espacialidade (proximidade ou distância, centro ou periferia) e o político dominador-dominado, que foi a experiência originária do semita da realidade como liberdade, poderemos iniciar um discurso filosófico a partir de outra origem. (DUSSEL, 1977a, p. 22)

Encarar o Ser desse modo, segundo Dussel, é iniciar a própria filosofia a partir de outra origem. Bem poderíamos afirmar que se trata de iniciar o discurso filosófico a partir de uma experiência muito mais acertada e que reflete de maneira profundamente realista aquilo que é a própria experiência existencial do homem em sua inserção no mundo. Se o estar inserido no mundo equivale a estar também inserido numa relação de proximidade originária, que visualiza-se na experiência primeira de habitar o ventre materno, se alimentando de alguém e não de algo, e se tal inserção numa proximidade originária estende-se ainda por todas as etapas da vida do homem, assumindo formas diferentes, dotada de legitimidade será sempre a filosofia que se ativer a esse fato e adotar uma visão do Ser que valorize esta mesma proximidade.

A própria construção da subjetividade humana dá-se tendo como sua origem a imersão da criança que nasce em uma determinada cultura. É a cultura que a acolhe e que, por assim dizer, amamenta, dando-lhe não o leite material, do qual sua mãe a nutre, mas o leite intelectual e espiritual que vem por meio das tradições e ensinamentos do povo. A criança cresce no seio da cultura e, em seu envolvimento com os costumes, ensinamentos e tradições de seu povo, constrói sua identidade pessoal. Anterior ao mundo, como bem o indica o filósofo latino americano, está o povo que recebe a criança em seu meio e dela cuida, contribuindo de forma decisiva na formação de sua personalidade.

O que foi exposto até o presente momento serve para nos convencer de que a relação primeira do homem no mundo é sempre uma relação em que o homem se vê num estado de proximidade, antes de nascer e enquanto recém-nascido, com sua mãe, com sua família, com seu povo e com a cultura que o recebe, ainda infante, em seu meio. Mas, muito mais que isso, quando apontamos sempre para o fato de que assim o é no período em que o ser humano é ainda um recém-nascido queremos trazer à tona o fato de que há uma responsabilidade que perpassa todos esses âmbitos em que a proximidade é vivenciada.

Trata-se sempre do cuidado seja da mãe, da família ou do povo, para com aquele que acaba de chegar ao mundo. É, nesse caso, uma relação de responsabilidade em que aqueles que são mais fortes se dispõem a cuidar daquele que se apresenta mais fraco, dotado de imensa fragilidade. É inicialmente o ser na situação de responsável por aquele que ainda não é: “Antes do mundo está o povo; antes do ser está a realidade do outro; antes de toda anterioridade está a responsabilidade pelo fraco, por aquele que ainda não é, que tem aquele que procria homens novos.” (DUSSEL, 1997, p. 23).

Se tivéssemos que postular uma essência humana, certamente apontaríamos para o fato de que o homem é, essencialmente, constituído pela relação de proximidade que estabelece com os outros. Esse é o elemento primordial e mais básico que caracteriza aquilo que é a condição humana no mundo. Longe de corresponder a uma especulação intelectual demasiadamente abstrata, tal elemento pode facilmente ser visualizado, como já dito, em diversos momentos constitutivos da vida do homem. Vemos a relação de proximidade que se estabelece no enlace amoroso e sexual do casal, no encontro entre camaradas que tomam decisões políticas numa assembleia, na ligação que se estabelece entre o mestre e o aluno, etc.

Face-a-face o filho-mãe ao mamar; sexo-a-sexo o homem-mulher no amor; ombro-a-ombro os irmãos na assembleia onde se decide o destino da pátria; palavra-ouvido do mestre-discípulo na aprendizagem do viver... proximidade é a palavra que exprime a essência do homem, sua plenitude primeira (arqueológica) e última (escatológica), experiência cuja memória mobiliza o homem em suas mais profundas entranhas e seus projetos mais amplos, magnânimos. (DUSSEL, 1977b, p. 25)

Contudo, no tipo de mundo e sociedade que construímos, tendo por sua base a relação homem-natureza, tanto a relação de proximidade quanto de responsabilidade são ignoradas e em seu lugar estabelecem-se o solipsismo e a totalização que o Eu busca impor sobre o outro. Isso pode ser facilmente verificado quando direcionamos nosso olhar para o sistema socioeconômico no qual estamos inseridos. Nele visualizamos o projeto do Capital enquanto regente da vida humana e a busca por dominar tudo e todos, pondo-os a serviço desse mesmo projeto.

Sendo este o caso, a responsabilidade que, na relação de proximidade originária por nós indicada, significa sempre também uma responsabilidade diante daquele que é mais frágil, que necessita de cuidados e que vem como infante a ser recebido por uma totalidade que o acolhe e alimenta deve ser entendida como responsabilidade diante daquele que vive a situação de opressão, miséria e dominação. Trata-se sempre, portanto, de uma responsabilidade pelo outro/vítima. É diante dele que somos responsáveis e isso significa ainda responsabilidade diante daquele que não é, que é considerado não-ser pelo sistema vigente.

2.2 Responsabilidade pré-originária frente à Totalidade

Tendo como seu ponto de partida a defesa de uma responsabilidade pré-originária pelo outro e a reflexão sobre a proximidade como encontro pessoa-pessoa (ou homem-homem) ao invés da relação pessoa-natureza, tal como incentivado e vivenciado pelo pensamento grego e moderno, o filósofo reinterpreta a própria narrativa judaico-cristã da queda a partir de uma perspectiva pouco tradicional, em que encara o pecado adâmico não tanto como a quebra de uma determinada norma ou mandamento ao qual tal personagem estivesse sujeito, mas como um fechamento de Adão em si mesmo, enquanto endeusamento de si e recusa diante do outro.

De acordo com Dussel, o pecado adâmico não se daria somente por meio de uma transgressão da ordem dada pelo Criador. Antes, de forma muito mais grave, ele corresponderia a um ateísmo do sujeito que, pondo-se como absoluto, recusa-se a reconhecer sua responsabilidade pelo outro. O outro, por sua vez, acaba por ser instrumentalizado e colocado aos serviços e interesses de um Eu que, tendo-se como centro, se recusa a reconhecê-lo como um ser dotado de pessoalidade.

O mal supremo seria, portanto, para o autor, essa coisificação do outro que faz o sujeito recusar-se a cumprir seu papel de responsável por ele. É o estar diante de um outro e silenciá-lo, inclusive em seu clamor por justiça, por não enxergar nele mais do que uma ferramenta ou objeto possuidor ou não de determinada utilidade. É sempre, negativamente, deliberada recusa em respeitar e acolher a alteridade e exterioridade do outro. Trata-se de um fechar-se em si, na busca por também totalizar o outro, arrastando-o, por assim dizer, para dentro do próprio sistema.

Nesse caso, o outro deixa de ser visto enquanto importante em sua pessoalidade que exige respeito e é colocado na posição de mero instrumento utilizado para os fins egoístas de um Eu solipsista. Viável é o reconhecimento de que tal processo de coisificação teria aparecido de forma efetiva e bastante visível, em nossa história, em eventos como o nazismo e aquilo que chamamos de “descobrimientos” efetivados em solo latino americano. Porém, se esses eventos se colocam como aparições mais destacadas, por assim dizer dessa coisificação na história, não podemos, no entanto, nos esquecer do fato, já brevemente destacado, de que o sistema socioeconômico que atualmente vivenciamos pauta-se por essa mesma coisificação.

No ‘mito adâmico’ a tentação se concretiza em ‘querer ser deuses’, ser o absoluto, não estar mais na relação pessoa-pessoa e ao serviço do outro.

Não cremos que isso seja uma realidade do passado. Vejamos, mais adiante, por exemplo, o caso do dono do capital que se esquece que todo valor de seu capital é trabalho alheio objetivado, que esquece o outro termo da relação que deu origem à sua riqueza: o outro como trabalhador assalariado. Neste caso, ao esquecer o outro e

ao roubar-lhe o trabalho, a vida, ele absolutiza, fetichiza, transforma o capital em ídolo ao qual sacrifica a vida de seu próximo. (DUSSEL, 1986, p. 30)

Quem poderá negar que a preocupação primeira do sistema socioeconômico que prevalece em nossa sociedade jamais foi ou será o bem-estar de todos os homens? Trata-se antes de uma busca por expansão do próprio capital e do enriquecimento de uma minoria que se dá sempre a partir da exploração de uma maioria empobrecida e oprimida das mais diversas formas. A grande quantidade de pessoas que não dispõem hoje de uma casa e uma única refeição diária não vivem essa infeliz condição devido ao fato de que o que produzimos é insuficiente para alimentá-las. Porém, aí se encontram, em situação de extrema pobreza, porque o fim último de nossa produção não é hoje a satisfação das suas, nem das nossas próprias necessidades.

Resulta deste estado de coisas que toda a nossa produção é dirigida insensatamente. A empresa não se preocupa com as necessidades da sociedade, apenas procura aumentar os benefícios do empresário. Daí advém as flutuações contínuas da indústria, as crises em estado crônico, lançando por terra, cada uma, centenas de milhares de trabalhadores.” (KROPOTKIN, 2011, p. 23)

No sistema socioeconômico atual, a pessoa humana não é encarada como possuidora de determinadas necessidades e anseios que devem ser satisfeitos e realizados. Ela é, em verdade, tida como mais uma peça da engrenagem do sistema, ao qual deve abastecer, e não será vista como tendo valor algum para a sociedade a menos que realize do modo mais eficaz possível a tarefa que lhe foi imposta. Aí encontramos da maneira mais descarada a presença do mal do qual Dussel nos falava, apresentando-se por meio do fato de que existe um determinado projeto: projeto do capital, que instrumentaliza os homens, os coisifica, pondo-os ao seu serviço, ao mesmo tempo em que ignora totalmente suas reais necessidades.

Todavia, esse mesmo processo de coisificação e totalização não aparece somente na relação estabelecida com o operário que, enquadrando-se no projeto do capital, é por ele instrumentalizado e desrespeitado em sua alteridade. Os que não estão dentro do grupo dos operários ou trabalhadores do sistema também são, ainda que de modo diverso, coisificados. Isto porque aqueles que se veem às margens do sistema, não conseguindo enquadrar-se em suas engrenagens e vivenciando muitas vezes uma situação de miséria, deixam de ser vistos como pessoas por aqueles que cruzam seus caminhos. Eles passam a ser efetivamente ignorados, como se fossem um mero objeto jogado ao chão ou um elemento estranho que compõe uma paisagem não muito elegante. Nesse caso, há uma clara perda da dignidade humana e uma espécie de esquecimento, de nossa parte, da responsabilidade que temos pelo outro.

Pautando-se ainda pela tradição semita em suas reflexões, nosso pensador encontra subsídios numa segunda narrativa para pensar a nossa responsabilidade pelo outro. Trata-se, nesse caso, da conhecida narrativa acerca da trajetória de Moisés, conforme apresentada no livro de Êxodo. Nela encontramos a história de um homem que tendo sido criado como um egípcio se reaproxima de sua origem semita e entendendo a responsabilidade que possui diante de seu povo, nas dores e sofrimentos que enfrentam, decide engajar-se no projeto de sua libertação.

Como um termo real da relação social, no lusco-fusco de sua biografia (histórica, psicológica, familiar), cada indivíduo assume, em maior ou menor grau, a significação de seu 'lugar' na estrutura institucional do pecado [...] Moisés era filho adotivo do faraó, pertencia institucionalmente aos que dominavam os pobres, aos pecadores. (DUSSEL, 1986, p. 35)

Há, obviamente, aí outros elementos que no momento não interessam ao assunto presentemente tratado. O que nos interessa, inicialmente, é atinar para o fato de que Moisés tem uma consciência bastante nítida de que sua responsabilidade não é responsabilidade pelo Faraó ou pelo povo do Egito - povo com o qual sabe que terá necessariamente que romper laços - mas responsabilidade pelos hebreus, oprimidos, marginalizados e ignorados, em sua humanidade, que sofrem a dominação imposta por seus opressores. É ao outro/vítima que ele lança seu olhar, ou diante de quem ele se curva humildemente para dar-lhe ouvidos.

Moisés representa o rico, aquele que, estando numa posição privilegiada social e economicamente, tem à sua frente sinais suficientes de que sua situação de fartura, privilégios e riquezas dá-se como fruto da manutenção de um sistema injusto que deixa uma quantidade enorme de pessoas em estado de total exploração, abandono e miséria. Neste contexto, não pode tentar desculpar-se na busca por escapar com a consciência tranquila da responsabilidade que possui diante do outro/vítima. Não poderá sequer dormir tranquilo. Pois, será inevitavelmente atormentado pelos gritos daqueles que não tiveram o privilégio de adentrar e usufruir dos confortos de seu palácio. Daí que Moisés enquanto tipificação do sujeito que vivencia tal situação, decide-se por fim por assumir sua responsabilidade pelo outro/vítima, mesmo que essa atitude signifique a perda de seu conforto, riquezas e privilégios.

O fato, porém, é que não somente Moisés, no usufruto de suas riquezas vê-se como tendo que admitir que as tais são fruto de exploração e opressão. A qualquer rico dos dias atuais é dada a possibilidade de reconhecer, pelos mais diversos modos, que a riqueza que o mesmo tanto ostenta não pode edificar-se senão pelo suor e sangue alheios, daqueles que são dominados pelo sistema vigente. Por isso, a nenhum rico é dado o direito de fuga diante da responsabilidade que possui pelo outro/vítima. Pode muito bem viver enganando a si mesmo,

mas o fará sempre num ato de cinismo e de deliberada negação de uma realidade facilmente visível e reconhecível.

Sinais demais apontam a cada dia ao rico a presença angustiante do pobre. Separar radicalmente a própria satisfação de usar a riqueza do sofrimento do pobre em sua pobreza (não ver que uma é causa da outra), é não querer ser culpado: 'se não ouvem Moisés e os profetas, tampouco se deixarão persuadir se um morto ressuscitar.' (Lc 16,31), nem ouvirão um pobre que morre de fome por causa de sua dominação. Sempre se está consciente e responsável de seu pecado, de sua falta individual-pessoal (como termo real de uma relação social) em maior ou menor grau. (DUSSEL, 1986, p. 36)

O que também fica claro, em conformidade com a perspectiva defendida pelo autor, é que não existe uma posição de neutralidade. De um lado estão as vítimas e aqueles que com elas se solidarizam, na luta por sua libertação; de outro lado estão os opressores e aqueles que, ainda que não oprimam de forma direta as vítimas, se beneficiam de tal opressão, usufruindo de uma riqueza que foi construída a partir da exploração de outros seres humanos. Neutralidade, nesse caso, significa sempre um silêncio perante o sistema vigente e, portanto, contribuição para a manutenção de uma totalidade opressora.

Evidencia-se também aí a maior materialidade que o filósofo concebe a esse outro do qual fala. Estas reflexões deixam ainda mais claro que o outro do qual Dussel fala não é e não pode ser qualquer outro. Não se pode, conseqüentemente, entendê-lo tanto como o opressor quanto como a vítima. O outro de Dussel é sempre o outro/vítima, aquele que sofre a privação e que vê negada a sua vida pelo sistema. Assim como Moisés é responsável diante dos hebreus e não dos egípcios, também nós somos responsáveis pelo outro/vítima que nos exige justiça. Carregamos conosco uma responsabilidade que não se move em qualquer direção e que não significa, sob nenhuma hipótese, um compromisso em que nos vemos presos aos atos criminosos de alguém como se fossem nossos. Nossa responsabilidade, porém, é sempre uma responsabilidade por aquele que entre nós acaba sendo visto como mais fraco, privado de direitos básicos e sofrendo na pele as mais variadas formas de opressão.

Também se esclarece, por meio de tais reflexões, que nossa responsabilidade pelo outro/vítima dá-se sempre frente a uma totalidade opressora. O compromisso assumido com aqueles que vivem a situação de vitimização se dá enquanto embate, teórico e prático com uma totalidade que oprime, esmaga e mantém prisioneiro da miséria o outro/vítima. A totalidade instituída e fortalecida também a partir de determinados aparatos, teóricos e práticos e adota como seu método de ação e elemento fundamental a recusa em reconhecer e acolher a alteridade do outro/vítima. Daí que busque dominá-lo, totalizá-lo a todo custo.

A totalidade, o sistema, tende a totalizar-se, a autocentrar-se, e a pretender, temporalmente, eternizar sua estrutura presente; espacialmente, a incluir

intra-sistematicamente, toda exterioridade possível. Como portador de uma fome infinita, o fetiche pretende instalar-se para sempre numa insaciável antropofagia. A proximidade desaparece porque o fetiche come sua mãe, seus filhos, seus irmãos... A totalidade totalizadora, ciclope ou Leviathan na terra, mata todos os rostos alheios que o interpelam, até que por fim, depois de longa e espantosa agonia, desaparecerá tristemente da história, não sem antes selar com injustiças sem número seus últimos dias. (DUSSEL, 1977a, p. 55)

Constata-se, nesse caso, um sistema, um sujeito ou uma determinada teoria que busca totalizar o outro/vítima, negando-lhe o reconhecimento de sua alteridade. Poderíamos dizer que se trata sempre de uma busca por tentar estabelecer a primazia do Mesmo em detrimento do outro/vítima e do interesse por absorver esse outro/vítima na Totalidade.

O autor nos diz que a totalidade sela seu destino trágico ao autocentrar-se, na recusa por escutar a interpelação que o outro/vítima lhe lança. Coloca-se numa posição em que luta por eternizar-se, não aceitando nenhuma forma de exterioridade que diante dela se apresente e tudo buscando abarcar dentro de si. Não pode agir assim, no entanto, sem, ao mesmo tempo, entregar-se à prática das mais variadas formas de injustiça.

Exemplo prático disso revela-se no momento em que o europeu encontra-se com o ameríndio. Em tal encontro, o viajante, recém-chegado ao solo da América Latina, não se vê responsável por ele e tampouco enxerga-se numa relação de proximidade. Antes, parte do princípio de que é um representante do Ser, da Totalidade, que deve primeiro analisar a nova paisagem encontrada, incluindo-se aí os próprios índios que habitavam as terras conquistadas, a partir das categorias que trás consigo do solo europeu. Em seguida, avança não mais se limitando a uma totalização conceitual do outro/vítima por meio de seu enquadramento em determinada teoria que trouxe consigo de sua terra, mas por meio de uma busca por uma totalização prática que significa exploração, escravização e, em não poucos casos, a morte daquele que tem o seu ser negado.

O que o europeu traz consigo de sua terra é também o desejo de expansão do modo de pensar, viver e da própria cultura do povo que se vê como pertencente ao centro. Trata-se, inegavelmente, de uma expansão que significa, portanto, impossibilidade de qualquer diálogo com aqueles que são vistos como não-ser, como não inseridos dentro da realidade europeia. Instaura-se, assim, um monólogo em que o centro busca somente incluir a periferia em seu projeto, ignorando totalmente aquilo que corresponda ao *ethos* do povo conquistado. O outro/vítima é silenciado em sua exterioridade e utilizado como instrumento a serviço daquilo que é o projeto da Europa.

Contudo, é importante reconhecer que determinados eventos históricos e a própria análise do sistema sócio-econômico no qual estamos inseridos não esgotam as reflexões sobre os processos de totalização que, de forma variada, se apresentam em nossa realidade. Poderíamos falar ainda de uma totalização que se efetiva por meio da experiência patriarcal e

machista que vê na mulher não uma alteridade que deve ser respeitada e diante da qual se é responsável, porém a encara como um ente a ser absorvido diante da totalidade que seria o próprio homem. Realiza-se aí um processo em que as mulheres são colocadas dentro de determinadas posições e funções que lhes são impostas pela sociedade (baseada no patriarcalismo e machismo dominantes), a despeito de seus próprios desejos e anseios pessoais.

A responsabilidade pelo outro/vítima, nesse caso, incluiria a luta em defesa das mulheres enquanto aquelas que sofrem a dominação que a totalidade lhes impõe. Essa luta implicaria, obviamente, o colocar-se em um embate com uma totalidade que rege-se a partir de uma visão da mulher como não-ser - posto que somente o homem seja - e que, conseqüentemente, a entende também como devendo ser completamente submissa ao homem. O compromisso com a mulher enquanto outro/vítima significa, necessariamente, o engajar-se na luta contra as estruturas que a oprimem e que negam sua alteridade.

Esse mesmo processo de totalização poderia ainda ser pensado no âmbito da pedagogia. Isso a partir do momento em que a pedagogia proposta pela Totalidade não consegue respeitar a alteridade daquele que é mais jovem e está a iniciar seus processos de aprendizagem. Tal totalização pedagógica dá-se, por exemplo, nos casos em que o pai ou professor vêem no filho, ou no aluno, um mero recipiente vazio que deve simplesmente assimilar de maneira passiva aquilo que lhe é ensinado, sem contribuir de forma criativa e inovadora em seu próprio aprendizado. A negação da possibilidade de criação, nesse caso, está estreitamente relacionada àquilo que é o próprio interesse da Totalidade em seu processo pedagógico: a contínua repetição do Mesmo, na busca por perpetuar a Totalidade, que faz com que o aluno tome para si, sem efetivar críticas ou questionamentos, aquilo que lhe é ensinado. Como bem o expressa Kropotkin: “Embrutecidos pelas nossas instituições na escola, escravizados ao passado na idade madura, até a sepultura quase não ousamos pensar.” (KROPOTKIN, 2011, p. 150)

A pedagogia, pode-se dizer é, de certo modo, um campo privilegiado, que é fortemente disputado tanto pela Totalidade dominante quanto por aqueles que, reconhecendo a responsabilidade que possuem diante do outro/vítima, a ela se opõem. A primeira vê em tal campo a possibilidade de introduzir suas ideias sobre as massas, fazendo-as aceitar suas teorias e reconhecer como válidas argumentações cujo propósito consiste em tornarem o sistema dominante aceitável e até preferível diante de qualquer alternativa de mudança que por ventura venha a ser apresentada; os segundos vêem como sendo de fundamental importância o trabalho dos intelectuais na execução de uma tarefa que consiste em despertar nas vítimas uma maior criticidade com relação à situação de opressão e dominação na qual se

encontram, fazendo-as entender de forma cada vez mais lúcida os mecanismos do sistema que produzem as injustiças e a miséria que as mesmas vivenciam. Acerca da importância da educação do povo, nos diz Rosa Luxemburgo:

No hay insulto más grosero o calumnia más infame contra la clase obrera que la afirmación de que las controversias teóricas son sólo una cuestión para ‘académicos’. Ya Lassalle dijo que únicamente cuando la ciencia y los trabajadores, esos puolos opuestos de la sociedad, lleguen a ser uno destruíran entre sus potentes brazos todos los obstáculos a la cultura. Toda la fuerza del movimiento obrero moderno descansa sobre ele conocimiento teórico. (LUXEMBURGO, 2002, 24-25)

Ainda no tipo de relação que estabelecemos com a natureza, é possível visualizar-se esse mesmo processo de totalização. Ele efetiva-se no não reconhecimento da natureza como um bem em si mesmo e em seu uso, de forma irresponsável, como um meio de crescimento econômico do Estado ou das grandes empresas, na realização de uma desenfreada exploração de seus recursos que nos aproxima de um momento histórico em que, inevitavelmente, teremos que lidar com uma profunda escassez dos mesmos.

Nossa sociedade industrial supera, na produção de riquezas, qualquer outra sociedade já existente na história da humanidade. Riqueza que foi produzida às custas da natureza. Por isso, podemos afirmar também um recorde negativo de nossa sociedade. O recorde de que nenhuma outra sociedade ocasionou tantos danos irreparáveis ao meio ambiente como esta sociedade moderna. Tudo isto tem provocado evidentes catástrofes ecológicas, mostrando ser possível a extinção do ser humano. (LEITE, 2008, p. 22)

Assim, percebemos que, em diferentes âmbitos, há vítimas que sofrem as sanções e imposições de uma Totalidade que, autocrática e numa descarada recusa por ouvir a interpelação do outro/vítima, nega-se a respeitar tanto a alteridade humana quanto a natureza enquanto exterioridade. É diante dessa totalidade que somos chamados a refletir e atuar a partir da consciência de nossa responsabilidade pelo outro/vítima e, tal reflexão e ação, implicam, de forma inevitável, num embate estabelecido e vivenciado com o sistema vigente.

2.3- Responsabilidade Pré-originária e Filosofia da Libertação

As formas de totalização que, no atual momento histórico por nós vivenciado, perpassam todas as esferas da nossa sociedade, nos fazem perceber que somos herdeiros do pensamento europeu. Esse mesmo pensamento, como já dito, a partir de uma concepção equivocada acerca do Ser, não somente tornou justificável o tratamento irresponsável que damos aos outros seres humanos, mas justificou também a maneira desrespeitosa como lidamos com outras formas de vida. Se no âmbito prático, todavia, as consequências da totalização que a Europa nos impôs foram desastrosas, no âmbito teórico a coisa não deu-se

de forma diferente e os estragos, podemos dizer com segurança, assumiram nível bastante semelhante de gravidade.

A verdade é que vivenciamos uma dominação que se efetiva não somente no nível político e econômico, porém revela-se também como dominação intelectual que nos faz introjetar métodos e categorias de pensamento que em nada contribuem para nossa libertação. Nesse caso, precisamos reconhecer que não somente fomos sujeitados a um atraso, em nosso desenvolvimento, enquanto povo latino americano, mas também nos tornamos prisioneiros de uma forma de pensar imposta em nosso meio por aqueles que querem que a nossa exploração continue e seja, inclusive, entendida como algo natural. Trata-se, então, de um descarado falseamento da realidade operado pelos grupos dominantes que tem como intenção nos convencer de que sua visão de mundo é a mais adequada, quando a verdade é justamente oposta a tal perspectiva:

Os mais fortes, os impérios, os grupos dominantes, para justificar sua condição de dominadores, para justificar a opressão que estão impondo à outra parte do mundo têm que encobrir muitos aspectos da realidade. Têm que falsear a realidade. Às vezes têm que apresentar uma visão de mundo ao contrário, onde os oprimidos apareçam como opressores e os opressores como oprimidos. Neste sentido, o ponto de vista dominante, o ponto de vista dos vencedores, na ótica da verdade, é um ponto de vista inferior, menos apto para conhecer o sentido das coisas, o sentido da realidade. (VIGIL, et al., 1992, p. 86)

Se a primeira experiência dos europeus com os ameríndios teve como uma de suas importantes metas a catequização dos mesmos, no esforço para fazer com que os indígenas assimilassem os ensinamentos que lhes eram passados por meio da Igreja Católica, agora, no entanto, trata-se de uma espécie de catequização mais sofisticada. Não mais se busca fazer com que assimilamos os dogmas do catolicismo romano, todavia insiste-se que, em seu lugar, adotemos determinadas teorias europeias como se fossem verdades absolutas e a elas nos curvemos, reconhecendo seu caráter de universalidade.

De acordo com tal forma de pensar, quando não agimos em conformidade com aquilo que estabelecem os “intelectuais” europeus, incorremos em erro e nos mantemos em um estado de selvageria, típico dos povos bárbaros da América Latina. Ser visto como um intelectual é um privilégio daquele que adere aos ensinamentos que lhe são importados da Europa e pensar a partir de teorias que não sejam reconhecidas no meio europeu equivale quase que a adotar e propagar uma heresia.

Aliás, se faz importante ressaltar que o próprio modo de fazer filosofia precisa ser o modo europeu. Adotar outro método, outra maneira de lidar com os problemas teóricos que se nos apresentam é afastar-se daquela que se tem como a única Filosofia, ou seja, a filosofia europeia. De modo que todo trabalho acadêmico que se faça não se tendo a filosofia europeia

como parâmetro é considerado como dotado de pouco ou nenhum valor e está fadado a não ser respeitado na maior parte dos ambientes acadêmicos da América Latina.

Assim, a partir de tais reflexões, fica fácil perceber porque os estudantes de filosofia latino americanos estão praticamente condenados a serem apenas comentadores e especialistas em determinados filósofos europeus. Ao passo que, no que concerne a possibilidade de criação, de produção de uma real filosofia, que tenha como ponto de partida a realidade na qual estão imersos, enfrentam diversas dificuldades.

Radicalizando tal perspectiva, o que nos parece ser levado muito a sério nessa parte do planeta, para fazermos filosofia temos que pedir licença, em um primeiro momento, e depois submetermos tal filosofia às credenciais da 'leitura oficial' para sabermos se tal filosofia é de fato 'filosofia'. Ou uma perspectiva mais simples que nos parece, também, ser levada muito a sério nessa parte do planeta, nos contentarmos apenas em estudar e nos especializarmos em um filósofo europeu. Não é isso que os estudantes de filosofia aprendem em seus cursos de graduação e não é essa a exigência e critério fundamental para os cursos de pós-graduação? Em geral, tal tarefa é levada a cabo com muita seriedade, e com certeza os estudantes de filosofia se esforçam ao máximo para serem grandes conhecedores, eu ia dizer repetidores, por exemplo, de Descartes, Espinosa, Husserl, Apel, Habermas, etc. (SOFISTE, 2005, p. 3)

O povo europeu, que se viu como manifestação do Ser na história, encarou a si mesmo também como o único capaz de pensar acerca do Ser. Desse modo, tratava-se assim, inevitavelmente, de pensar a si mesmo de maneira egológica, num círculo vicioso que se fecha diante de qualquer exterioridade possível. Daí que se produza, por parte do povo do centro, uma leitura que se veja como a leitura filosófica oficial, à qual todas as outras filosofias devem estar submetidas.

A Europa, em verdade, mascarou sua particularidade sob a forma de uma universalidade e insistiu em levar para os outros povos seus valores universais e sua racionalidade que foi e ainda é em muitos ambientes considerada a única racionalidade possível. Por isso, sujeitou os outros povos não somente em sentido prático, na escravidão que lhes impôs, com base na desculpa de que tal escravidão era o preço pago para se alcançar o progresso, mas também em sentido teórico, impondo-lhes o modelo de racionalidade europeia como sendo a própria racionalidade em si. No entanto, da mesma forma que o domínio prático, efetivado por meio da escravidão, não cessou, mas apenas adquiriu formas mais sofisticadas de existência, também o domínio teórico não deixou de ser uma realidade no meio de nosso povo. Pois, ainda que não existam mais as formas antigas de catequização, o pensamento europeu continua impondo seu domínio sobre o mundo.

O que vemos, então, é uma totalização que se impõe também no âmbito teórico e que significa que o direito de fazer filosofia, produzir questionamentos e pensar temas teóricos importantes é dado a um único povo que, vendo-se como centro, recusa-se a reconhecer como

dotado de validade aquilo que surge a partir da periferia. Esse mesmo povo julga-se como que carregando consigo o modelo que deve ser imitado pelos outros povos, caso queiram adentrar também o âmbito da intelectualidade e ser enriquecidos teoricamente pela produção intelectual que se faz no solo europeu.

Esse processo de totalização implica também em que o sucesso na carreira acadêmica está estreitamente vinculado à ligação que se tenha com a filosofia europeia e a habilidade que se possua para imitar seu modelo de racionalidade. O não seguimento desse modelo e a pouca habilidade que se tenha em produzir teoricamente em moldes europeizados têm como consequência o insucesso no ambiente acadêmico.

Dussel aponta para o fato de que a Filosofia nasce efetivamente na periferia e dá-se enquanto um pensar do filósofo sobre a realidade na qual está inserido. É aí onde apresenta sua expressão mais viva e se coloca, no sentido correto do termo, como real Filosofia. Todavia, a partir de determinados processos históricos, acaba direcionando-se para o centro e, nesse momento, perde seu caráter crítico, servindo, enquanto ideologia, a uma ocultação da realidade de opressão que o centro impõe sobre os outros povos. Com o passar do tempo, então, no meio do povo latino americano, já não é mais um pensar sobre o mundo real do qual o intelectual participa, mas trata-se de um mero repetir teorias e ideias produzidas em solo europeu. Pensa-se e produz-se também somente o que já foi pensado nessa parte do mundo.

Como bem o indica Dussel, o dirigir-se da filosofia, que começa na periferia, rumo ao centro equivale a sua morte enquanto pensamento crítico. Visto que, no centro, a mesma será apenas uma justificadora do status quo, desculpando com argumentos supostamente racionais a exploração, dominação e miséria que o centro faz pesar sobre a periferia. Aí o pensar é um pensar totalizado, incapaz de curvar-se diante de qualquer forma de alteridade.

O pensamento crítico que surge na periferia - à qual se deveria acrescentar a periferia social, as classes oprimidas, os lumpen - termina sempre por dirigir-se ao centro. É sua morte como filosofia; é seu nascimento como ontologia acabada e como ideologia. O pensamento que se refugia no centro termina por ser pensado como a única realidade. Fora de suas fronteiras está o não-ser, o nada, a barbárie, o sem-sentido. O ser é o próprio fundamento do sistema ou a totalidade de sentido da cultura e do mundo do homem do centro. (DUSSEL, 1977a, p. 11)

Assim, o processo que tornou a filosofia uma propriedade exclusiva dos povos dominantes, serviu também, indiretamente, para manter a América Latina em seu estado de servidão. Enquanto não pensamos nossa própria realidade ou nos vemos forçados a pensá-la com categorias que, vindas de outros solos, nos parecem inúteis, nada produzimos que carregue em si caráter de originalidade e que possa servir para o projeto de nossa libertação.

A ausência de filósofos em nosso meio é também, conseqüentemente, a ausência de uma articulação teórica importante para a construção de projetos efetivamente libertadores.

Por outro lado, a presença de meros comentadores de filósofos europeus em nosso meio, serve como um método para perpetuar o domínio que as grandes potências exercem sobre nós. Uma vez que, enquanto nos ocupamos de temas e teorias que em nada interessam, no plano prático e real, para nosso povo, o privamos da possibilidade de olhar para os reais problemas que o afligem com um olhar efetivamente crítico, capaz de pensar de forma clara sobre as causas estruturais de sua opressão e miséria.

A absolutização do pensamento dos povos dominantes, que implica no não reconhecimento da qualidade de filosófico de tudo aquilo que é produzido fora das fronteiras de tais povos, nada mais é que uma maneira de se tentar fazer com que esqueçamos a responsabilidade que temos diante da opressão do povo da América Latina e de outras partes do mundo que vivem uma situação de exploração e miséria. Contra tal ato, pensadores como Enrique Dussel e alguns outros filósofos, surgidos a partir da América Latina, efetivam uma produção filosófica que tem como interesse dialogar, por assim dizer, de forma simétrica, com qualquer outra filosofia produzida em qualquer parte do mundo. Daí emerge verdadeira filosofia. Posto que o traço mais marcante da mesma seja não ser prisioneira da ideologia dominante, mas partir de uma análise radical da realidade. É filosofia daqueles que nada têm a esconder porque nada têm a perder.

Os homens distantes, os que têm perspectiva da fronteira para o centro, os que devem definir-se diante do homem já feito e diante de seus irmãos bárbaros, novos, os que esperam porque ainda estão fora, estes homens têm a mente límpida para pensar a realidade. Nada têm que ocultar. Como teriam de ocultar a dominação se a sofrem? Como seria sua filosofia uma ideologia, se sua práxis é de libertação diante do centro que combatem? A inteligência filosófica nunca é tão verídica, límpida, tão precisa como quando parte da opressão e não têm privilégio nenhum a defender, porque não tem nenhum. (DUSSEL, 1977a, p. 10-11)

Tal filosofia, portanto, nada tem de ideologia. Ela não busca mascarar a realidade. Pois, é justamente o desmascaramento da realidade o que mais lhe interessa. Não está associada a um projeto de poder, porque não tem pretensão de colocar-se como absoluta. Apenas busca pensar uma saída para a situação de dominação na qual se encontra. Dominação esta que, por sua vez, embora somente possa ser descrita de forma crítica e detalhada pelo filósofo da libertação, é desde sempre bastante visível para aqueles que vivenciam na pele os efeitos da mesma.

O que é dito no livro *Opção Pelos Pobres* de José Maria Vigil acerca do lugar epistemológico adotado por aqueles que fazem opção pelos pobres, bem pode também ser dito sobre o lugar epistemológico em que se situa aquele que faz opção pelas vítimas em suas mais variadas formas. Trata-se sempre de um lugar privilegiado em que, aquele que opta por

curvar-se diante do clamor das vítimas, pode analisar a realidade não somente de forma mais realista, mas também de forma culturalmente mais fecunda.

A OP [Opção pelos Pobres], como opção epistemológica, como opção cultural, se fundamenta, justamente, no convencimento de que uma atitude pessoal e coletiva, moralmente mais reta, mais justa, é, também, culturalmente mais verdadeira e mais fecunda, porque permite olhar a realidade sem máscara. É preciso olhar a realidade sem máscaras. Porque isto permite, ainda, descobrir potencialidades, capacidades que o ponto de vista dos mais fortes costumam reprimir e encobrir: as capacidades e potencialidades dos pobres, dos oprimidos, capacidades e potencialidades que séculos da história tinham reprimido e destruído e que queremos libertar nesta etapa histórica. (VIGIL et al., 1992, p. 86-87)

Essa produção filosófica, surgida a partir da periferia, significa um claro reconhecimento de nossa responsabilidade pré-originária. Poderíamos considerá-la como sendo fruto primeiro de um despertar da consciência que, entendendo a responsabilidade que o sujeito possui diante daquele que vive uma situação de dominação e marginalidade, o põe como agente de libertação interessado primeiro em efetivar uma construção teórica ligada ao claro entendimento sobre os mecanismos de dominação que imperam em nossa sociedade e que mantêm nosso povo - e diversos outros povos- sob o domínio das grandes potências.

Todavia, mais que isso, o filósofo surgido a partir da periferia e que adotou o ethos da libertação, estará interessado também em superar o paradigma dominante, adotando um novo paradigma que lhe permita sair, junto com seu povo, da situação de opressão na qual se encontra. Ele se empenhará, então, na elaboração de um novo projeto de sociedade, pautado não somente por novos fundamentos teóricos, porém também por outros valores que não os da totalidade opressora.

O que se busca, então, não é imitar os passos dados pela Europa em seu modo de estar no mundo e em sua produção filosófica. Há a clara necessidade de sairmos da sombra do povo europeu e de construirmos algo efetivamente original. Só essa originalidade, daqueles que vivenciam a opressão na própria pele, poderá fazer emergir uma nova forma de subjetividade, um novo homem. Como bem o indica Fanon:

É bem verdade, porém, que carecemos de um modelo, de esquemas, de exemplos. Para muitos dentre nós, o modelo europeu é o mais exaltante. Ora, vimos nas páginas precedentes a que insucessos nos conduzia essa imitação. As realidades europeias, a técnica europeia, o sentido europeu devem cessar de nos tentar e de nos desequilibrar [...]

A condição humana, os projetos do homem, a colaboração entre os homens são problemas novos que exigem verdadeiras invenções. (FANON, 1968, p. 272)

Assim, a ética da libertação dusseliana lança-nos o desafio da originalidade que, no entanto, não pode dar-se a partir da atuação isolada do intelectual, mas surge como fruto de sua inserção na comunidade das vítimas e do diálogo que ele estabelece com os vitimizados.

É de fato originalidade daqueles que, tendo assumido um compromisso com o outro/vítima e com sua própria realidade, buscam, distante das formas de pensamento encobridoras da realidade opressiva, construir caminhos novos para o humano.

No próximo capítulo abordaremos a maneira como o conceito de rosto se articula com a ideia de responsabilidade desenvolvida por Enrique Dussel, percebendo também a importância que esse conceito possui em toda sua ética. Uma vez que se trata de uma elaboração conceitual que nos remete, inevitavelmente, a um, por assim dizer, despertar da consciência do Mesmo diante da exigência de justiça efetivada pelo rosto do outro/vítima.

3. O conceito de rosto e sua relação com a ideia de responsabilidade pelo outro/vítima na ética de Enrique Dussel

3.1 O rosto do outro/vítima e sua interpelação por Justiça

Como já dito no primeiro capítulo desse trabalho, Emmanuel Lévinas, ao falar sobre o rosto do outro, o fez de forma um tanto quanto abstrata, deixando tal conceito desprovido de materialidade. O rosto seria sempre a epifania ou revelação de uma realidade que transcende qualquer outra e que não se reduz a nenhum aspecto visível que o outro nos apresente. Portanto, falar do rosto seria apontar para algo que transcende a cultura do outro, sua profissão, seu lugar em meio à sociedade, seus laços familiares, etc.

Enrique Dussel, todavia, concedendo maior materialidade ao conceito de rosto, pensou-o como sendo sempre revelação e epifania não somente de um ser isolado e incompreensível, mas também de uma determinada cultura, um povo, uma etnia. Olhar para o rosto do pobre latino-americano, por exemplo, é deparar-se também com toda uma cultura que é negada, com um determinado povo que vivencia em sua pele a exploração e com uma determinada classe social que tem negado o seu direito de ser.

O rosto do outro, primeiramente como pobre e oprimido, revela realmente um povo, mais do que a mera pessoa singular. O rosto mestiço sulcado pelas rugas do trabalho centenário do índio, o rosto do ébano do escravo africano, o rosto moreno do hindu, o rosto amarelo do chinês é a irrupção de uma história, de um povo, de grupos humanos antes de ser a biografia de Tupac Amaru, Lumumba, Neru e Mao Tse-Tung. (DUSSEL, 1977a, p.50)

Tal perspectiva apresenta-se como uma superação do solipsismo cartesiano que concebia o homem como uma entidade pensante que podia, portanto, isolar-se do mundo dos outros homens e ser pensada enquanto pura racionalidade imparcial, desprovida de relações com a exterioridade tanto da natureza, enquanto ente distinto de si, como de seu próprio corpo. Contra tal percepção de homem, concebida na cultura ocidental, Dussel apresenta-nos o homem como sendo constituído e, por assim dizer, inseparável, do meio onde vive, de sua cultura, de seu povo, de sua classe social.

O homem não deve ser entendido como ser pensante, como se tal pensamento se desse fora do âmbito de sua existência, de sua corporalidade e de sua vida. Antes, o homem é ser vivente e enquanto tal deve pôr a racionalidade a serviço de sua própria vida, no reconhecimento de que também sua vida dá-se sempre em comunidade e é constituída a partir das relações intersubjetivas que vai efetivando no ambiente familiar, de trabalho e no seio de

seu próprio povo. É necessária uma filosofia que mantenha diante de si o caráter comunitário do homem.

Também contra o solipsismo cartesiano que parece nos apresentar um homem a-histórico, que se exhibe enquanto pensamento pontual desvinculado de uma biografia ou história (como também contra a ideia kantiana de um eu transcendental), nosso filósofo nos faz recordar que um homem é não somente sua etnia, sua cultura, seu povo, mas é também, e ao mesmo tempo, a junção das experiências e situações por ele vivenciadas. De modo que as mesmas se nos apresentam conjuntamente por meio da revelação do rosto do outro/vítima.

O nascimento se produz sempre dentro de uma totalidade simbólica que amamenta também o recém-chegado nos sinais de uma história. É numa família, num grupo social, numa sociedade, numa época histórica que o homem nasce e cresce, e dentro da qual desenvolverá seu mundo de sentido. Antes do mundo, então, estava a proximidade, a face-diante-da-face que nos acolheu com o sorriso cordial ou nos alterou com a rigidez, a dureza, a violência das regras tradicionais, o ethos do povo. (DUSSEL, 1977a, p. 24)

A história do indivíduo e a história de seu povo, por sua vez, andam de mãos dadas, de maneira que é impossível separar uma da outra. Quem fala da pobreza do nordeste brasileiro, fala, obviamente, da pobreza dos homens e mulheres que habitam essa região do Brasil e quem fala das aflições de um único nordestino, deve também atinar para o fato de que, embora ele vivencie determinadas aflições de cunho particular, está inserido na mesma teia de relações de opressão e miséria pela qual seus pares se veem afligidos.

Assim, entendemos que o homem existe enquanto ser comunitário, inserido numa determinada cultura, numa determinada etnia, num determinado povo e carregando em si sua história individual mesclada com a história desse mesmo povo, sendo uma tarefa impossível a total separação entre uma história e outra. Todos esses aspectos, constituintes do homem e inseparáveis dele, se nos apresentam na epifania de seu rosto.

É importante, porém, notar que, embora o autor por nós estudado insista em que o rosto do outro/vítima nos revela todas essas coisas, ele não nega o caráter transcendente desse mesmo rosto. O outro/vítima continua sendo incompreensível, não totalizável, não conceitualizável e, conseqüentemente, não reduzível ao mesmo. O outro/vítima é sempre aquele que nos escapa, que não cabe em nossos esquemas, em nossas ideias e construções teóricas. Dussel mantêm-se, assim como Lévinas, contra toda a forma de totalização, porque vê na totalização o mal por excelência.

Precisamos atinar, todavia, para o fato de que as tentativas de totalização impostas pelo sistema vigente são, nesse caso, vistas em sua ineficácia. O operário que trabalha em uma fábrica, por exemplo, mesmo mantendo-se como parte da engrenagem do sistema que o explora e, portanto, vivenciando em sua pele a totalização que lhe pesa, preserva em si sua

transcendentalidade, sendo sempre muito mais que a profissão que possui ou função que desempenha na estrutura social. Para além disso está sua autonomia, sua subjetividade e toda uma realidade que escapa a qualquer tentativa de apreensão totalizadora. Como bem o indica Dussel:

Todavia, habitualmente, o rosto de outro homem se apresenta em torno de nós como uma simples coisa-sentido a mais. O chofer do táxi dá a impressão de ser um prolongamento mecânico do carro; a dona da casa como um momento a mais da limpeza e da arte culinária; o professor como um ornamento da escola; o soldado como um membro do exército... Todavia, há momentos em que se nos apresenta, se nos revela em toda a sua exterioridade. Como quando de repente o chofer do carro se apresenta como amigo e nos diz: - Como vais? A pergunta inesperada surgida de um horizonte de entes, causa impacto em nós: Alguém aparece no mundo! (DUSSEL, 1977a, p. 46)

Ainda quando falamos do outro que ocupa o lugar de opressor, podemos notar nele uma exterioridade ao sistema que não pode ser reduzida à mera função que ele ocupa diante da totalidade totalizada. Também ele, na qualidade de ser humano, preserva sua liberdade e transcendência, não podendo ser reduzido ao cargo por ele ocupado, ao status que possui diante da sociedade ou a qualquer outra coisa semelhante. Tal indivíduo, embora vivendo a escravidão que se apresenta como desejo constante de estar-na-riqueza e, portanto, ambição baseada no modo de ser que lhe impõe a totalidade, é livre.

Desse modo, poderíamos tanto falar de uma exterioridade imersa na própria totalidade (enquanto sistema vigente) quanto de uma exterioridade efetivamente exterior à totalidade (enquanto sistema vigente). A primeira poderia ser visualizada no exemplo dado de um operário que, embora esteja trabalhando em uma fábrica e, portanto, vitimizado pela tentativa de totalização que lhe é imposta, escapa a tais esquemas, preservando, enquanto sujeito, sua transcendentalidade subjetiva; por outro lado, há também aqueles que vivendo a miséria, enquanto comunidade excluída da possibilidade de empregos ligados ao sistema econômico vigente, guardam consigo sua exterioridade, que pode ser vista em um modo de viver que é totalmente distinto daquele que se apresenta em tal totalidade totalizada.

Todavia, sempre há exterioridade econômica, porque há diferentes estruturas (entre indígenas, africanos, asiáticos, classes populares), diferentes procedimentos de mudanças, diferente significação (o valor do produto é símbolo cultural ou um sinal do status) do produto, porque, simplesmente, há exterioridade cultural. Mas, em última análise, mesmo no grau de produção capitalista, o sujeito do trabalho não se identifica com o assalariado (DUSSEL, 1977a, p. 152)

Um ponto importante do pensamento dussealiano é seu aspecto antropológico que busca pensar a meta-física a partir do humano. Enquanto a ontologia pensa o Ser como horizonte último de toda reflexão, Dussel anuncia que para além do Ser há sempre o outro e evita, no entanto, cair em um discurso teológico, como o fizeram os medievais. Antes, busca

pensar o outro por um viés antropológico e, por isso, recusa a ontologia como filosofia primeira, pondo em seu lugar a ética. Sendo o outro a realidade referencial, para além de todo sistema ou totalidade, cabe-nos a aceitação do pensar nossa relação com esse outro como sendo uma prioridade.

Exterior à totalidade, o rosto do outro/vítima nos aparece enquanto revelação, epifania, não nos cabendo conceitualizá-lo ou mesmo tentarmos impor sobre ele nossos conceitos e pré-conceitos, o que seria já uma forma de totalização, ainda que somente no nível teórico. O que nos resta é o curvar-se diante de sua revelação. Diante dele nos colocamos como o aprendiz que busca ouvir a voz do seu mestre. Nesse caso, ainda que falemos sobre a revelação do rosto do outro/vítima, é preferível que usemos como metáfora não o ver, mas o ouvir o clamor que o outro/vítima nos lança quando estamos diante de seu rosto.

Isso é assim porque a ideia de ver implica em ter o outro/vítima dentro dos limites de nosso horizonte de sentido, como um ente entre os demais. O que indica, nesse caso, que lidamos com ele como sendo, em algum sentido, manipulável, controlável e estando a serviço do projeto da totalidade. O ouvir a voz do outro/vítima que se expressa na interpelação lançada por seu rosto, porém, indica uma ruptura com a totalidade e a passividade daquele que deve silenciar para ouvir a voz que o interpela.

O rosto do outro/vítima, em sua interpelação por justiça, apresenta-se como pondo em crise o solipsismo ingênuo do eu totalizado. Seu clamor anuncia ao Mesmo que ele não deve pensar-se como o centro e que, em contraposição à sua liberdade descompromissada, existe a realidade de uma outra liberdade digna de direitos que lhe têm sido negados e que não pode ser silenciada, apesar de todas as tentativas de silêncio, muitas vezes cruéis, que a Totalidade executa sobre ela. O Eu não está só e precisa conviver com o fato de que sua consciência tranquila não pode manter-se em tal estado de inércia a não ser tapando os ouvidos para aqueles que, vivendo exploração, dominação e miséria efetuam, de fora da totalidade, um grito angustiado de dor.

A revelação do rosto do outro/vítima surge nesse caso também como juízo pronunciado contra o sistema vigente. Ele é desmascarado em sua injustiça que não permite que o outro/vítima desenvolva sua vida de forma plena e que se recusa a reconhecer, não poucas vezes, os direitos mais básicos que ao outro/vítima pertencem. Tal sistema, embora divinizado e justificado pelos mais variados discursos tidos como racionais, é, então, desnudado pelo clamor do outro/vítima e revela-se em toda sua irracionalidade. Isto é assim porque sua eficácia é questionada e suas promessas são vistas como mentirosas.

Torna-se aqui visível a inversão dos processos. A Totalidade impõe um silêncio, não respeitoso de sua alteridade, sobre o outro/vítima e tal silêncio significa a busca por tornar

perene a ordem vigente e a negação da criação e do aprendizado que poderiam emergir do ouvir a voz do outro/vítima. Aquele que silencia para ouvir a voz do outro/vítima subverte tal ordem e, em silenciando, torna-se apto para envolver-se nos processos criativos e de aprendizado que apenas podem dar-se a partir desse silêncio respeitoso da alteridade vivenciado por aquele que aceitou a interpelação lançada pelo rosto do outro/vítima.

O 'silêncio' do Outro não é senão a mordaca com a qual tapamos a boca alheia. Ninguém guarda 'silêncio'; nós o fazemos guardar sob pena de morte. A consciência ética tem diante de si a palavra-do-Outro; a consciência não-ética, totalitária, dominadora, que tem a-versão ao Outro, tem diante de si uma coisa silenciosa (não porque o Outro seja coisa, mas porque na dialética da dominação o dominador não tem diante de si senão algo alienado, coisificado) [...] O 'silêncio' do Outro oprimido como 'o outro' é exatamente o contrário do 'silêncio do deserto profético que é preciso saber guardar para ouvir a voz-do-Outro; o primeiro é um silêncio vazio, o segundo cheio de ser e de sentido. (DUSSEL, 1977b, p. 69)

Nesse caso, é necessário ressaltar também que a revelação do rosto do outro/vítima nos põe em outra perspectiva em que ele deixa de ser visto como um mero ente em nosso horizonte de sentido e passa a ser encarado como aquilo que de fato é. Trata-se de sua aparição como liberdade questionadora que põe em xeque a absolutização do eu tão fortemente presente em nosso modo de ser ocidental. O outro/vítima deixa de ser encarado como algo e, sendo o mestre que nos fala na exigência por justiça, é visto como alguém.

O outro/vítima, em sua epifania, não é captado, por assim dizer, por um ato de compreensão. Antes, é recebido num gesto de hospitalidade, por parte daquele que abre-se para ouvir sua voz e para por ele ser ensinado, prestando ouvidos aquilo que ele lhe diz. Somente tal gesto pode tornar aquele que o efetua apto a entregar-se confiante diante da revelação do outro/vítima. Qualquer outra atitude que se pretenda mais racional, e que se recuse ao gesto de confiança hospitaleiro que a revelação do rosto do outro/vítima evoca, nada mais será que recusa em dedicar ao outro/vítima o respeito infinito do qual é digno.

O escutar (em hebraico *shmá*) é ob-ediencial e cria o espaço receptivo para a palavra reveladora, criadora na Totalidade. A con-fiança, a fé no Outro, é a hospitalidade primeira; hospeda o que está na intempérie no silencioso vazio da palavra dominadora da Totalidade, como um ouvido todo atento à captação do novo: a interpelação provocante do Outro à justiça. (DUSSEL, 1977b, p. 141)

Tal atitude de confiança é produzida naquele que ouve o clamor do outro/vítima a partir daquilo que nosso filósofo chamou de amor-de-justiça. É esse mesmo amor, expressão de respeito e amor na gratuidade que busca apenas o bem do outro/vítima, que nos permite abraçar e aceitar como verdadeira uma verdade não verificada. Anterior à toda racionalidade está este gesto de confiança que faz a história mover-se tendo como seu ponto de partida a fé

naquilo que o outro/vítima nos diz como sendo sua necessidade e, ao mesmo tempo, seu direito.

Obviamente, há aqui sempre o risco do engano, da falsidade. Posto que o outro pode sempre optar pela hipocrisia. Sendo-nos impossível compreendê-lo, sistematizá-lo ou reduzi-lo aos nossos esquemas racionais, pode muito bem ele nos lançar em uma teia de enganos e nos seduzir com uma palavra que seja mentirosa. Esse risco apresentasse em todas as relações que estabelecemos e diante dele a única coisa que nos resta fazer é acreditar ou não na palavra que o outro nos dirige, não havendo nenhum outro caminho que possa ser trilhado evitando-se essa encruzilhada, por assim dizer, em que o sujeito deve agarrar-se à confiança ou a ausência dela. Essa mesma possibilidade de agir de forma hipócrita, no entanto, revela-nos apenas aquilo que já apontamos no presente trabalho: a transcendência do outro.

Devemos nos lembrar, inclusive, que a própria palavra do outro/vítima não é unívoca e, conseqüentemente, não pode ser por compreendida de forma absoluta. O que faz com que a coisa se passe dessa maneira é o fato de que tal palavra não se funda no horizonte de sentido da ontologia da totalidade. Todavia, tampouco essa mesma palavra deve ser tida como equívoca. Pois, se assim o fosse, não poderíamos interpretá-la de nenhuma maneira. Em verdade, ela é sempre analógica, sendo interpretada a partir de sua semelhança.

A aceitação da interpelação do outro/vítima equivale a render-se diante de um método analético, enquanto superação da dialética da totalidade. Se a dialética da totalidade desemboca no fim das contas em um monólogo solipsista efetivado pela totalidade totalizada, o método analético apresenta-se como uma superação da dialética que nos lança para além de toda a racionalidade totalizada e coloca-nos frente ao outro/vítima como o nosso ponto de referência. Há aí a clara afirmação de que, diferente do que afirmam os teóricos, defensores do sistema vigente e da totalidade totalizada, existe algo para além dessa totalidade e esse algo, sendo exterioridade por excelência, é fonte de criação de um novo horizonte de sentido, de uma nova sociedade e de um novo modo de ser.

A palavra do Outro na Totalidade não é de todo interpretável, porque pode interpretar-se algo na medida em que tem relação de fundamentação com a com-preensão do ser mundano. Mas tal palavra irrompe desde além do mundo (desde o mundo do Outro). Todavia, é ‘compreensível inadequadamente’ - como dissemos acima. Compreensão por semelhança e confusa. A partir da experiência passada que tenho do que em seu Dizer me diz o Outro, faço uma ideia aproximada e ainda imprecisa, inverificada, daquilo que revela. Consente-se, tem-se convicção ou se compreende inadequadamente ‘o Dito’ tendo con-fiança, fé, no Outro: ‘porque ele o disse’. O amor-de-justiça, transontológico, permite aceitar como verdadeira uma palavra inverificada. Este ato de racionalidade histórica é o supremamente racional e a manifestação da plenitude do espírito humano: ser capaz de lançar-se

por uma palavra criada é, precisamente, um ato criador que caminha sobre o horizonte do Todo e avança na palavra do Outro no novo. (DUSSEL, 1977b, 210)

Supera-se também, em conformidade com o pensamento de Dussel, a partir de tal entrega em confiança diante da revelação do rosto do outro/vítima, a falsa identidade entre o ser e o pensar. Existe ser para além daquilo que conseguimos pensar ou compreender. E, mesmo não sendo dotados de uma racionalidade capaz de compreender ou conceitualizar o outro/vítima, o amamos e nos rendemos de forma respeitosa ante a sua epifania. É possível amar o outro/vítima que se nos apresenta como incompreensível e desconhecido, oferecendo-lhe nossa hospitalidade, quando nos vemos incapazes de recusar seu clamor por justiça.

Isto não é um irracionalismo, mas a descoberta que quer ser pós-moderna (mas que não consegue conceitualizar sua intenção) de que a identidade do ser e do pensar é falsa, já que há ser além do âmbito do pensar. Há ser e pode ser amado, já que nos dói a ausência do amado ainda pressentido, desconhecido, incompreensível atualmente como Outro livre e com futuro (DUSSEL, 1977b, p. 136-137)

A fé da qual falamos, revela-se então como fé meta-física e, consequentemente, como negação da totalidade. O amor-de-justiça aparece aí como afirmação do ser para além do logos, quando faz com que o indivíduo, interpelado pelo clamor do rosto do outro/vítima se lance, em confiança a essa mesma interpelação, no projeto de sua libertação. É o abraçar destemido da Alteridade em contraposição à paralisia daqueles que estão totalmente presos ao projeto de dominação que a totalidade executa.

Não podemos nos recusar a reconhecer, porém, que o homem é inevitavelmente determinado, ainda que não de forma absoluta, pelo mundo (totalidade de entes com sentido) no qual se vê inserido. Aquele que experimenta o modo de vida burguês experimentará esse mesmo modo de vida com naturalidade, tendo assim que lidar com maiores empecilhos para reconhecer que a ordem vigente é na verdade uma construção histórica e não uma totalidade natural ou divina. Esse sujeito, ainda que não possa ser considerado de todo como ignorante quanto à responsabilidade pré-originária que possui pelo outro/vítima, terá maiores dificuldades para ouvir a interpelação que lhe é lançada de fora do sistema pelo qual encontra-se condicionado. Como bem o indica o autor por nós estudado:

O mundo, ao contrário, em espacialidade ou totalidade de entes numa certa proximidade ou distância (desde o outro na proximidade primeira), privilegia o 'passado' temporal com o 'lugar' onde nasci. O onde-nasci é a predeterminação de toda outra determinação. Nascer entre os pigmeus na África ou num bairro da Quinta Avenida de Nova Iorque, certamente é nascer da mesma forma. Mas é nascer em outro mundo, é nascer espacialmente num mundo que predetermina como passado, e por isso determina, nunca absolutamente mas é suficiente que determine, a implantação do projeto futuro. (DUSSEL, 1977a, p. 30-31)

O lugar onde se nasce, a cultura em que se está imerso, o povo ao qual se pertence, são fatores que influenciam, mesmo que não absolutamente, o indivíduo e que podem apresentar-se tanto como um maior incentivo quanto como um empecilho para que o mesmo ouça a voz do outro/vítima e aceite a interpelação lançada por seu rosto. Seria ingenuidade ignorar tais fatores. Todavia, seria também ingenuidade acreditar que, diante de todas as informações que os homens hoje possuem acerca da miséria em que vivem povos inteiros, aquele que vive numa condição de maior prosperidade possa ter-se por inocente com relação ao sofrimento alheio e dizer-se não informado a respeito de sua responsabilidade.

Se como indicamos, todavia, o rosto do outro/vítima é não somente epifania de um único homem, mas também de um povo, uma cultura, etc., o comprometimento daquele que ouve tal interpelação e que diante dela se curva como um aprendiz também não limita-se a ser um compromisso com um homem em sua singularidade. Trata-se, antes, de um compromisso assumido com um povo, uma cultura, uma classe social que vive a opressão imposta pela totalidade ou luta contra a negação que essa mesma totalidade lhe impõe.

O fato é que a miséria, dominação e opressão vivenciadas pelas vítimas são o ponto de partida de toda a Filosofia da Libertação. São essas realidades que põem em movimento a elaboração conceitual de teóricos comprometidos com uma reflexão voltada para a superação do atual estado de desumanidade em que foram lançados tantas pessoas, grupos sociais e povos inteiros. Este mesmo comprometimento jamais pode reduzir-se ao nível especulativo. Mas, ainda quando apresenta-se apenas como produção textual, busca incitar aqueles que leem o que é publicado para que, percebendo a realidade opressiva que ainda impera na contemporaneidade, possam engajar-se em nível prático e discursivo na luta pela libertação dos vitimados pela totalidade.

É a condição real, concreta, de exploração, de transferência de riqueza para o centro, de dependência, de miséria resultante do fato de que existe um tal sistema mundial, de que nossos problemas não são apenas nossos. A miséria da maioria da população mundial é real, é o fato irrefutável, e é o ponto de partida da filosofia da libertação. (PINTO; RAPOSO, 2014, p. 172)

Em verdade, tratar-se-á sempre de um comprometimento assumido com as vítimas do sistema vigente, em seus mais diversos níveis, ainda quando tais vítimas se apresentam na interpelação do rosto de um único indivíduo. Diante do rosto do menino abandonado de rua e na interpelação provocante de tal rosto, por exemplo, o homem que se curva para ouvir seu clamor não está somente ouvindo aquele menino, mas também se comprometendo com todos os outros meninos de rua que, tendo seus direitos negados pela totalidade, se veem em igual situação de miséria.

Nesse caso, o que se busca sempre, desde o momento em que há uma aliança feita com aquele que é o outro/vítima, é a negação da negação que a totalidade efetiva sobre ele. Aquele que tem fome, que é negação das possibilidades de satisfação de seus interesses mais básicos para a preservação de sua vida, deve ter essa mesma fome negada para que, experimentando a saciedade, possa então começar a desenvolver sua vida. Assim, podemos dizer como Piotr Kropotkin: “A ideia burguesa tem sido discorrer sobre os grandes princípios, ou antes sobre as grandes mentiras, a ideia popular será garantir o pão a todos.” (KROPOTKIN, 2011, p. 46)

Todavia, os interesses humanos não se reduzem a questões alimentares. Posto que o homem tenha muitas outras capacidades, interesses e anseios que, sendo típicos do humano, devem também ser levados em consideração para que ele viva de forma plena. Assim, o que foi dito acerca da negação da negação imposta pelo sistema e que se revela enquanto privação de alimentos por parte daquele que vive uma situação de marginalidade e miséria, aplica-se também à cultura, enquanto criação humana e exercício de sua liberdade. Se o outro/vítima vê-se privado do direito a desenvolver-se culturalmente, não recebendo educação de qualidade e não podendo preservar a cultura de seu povo, aquele que se compromete com o clamor do outro/vítima deve então engajar-se na luta por negar a negação cultural que pesa sobre a vítima da totalidade.

A partir da aceitação da interpelação por justiça efetuada pelo rosto do outro/vítima, a experiência de respeito infinito pelo outro/vítima, enquanto liberdade outra, questionadora e possuidora de direitos, se põe como critério de julgamento para todas as relações que estabelecemos e, assim, em diferentes âmbitos de convivência com o outro/vítima, somos convocados a agir em prol de sua libertação: “A partir da experiência do respeito pelo outro como outro é julgada toda relação humana política, pedagógica ou erótica de ‘instrumentalização coisica’ do outro como mediação do meu/nosso projeto.” (DUSSEL, 1977a, p. 247)

Assim, busca-se refletir acerca de diferentes esferas nas quais o princípio de libertação deve ser aplicado. Isso inclui, por exemplo, o âmbito erótico, em que se luta por libertar a mulher dos processos de coisificação e abusos que lhe foram impostos pelo machismo; o âmbito pedagógico, em que se luta por libertar a criança da anulação de sua criatividade, imposta por um sistema de educação que concebe voz apenas aos mais velhos e que, impedindo os processos criativos, busca preservar a hegemonia da totalidade vigente; e também os âmbitos econômico e político que, com certeza, são determinantes e determinados pelos outros âmbitos que mantêm estreita relação entre si.

3.2 O rosto do outro/vítima frente à Totalidade Totalizada

O fato é que há sempre e inevitavelmente, dada a finitude humana, um sistema vigente que, enquanto totalidade, produz vítimas. Há sempre algo exterior à totalidade que é visto pela mesma como não ser e de onde, no entanto, emerge o rosto do outro/vítima e sua justa interpelação, epifania e acusação contra aqueles que lhe negam o direito de ser. Se essa totalidade abre-se ao clamor do outro e reconhece que sua exigência é uma exigência justa, atua assim de forma ética por excelência, no reconhecimento da sacralidade do outro/vítima e no respeito supremo por sua alteridade. Quando não faz isso, no entanto, totalizando-se e negando-se a reconhecer o clamor do outro/vítima, pratica o mal supremo.

O pecado ou a falta moral, a práxis ôntica totalizante, consiste no fato de desprezar o rosto do Outro e usá-lo como coisa: é práxis coisificante do Outro. O Outro como instrumento é mediação do projeto totalizado da Totalidade sacralizada. Esta práxis só satisfaz as ‘necessidades’ da Totalidade, necessidades egoístas de alguns, de grupos, que nem pode ‘servir’ nem pode escutar a voz interpelante do Outro no rosto do pobre. Sua prepotência o tornou surdo e destruidor do humano como humano. (DUSSEL, 1977b, p. 93-94)

Devemos manter claro em nossa mente que a interpelação efetivada pelo outro/vítima, visível, por exemplo, na acusação lançada pelos países da América Latina sobre as grandes potências europeias que tanto lhe exploraram e se recusaram a aceitar o direito que os latino americanos tinham de ser, não é nunca um mero pedido de ajuda direcionado aos países mais ricos. Não são povos que, trazendo em seus rostos uma exploração vivida durante séculos, agora se veem movidos a confiar na boa vontade de estrangeiros. Ao contrário, são nações que exigem apenas aquilo que é justo: o reconhecimento e respeito supremo por sua alteridade. Daí que nada que países europeus venham a fazer em benefício de nosso povo deva ser encarado como fruto de uma suposta boa vontade. Antes, será sempre considerado muito pouco diante de todos os anos de exploração por nós vivenciados. É plausível que tenhamos sempre em mente o lembrete lançado por Fanon:

As massas lutam contra a mesma miséria, debatem-se com os mesmos gestos e desenham com seus estômagos encolhidos o que se pôde chamar de geografia da fome. Mundo subdesenvolvido, mundo de miséria e desumano. Mundo também sem médicos, sem engenheiros, sem administradores. Diante deste mundo as nações europeias espojam-se na opulência mais ostensiva. Essa opulência europeia é literalmente escandalosa porque foi edificada sobre o dorso de escravos, nutriu-se do sangue de escravos, procede em linha reta do solo e do subsolo deste mundo subdesenvolvido. O bem-estar e o progresso da Europa foram construídos com o suor e o cadáver dos negros, árabes, índios e amarelos. Convém que não nos esqueçamos disto. (FANON, 1968, p. 76-77)

A totalidade totalizada, que, portanto, não abre-se para o outro/vítima, possui seu próprio ethos e, conseqüentemente, seus teóricos e heróis. Está tudo muito bem arquitetado para que se preserve a dominação imposta pelo sistema vigente e para que as vítimas mantenham-se em sua situação de opressão e silêncio. Essa mesma totalidade totalizada apresenta-se sempre como o ser e julga como não-ser tudo o que situa-se para além de suas fronteiras. Por isso, os teóricos e heróis já mencionados, herdeiros do ethos opressor, são tão importantes em todo o processo de dominação.

O teórico da totalidade é aquele que afirma o Ser, a unidade e coloca-se, em consequência de tal postura, como inimigo da diversidade, da pluralidade e de tudo aquilo que possa ameaçar, em algum sentido, a uniformidade do sistema vigente. Essa figura pode ser vista com muita facilidade no mundo grego e na formulação de Parmênides, em conformidade com a qual o Ser é, e o não-ser não é e não pode ser em hipótese alguma. Obviamente, o ser é sempre o ser grego. Visto que é a cultura grega que se coloca como parâmetro para que se julgue aquilo que é descoberto para além de suas fronteiras e decida-se, a partir do parâmetro posto, se tais indivíduos ou grupos de indivíduos devem ou não ser considerados seres humanos.

Daí que, partindo-se da formulação teórica exposta, que afirma como ser somente aquilo que pertence a cultura grega, julga-se como bárbaro e não humano tudo aquilo que está para além de suas fronteiras e cria-se também o espaço para a atuação do herói da totalidade totalizada que está justificado teoricamente a agir de maneira cruel, explorando, escravizando e até matando aqueles que não pertencem ao seu povo e sua cultura. O herói da totalidade totalizada é um assassino. Ele sempre mata em nome da mesma totalidade na qual se vê inserido: sua cultura, sua pátria, sua religião, seus valores e projetos políticos, etc.

O herói é a mediação pela qual o Todo elimina pela violência aquilo que pretende ser dis-tinto, e, assim, pelo 'amor da ordem e da unidade' do Todo, 'o Outro' é imolado e o herói é imortalizado na honra pátria: 'o Mesmo' absolutizado. Assim nasce o ser isolado e heroico que produz o Estado com suas viris virtudes. Enfrenta a morte por pura valentia, seja qual for a causa pela qual morre e (mata)." (DUSSEL, 1977b, p. 10)

A ideia de que o ser é e o não-ser não é desemboca, conseqüentemente, numa luta contra todo aquele que surge desde o não-ser, desde fora da totalidade totalizada, exigindo justiça. Esse é o inimigo primeiro da totalidade totalizada porque anuncia o falso, a mentira, aquilo que não é e que, portanto, não deve ser levado a sério. Contra o tal se coloca o teórico da totalidade que não passa de um sofista, argumentando em prol da continuidade dos processos de dominação e negação instaurados pelo sistema vigente.

Para o sistema, o outro aparece como algo diferente (na realidade é distinto). Como tal põe em perigo a unidade do 'mesmo'. O sábio é o encarregado em sua ontologia de mostrar o perigo que o outro significa para o todo, a totalidade. Assinala então claramente o inimigo do sistema: o diferente, o outro. Uma vez assinalado o mal, o diferente, o outro, a ontologia descansa em paz. (DUSSEL, 1977a, p. 56)

Aquilo que o pensador da totalidade faz em seu aspecto teórico, na recusa por pensar algo para além do ser instituído e em reconhecer qualquer forma de exterioridade, o herói da totalidade efetiva de forma prática, na escravização, na exploração e no assassinato do outro/vítima. No fim, apresentam-se ambos como elementos que se complementam nos serviços que prestam ao sistema vigente e na perpetuação da dominação das vítimas desse mesmo sistema.

A práxis da totalidade totalizada é sempre uma práxis coisificante que ignora a transcendentalidade do outro e busca reduzi-lo a um mero instrumento a serviço de seu projeto de dominação, seja esse outro/vítima alguém que esteja inserido na totalidade, vendendo sua força de trabalho ou aquele que está em situação de miséria, jogado ao chão a mendigar. O primeiro busca-se reduzir a mero instrumento de produção de riqueza do sistema vigente e o segundo é tido não como ser humano, mas como mera coisa jogada na estrada.

Aqui bem poderíamos refletir tendo como ponto de partida a parábola do Bom Samaritano. De um lado estão aqueles que, enquanto autoridades religiosas da época, colocam-se como representantes da totalidade totalizada e, tendo suas mentes moldadas por seu ethos e adotando sua práxis, ignoram aquele que está caído na estrada por não verem nele um ser humano, mas apenas um objeto jogado ao chão. De outro lado, no entanto, se nos apresenta a figura do Samaritano como aquele que resgata a dignidade do outro/vítima caído, porque se curva diante de seu pedido de ajuda e sabe que tal pedido carrega consigo uma exigência por justiça que lhe é irrecusável.

Deixando a figura do samaritano para ser analisada em outra parte e detendo-nos somente na totalidade totalizada, percebemos que a mesma, ao matar o outro, fecha-se sobre si, colocando-se como absoluta, divina e inquestionável. Dussel, ao falar sobre isso, busca sempre nos fazer recordar o mito de Abel. Caim é o irmão que mata o outro, que lhe nega o direito à vida, que se recusa a reconhecê-lo como ser e que, ao agir assim, se absolutiza e se põe como divino ao tornar-se ateu do outro/Abel. Na narrativa judaica é possível encontrar, a partir de uma leitura antropológica e não teológica, elementos para criticar a ontologia ocidental que tendo o ser como horizonte último de suas reflexões tornou-se incapaz de reconhecer aquilo que lhe é exterior.

No momento central do mito se diz: 'Caim se lançou sobre o irmão Abel e o matou' (Gênesis 4,8). Trata-se de um fratricídio, eliminação do Outro, instauração da Totalidade solipsista e símbolo da própria eticidade ontológica enquanto tal. Matar o

irmão é aniquilar o Outro, a Alteridade, é ateísmo alterativo que se torna imediatamente panteísmo. Pela morte do Outro institui-se a identidade fechada de 'o Mesmo' como único. (DUSSEL, 1977b, p. 23)

A ontologia, assim, apresenta-se não somente como negação do outro no âmbito teórico-filosófico, mas também como filosofia do centro que se põe contra a periferia e justifica toda a exploração e miséria em que vivem seus habitantes. Ela é, por assim dizer, a filosofia mãe de todas as formas de totalização e os governos autoritários, bem com a recusa de tantos teóricos em conceber a superação do sistema político-econômico vigente, aparecem como consequências inevitáveis da adoção de seus postulados.

Busca-se, então, por meio do discurso pautado no pensar ontológico, o mantimento da ordem, da repressão e dos assassinatos feitos em nome da totalidade. E o mesmo discurso, com pouquíssimas diferenças, porém com as mesmas pretensões de racionalidade, que foi utilizado para justificar os assassinatos e explorações praticados pelos europeus na América Latina é hoje usado como meio de justificação das posturas desumanas mantidas pelos EUA em territórios do Oriente Médio.

Em ambos os casos, têm-se a visão de um determinado povo que é tido como representante do ser e encarregado de levar aos outros povos o progresso que do ser decorre, junto com aquilo que se tem como seus valores universais. No caso dos europeus, na invasão efetuada na América Latina, tratava-se de anunciar o progresso moral, cultural e econômico para povos considerados selvagens que viviam em profundo atraso. Quanto aos EUA, em sua relação com os países do Oriente Médio, afirma-se que o que se realiza é a busca por levar para tais povos a democracia e demais valores universais, vigentes no Ocidente.

O que se vê, todavia, em um e outro caso, é a divinização de um sistema vigente que não pode efetuar-se sem que, ao mesmo tempo, seja levado a cabo o ritual religioso do sacrifício da vítima no altar da totalidade. O outro/vítima é imolado diante da totalidade pelo já citado herói do sistema vigente e sua morte é justificada por meio de um discurso que afirma a necessidade da mesma para o benefício do próprio povo que sofre a opressão que a totalidade lhe impõe. Afirma-se que o sacrifício de alguns é necessário para que os mesmos não se coloquem como um empecilho para o avanço de suas civilizações. Assim, nos diz André Musskopf que, no Brasil, por exemplo, os colonizadores portugueses se enxergaram, antes de qualquer coisa, como aqueles que cumpriam a vontade de Deus no território conquistado:

Afinal, tendo em vista a exploração mercantilista da natureza e a subjugação das gentes como parte do projeto colonizador que foi desenvolvido subsequentemente, foi necessário ir além da compreensão de Portugal como 'administrador' do Paraíso descoberto para tornar-se o 'interventor' que eliminasse os elementos 'infernais', finalizando ou purificando a obra de Deus. (MUSSKOPF, 2008, p. 37)

A consequência prática de tudo isso é que toda a filosofia da totalidade, da afirmação do mesmo em detrimento do outro/vítima, será sempre uma filosofia da guerra. Jamais passará de uma filosofia assassina que pode falar sobre a necessidade da morte do outro, justificando-a por meio dos mais variados sofismas. Assim o será, sobretudo, por ver no outro/vítima a ameaça constante aos seus interesses e à estabilidade do sistema vigente, posto que saiba em seu íntimo que o rosto do outro/vítima aponta também para uma consciência ética que situa-se para além da moralidade instituída pela totalidade.

Aquele que mata o irmão constitui o horizonte de seu mundo como abismal e fundamento último: trata-se, exatamente, da ontologia da Totalidade trágica e moderna que não pode senão continuar sendo (depois do assassinato mítico do Outro) uma filosofia da guerra, uma luta de morte contra o Outro como outro. (DUSSEL, 1977b, p. 23)

Nosso filósofo, não poucas vezes, nos faz recordar o fato de que a moralidade totalizada constitui-se tendo como sua base o ressentimento e, em seguida, a transformação dos vícios do antigo oprimido, quando este passa a exercer o domínio sobre o outro/vítima, em virtudes. Aquele que vive a opressão e o domínio que lhe são impostos pela totalidade desenvolve determinados vícios que nada mais são do que fruto de seu ressentimento diante do atual estado de coisas. No momento em que esse outro/vítima ocupa o lugar do opressor, tornando-se também ele uma totalidade totalizada, afirma como sendo virtudes todos aqueles vícios que o ressentimento, diante da situação de dominação que ele vivenciava, havia feito surgirem. Oculta-os, então, sob a capa de uma pretensa universalidade e busca ensiná-los às novas vítimas do sistema vigente. Essa mesma pretensão de universalidade, que tem por objetivo camuflar a realidade de dominação em que as vítimas se encontram, já havia sido denunciada por Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*:

Com efeito, cada nova classe que toma o lugar daquela que dominava antes dela é obrigada, mesmo que seja apenas para atingir seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum de todos os membros da sociedade ou, para exprimir as coisas no plano das ideias: essa classe é obrigada a dar aos seus pensamentos a forma de universalidade e representá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos universalmente válidos. (MARX; ENGELS, 2001, p. 50)

A luta que se realiza na busca por fazer com que os valores do sistema vigente sejam aceitos como expressão do bem absoluto conduz, de forma inevitável, ao mal absoluto. Tal mal, por sua vez, somente poderá ser vencido por meio do reconhecimento do outro/vítima enquanto sujeito autônomo em sua corporeidade sofrente. A sensibilidade daquele que sofre coloca-se como critério anterior à própria racionalidade. O outro/vítima sente dor, dor que afeta sua vida em concretude e que sinaliza que tanto o sistema vigente quanto sua moralidade

são incapazes de oferecer-lhe alívio e negar a negação que o faz sofrer. Seu rosto é, então, também denúncia da falência de uma moralidade que justifica não somente a insensatez, mas a própria insensibilidade daqueles que buscam preservar os processos de dominação.

O que não pode ser esquecido é que, em sua análise da realidade, Enrique Dussel postula ao menos três elementos que são essenciais para qualquer reflexão que se faça sobre a relação entre o rosto do outro/vítima e a totalidade totalizada. Há sempre vítimas de determinada totalidade que vivenciam algum tipo de negação imposta pela mesma; há sempre uma totalidade vigente que corre o risco de ter-se como absoluta; há, por fim, uma reflexão negativa que essas vítimas realizam com respeito à totalidade que as oprime.

Todo fechamento da totalidade sobre si mesma significa, inevitavelmente, paralisia da crítica que não mais pode ser proferida contra o sistema que se tem como divino ou absoluto, como um fim em si mesmo, destinado à perenidade. Mas, desemboca também numa negação da liberdade humana, posto que signifique o tentar prender o homem dentro de um esquema de previsibilidade em que suas ações são regidas pelas padronizações que a totalidade impõe sob a não aceitação de qualquer atuação criativa. Por consequência, tal fechamento significa também o fim da história, sua morte imposta pela colocação da totalidade como horizonte último de nossas ações e reflexões e pelo silêncio imposto ao outro/vítima, único que podia dizer-nos o novo.

Mas não será o Outro quem cumprirá o juízo de morte; ao contrário, a aniquilação do Outro, a Clausura da Totalidade, é já a morte da própria Totalidade. De um lado, 'a paralisia da crítica' é a morte da história como história e o ingresso no eterno retorno do Mesmo. É também morte do homem porque é perda de sua liberdade dentro da necessidade trágica da Totalidade totalitária. É ontologia da Guerra essencial e por isso ethos do herói dominador que mata o inimigo, repressor do dis-tinto, livre e pessoal. (DUSSEL, 1977b, p. 25)

3.3 A Comunidade das vítimas, seu rosto e o intelectual engajado

Se a totalidade totalizada indica sempre uma paralisia ou morte da história em decorrência do eterno retorno do mesmo, que ela abraça ao usar todos os recursos de que dispõe para silenciar o outro/vítima, o rosto do outro/vítima é, por sua vez, interpelação que dá movimento à história. Por meio de sua exigência de justiça e colocando-se como um contraponto à pretendida hegemonia do Mesmo, o rosto do outro/vítima faz-nos enxergar que há algo para além da totalidade e move-nos ao engajamento destemido com a possibilidade de superação do sistema vigente. A comunidade das vítimas, enquanto luta pela negação da negação que a aflige, acaba modificando e aperfeiçoando a totalidade que para ela se abre na busca por satisfazer suas necessidades. Temos aí então a criação de novas estruturas, o avanço

criativo possível somente a partir da escuta reverente diante do rosto do outro/vítima no anúncio das dores que lhe são provocadas pela totalidade que o vitimou. Isso quando não temos uma total revolução que, embora seja um evento raro e que acontece em momentos bem específicos da história, modifique o sistema por completo em favor da comunidade das vítimas, que são, quando a revolução é verdadeira, seus sujeitos históricos.

A práxis conquistadora é dialética enquanto inclui o Outro dentro da Totalidade (Pizarro conquista os Incas). A práxis libertadora ou 'serviço' parte do Outro (ana-lógico) já que sua palavra que pro-voca à justiça é ana-lética; a resposta da Totalidade que cresce dialeticamente para servi-la já não é conquistadora, não inclui unicamente o Outro na própria Totalidade, mas cria uma nova Totalidade que é analógica à primeira e originada pela con-vergência das duas práxis: a interpelante criadora do Outro e a serviçal libertadora da Totalidade. É aqui, e somente aqui, que a Totalidade se decide pelo bem e realiza seu ser como dever-ser. A Totalidade equívoca nega sua totalização opressora e afirma sua capacidade libertadora. (DUSSEL, 1977b, p. 115)

Por isso, antes de falarmos sobre a abertura daquele que é interpelado pelo rosto do outro/vítima e de seu engajamento com sua libertação, devemos falar da própria comunidade das vítimas. Temos já em tal comunidade o amor do oprimido, enquanto outro/vítima, pelo outro/vítima como algo incompreendido pela Totalidade, algo que não está em nenhum sentido relacionado com suas leis e supostas virtudes. Esse amor está fora das regras de seu jogo e é amor gratuito, que nada busca para si. Porém, revela-se também em sua forma criativa na qualidade de profundo respeito ao outro/vítima.

Na relação que se estabelece na comunidade das vítimas apresenta-se o amor-de-justiça, no qual cada um concede ao outro/vítima aquilo de que ele necessita, não para cumprir a lei da totalidade que, como já dito, lhe é estranha. Mas, cada um assim age para com o outro/vítima no reconhecimento daquilo que ele é como pessoa. Assim, impera em tal relação, o respeito pela pessoalidade de cada um em uma forma melhor distinguida do que aquela pensada por tantos teóricos do Ocidente. Posto que se trata aí da pessoalidade em sua forma mais concreta, incluindo-se o corpo e suas necessidades imediatas.

O oprimido, não enquanto oprimido, mas enquanto fora do sistema como pobre, como outro, ama o outro oprimido com um amor extra-sistemático, fora das regras do jogo da Totalidade. Este amor não é amor a 'o Mesmo' (eros), nem sequer amor de amizade dentro do Todo na igualdade (filia), mas é amor que é nada para o Todo, é amor gratuito, amor criador. (DUSSEL, 1977b, p. 136-137)

Antes da interpelação que o rosto do outro/vítima lança em direção àquele que vive ainda segundo os ditames o sistema vigente, há já a comunidade crítica das vítimas, efetivada a partir da consciência que a própria vítima possui, quando realmente crítica, de sua responsabilidade diante das outras vítimas. As vítimas sabem-se entre si responsáveis umas pelas outras, se ajudam em suas mútuas necessidades e, na vida em comunidade, vão tomando

cada vez maior consciência de que a miséria e opressão em que vivem possuem relação direta com a totalidade que as oprime ou exclui.

Se, por um lado, aos ricos não faltam sinais de que suas riquezas são possíveis somente como consequência da exploração de tantos outros seres humanos que lhes vendem sua força de trabalho, aos pobres, por sua vez, também não faltam sinais de que os ricos ostentam tanta riqueza a partir de uma relação de produção injusta que não está direcionada a suprir as suas necessidades, mas somente à expansão do próprio capital. Em ambos os casos, a realidade vai fazendo com que cada um se recorde de sua responsabilidade.

Há, além disso, a consciência ético crítica dos anciãos, que conseguem compreender o projeto de vida boa do sistema vigente implicando sempre em negação da vida do outro/vítima, e que é constantemente retomada pela comunidade das vítimas. A verdade do sistema vigente vai sendo negada pela corporeidade daqueles que carregam em suas faces as marcas de uma situação de miséria e opressão e as falas dos anciãos são retomadas constantemente por aqueles que lutam por preservar suas tradições. Tais falas, contudo, trazem consigo sempre maior consciência ético crítica para aqueles que a elas se curvam.

É a partir, então, do horizonte intersubjetivo das próprias vítimas que começa a emergir o processo de consciência crítica das mesmas. Pois é o diálogo que estabelecem entre si e a realidade que vivenciam constantemente que as permite avançarem gradualmente em seu processo de conscientização. Nesse caso, vê-se que o projeto de libertação no qual se veem inseridas e do qual são o sujeito histórico não poderá jamais surgir como fruto de um conhecimento de cunho puramente intelectual que lhes é transmitido.

São as próprias vítimas as construtoras de uma nova história. A exterioridade que apresentam com relação à totalidade imperante é a fonte criativa que lhes permitirá avançar na construção de um novo mundo. Seus valores e cultura serão de fundamental importância em todo o caminhar na busca pela libertação. Por tudo isso, torna-se inadequada e inválida toda forma de paternalismo que tenha por pretensão conduzir as vítimas como se fossem seres menos capazes de atuar de forma própria e autêntica. Nesse caso, a solidariedade que é apontada no livro de José Maria Vigil como sendo uma característica da opção pelos pobres, enquanto compromisso com seus sofrimentos, alegrias e lutas, bem pode ser considerada também uma característica essencial daquele que decide envolver-se na luta por libertação efetivada pela comunidade de vítimas:

Solidária: este termo demarca o sentido da opção, tirando-lhe possíveis ambiguidades e o sabor da inclinação paternal aos pobres que alguns poderiam lhe atribuir. Deste modo, se acentua melhor um compromisso real com os sofrimentos, as alegrias, as lutas contra a injustiça e os anseios de libertação dos pobres. (VIGIL et al., 1992, p.11)

O projeto de libertação exclui, portanto, qualquer representação de um herói político que queira colocar-se como mentor intelectual e figura principal das práticas libertadoras. Se há um herói político, ele o é somente na medida em que incorpora em si os anseios, ideais e lutas nascidos no meio do povo, na comunidade das vítimas. Do contrário, será tal elemento um pseudo-libertador ainda preso à totalidade em sua mania por querer falar, produzir e manter em silêncio aqueles que ele considera menos capazes, bárbaros, não-humanos e irracionais.

Se o mal em sua forma suprema nada mais é que o fechamento da totalidade em si mesma, o bem supremo, por sua vez, será sempre a abertura gratuita ao outro/vítima. Esse é o Bem Supremo que, como visto, é tomada de uma real consciência ética, é movimento da história que agora poderá avançar tendo o outro/vítima como referência última, é amor à liberdade e à criatividade do homem no anúncio de que ações inéditas podem ser tomadas, caminhos distintos podem ser trilhados e a utopia deve ser buscada.

Aquele que se entrega a esse bem na interpelação que lhe é lançada pelo rosto do outro/vítima, no entanto, pagará um alto preço por sua postura. Terá que lidar, conseqüentemente, com o ódio da totalidade totalizada, que não tolerará a sua presença, e será visto por aqueles que advogam a perenidade do sistema vigente como um traidor, um subversivo que deve ser assassinado pelo herói da totalidade. Tudo isso porque optou por ouvir o grito do outro/vítima e fez seu esse mesmo grito, tornando-se o eco do clamor por justiça que a vítima lança contra a totalidade.

O perfeito, bom, acerca do qual agora nos questionamos, é o Outro como mestre do bem, mas não é o Outro como 'o outro', o pobre à beira do caminho ou o povo na escravidão, mas como o profeta que se con-verte (con-verge), graças a um ouvido que sabe ouvir, como mestre, o primeiro Outro. Se a maldade é a-versão ao Outro, a bondade radical é con-versão ao Outro oprimido. Mas con-verter-se ao Outro sofredor, ocultado e oprimido pela Totalidade como di-ferente interno é opor-se a todos. (DUSSEL, 1977b, p. 44-45)

Sua atitude de entrega diante do rosto do outro/vítima não seria possível, no entanto, se ele não tivesse se tornado também ateu da totalidade. É na recusa da aceitação da divindade do sistema vigente e de seu suposto caráter absoluto que se dá um dos primeiros passos para o engajamento no projeto de libertação. Aquele que não abraça o ateísmo com relação ao sistema mantém-se escravo da falácia de que fora do sistema nada é. Todavia, esse mesmo ateísmo é insuficiente quando não vem seguido da afirmação da sacralidade do outro/vítima.

Porque existe algo para além do sistema que põe em xeque toda sua pretensão de ser deus é que nós podemos nos afirmar ateus do mesmo, não na negação de toda e qualquer divindade, mas na recusa por reconhecê-lo como horizonte último de nossa atuação. O mero

ateísmo com relação à totalidade poderia lançar-nos apenas num profundo pessimismo. Porém, o ateísmo do sistema seguido da afirmação da sacralidade do outro/vítima é o que nos coloca como aptos para ouvir sua voz e assumirmos que ela nos remete à possibilidade de criação do novo.

O antifetichismo é negação da negação da Exterioridade. A afirmação da Exterioridade absoluta é fechar o caminho a uma futura tautológica negação da afirmação libertadora [...]

O ateísmo do fetichismo é a condição negativa; a afirmação da Exterioridade absoluta é a condição afirmativa e definitiva da revolução. Ambas as condições são práticas. É na ação que se nega o fetiche e se afirma a Exterioridade, ao ser responsável pelo oprimido. (DUSSEL, 1977a, p. 107)

O ethos da libertação tem por sua base a comiserção que nada mais é que uma pulsão de amor alterativo pelo outro/vítima como exterioridade. Aquele que entrega-se a tal amor e ao desejo por justiça, é, enquanto herói da libertação, capaz de aceitar de bom grado todo o risco de morte que corre ao dar esse passo subversivo numa direção que rompe com os limites impostos pela totalidade. Em sua obsessão pelo outro/vítima, o homem que curvou-se diante da interpelação de seu rosto, já não pode recusar nem sequer a própria morte caso ela se lhe apresente como necessária em nome do projeto de libertação.

O ethos da libertação se estrutura todo em torno de um eixo essencial, que não é a compaixão [...] mas sim comiserção - no sentido real e pleno - con-miserção. É a pulsão alterativa ou de justiça metafísica e o amor ao outro como outro, como exterioridade; amor ao oprimido, mas não em sua situação de oprimido, e sim como sujeito da exterioridade. (DUSSEL, 1977a, p. 70)

Para que seja capaz de agir assim, no entanto, esse mesmo homem precisa ser dotado de temperança. Eis aí uma virtude apontada por Dussel como necessária para aqueles que se engajam no projeto de libertação do outro/vítima. É por meio dela que tantos homens conseguiram e ainda hoje conseguem, no exercício constante do domínio sobre seus próprios desejos, tudo deixar para servir ao outro/vítima, se necessário, até a morte: “A temperança, como domínio sobre o desejo, as satisfações, permite a reta interpretação da palavra do outro; garante à justiça seu reto exercício; possibilita ao corajoso deixar tudo o que tem para o serviço do pobre até à morte. Sem disciplina, não há libertação.” (DUSSEL, 1977b, p. 72)

O filósofo que engajou-se no projeto de libertação, todavia, já não terá como sua grande preocupação a verdade totalizada. Pois, diferente do sofista que busca defender a partir de argumentos racionais a existência e perenidade do sistema vigente, enquanto profeta, o intelectual libertador tem por grande preocupação a justiça. Todas as suas reflexões e produções teóricas pautam-se, então, pelo abraçar verdadeiro de uma causa irrecusável que o envolve, sobretudo, existencialmente. Por isso, colocará todos os recursos epistêmicos dos

quais se vê provido a serviço das vítimas, na busca por produzir uma elaboração teórico-crítica explicativa sobre a situação de dominação e exclusão que as vítimas vivenciam.

Agora, ao contrário, o filósofo deveria ultrapassar o horizonte ontológico da verdade e abrir-se ao âmbito da justiça. Seu pensar não deve corroborar a alienação do Outro como 'o outro' oprimido dentro da Totalidade. Seu pensar deve ser um fator histórico do processo de libertação do Outro. Como dissemos em outro lugar, 'a filosofia vem desempenhar um papel histórico no processo de libertação. Ao povo colocado em movimento, ao homem de ação, o filósofo vem acrescentar o novo, o Outro, o que interpela como um sempre mais além, e que somente fala àquele que tem ouvido preparado: ao filósofo que pensa a partir da opressão para que nasça a filosofia na América Latina. (DUSSEL, 1977b, p. 60-61)

No entanto, nesse processo, não poderá nunca esquecer-se que sua posição é a posição de um aprendiz que ouve a voz de seu mestre: o outro/vítima. Deve escutar a voz do outro/vítima, curvar-se diante de sua interpelação e, então, tentar tematizá-la, conceituá-la. Do, contrário, ainda que se diga envolvido com a causa das vítimas, se manterá preso aos conceitos e jargões que lhe vieram como fruto de sua relação com o sistema vigente. É da sua abertura para a exterioridade que lhe virá a possibilidade do novo tanto em sentido teórico quanto prático. Daí que seja de extrema importância sua real inserção no meio do povo, no conhecimento de sua cultura, de seu modo de ser, de pensar e de agir. Assim, como bem o indica Fanon: "Ser responsável num país subdesenvolvido é saber que tudo repousa definitivamente na educação das massas, na elevação do pensamento, no que se chama um tanto precipitadamente politização." (FANON, 1968, p. 161)

Deve o intelectual efetivamente comprometido com as vítimas mostrar à comunidade de vítimas aquilo que ela tem de melhor, explorar junto com ela sua cultura e trazer à tona tudo o que ela carrega consigo, enquanto exterioridade à totalidade, que serve ao projeto de sua libertação. Ao mesmo tempo, porém, deve ele auxiliá-la a perceber o que tem de pior, enquanto cultura imperial vulgarizada, que ela acabou por permitir que penetrasse em seu meio, incorporando-a como se fosse realmente sua.

O povo sozinho não pode libertar-se. O sistema lhe introjetou a cultura das massas, o pior do sistema. É por isso que a consciência crítica do intelectual orgânico, dos grupos críticos, das comunidades ou partidos críticos, é indispensável para que um povo assuma tal consciência crítica e possa discernir o pior que tem em si (a cultura imperial vulgarizada) e o melhor que já existe desde tempos passados (a exterioridade cultural: máximo de crítica possível sem consciência atual). A filosofia tem neste campo muita coisa a fazer. (DUSSEL, 1977b, p. 100-101)

Somente desse modo, poderá também despertar no outro/vítima uma consciência mais crítica do que aquela que ele já possui, tornando-lhe cada vez mais apto a interpretar criticamente a realidade objetiva na qual se vê inserido. Ao mesmo tempo, depois da experiência de ter se curvado diante da interpelação por justiça lançado pelo rosto do

outro/vítima e agora inserido no seio da própria comunidade de vítimas, buscará criar no outro/vítima as mediações das quais ele precisa para si mesmo em sua luta por libertação.

Dessa maneira, percebemos que a denúncia frente à totalidade totalizada faz-se em um conjunto formado pela comunidade das vítimas em parceria com os intelectuais que apoiam sua causa e se envolvem com o projeto de sua libertação de tal maneira que um grupo não poderia efetivar de maneira equilibrada sua tarefa sem o auxílio do outro. Uma comunidade de intelectuais que não estão envolvidos com uma comunidade de vítimas parece-nos uma comunidade vazia de significado. Ao passo que uma comunidade de vítimas sem a presença de intelectuais envolvidos com sua libertação parece impedida de explicar em completude sua própria negatividade. Sobre a maneira como por meio dessa articulação se constitui uma hegemonia exterior ao sistema vigente, discutiremos no próximo capítulo.

4- Libertação: Da Ética à Política

4.1 Princípio material de uma política crítica

A ética da libertação, conforme pensada por Dussel, desemboca num real engajamento com a construção de uma nova sociedade. Embora o que o pensador propõe seja uma ética cuja aplicação pode dar-se em nosso cotidiano, o projeto de libertação não pode efetivar-se senão a partir de um envolvimento coletivo, visando mudanças estruturais. A libertação, portanto, não pode acontecer sem que o âmbito político de nossa existência seja também pensado e reconstruído a partir de um novo paradigma (o interesse pelo outro/vítima) e de novas categorias. Por isso, o filósofo latino americano por nós estudado tem se dedicado a esse tema nos últimos anos e julgamos que seja importante abordá-lo em nossa pesquisa. Todavia, tendo em vista a amplitude do pensamento político de Dussel e os propósitos que norteiam o presente trabalho, chamamos a atenção para o fato de que não trataremos aqui da temática política, por ele produzida, de maneira exaustiva. Nos deteremos apenas a uma análise dos três princípios de uma política crítica postulados pelo pensador: Princípio Material, Princípio Formal e Princípio de Factibilidade.

Antes de adentrarmos a uma exposição do primeiro dos princípios citados, julgamos ser importante apontar para a maneira como o filósofo define o poder. Posto que tal definição afasta-se da maior parte das definições apresentadas na tradição filosófica ocidental e, portanto, não possua nenhuma relação com a imposição da vontade dos políticos, em sentido partidário, sobre a população ou com qualquer forma de tirania. Na verdade, a partir de uma análise histórico-filosófica, o autor mostra como tal conceito foi mal interpretado por diversos filósofos de nossa tradição ao mesmo tempo em que, dada a experiência de dominação e exploração vivida em solo latino americano, ganhou uma conotação extremamente negativa em nosso meio.

En este contexto de una experiencia existencial de no tener ya ningún señor sobre el ego eurocéntrico como se irá una concepción de poder exclusivamente como dominación. El ego dominans pasa a ser la definición del que 'puede' hacer lo que le plazca ya que no tiene limite en otra voluntad que le ofrezca tanta resistencia como para tener que acordar un pacto con simetría. Las metropolis europeas organizan un mundo colonial asimétrico, donde la relación político-metropolitana se concretaba como una relación social de dominio. La dominación del sujeto poderoso ante el impotente era interpretada como la definición misma del poder político. (DUSSEL, 2009, p. 22)

O pensador, então, define o poder a partir do uso de dois termos: *potentia* e *potestas*. De um lado teríamos a *potentia* enquanto poder pertencente ao próprio povo, mas ainda não

concretizado por meio de instituições e ações políticas, no sentido estrito do termo. A mesma estaria extremamente relacionada à vontade de viver inerente aos seres humanos. Estes se juntariam para viver de forma mais qualitativa a partir desse mesmo agrupamento. Tal união, por sua vez, teria como consequência uma crescente complexificação da organização social. Haveria, com o decorrer do tempo, uma maior divisão das tarefas e, assim, o surgimento de determinadas instituições. Nesse momento, teríamos então a ideia de instituições que representam a vontade de viver do povo e que servem ao propósito da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. Isso é o que Dussel chama de potestas.

A necessária institucionalização do poder da comunidade, do povo, constitui o que denominaremos a potestas. A comunidade institucionalizada, ou seja, tendo criado mediações para seu exercício possível, cinde-se da mera comunidade indiferenciada. Esta cisão entre potentia e potestas [...], entre a- o poder da comunidade política como sede, origem e fundamento (o nível oculto ontológico) e b- a diferenciação heterogênea das funções por meio de instituições que permitem que o poder se torne real, empírico, factível, que apareça no campo político (como fenômeno) é necessária e marca a aparição antiga da política, sendo ao mesmo tempo o perigo supremo como origem de todas as injustiças e dominações. Graças a esta cisão, todo serviço político será possível, mas também toda corrupção ou opressão inicia sua corrida incontável. (DUSSEL, 2007, p. 32)

É importante notar, então, que a base do poder institucional, sua referência última, é a vontade popular. As instituições são fundadas com a finalidade de servir ao povo e o poder somente mantêm-se como poder real enquanto ainda permanece esse vínculo entre potentia e potestas. A quebra do vínculo significa sempre a fetichização do poder e seu consequente enfraquecimento e destruição. Essa fetichização dá-se sempre na medida em que o político, suposto representante popular, vê-se como referência última do poder e, por isso, já não serve mais aos interesses daqueles que deveriam ser por ele representados. Uma situação como esta, porém, não pode durar muito tempo, visto que a experiência de ter-se como referência última do poder, conforme vivenciada pelo político, será sempre contestada pelo povo. A contestação da posição assumida pelo político produz, como consequência, ações de repressão contra aqueles que lhe contestam. Até que, por fim, temos que lidar com um governo despótico e tirânico, totalmente distanciado da vontade popular e respondendo de forma agressiva às críticas que lhe são lançadas por aqueles que deveriam ser representados politicamente. O que se constitui já em grave sintoma de perda do poder por parte do governante.

Para Dussel, portanto, o poder é sempre poder obediencial. Diz o pensador que aqueles que mandam, devem fazê-lo sempre a partir da obediência às demandas populares. O poder pertence ao povo, lhe é inerente, e de forma alguma lhe pode ser tomado. Aquele que governa sem o consentimento popular em breve verá sua ruína. Isto porque já está, a partir do

momento em que perde a ligação representativa que deveria ter com o povo afastado do poder no sentido real do termo.

Porque todo exercício do poder de toda instituição (do presidente até o policial) ou de toda função política (quando, por exemplo, o cidadão se reúne em conselho aberto ou elege um representante) tem como primeira referência e última o poder da comunidade política (ou o povo, em sentido estrito). O não referir, o isolar, o cortar a relação do exercício delegado do poder determinado de cada instituição política da comunidade (ou povo) absolutiza, fetichiza, corrompe o exercício do poder do representante em qualquer função. (DUSSEL, 2007, p. 16)

A utilização da violência por parte daqueles que deveriam assumir o papel de representantes políticos do povo significa sempre a perda da hegemonia. Dá-se sempre na forma de repressão contra os cidadãos na busca por fazer perdurar um poder que, de fato, não existe, uma vez que a própria hegemonia política já foi perdida. A ação verdadeiramente hegemônica, por sua vez, é executada sempre tendo por seu fundamento o consenso popular, ou seja, o poder que emana do povo.

O filósofo produz, portanto, uma reflexão que se pretende equilibrada em que, conquanto defina o poder como potencia, enquanto pertencendo ao povo, assume também a posição daqueles que veem a criação de instituições políticas como algo inevitável, não menosprezando a importância da potestas, enquanto concretização da representação popular por meio das instituições. O autor sabe, no entanto, os riscos implicados em seu posicionamento. A potestas, apesar de ser indispensável para que a ação política possa realmente concretizar-se e ser, conseqüentemente, condição *sine qua non* do próprio exercício da política, é também o elemento que pode transformar a atividade política em atividade tirânica.

As instituições podem fetichizar-se e passarem a ser encaradas como auto-referentes. Quando isso acontece, elas se afastam de seu propósito original que seria a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana e, a partir desse ponto, temos que lidar com a produção de vítimas por parte do sistema vigente. Há a negação ou privação sofrida por um determinado grupo de indivíduos que são vitimados pelo sistema socioeconômico no qual se veem inseridos.

Dussel, porém, assume que, dada nossa finitude, se faz impossível a construção de uma sociedade em que não existam vítimas. Devido às nossas limitações humanas, a presença das mesmas será inevitável em qualquer tipo de sociedade por nós construída. Todavia, isso não deve significar passividade diante da realidade de vitimização atual, mas deve pôr-se apenas como um alerta para que não divinizemos nenhum sistema socioeconômico, atribuindo-lhe caráter de efetiva perfeição. No que diz respeito às vítimas da sociedade atual,

como de qualquer outra sociedade que venhamos a construir, o agir de forma ética acarretará sempre no compromisso com a libertação das mesmas.

Bem cedo, embora possam ser séculos, as instituições dão prova de cansaço, de um processo entrópico, de desgaste e, por outro lado, da fetichização inevitável que a burocracia produz ao usufruir a instituição (a potestas) para a sobrevivência da burocracia auto-referente. Quando isso acontece, a mediação inventada para a vida e para a democracia, o seu aumento, começa a ser um caminho para a morte, a repressão, a dominação. O político crítico ou que tem uma atitude de realismo crítico deverá empreender o caminho pelo qual pretende ser crítico, ou de ‘esquerda’.
(DUSSEL, 2007, p. 35)

Tal compromisso deve ter como seu elemento de base o enunciado político-crítico de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. A partir desse enunciado critica-se a negação material à qual a vítima está sujeita e busca-se a negação da negação que ela vivencia em sua corporeidade. Denuncia-se aí também a não veracidade do sistema socioeconômico atual. Uma vez que o mesmo não é capaz de permitir que a vida da vítima se reproduza.

Nesse ponto, todavia, o filósofo sofre a oposição de diversos pensadores que, não levando em consideração o entrecruzamento dos diversos campos nos quais estamos imersos, defendem uma total separação entre política e economia. Dentre os tais, poderíamos citar Hannah Arendt que vê de forma bastante negativa o interesse que as instituições políticas possam dar para as questões econômicas, julgando que tal interesse desfigura o caráter efetivamente político dessas mesmas instituições. A autora entende a economia como questão privada, inerente ao lar, defendendo assim sua total exclusão do ambiente público.

Contra tal perspectiva, no entanto, nos colocamos, como o faz Dussel, defendendo a ideia de que o princípio material de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana perpassa todas as culturas, sociedades e instituições. Como bem o indica o autor, todo o momento da vida humana é marcado pela auto reflexão do homem acerca da necessidade de conservar sua própria vida e nem mesmo a perda de determinadas características instituais o priva deste princípio de regulação da vida que passa, depois de tal perda, a ser explicitado por meio de enunciados de caráter normativo. Ao mesmo tempo, fortalecemos tal argumento reconhecendo também não existir, como já dito, uma total separação entre o campo político e o campo econômico. Na verdade, há isto sim um entrecruzamento entre ambos.

Arendt creyó que en la Revolución norteamericana de 1776 no había habido una exigencia ‘social’ - olvidando los cuatrocientos mil esclavos que había en el momento en que G. Washington lanza el proceso de la libertad, olvidando que vivía de la explotación de sus afro-americanos - y por ello pudo llegar a constitutio libertatis (fundación de la libertad). Confunde entonces gravemente la ‘manipulación’ del hambre del pueblo en manos de demagogos de turno, con la dignidad y gravedad del problema ‘social’. Lo peor es el desprecio a la importancia

de lo material (en el sentido de producción, reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad, en vista de la felicidad no sólo pública sino material en cuanto contenido de vida), que es negación de la condición absoluta de posibilidad de la felicidad pública. Un ciudadano muerto de hambre mal puede ser un participante pleno de la comunidad política. (DUSSEL, 2009, 218)

O próprio Aristóteles, como nos diz o autor por nós estudado, já havia reconhecido esse entrecruzamento e, ao falar sobre a vida da pólis, reconhecia que a mesma não poderia acontecer sem que antes existisse uma boa agricultura. Ou seja, admitia que havia uma relação de mútua influência entre os campos econômico e político. Essa valiosa constatação, embora tenha sido ignorada por muitos pensadores no decorrer da história e, ainda hoje, seja combatida por determinados filósofos, se faz indispensável para uma política realmente libertadora.

Aliás, é importante dizer que mesmo nos escritos de filósofos como Adam Smith, tido como um dos grandes defensores da ideia de livre mercado, Dussel encontra posturas um tanto quanto reveladoras da consciência por ele possuída de que o campo econômico não pode ser considerado de todo independente do campo político, mas que há a necessidade de uma intervenção política nessa área para benefício da própria nação.

Smith, entonces, muestra que la intención económica del interés propio debe ser admitida por el político, y por ello no debe ‘conceder monopolios en el mercado doméstico a cualquier especie de industria’, porque ‘el gobernante que intentase dirigir a los particulares respecto de la forma de emplear sus respectivos capitales, tomaría a su cargo una empresa imposible, y se arrogaría una autoridad que no puede confiarse prudentemente ni a una sola persona ni a un senado o consejo’ Pero no hay que equivocarse. El Estado de Smith interviene en todos los otros niveles de la economía, protegiendo monopólicamente el mercado interno de los mercados externos. (DUSSEL, 2009, p. 228)

O argumento mais forte, no entanto, em defesa da posição dusseliana que propõe a intervenção política, não somente no campo econômico, mas na esfera material da sociedade como um todo, diz respeito ao fato de que a extinção da humanidade culmina, de maneira óbvia, no extermínio não somente do campo político como tal, porém de todas as esferas de atuação humana. Desse modo, produzir, reproduzir e aumentar a vida humana coloca-se como função primeira e mais básica da política. A própria política, aliás, nada mais seria que essa busca por organizar, conservar e desenvolver a vida do homem.

A previsão da permanência da vida da população de cada nação na humanidade que habita o planeta Terra é primeira e essencial função da política. O critério de sobrevivência deve se impor como o critério essencial de todo o resto. Uma humanidade extinta obviamente aniquilaria o campo político e todos seus sistemas possíveis. É a condição absoluta do resto e, entretanto, não se tem consciência normativa de sua gravidade. Devem-se criar as instituições pertinentes. (DUSSEL, 2007, p. 64)

A adoção de tal princípio, de modo bastante prático, implica no desafio de imaginar novas instituições e sistemas econômicos que não tenham como sua pretensão última o crescimento do capital, mas a satisfação das necessidades humanas. Isso, porém, não seria uma tarefa que se restringe ao político, enquanto representante popular. Antes, se faz necessária a atuação de todo o povo nesse processo criativo, produzindo alternativas em todos os âmbitos institucionais. Aliás, devemos estar atentos ao fato de que as atuais experiências populares de economia alternativa muito têm a contribuir na execução dessa tarefa.

Esse princípio material crítico que é pensado inicialmente para o governo de uma nação deve, contudo, estender-se como um princípio válido para a humanidade inteira. Mais do que nunca se faz não somente recomendável, mas inevitável que existam ações conscientes de intervenção política na esfera ecológica para que a vida humana possa superar o caminho catastrófico para o qual se encaminha. Atuar em prol da vida na Terra é o desafio lançado para todo político que tenha a correta compreensão acerca do caráter obediencial do poder e que saiba que o fundamento último do mesmo é a Vontade-de-viver do próprio povo.

O princípio normativo que rege a intervenção nas operações e instituições do sistema econômico (hoje capitalista) deve ser sempre a produção, reprodução e aumento da vida humana é o critério que avalia o processo produtivo e seus efeitos como totalidade, incluindo o mercado, os capitais nacionais, transnacionais, o capital financeiro, etc. (DUSSEL, 2007, p. 142-143)

É necessário explicitar, todavia, que essa esfera material na qual a política deve também intervir não se resume somente às sub-esferas econômica e ecológica. Na verdade inclui-se também dentro de tal esfera a sub-esfera cultural. Produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana, diz respeito também a trabalhar pela garantia da preservação da identidade dos povos e isso mesmo no reconhecimento da complexidade de que se compõe uma cultura, com as múltiplas influências a que se sujeitam os diversos povos.

Assim, o governante será julgado em sua pretensão de justiça, de forma prática, de acordo com a satisfação das necessidades materiais que se apresentam em tais sub-esferas: econômica, ecológica e cultural. Tem pretensão de justiça o político que, em sua atividade representativa, adota como uma de suas principais metas a conservação e o desenvolvimento da vida em todas essas dimensões.

Dussel chama nossa atenção para a importância da adoção de determinados postulados que, embora sejam possíveis de um ponto de vista lógico (ou seja: possam ser pensados), são impossíveis empiricamente. Os mesmos, segundo o autor, ajudam-nos a que mantenhamos nossa postura crítica ao mesmo tempo em que nos movem na luta pela transformação das instituições políticas e sociais. Afirma, então, que o postulado ligado ao princípio material crítico por ele proposto deve ser o de uma atuação pautada pela busca por conservar

perpetuamente a vida no planeta Terra. Essa seria a meta inatingível da qual, no entanto, não devemos esquecer-nos caso desejemos realmente avançar na construção de uma nova realidade política, ecológica, econômica e social.

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

4.2 Princípio formal de uma Política Crítica

No atual sistema socioeconômico, a democracia, conforme é por nós vivenciada, apresenta-se como falaciosa. Isso é visualizado no fato de que as decisões políticas são tomadas por aqueles que possuem maior poder econômico e que, fazendo uso desse mesmo poder, buscam influenciar os resultados das discussões que são postas em pauta. As vítimas, ainda que sejam as mais afetadas por essas decisões, acabam ficando privadas da participação em todo esse processo. Estão inegavelmente excluídas da possibilidade de ter voz atuante, ainda que sejam seus mais básicos interesses que estejam em jogo.

O capitalismo, embora esteja pautado pelo ideal moderno da igualdade, fez crescerem cada vez mais as assimetrias sociais existentes e afastou-se profundamente do postulado ideal formulado. Nisso deu prova de seu fracasso e ainda que continue afirmando uma suposta igualdade, o faz somente de um ponto de vista abstrato, demasiadamente teórico e distante do plano efetivamente real, onde acontecem os embates políticos.

Apoiando-se de fato no campo econômico no sistema capitalista, em vez de situar os cidadãos cada vez mais simetricamente, ao longo dos dois séculos de sua formulação as assimetrias sociais cresceram imensamente, por isso a igualdade não foi conseguida, o que põe em julgamento a própria legitimidade da democracia liberal, moderna, burguesa. (DUSSEL, 2007, p. 70)

Contudo, se há uma tomada de consciência da vítima acerca da situação de opressão em que vive, que equivale ao reconhecimento e aplicação do princípio crítico de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana como sendo o ponto de partida de sua práxis libertadora e o critério de julgamento de todas as ações e instituições que se lhe apresentam, é preciso reconhecer que, para além disso, há como consequência a constatação da ineficácia da validade intersubjetiva hegemônica.

É importante, porém, ressaltar que, ainda que lancemos críticas ao capitalismo, por ser o sistema socioeconômico atual, existe a necessidade de reconhecermos que, dada nossa condição humana e, portanto, finita, todo processo de legitimidade por nós criado apresentará

falhas. Haverá sempre vítimas que não participarão do processo de decisão do acordo que lhes exclui. Todavia, é justamente nesse processo que a vítima, imbuída de consciência crítica e com a ajuda do intelectual engajado no projeto de libertação, criará um consenso crítico em sua comunidade a partir de seu setor, classe, movimento, povoado, etc.

Necessariamente, dada a finitude da condição humana, toda legitimidade é relativa, imperfeita, falível. Por sua vez, o excluído, por definição, não pôde participar da decisão do acordo que o exclui. Mas pode formar uma comunidade em seu movimento, setor, classe, povoado [...] Sua consciência crítica cria uma comunidade oprimida que agora se opõe como dissidência ao consenso dominante. (DUSSEL, 2007, p. 99)

As vítimas, em seu consenso intersubjetivo, encaram uma profunda luta por reconhecimento que começa, antes de qualquer coisa, como sendo fruto da conscientização de que o sistema não é verdadeiro, posto que não cumpra com seu objetivo primordial de conservação e desenvolvimento da vida humana e não é também válido nos consensos que resultam de sua hegemonia, visto que tais consensos são conseguidos a partir do silenciar do outro/vítima que, em sua situação de opressão, marginalidade e miséria, está impossibilitado de participar do diálogo produzido na sociedade atual. A partir daí dá-se então a atuação das vítimas na luta por seus direitos, no exercício de sua criatividade e na formulação de suas utopias.

Neste ponto, a Ética da Libertação supera a aporia em que havia caído a Ética do Discurso. Os defensores de tal ética, embora defendam com acerto que a argumentação tem como seu pressuposto básico certa simetria entre os participantes do diálogo, são forçados a reconhecer também que essa simetria é empiricamente impossível. De modo que acabam não apresentando nenhuma solução para o problema das vítimas que se mantêm impedidas de participar do processo de tomada de decisões. A Ética da Libertação, por sua vez, ao enfatizar que as vítimas, excluídas do diálogo hegemônico, constituem sua própria comunidade crítico-simétrica, consegue avançar na superação dos problemas apresentados pela Ética do Discurso.

Pensadores como Habermas, por exemplo, que insistem na possibilidade do diálogo como caminho para a emancipação humana, tendo como certo que o acontecer dessa emancipação está estreitamente ligado à capacidade comunicativa humana, acabam por ter a democracia em alta conta e parecem ignorar a realidade histórico-concreta e os condicionamentos que ela impõe sobre a própria democracia tal qual por nós vivenciada. Daí que, com acerto, Mészáros teça críticas ao sistema filosófico habermasiano e veja sua inutilidade no que concerne a articulação de um real projeto de emancipação. Apontando

problemas presentes naquilo que Habermas entende como comunidade ideal de comunicação, Mészáros afirma:

Além disso, os poderosos do mundo histórico real (que está longe de ser simetricamente estruturado e orientado para o reconhecimento recíproco), que têm à sua disposição riquezas de sobra e também as armas de ‘reserva atômica’, não tem nenhum problema para evitar e ignorar todas as implicações emancipatórias ‘possíveis’ da ‘comunidade ideal de comunicação contrafactualmente possível’ de Habermas. (MÉSZÁROS, 1996, p. 53)

Inicialmente, o consenso das vítimas possui um caráter ilegal e, portanto, ilegítimo. Ele não é um consenso legitimado pelo sistema vigente, porém ocorre às margens do mesmo. Em verdade, nesse momento, temos muito mais um dissenso do que um consenso. O consenso das vítimas revela-se como estando em evidente oposição ao sistema vigente, não sendo pelo mesmo reconhecido. Nesse nível de oposição, obviamente, o sistema vigente encara o consenso alcançado pelas vítimas como sendo uma ameaça ao projeto de sociedade que se busca perpetuar e, por isso, não pode interpretá-lo senão como sendo perigoso, em diversos aspectos.

Contudo, na medida em que há uma maior organização dos dissidentes em comunidade e que cresce a articulação que as vítimas efetivam entre si, o dissenso passa a ser escutado. Sua voz passa a incomodar de forma cada vez mais intensa a totalidade vigente e a existência de uma hegemonia, entre aqueles que estavam de fora dos processos supostamente democráticos elaborados pela sociedade atual, torna-se uma realidade cada vez mais concreta e perturbadora.

O dissenso, firmado sobre o consenso das vítimas, torna-se então público e alcança, conseqüentemente, simetria enquanto luta pela verdade. De um lado estão aqueles que buscam preservar a verdade correspondente à sociedade atual e de outro estão aqueles que elaboram um discurso a partir de um novo paradigma, baseado em uma abertura diante do outro/vítima. Assim, bem podemos dizer como o faz Dussel, que é de tal embate que surge uma nova racionalidade e um novo discurso.

Por meio da mútua informação trocada e de um diálogo que se dá como fruto de uma práxis militante em comum, gradualmente vai se constituindo aquilo que o filósofo chama de um hegemon analógico, capaz de englobar, de alguma maneira, todas as reivindicações que as vítimas apresentam entre si. Assim, diversas formas de opressão vão sendo distinguidas e um núcleo comum, um determinado projeto de civilização, que dá base a tais opressões vai se revelando e sendo elucidado diante da comunidade de vítimas.

O feminismo descobre que as mulheres de cor são as mais maltratadas; que as operárias recebem menos salário [...] Da mesma maneira, o indígena descobre a

exploração da comunidade no capitalismo, na cultura ocidental dominante, no racismo sutil mas vigente, etc. Ou seja, por mútua informação, diálogo, tradução de suas propostas, práxis militante compartilhada, lentamente se vai constituindo um hegemon analógico que inclui todas as reivindicações de algum modo. (DUSSEL, 2007, p. 90-91)

É desse modo que o povo acaba por transformar-se em ator coletivo. O que não significa o mesmo que ser um sujeito histórico dotado de substancialidade e, portanto, fetichizado. Na verdade, trata-se do povo enquanto vivenciando determinadas conjunturas políticas críticas e tomando consciência explícita do hegemon analógico de todas as reivindicações. Definindo, desse modo, a estratégia e as táticas e transformando-se em construtor da história a partir de um fundamento distinto.

Seria um engano, todavia, considerar que a importância do consenso das vítimas e dos processos críticos democráticos defendidos pelo pensador por nós estudado, estivesse reduzida ao aspecto inicial de atuação da comunidade vitimizada. A democracia vivenciada pela comunidade de vítimas deve isto sim desdobrar-se também enquanto controle, por parte da comunidade, do processo produtivo. É aí onde tal democracia significará a possibilidade de não repetição dos erros presentes tanto no socialismo histórico quanto no capitalismo. O primeiro, extremamente preocupado com a planificação da economia e com a produção dos bens necessários para a satisfação das necessidades básicas dos membros daquela sociedade, acabou reduzindo o homem a um mero instrumento de produção; o segundo, por sua vez, interessado apenas na expansão do próprio capital, vê no homem apenas mais uma dentre as muitas mercadorias de que o sistema dispõe.

O controle da produção, por parte da comunidade, equivaleria, portanto, a uma superação tanto do paradigma de produção capitalista quanto do paradigma que se desenvolveu no socialismo histórico. Significaria a participação consciente dos membros da sociedade no rumo de uma economia que não teria mais como seu ponto fundamental o aumento da taxa de lucro, mas a possibilidade de desenvolvimento da vida humana. É importante enfatizar, porém, que nesse ponto Dussel não acredita que o socialismo histórico tenha sido fiel à proposta do próprio Marx. Uma vez que o filósofo, segundo o autor, já insistia em tal controle como sendo algo necessário para o alcance de uma real emancipação humana.

O próprio Marx exigia para a plena realização da individualidade o controle consciente do trabalhador sobre a própria produção. O protesto do mundo do trabalho no socialismo real, a respeito de ter mais 'consciência' no processo produtivo, não é só uma necessidade prática mas também teórica. (DUSSEL, 1986, p. 206)

O pensador insiste, então, em que a democracia não é um mero slogan, mas deve constituir-se em um momento necessário da subjetividade do político que permeie todos os níveis de organização dos movimentos populares, ao mesmo tempo em que se ponha também como exigência diante dos partidos políticos progressistas.

Reconhecendo a imperfeição de todo processo democrático que possamos efetivar, devemos buscar, contudo, métodos de aperfeiçoamento de nossos sistemas representativos. O que deve sempre ser perseguido, em todo caso, é a diminuição, impossível de modo absoluto, da distância entre os representantes e seus representados. Desse modo, a democracia representativa deve sempre manter-se articulada com a democracia participativa. Não basta-nos uma democracia baseada na presença de representantes que estejam, por assim dizer, sobre o povo. É necessário o diálogo contínuo entre os que estão em cima, na posição de representantes, com grupos que representem a vontade popular e, por isso mesmo, assumam essa posição de base: “A democracia representativa (que tende a ser um movimento de cima para baixo) deve ser articulada com a democracia participativa (como movimento fiscalizador de baixo para cima).” (DUSSEL, 2007, p. 153)

A tarefa, portanto, no que concerne à fidelidade a um princípio formal efetivamente crítico, é, de um lado, buscar a participação simétrica de todas as vítimas nos processos de tomada de decisão, posto que a comunidade das vítimas é sempre a mais afetada pelas decisões que se tomam em âmbito institucional; de outro lado, o que também se postula, mesmo reconhecendo-se a impossibilidade de alcance de tal ideal, é o estabelecimento da razão discursiva como único meio de se chegar a acordos, jamais recorrendo ao uso da violência e cumprindo as exigências materiais lançadas pelas vítimas do sistema.

O princípio de legitimação crítico ou de democracia libertadora (completamente afastada da democracia liberal) poderia enunciar-se assim: devemos alcançar consenso crítico, em primeiro lugar, pela participação real e em condições simétricas dos oprimidos e excluídos, das vítimas do sistema político, porque são os mais afetados pelas decisões de que se lembraram no passado institucionalmente. (DUSSEL, 2007, p. 110)

Do cumprimento de tal princípio depende a validade das próprias decisões tomadas em âmbito político institucional. Isso porque, segundo Dussel, somente as decisões tomadas a partir de uma busca participativa por consenso que envolva, em maior grau possível, todos os afetados pelas decisões tomadas e que se baseie numa determinada institucionalidade democrática estabelecida pelos envolvidos de forma prévia, podem ser consideradas legítimas.

4.3 Princípio de factibilidade de uma política crítica

O último dos três princípios críticos pensados por Dussel em sua teoria política é o princípio de factibilidade. Ele diz respeito ao fato de que a ação do político deve ser de fato uma ação dotada de eficiência. Nesse caso, postula-se a inevitabilidade de que, a partir do princípio material crítico de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, aquele que atue de forma política busque, após ter descoberto as causas das negatividades que atingem as vítimas, transformar de modo eficaz as instituições que contribuem para a continuidade de tais negatividades. Têm-se, desse modo, a necessidade de produção de tecnologias, uso adequado de recursos e criatividade no modo de lidar com o risco de escassez, visando-se sempre o compromisso assumido de produzir, reproduzir e desenvolver a vida das vítimas para, dessa forma, melhorar a qualidade de vida de toda a comunidade.

No tocante ao uso da tecnologia, embora o filósofo seja um crítico ferrenho do modo como a mesma é utilizada na atualidade, estando a serviço de um projeto de sociedade autodestrutivo, ele não se coloca contrário a toda e qualquer forma de avanço tecnológico. Sua proposta não é, obviamente, a volta a um período pré-moderno. O que o pensamento dusseliano nos indica, nesse ponto, todavia, é que precisamos utilizar aquilo que a Modernidade concedeu-nos, em termos de avanços tecnológicos, a partir de uma relação homem-natureza distinta da que temos adotado até o presente momento. Neste caso, com certeza, muito temos a aprender com nossos antepassados ameríndios.

Dussel entende que nas culturas indígenas da AL, existe uma afirmação da natureza muito mais integrada, ecológica, sociobiodiversa e hoje mais necessária do que o modo como a modernidade capitalista define essa natureza como explorável, vendível e destruível. Para ele, a morte dessa natureza é um suicídio coletivo da humanidade e a cultura moderna eurocêntrica, globalizada e hegemônica, nada aprende do respeito à natureza de outras culturas, supostamente mais atrasadas, segundo os paradigmas desenvolvimentistas. (COSTA; LOUREIRO, 2015, p. 302)

A partir do que foi dito e do caráter de efetiva concretude presente na aplicação de tal princípio, alguém poderia julgar que o mesmo sobrepõe-se aos outros dois já citados princípios. Todavia, a coisa não se dá dessa maneira. Nenhum dos três princípios é encarado como sendo uma última instância da atuação política. Antes, os três determinam-se mutuamente. O pensador entende, inclusive, que a colocação, por parte de alguns defensores do marxismo, da economia como uma instância que se sobrepõe sobre todas as outras esferas da vida humana foi justamente um dos graves equívocos que atingiram o socialismo histórico.

Dessa maneira, a pretensão de factibilidade da ação política deve conduzir-se tendo em vista o cumprimento tanto das condições normativas materiais quanto das condições normativas formais previamente estabelecidas. Acrescenta-se, contudo, para além do já dito, a obrigatoriedade de que a ação política cumpra também com suas próprias exigências de

eficácia. De modo que o político deve atuar de tal maneira que consiga trazer à existência uma ordem política apta para o alcance da permanência e estabilidade.

A ‘pretensão de factibilidade política’ da ação estratégica, então, deve cumprir com as condições normativas materiais e formais em cada um de seus passos [...] mas, além disso, com as exigências próprias da eficácia política, no manejo da escassez e da governabilidade, para permitir à factibilidade normativa do poder dar existência a uma ordem política que, no longo prazo, alcance permanência e estabilidade. (DUSSEL, 2007, p. 86)

Dussel propõe, no entanto, o equilíbrio entre uma posição anarquista e uma posição conservadora. Os primeiros têm por certa a possibilidade de extinção do próprio Estado e, por isso, julgam como reformista qualquer mudança que não possua como fim último a aniquilação do aparelho estatal; os segundos, por sua vez, consideram perigosas quaisquer transformações que aconteçam no atual sistema socioeconômico e, conseqüentemente, se colocam contra qualquer mudança que possa afetar a ordem vigente. A posição política daqueles que se comprometeram com a libertação das vítimas, no entanto, deve ser a de quem realiza em grau máximo aquilo que o anarquista considera puro reformismo e o conservador enxerga como um caminho de suicídio da ordem política como tal.

A macroinstituição responsável pelo cumprimento do princípio crítico de factibilidade é o próprio Estado, em seu sentido restrito, posto que os fins do Estado envolvem sempre a comunidade política como um todo. No que diz respeito à aplicação do princípio crítico de factibilidade, porém, há um postulado a ser perseguido. Trata-se da “dissolução do Estado”. Esse postulado, embora impossível empiricamente, como todos os outros postulados, tem por intenção mover-nos em direção a uma maior identidade entre representantes e representados, desvinculando-nos do excesso de burocracia das instituições e tornando-as, na medida do possível, simples e eficientes.

O que o pensador defende, nesse caso, é um Estado cada vez mais subjetivado. Um Estado em que, devido a participação constante, lúcida e responsável dos cidadãos, as instituições tendem a se tornar cada vez mais transparentes. Tratar-se-ia de um Estado em que as atividades seriam cada vez mais compartilhadas entre os membros da sociedade civil.

O postulado se enuncia aproximadamente: age de tal maneira que tenda à identidade (impossível empiricamente) da representação com o representado, de maneira que as instituições do Estado se tornem cada vez mais transparentes possíveis, mais eficazes, mais simples, etc. Não seria, entretanto, um ‘Estado mínimo’ (de direita como o de R. Nozick, ou de esquerda como o de M. Bakunin), mas sim um ‘Estado subjetivado’, onde as instituições diminuam devido à responsabilidade cada vez mais compartilhada de todos os cidadãos. (DUSSEL, 2007, p. 158)

Assim, o filósofo afirma que a atividade política pautada pelos três princípios estudados neste capítulo pode designar-se como uma atividade com pretensão de justiça.

Obviamente, não podemos falar de uma atividade justa. Visto que reconhecemos a finitude humana e o fato de que, tal finitude acarreta sempre, no campo da política, em ações e instituições que, mesmo de forma inconsciente, produzem vítimas. Contudo, certamente será uma atuação em que a pretensão de justiça se faz presente, uma vez que buscará a construção de uma conjuntura social em que de forma crescente se possam contemplar a saciedade cada vez maior das necessidades das vítimas, a participação cada vez mais efetiva da comunidade de vítimas nos processos de decisão e um uso de todos os recursos disponíveis de forma democrática, materialmente crítica e eficiente por parte daqueles que atuam politicamente.

4.4 Libertação: memória, utopia e luta contra a suposta eternidade do sistema

Fazendo uso de uma linguagem religiosa cristã, podemos afirmar que a Ética da Libertação é uma ética encarnacional. Trata-se de um discurso que se formula a partir da corporeidade sofrente das vítimas e, em se complexificando por meio de uma elucidação crítica cada vez maior das estruturas sociais que perpetuam a opressão, coloca-se a serviço da ação que se efetua em prol da libertação. Ou seja, é inicialmente carne, corpo que sofre e, em seu sofrimento, exterior à Totalidade, torna-se também palavra; mas é, além disso, palavra que, tendo surgido com o povo, no meio do povo se revela não somente como discurso, mas, sobretudo, na realidade concreta de suas lutas, enquanto instrumento indispensável para a construção de uma real utopia libertadora.

A palavra está ligada ao corpo do povo, à sua carne, aos seus conflitos e isso não somente no momento inicial da crítica e da luta, mas também durante todo o processo de construção de uma nova sociedade. É palavra criativa que pode fazer-se carne no conflito e na utopia porque é, antes de qualquer coisa, revelação e epifania de uma Exterioridade irreduzível ao olhar que tenta totalizá-la. O compromisso primeiro do intelectual engajado com o projeto de libertação é, portanto, lembrar-se de que a palavra pertence ao povo e jamais tentar roubar-lhe o protagonismo.

Aos que se decidem servir a comunidade vitimizada, cabe o reconhecimento do esvaziamento ao qual são convocados. O intelectual engajado esvazia-se, abre-se diante de uma Exterioridade que lhe convoca ao mais vital de todos os compromissos. Não possui, e não deve possuir, a pretensão de expandir seu ser sobre as vítimas, fazendo-as suas ouvintes, aprendizes ou seguidoras. Sabe isto sim que carrega consigo a responsabilidade de ser um arauto do enfraquecimento do Ser que deve curvar-se diante do outro/vítima. Neste caso, no entanto, não apenas proclama tal esvaziamento, porém o vivencia em sua própria experiência diária.

O que se espera da sociedade, para que possa abraçar uma real pretensão de justiça, é justamente aquilo que já vivencia, no meio da comunidade das vítimas, o próprio intelectual crítico, uma vez que o mesmo é o primeiro a abrir mão do solipsismo do eu na busca por escutar a voz do outro/vítima, sua interpelação, e aceitar o seu protagonismo.

Esse mesmo esvaziamento ou enfraquecimento do Ser culmina com a clara consciência, perdida na sociedade contemporânea, de que o homem é, acima de qualquer outra coisa, um ser de relação e que somente no exercício de suas relações intersubjetivas pode realizar-se enquanto humano. A relação que aí aparece, todavia, é relação no sentido real do termo. Posto que seja o tipo de relação que supera o monólogo no qual caiu o homem da contemporaneidade que, em grande medida, tem em cada relação efetivada apenas o instrumental necessário para o alcance de seus próprios objetivos financeiros, emocionais, ou de qualquer outro tipo e que, no entanto, pautam-se sempre pelo desejo de dominação que perpassa todos os âmbitos de sua existência.

Além da aceitação do chamado efetuado pela Ética da Libertação para a vivência de relações efetivamente humanas, faz-se indispensável também para todos os que estão engajados com a luta pela libertação das vítimas o reconhecimento do caráter temporal do homem. O humano está inserido no tempo, a ele pertence e por ele é constituído. Não pode esquivar-se da importância que possuem para a construção de sua subjetividade as memórias suas e de seu povo e a estreita ligação que há entre ambas. O tempo que o faz caminhar para o fim é o mesmo que lhe dá a permissão de caminhar como homem, criando ao mesmo tempo em que é criado e recriado pelo amadurecimento e pela interpretação e reinterpretação de suas múltiplas memórias, pelo diálogo constante com seu passado que se mescla com o passado de sua cultura, de sua nação e da própria humanidade.

Ao homem que é tempo, no entanto, vemos contrapor-se um sistema político que busca negar a temporalidade do humano, não reconhecendo a possibilidade de uma criatividade capaz de constituir um futuro realmente novo nem a importância da memória dos povos. Antes, construindo uma sociedade em que tudo é descartável e somente a perenidade do sistema é defendida a todo custo. Assim, mata-se em nome do eterno tudo aquilo que é temporal e o atual sistema triunfa como um ídolo na medida em que aquilo que é criação do próprio homem pretende-se eterno, a despeito da finitude de seu próprio criador.

Esse mesmo sistema produz no mundo aquilo que podemos entender como experiências temporais distintas. De um lado temos a maneira de vivenciar o tempo daqueles que possuem uma posição socioeconômica privilegiada e que, justamente por isso, podemos dizer que vivenciam de forma mais comum a experiência do descarte, da pouca duração de todas as coisas que lhes cercam, tendo como uma experiência de tempo mais longa somente

aquela que lhes é proporcionada pelo tédio e pela ausência de sentido; de outro lado, porém, temos as vítimas, vivenciando aquilo que poderíamos chamar de um tempo sofrido, tempo que parece prolongar-se enquanto tortura que o corpo sente, em meio ao abandono, a exploração e a fome. Tempo não tanto de ausência de sentido, porém, muito mais de quase total ausência da esperança, que o sistema tenta a todo custo aniquilar do meio do povo.

Desse modo, a Totalidade que se propõe eterna, acima do tempo, ainda que produzindo experiências distintas do mesmo, se faz assassina das memórias do povo e silenciadora das utopias. Afirma-se, inclusive, com base nessa mesma pretendida perenidade, que chegamos ao momento da história em que as utopias nos são dispensáveis. Elas, de acordo com tal perspectiva, faziam parte de uma fase infantil da história. Chegamos, no entanto, num período de maturidade e, por isso, podemos agora ignorá-las por completo.

O óbvio questionamento que não podemos deixar de nos fazer, todavia, é se o anúncio da morte das utopias não encobre na verdade a ilusão de eternidade à qual o sistema está agarrado e a utopia, esta sim falaciosa, de que, dado seu caráter eterno e sua aparição como último sistema socioeconômico da história o capitalismo será capaz de, por si mesmo, superar todas as contradições que hoje o atingem e produzir uma sociedade efetivamente justa.

A Libertação, portanto, é antes de tudo luta contra as imposições temporais impostas pelo capital. Trata-se de um resgate da memória dos povos, de suas lendas, seus heróis, seus mitos e de uma convocação a abraçar com o outro/vítima, e por causa dele, utopias críticas-libertadoras. Aos que anunciam o fim da história, os homens envolvidos com o projeto de libertação anunciam que, como em todos os tempos, as vítimas ainda carregam consigo o potencial interpretativo de seu passado e a capacidade de criar o novo.

Conclusão

Frente à crise ética enfrentada na contemporaneidade, pensadores como Emmanuel Lévinas e Enrique Dussel se propõem a responder aos dilemas éticos e também teóricos presentes no Ocidente, ao mesmo tempo em que buscam refletir sobre o papel da Filosofia e sobre o próprio fazer filosófico em nossa sociedade. Enquanto o pensador judeu parte da experiência vivenciada com toda a crueldade perpetrada pelo nazismo, o filósofo argentino tem como ponto de partida de suas reflexões a realidade de opressão e miséria em que vive o povo da América Latina. Ambos encontram-se então diante de um elemento comum: o sofrimento.

Para além disso, no entanto, os dois pensadores interpretam como elemento central na produção de tais sofrimentos um determinado modo de fazer Filosofia que prevaleceu em nossa sociedade. Trata-se da acusação que se faz referente a uma Filosofia do ego que, sempre privilegiando o Ser em detrimento do Outro, acabou por revelar-se concreta e historicamente em governos totalitários, explorações políticas e econômicas e terríveis guerras. Assim, tal modo de fazer Filosofia estaria na base de um determinado projeto de sociedade pautado pela exclusão do Outro e pela divinização do Eu. Os pensadores gregos que dizem pensar apenas o Ser, nada conhecem além do ser grego e, por isso, veem a si mesmos como manifestação do Ser na História, divinizando, desse modo sua pátria, sua religião e seus costumes. Posteriormente, a Europa e os Estados Unidos seguem o mesmo caminho. Também eles ao afirmar o Ser, afirmam somente a si mesmos e sua recusa por abrir-se diante da realidade do outro e permitir-lhe a participação num real diálogo.

Tanto Lévinas quanto Dussel, então, chegam a mesma necessária conclusão de que um primeiro passo a ser dado diz respeito a pensar a ética e não mais a ontologia como filosofia primeira. Nesse caso, todavia, não se trata da adoção de uma ética pautada por princípios previamente estabelecidos a partir de uma reflexão solipsista. Antes, o que se afirma é uma ética da alteridade, de abertura diante do outro, de um curvar-se diante do outro como um aluno que se dispõe a receber a instrução de seu mestre. O Outro se coloca, consequentemente, como o ponto de partida da reflexão filosófica em detrimento do Eu.

Assim, em contraposição a um pensamento moderno e contemporâneo que, em termos gerais, sempre pensou a liberdade como elemento anterior à responsabilidade, Lévinas inverte tal concepção do humano e põe a responsabilidade pelo outro como sendo algo pré-originário. Estar no mundo, é estar já numa relação de responsabilidade pelo outro da qual o Eu não pode esquivar-se. Não reconhecer essa relação ou responder-lhe, em algum sentido, negativamente, somente é possível a partir de dentro da relação e não antes de adentrarmos a mesma.

Dussel, de modo semelhante, afirma também uma responsabilidade pré-originária pelo outro e defende, portanto, dando sustentação à sua argumentação, a ideia de que o estar no mundo é sempre o estar dentro de uma relação de proximidade, envolvido em uma relação pessoa-pessoa, que se revela de modos distintos no decorrer de nossa existência. Assim, inicialmente, o sujeito mantém tal relação com sua mãe, que o abriga em seu ventre e o amamenta, mas também a estabelece ao relacionar-se com seu povo, que o alimenta espiritualmente por meio de sua tradição e cultura; na fase adulta, no entanto, pode ver-se tal relação de proximidade entre os camaradas que tomam decisões políticas ou no encontro erótico do homem com a mulher. De maneira que, de distintos modos, toda a vida do homem envolve uma relação de proximidade e de responsabilidade em que aquele que já é, a cultura, a mãe, o mestre, abriga aquele que ainda não é, que se encontra numa posição de maior fragilidade, enquanto recém-nascido ou criança.

Lévinas, todavia, pensa o outro como sendo dotado de uma transcendência absoluta, que o torna irreduzível a qualquer característica por ele possuída. Assim, embora, por vezes, o filósofo judeu evoque termos presentes na cultura judaica para falar do outro, tais como órfão ou viúva, de maneira mais comum, o outro ao qual o pensador faz referência parece desprovido de materialidade e a própria noção de responsabilidade torna-se problemática. Não sendo especificamente responsáveis por nenhuma categoria particular de seres humanos, devemos abraçar uma responsabilidade que se estende tanto em direção à vítima quanto ao opressor. O outro pelo qual somos responsáveis tanto pode ser o judeu exposto aos mais diversos sofrimentos em um campo de concentração quanto o soldado nazista que o tortura.

Enrique Dussel, por sua vez, dá maior materialidade ao outro e o pensa como sendo o outro/vítima. O filósofo afirma então que é pela vítima, que vivencia em sua corporeidade a opressão e miséria que lhe são impostas pelo sistema vigente, que somos responsáveis. Pode fazê-lo, no entanto, na medida em que pensa o conceito de rosto não como mera transcendência desprovida de qualquer concretude histórica, mas como revelação de um povo, uma classe, um determinado grupo social oprimido ou marginalizado. Nesse sentido, também a história ganha maior importância no fazer filosófico dusseliano. Isto porque a proposta do pensador diz respeito à adoção de um giro descolonizador que lhe permite enxergar a própria história mundial não mais a partir da interpretação imposta pelos povos do centro, porém tendo como ponto de partida os povos colonizados, escravizados e ainda hoje explorados, sobretudo da América Latina.

Nossa responsabilidade pelo outro/vítima, no entanto, é uma responsabilidade que se dá sempre frente a uma Totalidade Totalizada. Há sempre uma Totalidade que oprime, vitimiza o outro e não reconhece seu valor enquanto humano e é diante dela que devemos nos

pôr como responsáveis por aquele que sofre a opressão. A consciência ética necessária para que nos posicionemos em oposição à Totalidade e na luta pela efetiva libertação do outro/vítima, porém, nos vem do próprio outro/vítima. É ele que, na revelação de seu rosto, nos interpela por justiça e exige que reconheçamos uma liberdade que põe em xeque nossa pretensão de liberdade absoluta.

Aquele que se curva diante da revelação do rosto do outro/vítima e adota a causa de sua libertação, inevitavelmente, coloca-se em oposição ao sistema vigente e sofre as acusações, repressões e o próprio risco de morte que lhe são impostos por aqueles que lutam pela preservação da ordem estabelecida. Em meio a tais conflitos, todavia, não somente reconhece o dever de seguir, em benefício da própria história que não pode continuar seu curso caso seja paralisada pela ideia de que a Totalidade fechada representa o último sistema socioeconômico possível, mas, além disso, entende o compromisso de curvar-se diante do outro/vítima para com ele aprender e ser enriquecido com tudo aquilo que de bom se construiu no seio de sua comunidade. O intelectual engajado com o projeto de libertação sabe que a vítima não deve ser conduzida de modo paternalista por aqueles que se têm como mais sábios ou superiores. Antes, aceita o protagonismo das vítimas no processo de libertação e possui a consciência necessária de que sua função é elucidar, de forma crítica, os processos de opressão que as vítimas conhecem tão bem, por vivenciá-los em sua própria pele, bem como fazê-las refletir sobre os elementos positivos de sua cultura que podem ajudar na luta pela libertação.

A Ética da Libertação, conforme pensada por Dussel, embora seja uma ética a ser praticada em nosso cotidiano, desemboca num inevitável compromisso político, na medida em que tem como pretensão a reconstrução de toda a sociedade a partir de um novo paradigma, a saber: a abertura diante do outro/vítima. De modo que, a temática política é hoje uma temática que muito interessa ao pensador latino americano. Do seu pensamento político, não sendo exaustivos, destacamos, no entanto, três princípios básicos pensados a partir da realidade das vítimas: princípio material crítico, princípio formal crítico e princípio de factibilidade crítica. O primeiro dos princípios diz respeito à necessidade de ter a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana como compromisso primeiro de qualquer político que tenha efetiva pretensão de justiça. Isso porque se entende que toda ação, instituição, sociedade ou cultura surge tendo como ponto de partida a busca por produzir, reproduzir e desenvolver a vida dos homens e que, uma humanidade extinta significa, conseqüentemente, o fim não somente do campo político, mas de todos os outros campos que são dependentes da atuação humana; o segundo princípio diz respeito a necessidade de se buscar uma participação cada vez maior das vítimas nos processos de decisão que lhes afetam,

no reconhecimento de que são necessários processos democráticos previamente estabelecidos para dar legitimidade efetiva às decisões tomadas; o terceiro princípio diz respeito a busca por mudanças eficientes nas estruturas sociais que hoje produzem as negações que afetam a vida das vítimas e, portanto, na adoção de uma postura que busque realizar as mudanças sociais que o anarquista considera apenas como reformistas, devido à sua ilusória utopia de uma sociedade que possa abrir mão da presença do próprio Estado, e o conservador julga como sendo suicidas, por acreditar que o sistema socioeconômico atual é o único possível e que a política deve estar ao seu serviço.

Por fim, reconhecemos que a Ética da Libertação dusseliana é também um convite para abraçar a atualidade da utopia no entendimento de que nenhum sistema socioeconômico, enquanto criação humana pode ter pretensões de eternidade. O desafio é, portanto, tendo como ponto de partida o sofrimento que as vítimas vivenciam em seus próprios corpos, buscar a construção de uma nova sociedade em que possamos vivenciar a negação das negações que afetam atualmente as vítimas. Para tanto precisamos, de modo urgente, pensar cada vez melhor a articulação entre a memória dos vitimizados, com seus heróis, mitos e narrativas simbólicas, tão desvalorizadas por uma sociedade em que apenas o presente é visto como importante e onde tudo é encarado como descartável, e a esperança com relação a uma sociedade distinta, igualmente desvalorizada por aqueles que abraçaram a ilusão da perenidade do sistema. Faz-se mais do nunca necessário o resgate da temporalidade do humano e de suas criações sociais, políticas e econômicas, entendendo que passado e futuro importam e que o estabelecimento de uma relação correta entre ambos, a partir da realidade do outro/vítima, é elemento fundamental para a transformação do presente. A responsabilidade pelo outro/vítima implica, então, num compromisso real com o outro/vítima em sua concretude e no engajamento realmente comprometido com a comunidade vitimizada, em seus sofrimentos, anseios e utopias.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. São Paulo, SP: Paulus, 1997.

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar: Ética do humano - compulsão pela terra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

CARRARA, Ozanan Vicente. **Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político: elementos para pensar a política outramente**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2010.

COSTA, César Augusto Soares; LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo. **A Natureza como Princípio Material de Libertação: Referenciais para a Questão Ambiental a partir de Enrique Dussel**. IN: Educação Temática Digital. Campinas, SP: vol 17, n 2, 2015, p. 289-307.

DUSSEL, Enrique. **20 Teses De Política**. São Paulo, SP: Expressão Popular, 2007. [trad. Rodrigo Rodrigues]

- **1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

- **Ética Comunitária**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. [trad. Jaime Clasen]

- **Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

- **Filosofia da Libertação**. São Paulo, SP: Loyola, 1977. [trad. Luiz João Gaio]

- **Para uma Ética da Libertação Latino-americana: II eticidade e moralidade**. São Paulo, SP: Loyola, 1977. [trad. Luiz João Gaio]

- **Política de la Liberación Volumen II: arquitectónica**. Madrid, ES: Editorial Trotta, 2009.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERNANDES, Florestan. **A Sociologia no Brasil**. Petrópolis: Vozes 1972.

GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. [trad. Galeano de Freitas]

KANT, Emmanuel. **Resposta a pergunta: O que é “Esclarecimento”?** IN: Textos seletos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 63.

KROPOTKIN, Piotr. **A Conquista do Pão**. Rio de Janeiro, RJ: Achiamé, 2011. [trad. Cesar Falcão]

LEITE, Francisco Geovani. **Da Apatia à Compaixão: O sofrimento da criação e o sofrimento de Deus em Cristo segundo Jurgen Moltmann**. Tese (Mestrado em Teologia) - Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, Porto Alegre, 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser, o mas allá de la esencia**. Salamanca: Sígueme, 1987. [trad. Antonio Pintor-Ramos]

- **Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

- **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

- **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980 [trad. José Pinto Ribeiro]

LUXEMBURGO, Rosa. **Reforma o Revolución**. Madrid: Fundación Federico Engels, 2008 [trad. Grupo de traductores de la Fundación Federico Engels]

MARX, K; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001 [trad. Luis Cláudio de Castro e Costa]

MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens Teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. Tese (Doutorado em Teologia) - Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia, EST/PPG, São Leopoldo RS, 2008.

PINTO, Simone Rodrigues; RAPOSO, Erivan. **Política com Paixão. A Filosofia da Libertação de Enrique Dussel**. IN: Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas. Brasília, DF: ano 8, n 2, 2014, p. 164-180.

SILVA, José Vicente Medeiros. **Ética Material da Vida e Responsabilidade pelo Outro em Enrique Dussel**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFPB-UFPE-UFRN, João Pessoa PB, 2012.

SOFISTE, Juarez. **Filosofia Latino-Americana: Filosofia da Libertação ou libertação da Filosofia?** IN: Revista Ética e Filosofia Política. Juiz de Fora, MG: vol 8, n 1, 2005, p. 1-22.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, Ética e História. Lévinas, o Traumatismo Infinito e a Crítica da Filosofia Ocidental.** Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1999.

VIGIL, José Maria [et al.]. **Opção Pelos Pobres Hoje.** São Paulo, SP: Paulinas, 1992.