

**EDSON ADRIANO PEDROSO**

**ALTERIDADE E LIBERTAÇÃO**

**SOBRE A CONDIÇÃO DE SER SUJEITO EM ENRI-  
QUE DUSSEL**

**MESTRADO EM FILOSOFIA**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA**

**SÃO PAULO**

**2006**

**EDSON ADRIANO PEDROSO**

**ALTERIDADE E LIBERTAÇÃO**

**SOBRE A CONDIÇÃO DE SER SUJEITO EM ENRI-  
QUE DUSSEL**

**MESTRADO EM FILOSOFIA**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em FILOSOFIA, sob a orientação do Prof. Doutor Benedito Eliseu Leite Cintra.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA**

**SÃO PAULO**

**2006**

Banca Examinadora

---

---

---

Autorizo, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura: \_\_\_\_\_

Local e ano: São Paulo – SP - 2006

Dedico este trabalho a

***Andréia Brandão Bittencourt Pedroso,***

esposa e companheira

e a

***Luísa Brandão Bittencourt Pedroso,***

minha filha em seu primeiro ano de vida..

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor **Dr. Benedito Eliseu Leite Cintra** por seu esforço e paciência na confecção deste trabalho.

Agradeço à **Editora Paulus** na pessoa de nosso diretor **Pe. Valdecir Conte** por sua colaboração e incentivo. Também aos companheiros de trabalho das Lojas **Pça.da Sé e Cuiabá**.

Agradeço de modo especial à toda minha **família** por aceitar com paciência minha ausência e por incentivar a levar adiante este trabalho. Com carinho lembro de minha esposa **Andréia** e nossa filha **Luísa**, meus pais **Antônio** e **Lourdes**, e meus irmãos **Gerson, Anderson e Clara Regina**.

# RESUMO

Este trabalho aborda a questão da idéia de sujeito em Enrique Dussel a partir do horizonte de seu pensar que vem se desenvolvendo há praticamente 30 anos.

Nossos esforços procuram apresentar como, no desenvolver de suas reflexões, Dussel permite considerar a condição de ser sujeito de libertação confrontada com a tradição filosófica ocidental e as perspectivas que afirmam a morte do sujeito histórico.

Considera a ineficiência da tradição filosófica em abordar a materialidade da vida do indivíduo nas conformações sociais decorrentes em cada época histórica. Tematiza filosoficamente uma antropologia implícita na tradição semita que permite postular uma co-determinação do aspecto material e formal do ser humano. A produção, reprodução e desenvolvimento da vida são critérios éticos que inauguram as relações humanas em sociedade, todavia, por estarem inscritos na complexidade do processo civilizatório em dimensões pulsional, racional, empírica e dialógica, quem cumpre com estes critérios intenta um ato de bondade, frente a um sistema que se reproduz por relações de opressão.

A partir das vítimas, estabelece que o sujeito como ator social deve superar as pulsões de autoconservação individual e confrontar criticamente todo sistema histórico. Porém, o reconhecimento da dignidade da vítima não é suficiente para a realização de um ato, instituição ou sistema, eticamente bons. Para tal fim joga consenso intersubjetivo com validade moral e factibilidade ética. Ser sujeito de libertação é poder manejar estas condições.

Palavras-chave: Ética, Totalidade, Proximidade, Exterioridade, Factibilidade, Sujeito, Subjetividade, Intersubjetividade, Vítima, Libertação.

# ABSTRACT

This work approaches the question from the idea of subject from Enrique Dussel within the horizon of your thinking that comes if by developing ago practically 30 years.

Our efforts they seek she presents I eat , into the develop of his reflections Dussel allows consider the condition of being subject of liberation confronted with the tradition philosophic occidental and the perspectives what affirm the death of the subject historical.

Considerate the inefficiency from tradition philosophic going to aboard the materiality from life of the individual on the formation sociable current em each epoch historical. Approach philosophical an anthropology implicit on tradition Semite that permits postulate only one *co-determination* of the appearance material and formal of the human being. The production , reproduction and development from life are ethical criterion what inaugurate the relations humans em society beings in society, however, we shall be inscription in the complexity of the process civilized dimensions instinctive, rational, technical and dialogue, who cumpre with these criterion intend an act of goodness, front to a system that if renders for oppression relations.

Part from the victims , she establishes what the subject I eat actor social owes overcome the flairs of conservations private and confront critically all system historical. But , the recognition from dignity from victim isn't sufficient for realization by one act , institution or system , ethically good. About to as end she plays accord intersubject with validity moral and factibly ethic. Be subject of liberation is be able handle these conditions.

Key words: Ethic, Totality, Proximity, Exteriorities, Factibly, Subject , Subjectivity, Intersubjectivity, Victim, Liberation.

# ÍNDICE DAS ABREVIATURAS

**1492** – 1492:O encobrimento do outro – origem do mito da modernidade.

**ATL** – Uma autobiografia teológica latino-americana

**CLAI** – Caminhos de Libertação Latino Americana

**DAC** – Dualismo na Antropologia da Cristandade

**EL** – Ética da Libertação

**FL** – Filosofia da Libertação

**FLC** – Filosofia da Libertação:crítica à ideologia da exclusão

**HH** – Humanismo Helênico

**HS** – Humanismo Semita

**MFL** – Método para uma Filosofia da Libertação

**PEL** – Para uma Ética da Libertação Latino Americana

# SUMÁRIO

Apresentação.....	01
Introdução.....	04
Capítulo I: Enrique Dussel: Filosofia e Ética da Libertação.....	07
1.1- Descoberta da América Latina na história mundial.....	07
1.2- Categorias Fundamentais.....	15
1.3- Estudos sobre K. Marx.....	19
1.4- Ética do Discurso e Ética da Libertação.....	21
Considerações.....	23
Capítulo II: Construção e Des-Construção Histórica da Idéia de Sujeito.....	26
2.1- Sujeito na Antigüidade Clássica Grega.....	29
2.2- Sujeito na Cultura Judaico-Cristã.....	38
2.3- Construção da Idéia Moderna de Sujeito: Descartes, Kant e Hegel.....	46
2.4- Des-construção da Idéia Moderna de Sujeito: Marx, Heidegger e Lévinas.....	52
2.5- Implicações teórico-práticas da Idéia de Morte do Sujeito Histórico.....	55
Considerações.....	59
Capítulo III: A Condição de Ser Sujeito no Pensamento de Enrique Dussel.....	62
3.1- Corporalidade: biologia, neurociência e epistemologia genética.....	62
3.2- Subjetividade: Freud e Lévinas.....	67
3.3- Intersubjetividade: Paulo Freire.....	73
3.4- Factibilidade Ética: Hinkelammert.....	76
3.5- Bondade: Dussel.....	78
Considerações.....	80
Conclusão.....	82
Apêndice I: Instinto ou Pulsão em Enrique Dussel.....	86
Apêndice II: Breve Crono-Bibliografia de Enrique Dussel.....	88
Referências Bibliográficas.....	92

# APRESENTAÇÃO

Entrei em contato solitário com a obra de Enrique Dussel no ano de 2000. Era uma conferência que Dussel realizou para teólogos, onde fundamentava filosoficamente, a opção por uma teologia para a América Latina. Passado dois anos de minha licenciatura em filosofia, causou-me impacto suas reflexões, principalmente referentes as discussões sobre metafísica que empunha. Suas conclusões apresentavam uma filosofia que até então, não tivera oportunidade em conhecer. Para além da reflexão “formal” sobre o Ser, a Verdade e o Conhecimento, Dussel resgata uma antropologia “material” implícita nestes modos de considerar a vida, e por ela descobre a vulnerabilidade de nossa existência que determinada por processos sociais está referida originariamente à ética.

Em 2001 me encontrei com o Prof. Dr. Benedito Eliseu Leite Cintra, quando esbocei a intenção de aprofundar o pensamento dusseliano, em vista de sua peculiar reflexão sobre as assimetrias que a filosofia européia não advertia. Neste mesmo ano, Dussel estaria na PUC/SP lançando em português sua obra “Ética da Libertação na Idade da Globalização”. Foi momento marcante que firmou em mim o desejo de aprofundar sua filosofia. Desde então, procuro estudá-lo.

Nas diversas leituras que realizei ao longo do tempo descobri um Enrique Dussel cada vez mais próximo de nossa realidade e, pela primeira vez, entrei em contato com uma Filosofia feita na América Latina, desde seu contexto. Sua investida crítica à filosofia européia apresentava uma história do pensamento marcado em seus fundamentos por uma postura ética e política.

Ao longo das leituras, para além do contexto filosófico, foi aparecendo um Dussel teólogo e historiador. Com isso, também apareceram muitas críticas ao seu filosofar. No entanto, notei que sua atividade intelectual não cessou, muito ao contrário, ganhou relevância e muitas análises se seguiram, principalmente nas décadas de 1970 a 1980, as quais correspondiam à conjuntura social e política em que viviam os povos da América Latina. Foi na época dos regimes ditatoriais e dos movimentos de libertação. Nas décadas subseqüentes houve uma demanda de estudos, especialmente universitários sobre seu pensar. É quando nos depa-

ramos com nosso filósofo, nossa questão e nossos esforços em apresentar suas novidades.

Já se passam 4 anos desde minha opção de aprofundamento. Confesso ainda não conseguir reter com maestria toda sua novidade, e causa certa frustração intelectual deixar de lado certas peculiaridades em vista de contribuir com nossa sociedade. Mas, ao final de nossos esforços, resgato com paixão certas motivações que acompanham minha história pessoal. Não posso deixar de notar aquela esperança que move corações a se empenharem em prol de nossos irmãos menos favorecidos. O espantoso impacto de uma vítima, no face a face, onde torna-se impreterível pensar filosoficamente os princípios e fundamentos de tal responsabilidade. Por fim, a busca pelos princípios constitutivos de nossa realidade, que anterior a questão sobre o Ser, a Verdade e o Conhecimento, a vida nos pulsiona resolver a proximidade humana nas relações sociais. Ser ou não ser, parece não ser a questão!

Optamos em seguir um método histórico-hermenêutico, por onde podemos contextualizar as reflexões dusselianas e entender suas posições. Também, dispusemos a confrontar sua reflexão com alguns filósofos e comentadores.

Para tanto, dividimos nosso trabalho em três capítulos. O primeiro busca contextualizar a reflexão dusseliana, evidenciando suas principais etapas e obras, juntamente com suas categorias. É o marco teórico filosófico de nosso autor, por onde descobrimos sua opção ético-política em detrimento de uma reflexão puramente formal ontológica. Percorremos o caminho histórico de suas obras, desde *Helenismo Helênico* de 1963 até *Ética da Libertação* de 1998.

No segundo capítulo, a partir de suas análises na intenção de precisar o sujeito da ética e da práxis de libertação, esboçamos como Dussel identifica e critica a idéia de sujeito na história da filosofia. Interrogando o paradigma grego, confrontado com o paradigma judeu-cristão, Dussel permite enxergar a lenta evolução de uma antropologia que ascende para uma postura ética e política. Retrataremos suas análises ao horizonte filosófico grego e semita-cristão, ao horizonte filosófico moderno com Descartes, Kant e Hegel, também ao horizonte crítico da modernidade de Heidegger, Lévinas e K. Marx. Por fim as implicações da idéia de morte do sujeito histórico encontradas especialmente em Foucault e Luhmann.

No terceiro capítulo, nossa intenção é revelar como Dussel, apoiado em algumas teses de Sigmund Freud, Emmanuel Lévinas, Franz Hinkelammert e Paulo Freire, concebe um sujeito social humano, cuja subjetividade se faz determinada por seu caráter corporal-vivente, e por uma exterioridade dramática (livre), jamais absorvida por uma totalidade histórica, que permite inaugurar uma nova ordem em sentido ético. Assim o fizemos, a partir de sua obra *Ética da Libertação*.

Eis a tarefa de nossos esforços.

# INTRODUÇÃO

Este trabalho versa sobre a idéia de sujeito proposto por Enrique Dussel. Analisando diversos estudos e as formulações mais recentes produzidas pelo autor, buscamos evidenciar, ao nosso ver, uma questão muito pouco explorada em seus escritos: sobre a condição de ser sujeito de libertação.

Partindo da opressão como fato consumado, Dussel nos interroga sobre o lugar que ocupa o excluído - a vítima - nos países subdesenvolvidos, na história do mundo e no processo de libertação. Esta pergunta leva-o a uma intuição fundamental: a ontologia clássica, o pensamento que exprime o ser como fundamento do mundo e horizonte que compreende a totalidade dentro da qual vivo, situa todos os homens e culturas como entes interpretáveis, como idéias conhecidas, como mediações da compreensão do ser. O ser é, o não-ser não é, segundo Parmênides. Assim, o ser grego é, o não-ser grego não é; o ser europeu é, e o não-europeu - índio, negro e subdesenvolvido - não é. Descubra a armadilha da ontologia clássica que na história se desenvolveu justificando a opressão do bárbaro das outras culturas que não a dos impérios e civilizações que por antecendência, desenvolveram esta lógica: o ser é, é o que se vê e se controla: "O mesmo é ser e pensar".

Para Dussel, esta ontologia da identidade justificará todo projeto de dominação sobre outros homens e culturas. Por isso se lançará sobre a possibilidade de filosofar desde o não-ser que é a periferia, os oprimidos, a sombra que a luz do ser não pode iluminar.

Postulará que para além do ser, transcendendo-o, há ainda realidade. Mas, entre as coisas reais que conservam exterioridade de ser, encontra-se a que tem história, biografia e liberdade: outro homem. Defenderá que para além do ser, da compreensão do mundo, do sentido constituído por uma interpretação que supõe um sistema, o homem pode revelar-se como pessoa, livre, incondicionada e provocadora. Mesmo na indigna condição de miserável, pobre e excluído, o homem revela-se outro, invocando justiça. Assim, contrapondo-se à ontologia clássica, propõe uma meta-física da alteridade.

Abre o âmbito metafísico para uma dimensão social, pelo qual, a realidade da experiência de estar face a face com o outro é um acontecimento ético inevitável. A ética é a filosofia primeira, essencialmente o modo de saber pensar o mundo, em referência estrita à negatividade ontológica do outro.

Porém, esta tese, que podemos chamar de anti-identidade, apresenta dois desafios. O primeiro desafio é compreender a redução da Metafísica à Ética, diante da afirmação de uma pulsão de alteridade. Podemos perguntar: como o rosto de outrem, em dimensão ontológica concreta, que permanecendo adentrado no sistema que o condiciona a ser o ente alienado, pode provocar justiça?.

E, desde esta condição de alteridade, podemos indagar: com efeito, há uma condição de exterioridade do “outro”, pela qual jamais se reduz àquilo que Eu vejo ou que Eu toco, quer dizer, para além de uma realidade ontológica concreta, por outro lado este “outro” é também sua corporalidade interpelante, é também aquilo que eu vejo, mas nunca se reduz a isso; é também realidade que posso pensar, mas nunca reduzir a uma interpretação ideológica, por efeito: de que maneira e sob qual fundamento é possível redefinir a idéia de um sujeito histórico atuante e de libertação? De outro modo, podemos questionar sob as mesmas premissas, se a vivência de um papel social não reduz a sujeitividade (alteridade) do sujeito atuante?

Entendemos que Dussel propõe uma razão crítica interpretativa denominada de razão ético crítica pré-originária que abre o campo da práxis de libertação. É uma racionalidade que se origina da realidade corporal-vivente do ser humano através do reconhecimento fundamental da própria dignidade da vida, a partir da exterioridade primeira de alguém. Todo ato, norma, instituição ou sistema civilizatório fica reduzido a práxis humana abrigada no cumprimento do critério: produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana.

Porém, confrontado com a radicalidade da condição da vítima, que desorienta as pulsões de reprodução e desenvolvimento da vida - já que sua condição de vítima não é constitutivo antropológico das mesmas mas resulta de sistemas que se reproduzem por relações de opressão -, exige do sujeito, superar suas pulsões individuais de autoconservação, inibir seus desejos de prazer egoísta para se lan-

çar na promoção de uma condição mais justa frente a exterioridade de alguém que sofre.

Com efeito, a condição da vítima implica interpelação crítica a todo sistema que desorienta as pulsões de autoconservação individual e comunitária. Por onde, a idéia de um sujeito como ator social, objetivado por um projeto ideológico (libertação!), não reduz sua alteridade (sujeiticidade) em ações, atos e instituições quando participa de um projeto que cumpre, à luz da vítima, o critério de produção, reprodução e desenvolvimento da vida.

Neste sentido, o exercício de um papel social implica que, *ser para o outro* resgata para si, *ser melhor que ser !* Quem cumpre com tal critério, a partir do reconhecimento da dignidade da vida da vítima, intenta um ato de bondade. A maneira de ser do sujeito histórico e de libertação, é fundamentalmente caracterizada por atos de bondade para com as vítimas.

Acreditamos que a tensão entre alteridade e libertação ou natureza e cultura, fica resolvida por esta racionalidade ético crítica, que identificamos como uma “ontologia positiva” da condição de ser sujeito histórico de libertação. A idéia de bondade, enquanto valioso e satisfator, aparece como síntese dos princípios ético-crítico material, formal e de factibilidade. Sempre referidos à realidade das vítimas.

Pensamos assim, que Dussel devolve consistência teórico-prática à maneira de ser do sujeito atuante e de libertação, identificado aos processos de transformação social. De modo novo, redefine a idéia de sujeito histórico aportado nos paradigmas de uma subjetividade integrada a projetos possíveis (utópico), operacionais (de factibilidade), materiais (sujeito vivo), consensuais (comunitário) e éticos (bom).

# **CAP I – ENRIQUE DUSSEL: FILOSOFIA E ÉTICA DA LIBERTAÇÃO**

Neste primeiro capítulo pretendemos indicar o ponto de partida da reflexão dusseliana, seu marco teórico filosófico. Percorrendo sua história pessoal, encontramos o nascimento de um pensamento peculiar na história da filosofia latino-americana que se orienta para encontrar o sentido da opressão e oferecer caminhos possíveis para sua superação. Desde seu profundo conhecimento dos clássicos até suas incursões sobre a história e a cultura judaico-cristã, opera novas significações de conceitos e métodos.

Recebe influências de Paul Ricoeur, com sua hermenêutica das culturas, de Emmanuel Lévinas, o qual procura indicar a ética como filosofia primeira em vez da ontologia, e de Karl Marx a quem lhe permite situar o oprimido como produto do sistema sócio-econômico vigente. Ademais, recebeu influências de certa geração filosófica latino-americana ao inaugurar uma nova maneira de pensar a filosofia. Chamados de filósofos da libertação, pensadores como J. Scannone, A. Roig, Hugo Assmann e outros buscaram pensar a situação de exploração dos povos deste continente. Mesmo tomando posições diferentes ao longo do tempo, nunca deixaram de investigar nossa realidade latino-americana, provocando Dussel a aperfeiçoar suas posições filosóficas.

Neste sentido, articulando sua história pessoal e suas obras, pretendemos esboçar o marco teórico filosófico dusseliano. São quatro momentos necessários: 1- A descoberta da América Latina na história mundial (década de 60); 2- Categorias Fundamentais da Filosofia da Libertação (década de 70); 3- Estudos sobre Karl Marx (década de 80) e 4- Ética do Discurso e Ética da Libertação (década de 90).

## **1.1 – DESCOBERTA DA AMÉRICA LATINA NA HISTÓRIA MUNDIAL**

“A descoberta da miséria do meu povo, percebida desde minha infância no campo quase desértico, levou-me à Europa e a Israel. Ia assim descobrindo [...] que a América Latina se encontra fora da história” (ATL 185).

Enrique Dussel nasceu em 24 de dezembro de 1934, numa pequena aldeia em La Paz, província de Mendoza na Argentina. Do pai de crença luterana, proveniente da Alemanha, médico venerado por sua generosidade no povoado, descobre a profundidade da sabedoria popular. Da mãe, de origem italiana, família de católicos militantes, um catolicismo ecumênico <sup>1</sup>.

Desde cedo participa ativamente da comunidade cristã. Aos 8 anos se inscreve, junto com o irmão Gustavo, em “Niños de la Acción Católica”. Aos 10 anos aspirante e aos 15 anos responsável em nível diocesano. Uma adolescência ocupada e militante.

Aos 18 anos organiza uma escola de “Guias da Juventude da Ação Católica” que dirigiu por 4 anos. Escreve a respeito:

“Não era fácil para um jovem, esculpir como em pedra uma subjetividade como doação” (ATL 183).

Começa a estudar filosofia na Universidade Nacional de Cuyo para melhor compreender o cristianismo que viveu na adolescência. Interessa-se pelos gregos, medievais e modernos, sempre desde a ética. As virtudes são seu grande interesse. Entra em contato com os racionalistas a partir dos mestres Nímio de Anquim e Francisco Romero, com o marxismo do mestre Carlos Astrada e o neotomismo dos mestres Ismael Quiles, Octávio Derisi, Juan Sepich e Alberto Catuelli. Foi uma formação tradicional que lhe propiciou um longo caminho, afirma Dussel (Marquinez Argote:1979:6).

Termina sua licenciatura em julho de 1957 aos 23 anos. O próximo passo seria a Europa. Em Madri (1957-1959) Dussel irá defender seu doutorado em Filosofia sobre o tema *Bem Comum*, no qual se interessa pela filosofia política e pela América Latina.

---

<sup>1</sup> Para biografia vamos nos valer das obras: “Una autobiografía teológica latino-americana”. In: *Panorama de la teología latinoamericana*. (ATL) Filosofia da Libertação: crítica a ideologia da exclusão (FLC). “Ensayo preliminar e bibliografía”. In: *Filosofía de la liberación latinoamericana*. (Marquinez Argote:1979). Filosofia Latino-Americana e Filosofia da Libertação. (Regina:1988).

Em 1958 vai a Paris para estudar francês. Decide não ir para Alemanha em um campo de trabalho como havia planejado, mas sim a Nazaré. Os franciscanos o hospedam no Convento de Santa Clara como peregrino na Terra Santa. Com pouco dinheiro compra uma passagem em um barco turco, sem direito a refeição, de Nápoles a Beirute. Pára em meio à guerra Sírio-Libanesa de 1958. De caminhão, após um mês, chega a Nazaré, tendo passado por Jericó, Qumran, Jerusalém, Emaús, En-Geddi, Tel-Aviv, Haifa e Hebron (ATL 184) <sup>2</sup>.

As Clarissas de Nazaré o aceitam por tempo limitado, porém, em frente a elas, havia um *Shikún* (cooperativa de construção árabe) sob a direção de Paul Gauthier, que lhe dá trabalho. Volta, após a defesa de seu doutorado (1959), para ser carpinteiro da construção na cooperativa árabe de Nazaré.

Trabalho manual de 10 horas/dia. Oração intensa. Estuda o hebraico. Visita semanalmente a sinagoga. Para trabalhar no *Shikún* compra ferro e instala-se em uma gruta às margens do Lago de Genesaré:

“De 1959 a 1961 são os dois anos mais plenos de toda minha vida. Todo o resto de minha vida, os últimos 40 anos, têm sua raiz em Nazaré” (ATL 185).

De 1961 a 1967, de retorno à Europa, Dussel refaz o caminho da história do Ocidente. Na Grécia aperfeiçoa o grego clássico, o que permitirá manusear os filósofos helênicos no original. Foi aí que iniciou a obra *El Humanismo Helênico*, publicada em 1975. No prólogo escreve:

“Seguindo a Paul Ricoeur, o 'núcleo ético-mítico'... não é somente uma visão teórica do mundo [*Weltanschauung*], sim também uma postura existencial concreta, um modo de comportar-se [*ethos*]” (HH IX).

A compreensão do ser dos gregos, sua visão de homem, a valorização ética e política, a negação da história e sua tensão monista é estudada partindo, para além de textos filosóficos, das tradições rituais e simbólicas. Dussel nos dirá, que o sentido profundo de todo humanismo helênico, é de uma reflexão sobre a questão do Uno e o Múltiplo de onde procede uma doutrina metafísica na qual o transcendente ao mundo infralunar é efetivamente o ser. Por isso a tendência radical de todo pensamento é monista. Porém, ao mesmo tempo, por este fundamento, o

---

<sup>2</sup> “En 1958 estuve en Paris para estudiar francés”. Dussel voltará à França para estudar teologia, quando entrará em contato com Paul Ricoeur, no Instituto Católico de Paris.

homem é o composto das partes do cosmos: substância divina – positiva -, e matéria plural - negativa. Assim aparece o Monismo transcendente e o dualismo antropológico que destinam ao homem, uma moral de ascese e desprezo pelo corpo material.

A partir da experiência em Nazaré decide antepor Jerusalém a Atenas. Em 1964 inicia *El Humanismo Semita – estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, publicado em 1969:

”Analisaremos uma tradição totalmente distinta... a posição do homem ante si mesmo, ante o divino, ante o mundo e a história, diferirão como o dia e a noite da cosmovisão dos gregos. E esta diferença é importante para explicar depois a influência que o pensamento semita terá... Se indagarmos um pouco mais profundamente os conteúdos de nossa consciência atual, se pretendemos fundar os valores de nossa própria cultura, então compreenderemos que não se trata de uma investigação gratuita e inútil, sim de grande necessidade para abarcar cientificamente os supostos de nosso 'mundo' latino-americano”(HS XII).

Dussel contrapõe a estrutura da consciência semita à helênica. Destaca: Antropologia Unitária versus Dualismo Corpo-Alma; Metafísica Criacionista versus Monismo do Ser e, Ética Política de compromisso com a Justiça versus Ética da Ascese grega <sup>3</sup>.

Para Dussel, o choque cultural acontecido no embate entre helenismo e cristianismo, foi uma das maiores transformações culturais que a humanidade já viveu. Irrompe uma nova forma de ver e viver o mundo, até nossos dias. Iluminado por Leopoldo Zea em especial, a partir da obra *“América como Consciência”*, Dussel demonstrará o desenvolvimento histórico desta questão, alertando que o mundo latino-americano faz parte desta história:

“Devo expressar... que a obra de Zea, *América como Consciência* (1953) me impactou de tal maneira, que desde, aquele momento, até hoje, todo meu intento é justamente possibilitar a entrada da América Latina na história mundial...Devo agradecer a Zea...o haver ensinado que a América Latina estava fora da história”(Dussel:1992:211)

---

<sup>3</sup> No segundo capítulo iremos desenvolver a idéia de sujeito, interna a estas duas visões de mundo, ampliando e aprofundando o discurso.

Após dez anos passados na Europa, Dussel edita em 1967 *Hipótesis para una história de la Iglesia em América Latina*, onde efetua uma análise da civilização técnica universal tomando como ponto de partida a história da cultura latino-americana como um todo e, dentro dela, as diferentes histórias nacionais. Na França, licencia-se em Teologia no Instituto Católico de Paris. Nesta época inicia a redação de *El dualismo em la antropología de la cristiandad*.

Dussel pretende mostrar que a antropologia judeu-cristã primitiva se viu influenciada desde o século II pela cultura helenista. Desde então há uma tensão entre dualismo antropológico (alma-corpo) de influência grega e a unidade antropológica de origem semita. Em busca de uma simbólica latino-americana completa sua trilogia acerca de nossa maneira de se comportar com matriz grega, semita e cristã.

Em *Para una de-strucción de la história de la ética* Dussel intenta pôr em questão as interpretações ônticas da ética. Foi uma das primeiras análises que Dussel forjou sobre a história das éticas filosóficas que seguirão com os quatro volumes de *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

Ainda neste período (1970), fruto de suas análises, escreve *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del início originário del filosofar*, reeditado em 1974 como *Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, onde pensa nossa totalidade latino-americana como alteridade histórica. Nesta época seu pensar descobre outro estatuto epistemológico com Lévinas e os anos de chumbo na América Latina.

De 1969 a 1976, ministrando um Curso de Ética na Universidade Nacional de Cuyo (Mendoza-Argentina), descobriu *Totalidade e Infinito* de Emmanuel Lévinas. Nestes tempos na Argentina a ditadura de Onganía recebia forte oposição dos grupos populares. A “teoria da dependência”<sup>4</sup> abria caminho para uma reflexão política mais clara apontando a assimetria econômica Centro-Periferia exis-

---

<sup>4</sup> A “Teoria da dependência latino-americana”, inspirada na teoria imperialista fundada por Hilferding, Rosa Luxemburgo e Lenin, interpreta a dependência como uma condicionante estrutural dos países subdesenvolvidos. A superação desta situação exigiria a independência política e econômica. Faletto, E. e Cardoso, F.H. publicam *Dependência e Desenvolvimento na América Latina* (Faletto:1970).

tente entre o desenvolvimento do Norte como causa do subdesenvolvimento do Sul.

Fals Borda na Colômbia publica *Sociología de la Liberación*; Augusto Salazar Bondy apresenta seu estudo *Existe una filosofía en América Latina?* no qual faz depender da situação estrutural de neocolônias dominadas a impossibilidade de uma filosofia autêntica. Neste ambiente cultural nasce a Filosofia da Libertação tendo como marco histórico o II Congresso Nacional de Filosofia em Córdoba (1972) <sup>5</sup>. Em síntese, nascia uma reflexão autenticamente latino-americana que consistia em descobrir o fato opressivo da dominação. Vários pensadores aderiram a tal reflexão, alguns com propostas diferentes.

“Anos mais tarde, em uma retratação, sob o título ‘Más Allá Del culturalismo’, eu criticava ou retificava minha posição anterior a 1969 (e, portanto a Ricoeur), designando como culturalismo certa cegueira perante as assimetrias dos envolvidos (uma cultura sobrepondo-se à outra, uma classe à outra, etc.) o que permite uma visão ‘ingênuas’, conservadora e apologética de cultura latino-americana” (FLC 21-22).

Mas, a partir da década de 1970, Dussel tinha Lévinas que mostrava de que maneira apresentar a irrupção do outro:- Tenho fome! Lévinas permitirá situar “outrem” como origem e raiz da afirmação do “eu próprio”. Contrariamente a Ricoeur, segundo Dussel. A responsabilidade de uma interpretação primitiva que se dá no face a face afirmará o “eu próprio” como um valor à medida que antes tiver sentido o impacto da súplica do Outro.

Sobre Lévinas, nos dirá:

“Com Totalidade e Infinito o horizonte da ontologia, a compreensão do ser, a teoria, o ser-no-mundo não só são antecidos, por um a priori pré-ontológico (a sensibilidade), mas ambos como termos de uma mesma tensão. A partir de uma corporalidade sensível prévia a razão como compreensão do ser (...) a ética (a metafísica em sentido levinasiano) descreve o psiquismo corporal humano como muito mais rico que a mera subjetividade de uma razão cognoscente, linguística intramundana,

---

<sup>5</sup> Declaración de Morelia: *Filosofía e Independencia*. Disponível em :<<http://www.ensayistas.org>> Documento elaborado por Enrique D. Dussel, Francisco Miro Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas, Leopoldo Zea, para o Primeiro Colóquio Nacional de Filosofia celebrado na cidade de Morelia, Michoacan (México) de 4 a 9 de Agosto de 1975.

que sempre já vive, goza (...) Mas aquilo a que prestamos sempre atenção desde o começo, como filósofos do mundo pobre do capitalismo periférico em crise, foi o modo como Lévinas situou o problema da 'assimetria' (...) Quando o outro, aparece em posição de assimetria (que enquanto vítima vem 'de cima' e como 'superior' eticamente: me obriga), a vontade fica antes de toda decisão impactada como 'responsável' (como o que antes de tudo assume o outro)" (EL 367-368).

Dussel mostra como Lévinas aparece em seu filosofar, pensando as assimetrias entre libertação e opressão. Toda a temática da libertação, que nosso autor demonstrará nas obras futuras, estão impactadas pelas reflexões levinasianas. Desde sempre, somos responsáveis, nos alerta Dussel. Atesta que a partir de Lévinas, surge a exigência de se constituírem novas categorias na história da filosofia:

“Ele nos apresentou muitas novidades e, também, a exigência de se constituírem ‘novas’ categorias na história da filosofia política; mas, sobretudo a necessidade de se desenvolver uma nova arquitetura” (FLC 22).

Em *Para una ética de la liberación latino-americana*, nosso autor irá dedicar atenção à categoria TOTALIDADE dentro de um mundo oprimido, descobrindo a “ausência de lugar”, dentro da Totalidade vigente, para o Outro. E partindo desta ausência (exclusão) irá propor a formação de uma NOVA TOTALIDADE análoga que afirma o Outro (vítima) como origem do movimento de negação da negação, empreendendo assim a passagem da antiga totalidade à nova totalidade. O face a face será o momento primeiro.

Desde 1970 Dussel, com *La Dialectica Hegeliana – Supostos y Superación o Del inicio Originário Del Filosofar*, buscava fomentar um método aberto à exterioridade que possibilitasse a crítica das totalidades e uma práxis de libertação que não acabasse em totalitarismos. Para tal empreitada era necessária uma dialética que encaminha uma abertura da totalidade à provocação da exterioridade metafísica relançando a totalidade para um novo fundamento, mais-além. Assim, Dussel propõe o Método Analético (FL 117-138). Este termo foi formulado anteriormente

por B. Lakebrink e que J. Scannone sugere para explicitar a abertura da totalidade à alteridade <sup>6</sup>.

Para Dussel, a totalidade ontológica oprime o outro, reduzindo-o enquanto exterioridade a um ente do próprio mundo, quando lhe afirma um sentido. Esta totalidade seria unidimensional porque, a partir de si-mesmo, a identidade e a diferença tornam-se o fim do discurso. Este “não” ao outro, acaba por prescrever sua morte e, ao mesmo tempo, a preservação do “mesmo” que se encerra na totalidade.

A alteridade colocará em crise a dialética do “mesmo” e do “outro” a partir da experiência originária do face a face. O outro será nada no mundo do “mesmo” porque não se pode estabelecer um sentido que o esgote. O outro será um modo de compreensão que termina em seu rosto que vemos.

Esta nova dialética proporá a abertura da totalidade à alteridade, transcendendo o âmbito do *logos* do “mesmo”, o qual chega ao seu limite e confia no que ouve do outro. Escreve Dussel:

“A ana-logia, quer indicar uma palavra que é uma revelação, um dizer cuja presença patenteia a ausência, que, no entanto, atrai e pro-voca”(MFL 204-205).

Assim, o Método Analético, desde a palavra do outro que atrai e provoca justiça, indica a práxis de transformação. É sobre a palavra do oprimido, que provoca exigindo justiça, porque é o “outro” excluído do sistema que a Filosofia da Libertação encontra seu sentido:

“A significação antropológica, econômica, política e latino-americana do rosto é nossa tarefa e nossa originalidade. Dizemos sinceramente:este pensar ana-lético, porque parte da revelação do outro e pensa sua palavra, é a filosofia latino-americana, única e nova, a primeira realmente pós-moderna e superadora da europeidade” (MFL 197).

## 1.2 - CATEGORIAS FUNDAMENTAIS

---

<sup>6</sup> Assim sugere Euclides André Mance, em seu estudo “Dialética e Exterioridade”, Curitiba, 1994, encontrado em <<http://www.ifil.org>> pp. 18 a 22.

Em 1975, exilado no México após ter sofrido um atentado à bomba na Argentina, Dussel escreve, sem biblioteca, *Filosofía de la Liberación* (editada 1977) com posteriores edições na Argentina, no Brasil, nos Estados Unidos e na Alemanha. Com ela começará uma nova fase. Obra de síntese, busca explicitar algumas categorias fundamentais de sua reflexão: proximidade, totalidade, mediações, exterioridade, alienação e libertação <sup>7</sup>.

Para Dussel a experiência grega e a moderna europeia privilegiaram a relação homem-natureza porque compreenderam o ser como luz ou *cogito*. Desde o nível ontológico, os entes permanecem enquadrados no horizonte do ser e refletem a identidade do mesmo que ja se é. O método consiste justamente em saber remeter os entes ou partes do mundo, ao sistema que é identidade originária de onde se despreendem, como que por diferença interna (FL 54).

Para além desta experiência, proporá privilegiar a espacialidade, a posição homem-homem desde a experiência originária do semita. Aproximar-se das coisas é o que denominará PROXEMIA. Aproximar-se na fraternidade, encurtando distância para alguém é PROXIMIDADE. Face a face entre filho-mãe no mamar, sexo-a-sexo do homem-mulher no amor, ombro-a-ombro dos irmãos na assembléia para decidir o destino da nação, palavra-ouvido do mestre-discípulo no aprendizado, seriam expressões da essência do homem.

Distinguirá algumas dimensões desta essência:

*Proximidade originária* – o homem não nasce na natureza, sim no útero materno e é recebido nos braços da cultura. Nasce em alguém, e não em algo; alimenta-se de alguém, e não de algo. A proximidade primeira é a do mamar a qual alimenta, acalenta e protege o recém nascido. É proximidade anterior a toda distância, a toda cultura e a toda tematização da consciência. Mas a imediaticidade mãe-filho também é vivida dentro de uma totalidade cultural, é *proximidade histórica*. O nascimento se produz dentro de uma totalidade cultural que também “amamentará” o recém-chegado. Em uma família, em um grupo social, em uma época histórica em que o homem nasce e cresce, e dentro da qual desenvolve seu mundo de sentido.

---

<sup>7</sup> Dussel explica o sentido que atribui a estas categorias em “2. Da fenomenologia à libertação” in: *Filosofia da Libertação na América Latina* (FL 22-72).

Por isso é *proximidade* vivida como *sincronia acrônica*. Na reciprocidade o tempo é distante contexto. A carícia suave, o beijo apaixonado é o tempo dos amantes onde não há distância. A sincronia dos que vivem a proximidade se torna acronia: é anterior a toda tematização da consciência e a todo trabalho da economia. A espacialidade da proximidade supera a temporalidade abstrata, a ontologia clássica.

Porém, a proximidade pode tornar-se equívoca, nos alerta Dussel. A proximidade erótica do beijo e do coito pode ser a totalização do outro, auto-erotismo. A proximidade originária do mamar pode ser vivida pela mãe como compensação da carência orgásmica com relação ao varão castrador e machista.

A proximidade somente será vivida inequivocamente diante do rosto do oprimido, daquele que, exterior a todo sistema, clama justiça, provoca liberdade, invoca responsabilidade.

A primeira proximidade, *arqueológica*, antecipa a última, *escatológica*. É um desejo de proximidade sem distância, sem contradições, sem guerra. É a utopia que nos mantém em suspenso, considera Dussel (FL 26).

Ao deixarem a proximidade, os homens se acercam dos entes, dos objetos que se apresentam numa multiplicidade sistêmica de uma TOTALIDADE que os compreende, os unifica organicamente.

As coisas-sentido fazem parte do mundo, compreendido por seu horizonte fundamental (mundo de meu lar, de meu bairro, etc.). Como totalidade instrumental, o mundo não é uma pura soma exterior de entes, mas é a totalidade dos entes com sentido. Não é o princípio como pensa a ontologia clássica. A proximidade é anterior a todo mundo. Todavia, imediatamente a proximidade dá lugar à distância. A partir desse momento, o mundo começa a povoar-se de entes, primeiro estímulos de frio, calor, fome, sombras em movimento, que cercam aquele que acaba de chegar à luz do mundo. Mas logo o outro, a mãe, o pai, os irmãos começam a fixar um sentido em cada estímulo e, lentamente, um ao lado do outro começam a estabelecer o primeiro círculo: o mundo da criança de um dia. O mundo é a totalidade fundamental, totalidade de totalidades (FL 29-32).

No entanto, o mundo diário é uma totalidade no tempo e no espaço. Como totalidade espacial situa o eu, o homem ou o sujeito como centro do qual se orga-

nizam os entes, desde os mais próximos com maior sentido aos mais distantes. Para Dussel a filosofia européia deu preponderância ao mundo como totalidade temporal, privilegiou a fundamentalidade do projeto, do futuro. Se o homem é o que é por aquilo que se compreende poder-ser, o projeto é a possibilidade fundamental do “mesmo”. Por mais utópico que se pretenda ser, o “mesmo” que já se é, é o que em última análise se intenta ser. Escreve Dussel:

“É preciso entender bem a questão e descobrir a armadilha. Dar preeminência à temporalidade futura é privilegiar o que ‘já’ sou ou somos” (FL 30).

Ao contrário, privilegiando o mundo em espacialidade, em certa proximidade ou distância, privilegia-se o passado espacial como o lugar onde nasci. Onde nasci (entre os pigmeus ou entre os novayorquinos) é pré-determinação de toda outra determinação. Por isso, dizer mundo é enunciar um projeto futuro temporal e igualmente enunciar um passado espacial.

Como o mundo se desloca histórica e espacialmente, o homem só o compreende quando propõe seu horizonte vigente de interpretação, já que não se conhece de todo o sentido de nenhum ente ou parte se não é descoberto dentro de uma totalidade de sentido.

O homem não está cercado de coisas independentes. As coisas e os entes que constituem seu ambiente são MEDIAÇÕES, possibilidades como afirma Dussel (FL 44). Quando o homem age, ele o faz por um projeto determinando as mediações para sua realização. Este senhorio sobre as mediações é denominado de liberdade, que só é possível porque nenhuma mediação realiza totalmente o projeto humano. Ressalta nosso autor que escolher livremente não consiste em poder determinar-se absolutamente. Porém, o homem não está totalmente determinado, está numa condição relativa, parcial.

Mas, para além de toda tematização estaria o rosto do homem que se revela como “outro” quando se apresenta em nosso sistema de instrumentos como exterior a ele, como alguém. EXTERIORIDADE é a categoria mais importante da Filosofia da Libertação. Significa um além do sujeito no sistema, de seu trabalho, de seu desejo, de seu projeto:

“Exterioridade... quer indicar o âmbito onde o outro homem, como livre e incondicionado por meu sistema e não como parte de meu mundo, se revela” (FL 47).

Para além do sentido constituído por uma interpretação que supõe um sistema, a sombra que a luz do ser não pode iluminar, encontra-se o “outro” homem que possui história, possui biografia e liberdade revelando-se como pessoa livre, incondicionada e provocadora. Por analogia, outro povo ou outra cultura.

Enquanto pessoa livre, o outro, como centro de seu próprio mundo, embora dominado, pode dizer o impossível, o inédito em meu mundo, no sistema de uma totalidade. Embora como pessoa incondicionada, em relação ao mundo do qual sempre sou centro, o outro é nada, consiste em não-ser. Para além do horizonte do meu ser-no-mundo, o outro é o bárbaro, que, por exemplo, para Aristóteles não é homem grego. Ou o órfão que nada é e tudo deve aprender, como o *Emílio* para Rousseau:

“Diante daquilo que a razão não poderá abarcar, o mistério do outro como outro, somente a fé pode adentrar-se. Aceitar a palavra do outro porque ela o revela sem outro motivo senão porque ele a pronuncia, é a fé” (FL 52).

Enquanto pessoa provocadora o “outro” se revela realmente “outro”, quando irrompe como o extremamente distinto que, à beira do caminho fora do sistema, mostra seu rosto sofredor e exclama: “Tenho fome!”. Provoca o fim da boa consciência do sistema que o produziu, invocando justiça.

Mas, ao deslocá-lo de seu próprio centro, ALIENA-SE o ser do outro, fazendo-o girar em torno do centro de totalidade alheia. É na *poiesis* de uma formação social que se configura a alienação. Quando o fruto do trabalho não é recuperado por um povo, pelo trabalhador, pela mulher, pelo filho... seu ser fica alienado. Quando tal apropriação se torna habitual e histórica, efetiva um modo de produção injusto.

“A alienação de um povo ou indivíduo singular é fazer-lhe perder seu ser ao incorporá-lo como momento, aspecto ou instrumento do ser de outro” (FL 58). “O rosto é manipulado como mera coisa sem transcendência nem mistério, e é constituído como instrumento. O rosto é trocado por uma máscara, feia, rústica. A máscara já não é o rosto; já não interpela; é um móvel a mais no ambiente” (FL 59).

A LIBERTAÇÃO consistirá em superar praticamente toda forma de alienação reconstruindo a proximidade. A libertação é atividade do respeito e da responsabilidade por quem está além do sistema, da ordem estabelecida. É o ato do oprimido pelo qual se expressa e se realiza. É preciso mobilizar as instituições em fun-

ções que permitam que o rosto interpelante apareça. A práxis de libertação é serviço ao outro que se realiza na responsabilidade, além de um mero trabalho funcional que se realiza por dever ou coagido pela lei (FL 69).

### 1.3 - ESTUDOS SOBRE KARL MARX

Na década de 80, Dussel se lançará ao estudo de Marx. O retorno sistemático a Marx será devido a três fatos, segundo Dussel. Em primeiro lugar, à crescente miséria do continente latino-americano. Em segundo, ao desejo de poder levar a termo uma crítica do capitalismo, que tendo triunfado aparentemente no Norte está fracassando redondamente em 75% da humanidade no Sul: África, Ásia e América Latina. E, em terceiro, à constatação de que a Filosofia da Libertação precisaria primeiro constituir uma *econômica* e uma *política*, para só depois apoiar também a parte pragmática, como aplicação da analítica <sup>8</sup>.

O Marx mais antropológico, ético e antimaterialista, não era o Marx jovem (1835-1848), mas sim, o Marx dos últimos anos, o das quatro redações de O capital (1857-1882). Dussel inverterá as hipóteses de leitura tradicionais. Isso causará uma alteração na arquitetônica categórica da Filosofia da Libertação.

Na obra *Filosofia da Libertação* privilegiou o relacionamento prático interpessoal: o momento primeiro é o cara-a-cara de duas pessoas, ou de muitas, ou de uma comunidade, é o que denominou PROXIMIDADE. Num segundo passo, em “3. Da política ao antifetichismo” (FL 73-112) apresenta quatro níveis possíveis da proximidade: política, erótica, pedagógica e religiosa. No entanto, ressalta que faltou descrever uma ECONÔMICA, na qual a proximidade está mediada pelo capital:

“Lévinas descreveu com mão de mestre este momento ético. Da nossa parte, pensamos que é neste nível que se pode perceber a originalidade da econômica de Marx (contrária a todas as tradições marxistas e antimarxistas)” (FLC 28).

Em “Os Grundrisse e a Filosofia da Libertação” (MFL 255-287), Dussel apresenta em alguns textos de Marx a presença do conceito de exterioridade: como

---

<sup>8</sup> Dussel explica seu retorno a Marx em “1. Hermenêutica e libertação” de *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão* (FLC 7-42).

*ausser* enquanto à margem, como *pauper* enquanto pobre e *jenseit* enquanto mais-além do sistema.

Para Dussel, Marx escolhe a economia a partir de uma opção ética, e sua crítica da economia política é o exercício da razão em nível material epistemológico pertinente. Analisa o sistema performativo que produz a negação originária do proletariado (vítima), explicando o momento central desta negação – *alienação* – em seu conteúdo material último: a produção e reprodução da vida do sujeito humano. Marx critica o modo concreto pelo qual no capitalismo se nega institucionalmente a vida humana, principalmente em suas análises sobre o tema valor-trabalho.

Dussel indica que para Marx, o trabalho como atividade e como a fonte viva do valor, revela a realização do trabalho como desrealização do trabalhador, até chegar à morte de fome. O trabalhador põe sua vida no produto e não a recupera. No sistema capitalista, o trabalho vivo é subsumido no capital, formalmente - enquanto produz “mais-valia” - e, materialmente - enquanto é a máquina que dirige o processo produtivo.

Descobre que em Marx “o valor” é vida humana feita realidade objetiva. O trabalho é a substância e a medida imanente dos valores, mas ele mesmo não tem valor algum, tem *dignidade*. A categoria chave de “mais valia” em seu elo antropológico-econômico - o valor enquanto objetivação de vida humana -, permite situar a crítica por sua negatividade, verificar onde se dá o roubo, a morte e o não cumprimento da reprodução da vida do sujeito humano, que para Dussel é o mal originário e perverso por excelência:

“Éticamente falando, esta alienação do trabalho, esta negação de sua alteridade, de sua exterioridade, esta degradação do face a face na proximidade, construindo o outro como mediação, instrumento, subsumindo-o como mero valor de uso fundado no ser do capital, é o mal originário, a perversidade ética por excelência (...)” (MFL 272).

Desta época fazem parte as obras *Filosofía de la producción*, *La producción teórica de Marx*, *Un comentario a los Grundrisse*, *Hacia un Marx desconocido*, *Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, *El último Marx (1863-1882)* y *la liberación latinoamericana* e *Las metáforas teológicas de Marx*.

## 1.4 – ÉTICA DO DISCURSO E ÉTICA DA LIBERTAÇÃO

De 1991 a 1993 desenvolve-se o chamado Diálogo Norte-Sul com Karl-Otto Apel (*A razão do Outro: a interpelação enquanto Ato-Fala*), Charles Taylor (*Projeto Ético-Filosófico de Charles Taylor e a Filosofia da Libertação*) e Richard Rorty (*Uma “conversa” com Richard Rorty ...partindo dos sofrimentos do outro*) e outros.

Dussel opera resignificações em algumas categorias, a partir do estudo de Marx. O ponto de partida da Ética será o Outro enquanto afetado, aquele que não tem consciência de o ser; o dominado e o excluído, aquele que não tem condições de reproduzir sua vida (Mance:1994:14-17).

O afetado em toda discussão é alguém que sofre os efeitos de um acordo válido alcançado. A consciência ou o saber que é afetado é já fruto de um processo de libertação. O ponto de partida radical então é a situação na qual o afetado não tem consciência de ser afetado. É como escravo que crê ser por natureza.

O mesmo acontece com o dominado que é o afetado intra-sistêmico, a classe trabalhadora que na relação de salário cria plusvalor. Por último existem afetados que estão ou não em relação de dominação e que são excluídos. Assim, é o pobre que não pode reproduzir sua vida, por exemplo, aquele que perdeu sua relação de assalariado e se transforma em desocupado.

Questão de fundo: que tipo de racionalidade nos abre ao Outro como outro em sua exterioridade, antes e depois dos momentos funcionais do sistema: argumentativo, pragmático, textual, político e econômico? Em *Ética da Libertação*, Dussel chama de razão ética originária, diferente da razão discursiva, estratégica, instrumental e hermenêutica. O tipo de racionalidade que estabelece o encontro é o que chama de um exercício da razão ética originária por excelência. A razão discursiva se funda e deduz-se desta razão ética originária: argumenta-se porque o outro é pessoa e por isso se deve aportar razões para chegar a um acordo. A razão discursiva é um momento fundado na razão ética originária. Toda práxis de libertação é orientada neste ser-para-o outro.

No Seminario de *Eichstaett* (Alemanha), em 4 de abril de 1995 - diálogo com K.-O. Apel -, intitulado *Ética de la liberación ante Apel, Taylor y Vattimo* apresenta

três momentos necessários pelos quais os oprimidos-excluídos pela práxis de libertação alcançam participação plena na nova comunidade de comunicação.

O primeiro momento é a fonte positiva da negação. Refere-se que durante anos insistiu na interpelação do outro ante um ouvir o outro, uma consciência ética como origem do movimento de libertação. Agora, propõe um novo desenvolvimento. O descobrir-se encoberto, ignorado, afetado pelo sistema, leva o dominado tomar consciência de si mesmo. Sem consciência desta negatividade, seria inútil a luta, a organização e sobretudo a construção de um projeto de libertação. Este projeto é o fruto da razão ético-discursiva, porque deve ir dizendo sobre a marcha com os demais democraticamente – questão de consensualidade –. Também por efeito da razão estratégica se propõe e define fins políticos e econômicos. Em sua construção intervém a razão instrumental, porque se necessitam meios técnicos. Desde esta negatividade, dito sujeito como fonte trans-ontológica, pode lançar a interpelação. A conexão entre os afetados e os participantes do sistema, por responsabilidade, irá permitir o desenrolar do processo de libertação, que não é simplesmente afirmação da exterioridade, mas consciência de sua negatividade.

O segundo momento é a negação da negação como práxis desconstrutiva da libertação, é a desconstrução prática do sistema que se supera. Dada a impossibilidade do sistema antigo responder as exigências de justiça para com os afetados-dominados-excluídos, é necessário a construção de um novo sistema. Este processo se refere a cada possível sistema concreto que pode ser o machismo (gênero), o capitalismo (econômico), o liberalismo (político), o racismo (discriminação), etc. Equivale a pensar: se há muitos sistemas ou subsistemas de opressão, também deve haver muitas frentes de libertação, muitos sujeitos de práxis possíveis.

O terceiro momento é a passagem ao novo sistema como práxis construtiva de libertação. É o momento da criação de instituições. A participação dos não participantes não se efetua por simples inclusão na mesma comunidade, sim por criação de uma nova, onde os antigos afetados-dominados e excluídos são parte plena.

Dussel recupera a centralidade da vítima em seu próprio processo de libertação, não excluindo a responsabilidade dos participantes assimétricos do sistema vigente. Refere ao processo de conscientização da pedagogia de Paulo Freire, ao intelectual orgânico de Antonio Gramsci e a Franz Hinkelammert com o princípio de factibilidade ética.

Em síntese, no face a face, a relação com o Outro abriria um tipo de racionalidade (razão ética-originária) distinta da razão discursiva, instrumental e estratégica, tendo em vista que este Outro – os pobres – constituem comunidades empíricas fora do sistema, onde experimentam relações éticas que são negadas pelo sistema. Observa que existem vários sub-sistemas que afetam os excluídos, havendo muitos sujeitos de práxis e processos des-constitutivos em cada momento. No entanto, toma como ponto de partida a negatividade da vítima para a desconstrução da ordem vigente.

A passagem para um novo sistema se realizará como práxis de libertação, sendo necessário construir, a partir da razão ética - discursiva, estratégica e instrumental, respeitando de cada qual sua função -, o novo sistema.

Segundo Dussel, a “pragmática” subsumirá a aplicação de uma mera “lingüística” dentro de uma comunidade de comunicação. No entanto, sem a econômica, tanto a hermenêutica quanto a pragmática ficarão sem conteúdo carnal. Serão apenas comunidades de comunicação ou interpretação, aquelas que não correspondem às exigências de uma Filosofia da Libertação que em último nível quer ser uma reflexão-prática de produção e reprodução da vida:

“Não temos apenas leitores perante textos; temos muito mais famintos perante o não-tem-pão (quando foram eles mesmo que produziram esse mesmo pão)” (FLC 42).

Será a partir destes princípios, sintetizados em seis momentos (ético-material e ético material crítico, momento moral-formal e moral-formal crítico anti-hegemônico, momento ético operacional de factibilidade e de factibilidade ético-crítica ou de práxis de libertação), que Dussel irá compreender a polarização das forças históricas e a constituição do sujeito nas sociedades. Ao investigar filosoficamente os elementos objetivos e subjetivos dos processos históricos, irá apare-

cer como desafio, compreender a condição de ser sujeito afetado, dominado e excluído em vista do processo de libertação.

## CONSIDERAÇÕES

Neste breve esboço de um marco teórico filosófico de Enrique Dussel, buscamos evidenciar suas categorias essenciais, os momentos necessários do discurso que se estabelece com tais categorias, levando em consideração a realidade histórica-cultural da qual nasceu.

Começamos seu desdobramento pela história pessoal de Dussel e sua reflexão contextualizada. A descoberta de que a América Latina está fora da história mundial leva nosso autor a buscar as hipóteses de nosso mundo latino americano fora da racionalidade filosófica eurocêntrica. A própria filosofia nasce, neste caso, por sua inculturação. Mas, após ter passado dez anos na Europa, Dussel retorna à Argentina e encontra ambiente filosófico propício, de onde inaugura um novo discurso. Esta é a época dos movimentos de libertação e, especialmente em filosofia, a época da suspensão teórica a respeito da originalidade do filosofar latino americano.

É possível filosofar autenticamente numa cultura dependente e dominada? De outro modo, os fatos históricos do subdesenvolvimento e depois da dependência, e o da filosofia que aparecem como excludentes, transforma-se em problema central da filosofia. Dussel contribui com a questão levantada por Bondy, convergindo como hipótese, que é possível filosofar desde a periferia, somente se não imitar o discurso da filosofia do “centro”, descobrindo outro discurso. E tal discurso, para ser radicalmente distinto, deve ter outro ponto de partida, deve pensar outros temas e chegar a diferentes conclusões. Propõe o tema da práxis da libertação que, nascida no campo político introduz a ética, e esta introduz a filosofia.

Assim, o discurso filosófico dusseliano, encontra na polarização entre a metafísica, reduzida ao âmbito da ética e, a ontologia, reduzida ao âmbito da ideologia novo ponto de partida. Desde o qual se descrevem as categorias que permitem irromper um discurso filosófico que explique a realidade. Entre as categorias, destacamos as fundamentais: a de proximidade (esfera ética); a de totalidade (on-

tológica); a de mediação (esfera ôntica); a de exterioridade (metafísica ética); a de alienação (negatividade antropológica); a de libertação (práxis histórica).

Mas, com o passar dos anos, foi preciso aprofundar o tema que apresentou fertilidade teórica com as Semanas Filosóficas e o exílio de muitos teóricos ligados à questão. É deste período que Dussel estuda K. Marx e mostra a necessidade de constituir arquitetonicamente uma categoria econômica. Sem ela, todo conteúdo teórico não passa de uma interpretação hermenêutica, deixando espaço vazio para a práxis como conteúdo de transformação da realidade em seu nível concreto, o mundo da produção da vida humana.

Posteriormente, com os debates denominados de Diálogos Norte-Sul, especialmente com Apel, Dussel repropõe o tema da ética instaurado sob o paradigma de uma racionalidade que permite abrir-se ao outro ante os momentos funcionais do sistema argumentativo, pragmático, textual, político e econômico. É neste momento, que refere a uma razão ética pré-originária, que subsume a mera razão discursiva. Aprofundaremos no terceiro capítulo refletindo sobre a constituição do sujeito por sua condição ante os momentos funcionais do sistema.

Contudo, certos de haver deixado de lado algumas novidades, pensamos ter brevemente refletido sobre o marco filosófico dusseliano, apontando o caminho de nossos esforços.

## CAP II – CONSTRUÇÃO E DES- CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA IDÉIA DE SU- JEITO

Guiado por Dussel, buscaremos neste capítulo traçar um breve panorama da idéia de sujeito que encontramos na história da Filosofia. Partimos contrapondo a concepção grega do homem à cristã. Em seguida procuraremos mostrar como houve certa continuidade desta contraposição até Heidegger. Encontramos Lévinas que retoma de modo particularmente crítico o contraste entre Atenas e Jerusalém.

Dussel em *El Humanismo Helênico* fará um percurso pela literatura e filosofia gregas, identificando o núcleo ético-mítico desta cultura que em geral revela um sujeito cuja identidade se reduz à alma assegurada por um *logos*, cuja subjetividade se expressa na aceitação legitimadora da Ordem-cosmos, denominado “destino”. Em *Método para uma Filosofia da Libertação* demonstra como em Aristóteles se constitui “a dialética como ontologia fundamental”, onde a faticidade se abre ao ser, para o qual se lança o movimento dialético fundando todo saber. Aristóteles ainda permanece no interior do horizonte grego, onde “são o mesmo pensar e ser”. Não há lugar para a subjetividade humana, pois afinal o próprio indivíduo humano se encerra entre *phýsis* e *logos*. Aristóteles por fim repete Parmênides: “Tudo é um”. Se tudo é um, o que está fora da totalidade não-é. Historicamente, o ser é (grego), o não-ser (bárbaro) não é.

Em *El Humanismo Semita* mostrará uma visão de homem e de mundo totalmente diferente. Destaca uma antropologia unitária em contraposição à gregual. O sentido de transcendência divina que possibilita a dessacralização do cosmos em contraposição ao imanentismo cosmológico que subordina o homem às necessidades das leis. A questão da liberdade tematizada no mito adâmico em contraposição ao mito trágico de Prometeu acorrentado (sujeito às leis divinas), e por fim, a consciência história contraposta ao mito do *eterno retorno* de procedência indo-européia.

Esta visão que chamará de meta-física indica que se está além da ontologia grega de “o mesmo” (totalidade da *phýsis*). Analisa a partir da simbologia do mal as proposições antropológicas presentes na tradição mítica do povo hebreu no relato de Caim e Abel. A eliminação do outro (Abel) é a instauração da totalidade solipsista e símbolo da própria inautenticidade da ontologia, pois, aquele que mata o irmão (Caim) constitui o horizonte de seu mundo como abismo e fundamento último. Esta aniquilação total da alteridade indica a estrutura do mal radical em sua extrema generalização. Com isso, o mal não será originariamente divino, mas humano, nascido da liberdade.

Esta experiência que será teologizada pelo cristianismo ganhará outros níveis de complexidade. Em *Para una ética de la Liberación Latino Americana* Dussel conclui que, embora Santo Agostinho se refira ao outro, não chega a conceitualizar explicitamente em nível antropológico (relação homem-homem) a alteridade, que se dá apenas na relação homem-Deus. A filosofia patrística medieval pensa a alteridade ainda a partir da lógica da ontologia indo-européia.

Em *El Dualismo na Antropologia de la Cristandade* Dussel continua sua análise agora em nível mais propriamente histórico-filosófico. Explicita como a experiência cristã desenvolveu-se em nível geo-cultural. Conclui da cristandade latina, que o ideal de cristandade do cavaleiro cristão permanecerá vivo até o século XVII, sendo o mesmo do conquistador Cortez, Pizarro e os demais.

O método constitutivo da modernidade com Descartes, vai da faticidade até o *cogito* e do *cogito* às idéias das coisas instauradas intra-subjetivamente. Mas, a faticidade será negada em razão da certeza da consciência que põe o ser. O sujeito já não será mais substância, mas consciência. A alma torna-se tema de si mesma. O *cogito* é tudo, todo pensar moderno encontra-se em potência dentro da imanência de uma subjetividade tal como propõe Descartes. O *Ego cogito* tem sua proto-história no *Ego conquiro* do europeu ao mundo asteca e inca na América, e nas guerras realizadas na Índia e na China. Como ontologia-ideológica justificará os impérios do centro em sua absorção econômica e cultural da periferia.

Para Dussel a dialética de Hegel é onde culmina o filosofar moderno. A dialética não será simplesmente um método de pensar, mas, ao contrário, trata-se do próprio movimento da realidade que o pensar deve descobrir. Sua tarefa é saber

encontrar o nível da unidade prévia do absoluto. O movimento dialético não será simplesmente um método científico, mas o processo real da consciência do espírito, como humanidade e como absoluto. Após percorrer as várias etapas do pensamento hegeliano, conclui que o mais grave não é a identificação da subjetividade com o horizonte ontológico (ser e pensar), mas que esta ontologia diviniza a subjetividade européia conquistadora. A subjetividade do *ego cogito* vira vontade de poder.

Na mesma obra Dussel analisa a superação desta dialética destacando Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, Zubiri, Karl Marx, Heidegger e Lévinas. Nos daremos nos três últimos.

Para Dussel, apesar de Heidegger tentar superar a modernidade como sujeito-objeto ou como teoria-práxis, falando de um além do mundo técnico do sujeito e do objeto do trabalho e do produto, persiste ainda uma experiência da totalidade em uma ordem ontológica. De um lado o homem é compreensor do ser, entendendo o ser como o horizonte transcendental do qual tudo adquire sentido. Por outro lado, quando este âmbito (dialético existencial) se faz tema do pensar, é necessário remontar dos entes ao próprio horizonte. Toda questão colocada deve ser lançada em direção ao horizonte fundamental, para o ser como horizonte do ente.

Lévinas indica como no fundo toda a tradição filosófica segue primando o sentido grego do ser. O próprio Heidegger reduz a totalidade metafísica à compreensão ontológica. A superação desta ontologia será realizada através da palavra que surge do outro, de sua alteridade absoluta que jamais será englobada em uma totalidade tematizada. A consciência não consiste em igualar-se ao ser pela representação, mas superar seu jogo de luzes. Porém, para Dussel, Lévinas fala sempre do Outro como uma alteridade absoluta, sendo incapaz de pensar dinâmicas interativas concretas, como o índio alterativamente dominado e explorado em níveis político, cultural e econômico.

Em *Ética da Libertação*, Dussel analisa a idéia de sujeito histórico diante da complexa estrutura das institucionalidades, principalmente, a partir de Foucault e Luhmann. Dussel irá mostrar, como no fundo de toda questão sobre o sujeito de libertação, a denominada, pós-modernidade, especialmente com Foucault e Luh-

mann, não consegue enxergar o sujeito vivo entre os diagramas de poder. Perdem o pólo potencial de mudança: a condição sofredora da vítima.

Para um melhor aproveitamento dos temas arquitetamos o capítulo subdividindo-o por etapas históricas. Trataremos no primeiro item sobre o sujeito na Antiguidade Grega. No segundo item, sobre a virada antropológica com as concepções cristãs, partindo do pensar original semita. No terceiro item, sobre o sujeito na visão moderna de Descartes, Kant, Hegel, Marx, Heidegger e Lévinas. E, por fim, a idéia de sujeito histórico na pós-modernidade sob contexto das institucionalidades. Faremos este percurso histórico-filosófico guiados pelas interpretações dusselianas que analisamos através das obras acima mencionadas.

## 2.1- SUJEITO NA ANTIGÜIDADE CLÁSSICA GREGA

O horizonte de compreensão da filosofia grega é fundamentalmente o do *cosmos* como universo ordenado. Partindo de uma relação mítica entre mundo, deuses e homem, observamos a interação entre a ordem da natureza, da sociedade e do sagrado. O homem tem papel singular já que, pertencendo tanto à natureza como à sociedade, encontra-se particularmente vinculado ao âmbito do divino. Aquele que permite manter a convergência e a harmonia correlata das partes, no todo.

Dussel irá destacar que esta visão de mundo tende igualmente a um monismo ontológico, já que o autêntico é só o transcendente, o divino, o eterno, o espiritual. Como decorrência desta lógica do transcendente, temos o dualismo ético, moral. Se o corpo deve ser castigado, a alma deve ser cultivada. O homem pela ascese deve libertar-se do corpo para chegar à consecução dos bens transcendentes, à contemplação:

“O dualismo não é para o grego (...) uma hipótese de trabalho, mas um dogma indiscutível, constitutivo. Nunca foi criticado. Está ligado à crença do transcendental” (HH 3).

Giovanni Reale em *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão* irá defender que o conceito de alma, sobretudo com Sócrates, se deslinda na cultura ocidental, principalmente seu cuidado. Encontramos na autodefesa de Sócrates esta lógica: o homem deve cuidar, sobretudo da alma e não das coisas

exteriores e se esforçar para que sua alma se torne o melhor possível. Na alma, com efeito, está a essência do homem:

“Com efeito, eu circulo, fazendo nada mais que buscar vos persuadir, tanto os mais jovens como os mais velhos, que não deveis preocupar-vos com o corpo, nem com as riquezas nem com qualquer outra coisa antes e com maior empenho do que com a alma” (Reale:2003vol I:119).

A progressiva diferenciação entre os âmbitos divino, humano e natural, por exemplo, em Aristóteles, não impede a concepção global do ser e a busca deste como absoluto.

Para Aristóteles o ente supremo, o primeiro motor, é a realidade pura, o ideal de objetividade absoluta existente em si mesmo e acessível para a contemplação humana. Diferente de Platão, o mundo das idéias tem caráter objetivo e permanente. Visto que as idéias são realidades independentes do sujeito que as contempla e se orienta em função delas. As idéias indicam o ser verdadeiro das coisas e encarnam os valores desde os quais é possível estabelecer uma hierarquia universal que menospreza a realidade empírica.

Em Aristóteles, a transcendência para o mundo divino não acontece por meio de uma subjetivação do homem, mas, por meio de uma substancialização progressiva dos valores que adquirem caráter objetivo e normativo. Mesmo acenando o esforço humano, relativizando as crenças e representações mentais e sua atração - desde a qual as realidades divinas dinamizam a transcendência humana - em última instância, a realidade que dá sentido à liberdade e ao conhecimento humano é objetiva. Existe em si mesma e está enraizada numa ordem eterna do *cosmos*, ao qual subordina-se a atividade humana.

Pierre Hadot chega a comentar que o intelecto para Aristóteles é o que existe de mais essencial para o homem. É algo divino e transcendente, ao mesmo tempo, sua verdadeira personalidade. Como se a essência do homem fosse superior a si mesmo:

“O intelecto é o que existe de mais essencial no homem e, ao mesmo tempo, é alguma coisa de divino que se manifesta para o homem, de modo que é o que transcende o homem e o que constitui sua verdadeira personalidade, como se a essência do homem consistisse em ser superior a si mesmo” (Hadot:1999:122).

Como podemos observar, a subjetividade humana subordina-se em última instância ao imperativo como objetivação do ser. Não é o ser que se compreende desde o sujeito, e sim o inverso, interpreta-se o homem desde o horizonte da objetividade cosmológica.

Dussel em *El Humanismo Helênico*, estuda brevemente a *Ilíada* e os ritos funerais órficos, passa pelos fragmentos dos físicos Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito e Parmênides onde se referem à alma. Chega até Platão o qual desenvolve explicitamente o dualismo. Segundo Dussel, não é apenas um dogma para o grego, sim um dilema sem solução para as estruturas essenciais da cultura helênica: na base do dualismo, encontra a *inconsistência teórica do bem comum*. Para iluminar sua tese cita um longo trecho do *Fedon*, considerado prototípico:

“Enquanto tivermos o nosso soma, e a nossa psyche se achar mesclada com semelhante mal, não possuiremos suficientemente aquilo que desejamos, a saber, o verdadeiro. O soma com efeito, nos proporcionará apenas incontáveis distrações devido a sua necessidade de sustento e, como se fosse pouco, vemos atacado por incontáveis enfermidades que nos impedem a busca do real. O soma nos enche de concupiscências, desejos, temores, toda classe de imagens e distrações, de tal modo que, como se diz com toda verdade, que, se tiver que depender dele, jamais será possível alguém ser sábio. Também as guerras, discórdias e batalhas não nos trazem outra coisa senão o corpo e seus desejos. Todos os que vão à guerra, de fato, o fazem por causa da aquisição de riquezas e é por causa dele que nos tornamos escravos” (Fedon, 66b – in:Dussel HH 11).

Pelo corpo o homem se liga ao mundo, a outros homens, à cidade. A vida cidadã é a *bíos política*, é o mundo de todas as artes e atividades, do movimento, da multiplicidade e da contingência. Destaca duas tendências contrárias em Platão. A primeira, o fim último do homem se encontra fora da cidade, o único feliz é o sábio que se retira do mundo. Por outro lado, o sábio deve servir à cidade porque o bem da cidade é mais perfeito que o bem do cidadão. A moral e a ontologia platônica saltam de uma tendência para outra em ritmo dialético, sem chegar a uma solução adequada. Teoricamente é a beatitude do sábio, a que possui consistência definitiva. No *Górgia*, na *República* e nas *Leis* é possível encontrar este raciocínio:

“Os problemas humanos não são dignos de grande atenção, porém devemos atendê-los por necessidade... tal é nosso triste destino que merece ser buscado com todas as forças” (Leis VII, 803 B-C – in:Dussel HH 12).

Este texto pode ser tomado como posição definitiva da Academia depois das experiências políticas de Platão, próximas à sua morte. Sobre Aristóteles, não só por ser aluno de Platão, sim por ser simplesmente grego, também não chegará a solução deste dilema.

A reflexão do estagirita analisa o composto humano como resultante de três princípios hierárquicos: o corpo, a alma e o intelecto. Esta divisão tripartida é dominada por um dualismo superior: a alma é a forma do corpo, da ordem natural (nascido); o *nous* é de ordem transcendente, e graças a ele, o homem comunica-se com o divino.

Destaca que no primeiro período aristotélico, a bem-aventurança é concedida ao modo platônico. O bem humano é o bem da alma que por outra parte é divina, portanto, exige a solidão da contemplação. Em sua época de transição, a felicidade última do homem será sempre a contemplação, vida divina do entendimento.

No *De anima*, o *nous* (entendimento) não se mescla com o composto humano (corpo-alma) porque é o lugar das idéias, está separado, se liga ao divino. Na *Ética a Nicomaco* (X 6-9) Aristóteles não fala mais da alma, o que se explica é: porque o bem do composto humano são as virtudes. A felicidade é definida como atividade da alma segundo a virtude. O perfeito bem estar do homem é "atividade do *nous*", contemplação. O *nous* é o melhor do homem, o divino, separado do composto. Com efeito, é somente o filósofo que se realiza na suprema perfeição: o filósofo é o mais feliz de todos os homens.

Mas, e a vida política?, pergunta Dussel. O bem comum da cidade? Como pode justificar o serviço à comunidade, se a contemplação é solitária e se alcança pela atividade filosófica? Destaca que na *Ética* e na *Política*, o homem é considerado em sociedade, que significa paradoxalmente uma existência coletiva e secundária em relação a autêntica bem-aventurança humana. É coletiva, pois deve afirmar que a felicidade de cada um dos homens é a mesma da cidade. É secundária, porque a vida "segundo a virtude deve colocar-se em segundo lugar, depois

da vida segundo o entendimento (*nous*)" (*Et. Nic. X*, 8-9; 1178a 7-10 – in:Dussel HH 16).

Assim, temos que o sábio, não alcança sua perfeição por meio da cidade ou por sua vida intersubjetiva, sim que - tanto em Platão como em Aristóteles definitivo -, a perfeição se alcança fora e apesar da cidade, a qual o sábio é obrigado ajudar, mas somente para dar ou comunicar o bem alcançado fora dela.

Com efeito, a negatividade do corpo implicada neste dualismo, coloca a vida intersubjetiva e o bem comum, em segundo plano. É impossível o reconhecimento de outros espíritos através do corpo e, com ele, o descobrimento de toda a trama cultural:

“Temos observado a lenta evolução de uma antropologia que funda uma ética política” (HH 3-17).

Dussel também observa o anti-historicismo presente na cultura grega. Destaca que para o grego, o tempo não é uma condição necessária para descobrir o sentido da existência humana. O definitivo, o real, o divino é só o eterno. O corpo, a pluralidade, o cosmos, enfim, tudo o que é deste mundo, não têm consistência alguma porque estão sujeitos à corrupção. Tudo será constante repetição do ciclo da geração-corrupção. Para os gregos existe o tempo, mas apenas como tempo físico e não como historicidade autoconsciente. O tempo é um tempo mítico (HH 19-31).

Todas as culturas primitivas possuem uma representação trágica semelhante. É a resposta ao meio cósmico. O homem observa a regularidade do movimento dos astros, o dia e a noite, as estações do ano. Estes acontecimentos são comunicados em um mito e reproduzidos por um rito, a fim de regenerar o processo da fertilidade e estabilidade da comunidade.

Na Grécia, os principais acontecimentos do ano agrícola (preparação da terra, plantação, colheita), eram ocasião de repetir esta trama cultural. O 12 de K-hronia (julho) celebrava uma festa muito antiga em honra a *Khronos* (o tempo); era o culto à colheita. O Tempo é um Deus. Hesíodo nos manifesta em sua Teogonia que da união de Caos e Rea nascem, o Céu e a Terra e, destes, o Tempo. Ele destrona seu pai e para não ser por sua parte deposto, come seus filhos (Teogonia 139 ss – in:Dussel HH 21). Zeus, seu único filho salvo, controla o Tempo e

por isso é o monarca dos deuses helênicos. Uma vez que o Tempo há deixado de reinar, a alma grega, aspirará à divina eternidade de Zeus:

“Feliz e afortunado aquele que, sabendo tudo ao que se refere aos dias, realiza seu trabalho sem ofender aos Imortais, consultando os avisos celestes e evitando toda falta” (Teogonia 826-828 – in:Dussel HH 22).

A celebração dionisíaca é igualmente um ritual de origem agrária, drama de um deus da fertilidade e vegetação, dos campos e do mundo subterrâneo. O orfismo, seguindo o mesmo raciocínio, deduz claramente certos elementos que, existentes, não haviam sido explicitamente conhecidos. A alma, uma vez que o homem está morto, depois de ser arrastada livremente pelo vento, é aspirada por outro corpo, e assim, recorre o círculo da necessidade, a roda de nascimentos. Este tema da eterna repetição das etapas já vividas é a desoladora representação pela qual todas as coisas voltam-se eternamente a um princípio, e absorvem o homem em um movimento cósmico. Todavia, a alma pode evadir-se deste eterno retorno, existe a esperança de sair do círculo e libertar-se da miséria. Orfeu e seu culto é o deus e o meio libertador. Na purificação e no ascetismo se alcança a ilha das bem-aventuranças. (Platão Leis VI 782 C – in:Dussel HH 23).

Para Dussel, é indiferente saber em que medida os ritos e as orgias têm criado os mitos que os justificam. O que importa, é o fato que a orgia compreendia ritos que imitavam os gestos divinos, ou certos episódios da trama sagrada do *cosmos*, isto é, a legitimação dos atos humanos por modelos extra humanos (HH 23-24).

Existe um parentesco entre a obra de Hesíodo e a tradição órfica. Ambos, admirados ante a divindade e a regularidade dos ciclos cósmicos, justificam a existência humana adequada dos ciclos e, cumprindo assim, a Lei da Necessidade, único caminho de libertação. O tempo será tão negativo como o corpo; existir no tempo é ser comido por *Khronos* ou estar escravizado no *eterno retorno*:

“Assim, eu mesmo tenho sido um menino, uma menina, uma árvore e um pássaro, um pescado movido pelas águas salgadas” (Empédocles Frag. B 21 – HH 24).

Para Anaxágoras, comenta Dussel, o mundo sensível está reduzido a aparência e somente explicável por seus movimentos regulares. Já o mundo inteligível, do espírito, é eterno e, portanto, justifica todo o real do mundo heraclítico da *doxa*.

O gênio grego, tão sensível à beleza que produz as combinações geométricas simples, foi profundamente seduzido pelo descobrimento de que o “mundo celeste” se encontra regulado por leis eternas, números e figuras. Salvar os fenômenos não significa outra coisa que destruir a imprevisibilidade das realidades concretas e históricas. Para Dussel, as ciências gregas terão como objetivo reduzir o concreto ao universal, os concretos *físicos* pela filosofia como metafísica (teologia cosmo-astronômica); os concretos *históricos* pela política (descobrir a lei das leis) (HH 25).

Dussel não explica em detalhes os sistemas astronômicos de Filolao, de Hicetas e de Arquitas de Tarento, mas afirma que estão na base da ontologia de Platão. Todos concordam na aceitação da existência de oito esferas que explicam os movimentos dos astros errantes (planetas). As estrelas fixas possuem uma esfera, outra esfera o Sol e a Lua, as cinco restantes correspondem uma a cada astro errante. Toda a ciência tende a demonstrar a realidade de uma imagem móvel da eternidade, uma imagem que se move sem fim respeitando o número eterno (Timeu 35-39). Mesmo que Platão não pôde determiná-lo, diz que, quando os astros errantes se igualam, se chega ao número perfeito do tempo, que corresponde ao Ano Perfeito (Timeu 39 D). O movimento astronômico é uma imitação do ciclo biológico, por este motivo tem sido gerados aqueles astros que recorrem ao Céu e que possuem fases diversas. Quer dizer, a fim de que o mundo seja o mais semelhante possível ao vivente perfeito e inteligível, imitando então a substância eterna (Timeu 39 D-E). Os astros participam da divindade por regularidade de seus movimentos.

Pergunta Dussel: E o homem? Busca no Fedro a resposta:

“Passamos à existência das almas. Estas fazem tudo o que podem para seguir os deuses... arrastadas pela revolução cíclica... têm uma enorme dificuldade... para fixar seus olhos sobre a realidade. Ao fim, esgotadas pela fadiga, se dispersam sem terem sido iniciadas na contemplação da realidade, e uma vez dispersadas, é a opinião que lhe serve de alimento” (Fedro 248 A B – in:Dussel HH 26). Depois de dez mil anos, uma alma volta a seu estado inicial, e por uma eleição pode animar o corpo de um animal” (Ibid 248 E 249 B – in:Dussel HH 26).

Para Platão a existência temporal é um despojar-se da roupagem do corruptível e mortal, para chegar a ser semelhante ao divino, isto é, participar da intem-

poralidade, ser como os astros vivos e dotados de razão. A sabedoria e a felicidade consistem na contemplação da ordem do divino.

Se para Platão as Idéias são eternas no mundo inteligível (*kósmos noetós*), para Aristóteles as espécies o são no mundo sensível e concreto, salvo, porém a corruptibilidade do indivíduo. Dussel explica:

“A espécie humana é eterna, mas a individualidade do eu e do tu é absolutamente corruptível: o que é imortal não é a alma inteira, sim somente o nous (entendimento). As coisas concretas participam do divino por sua espécie” (HH 27).

Para Dussel, esta tensão monista da cultura grega, emana de um fundo comum das culturas indoeuropéias, e das influências da cultura mediterrânea. O monismo transcendental da tradição vedanta é um elemento que não deixa de estar presente na estrutura ético-mítica da cultura grega:

“O pensamento da Índia ou o grego é um monismo transcendente e um dualismo antropológico, dualismo que impera no Ocidente desde o Renascimento e na maioria dos grandes pensadores. Muito distinto, todavia, do dualismo da tradição zoroástrica, da gnosis, do maniqueísmo” (HH 32)

O pensamento clássico da Índia mostra a pureza monista em sua perfeição. Pela doutrina da *samsara* (ciclo da transmigração penal do espírito) o homem é condenado a existir entre o *maya* (análoga a *doxa* platônica: ilusão das coisas), e somente pelo *nirvana* (êxtase definitivo) o homem pode derramar-se no *Brahman* (em si é o Absoluto) (HH 33).

Em todas as doutrinas, tanto as crenças míticas como de elaboração teológica brahmanica, do moralismo budista ou do pensamento posterior de um Sankara, a história e a pessoa (individual), o corpo e a sociedade política, são assumidas pela atração ao Absoluto.

O bem comum não existe: ou é o bem Absoluto que deve ser encontrado no *vanaprastha* (retiro solitário), ou é o bem da comunidade profana que se desenvolve no *maya*.

No entanto, a sabedoria grega reconhece na ação humana sua importância, igualmente das virtudes morais e da sociedade política sua relativa consistência. Todavia, a pessoa (individual) não chega a ter um estatuto próprio, sendo em de-

finitiva atraída por um monismo transcendente, sem que subsista a individualidade, ou melhor, sem assumir um personalismo intersubjetivo:

“O homem se encontra radicalmente situado ante uma solicitação total do sagrado; pode adotar uma atitude de resistência, porém na perspectiva da metafísica existencial, é uma fuga da autenticidade. Toda cultura grega é uma larga peregrinação até a determinação do Imóvel, a explicação de toda existência cósmica, o real” (HH 37)

O monismo transcendental de Aristóteles, na problemática indivíduo e comunidade, pode ser visto em dois planos: cada indivíduo humano e cada comunidade são como absorvidos na espécie humana; a pluralidade humana, no que tem de mais perfeito, o *nous*, parece evadir-se da comunidade política para confundir-se com o divino. O único que é verdadeiramente, é o último elemento do universo: o pensar que pensa o pensamento (HH 34-35), que move o universo como a alma move o corpo.

O sentido do ser intramundano é inconsistente, e o pouco de consistência que tem é por participação do que realmente é, do ser transcendente. Objeto de contemplação significa deixar para trás o mundo sensível, concreto, existencial e histórico. Para Dussel a inconsistência do bem comum se funda em definitivo, sobre a inconsistência do ser intramundano:

“De todas as maneiras, o pensar grego e sua experiência do ser nunca poderão superar a Totalidade, o Monismo transcendental: o ente é assumido, por último, na Totalidade divina e neutra da *phýsis*” (HH 45).

Contudo, a partir da análise sobre o dualismo corpo/alma, o anti-histocismo e a tensão monista transcendente encontrados na cultura grega, podemos destacar, que trata-se de um sujeito cuja identidade praticamente se reduz à alma, que por sua vez parece refugiar-se no *logos* e cuja subjetividade se expressa na aceitação legitimadora da ordem, submetido em radical alienação. O sujeito revela-se na racionalidade que o capacita aceitar seu lugar nesta Ordem-Cosmos.

## 2.2 – SUJEITO NA CULTURA JUDAICO-CRISTÃ

O dinamismo do Ocidente do qual surgem a Ilustração e a Modernidade tem muito a ver com a fusão entre o *logos* racional grego e o sentido bíblico da história

humana. A concepção cristã do homem contrapõe a teo-logia da criação à cosmo-logia grega:

“O que separa radicalmente a concepção bíblica da unidade do homem de qualquer forma de dualismo ontológico é o fato de que a linguagem bíblica sobre o homem não se refere a naturezas que nele se oponham, mas a situações existenciais que traduzem as vicissitudes de seu itinerário em confronto permanente com a iniciativa de Deus e com a sua Palavra” (Lima Vaz:1991 vol I:61).

Não se deve compreender o homem desde o *cosmos*, mas desde Deus que, por sua vez, representa-se com caracteres pessoais e espirituais, não admitido na metafísica das formas essencialistas platônicas ou aristotélicas. A afirmação da divindade gera o progresso e a evolução desde uma concepção salvífica de colaboração entre Deus e o homem, o que constitui o horizonte da história. Já não é o *cosmos* o modelo arquetípico para falar da realidade, mas o homem.

Desde *El Humanismo Semita*, Dussel destaca que diversamente dos povos de procedência indo-européia <sup>9</sup> os semitas têm uma visão de homem e de mundo que diferem como o dia e a noite.

A experiência semita, secularmente teologizada pelo cristianismo, não foi de princípio filosoficamente elaborada. Todo pensamento filosófico ocidental se inspira quase exclusivamente da experiência grega. Dussel justifica sua intenção de aprofundar este horizonte para abarcar cientificamente os supostos de nosso mundo latino-americano (HS X).

“O pensamento semita tem (...) uma tal importância para a compreensão da história universal do pensamento e da cultura humana que a escolha de nosso tema

---

<sup>9</sup> Dussel analisa desde a paleontologia, passando pela língua e a religião, esta cultura que não é propriamente um povo ou uma raça. São muitos povos originários da estepe euroasiática que através dos tempos ocuparam imensas regiões, desde a Mongólia até a Rússia Oriental. Segundo Dussel os russos a denominam culturas de Kurgan por causa das formas dos túmulos que usavam. Desta cultura temos os luvitas, hititas e os proto-helenos na idade do bronze, passando pelos cassitas, hicsos, mitanos, proto-ilíricos e celtas na idade do ferro, até os ários, aqueus e proto-italicos já no séc. XII aC. Seguem os medos, persas, escitas, sármatas e outros até o século II aC. A invasão dos germanos sobre o Império Romano será a última etapa destes povos que se fixa diante da Cristandade européia, bizantina e russa. A cultura grega alcançará maior influência e clareza dentre os povos indo-europeus (HH XIII - XXVII).

nos foi imposta não apenas pela grande simpatia que experimentamos por estes povos, mas, principalmente, por sabê-los essenciais na consciência contemporânea” (HS 1-2).

Procedentes do deserto arábico ocuparam uma posição geográfico-cultural estratégica. Não tendo ainda a navegação, diretamente responsável pelo declínio da influência árabe no Mediterrâneo, as caravanas do deserto, foram secularmente as grandes vias pelas quais o Ocidente e o Oriente intercambiavam. Junto às riquezas e os eventuais excedentes de produção, intercambiaram a cultura. Coube a este povo, a verdadeira ponte entre as grandes civilizações do passado.

Entre os semitas (acádios, cananeus, fenícios, babilônios, assírios, arameus) especial importância tem o pequeno povo hebreu que não pôde se impor militarmente aos demais e nem conseguiu defender-se dos invasores babilônios, assírios, persas, gregos e romanos. Não obstante, compensaram esta fragilidade político-militar por uma férrea oposição religioso-cultural a todos os povos que tentaram subordiná-lo. Dussel comenta:

“A Israel coube uma função essencial na história do pensamento universal. Seja por sua antropologia implícita, por sua visão da história, pelas estruturas ainda não desveladas, mas já conscientes de sua metafísica e de sua teologia, o povo de Israel propõe uma estrutura nova, adulta e mais conseqüente com as premissas de todos os povos semitas” (HS 18).

A antropologia semita considera o homem como um todo, como um ser unitário, que foi criado do nada por Deus. Diferente do pensamento grego onde a alma é a substância que tem participação na divindade, e o corpo é uma prisão, um obstáculo; para os semitas o homem é um ser vivente. Para defini-lo usam os termos: *Basar* = carne, corpo, homem significando a totalidade humana; *Nefesh* que significa vida (HS 7).

A divindade Jahweh não tem origem nem princípio, existe desde sempre. É único, absoluto, sem parceria entre iguais, que zela por sua criação desdivinizada, dessacralizada. Deus e o homem são duas realidades distintas, assim como são distintos o homem e as coisas (animais, plantas, astros). Deus e o homem têm a ver com a natureza e a natureza tem a ver com eles, na forma de relações objetivas e subjetivas definidas. Neste sentido, Dussel relata:

“A antropologia hebraica elabora uma dialética original entre a carne (*basar*) e o espírito (*ruah*) que lhe permite manter inalterável, ainda que em evolução, o sentido da unidade da existência humana, que se expressa com a palavra: *nefesh*. O homem é identicamente uma carne-espiritual, um eu-vivente e carnal, todo ele assumido na unidade do nome de cada um, que significa a individualidade irreduzível: ‘Eu te conheci pelo teu nome’ diz-se em Ex 33, 12.17” (HS 26-27) <sup>10</sup>.

Introduzindo o tema da liberdade, irá reconhecer a originalidade do povo de Israel. Opõe o drama da liberdade humana, tematizado no mito de Adão, ao destino trágico dos povos de procedência indo-européias.

No mito adâmico aparece a serpente, uma criatura que tenta, *seduz*, mas não *obriga*. O homem pode resistir caso deseje. Quer dizer, se o homem sucumbe ao mal, ele mesmo, pelo uso de sua liberdade, é o responsável por isso. Comenta Dussel:

“Se todo real foi criado por Javé, o bem e o mal moral, vale dizer, os atos humanos enquanto bons ou maus, têm uma fonte única criada: o coração humano... Por isso não são criaturas, mas obras do homem... o bem e o mal serão uma relação intersubjetiva” (HS 39).

Dussel, com maestria, destaca que de fato, a originalidade da ética deduzida da antropologia semita consiste prioritariamente em haver salvaguardado esse monismo no plano moral. Assim, a falta, o pecado e a infidelidade do homem serão considerados sempre como a quebra desta relação com Javé, com a Aliança, com o outro homem. O mal nasce do coração humano intersubjetivamente.

Sobre as relações intersubjetivas Dussel destaca, em contraposição à grega, de ascese e contemplação do divino, que em Sócrates e Platão atingiram níveis elevados, a aliança do povo de Abraão com Deus.

---

<sup>10</sup> Lima Vaz em sua Antropologia Filosófica, define o homem bíblico como: “carne (*basar*) na medida em que se revela a fragilidade e a transitoriedade de sua existência; é alma (*nefesh*) na medida em que a fragilidade é compensada, nele, pelo vigor de sua vitalidade; é espírito (*ruah*), ou seja, manifestação superior da vida e do conhecimento pela qual o homem pode entrar em relação com Deus; finalmente é coração (*leb*), ou seja, o interior profundo do homem, onde tem sua sede afetos e paixões, onde se enraízam inteligência e vontade e onde tem lugar o pecado e a conversão a Deus” (Lima Vaz:1991vol I:61).

Uma história que tem início em Abraão, um Eu que toma consciência de ser o fundamento de um povo “graças à promessa (interpelação) de outra Consciência, Transcendente e Constituinte, Javé” (HS 47). Na forma de uma relação Eu-Tu toda experiência existencial hebraica adquire sentido metafísico. Abraão aparece não apenas como indivíduo, mas também como povo, o que significa, além da relação Eu-Tu, a relação Eu-Nós (HS 45-50).

Israel torna-se sujeito de uma relação dialógica com o Grande Tu que é Javé. No interior desta relação surge a *Torah* (lei), diferente da *nomos* grega, - ordem universal, natural, necessária para o ordenamento da *polis*. “A *Torah* para o judeu, será sempre intersubjetiva, estabelecida entre experiências vivas e livres (...) mero instrumento desta intersubjetividade da Aliança entre o Eu e o Vós”(HS 51).

Toda esta experiência original de Israel sofrerá modificações ao longo de sua história, principalmente quando Israel começa a ter um território, deixa de ser nômade e constitui uma monarquia. É quando surge a figura do profeta, a consciência viva do povo, para restabelecer à experiência originária.

Um último aspecto que Dussel analisa neste foco intencional de origem semita, é sua visão de temporalidade da existência, sua consciência histórica. No pensamento semita, o deserto permitiu à consciência concreta descobrir a contingência e o limite das possibilidades humanas por um lado, e na linha teológica a transcendência cósmica do Deus Criador, por outro:

“A consciência histórica do povo de Israel, a desmistificação de toda segurança arquetipal apoiada na divinização da natureza ou dos fenômenos astrais, permitia ao homem hebreu descobrir todo um humanismo: *primeiro*, a contingência radical do homem e, por tanto, sua debilidade, seu permanente mirar a um futuro escatológico; em *segundo lugar*, proclamada ao mesmo tempo o domínio do homem sobre todo o cosmos, sobre o qual tinha pleno direito por quanto era mera criatura organizada como instrumento para o homem; em *terceiro lugar*, havendo descoberto a criaturidade do mundo a partir de uma Interioridade transcendente, vivente, criadora, o homem se descobre como digno, e a intersubjetividade que entre os homens se cria, é a obra mais perfeita no universo. Existe o homem totalmente como carne, e totalmente como vivente. Desta carne-vivente (...) o mal entra no mundo do ho-

mem pelo homem mesmo. O criador cria um novo começo histórico: a Aliança com Abraão” (HS 120).

Esta lógica do Deus absolutamente-outro que o homem descobre no deserto, onde a vida se projeta radicalmente autônoma do mundo, será o fundamento da desmistificação do *cosmos*. A esta descoberta existencial, não se chega por uma reflexão filosófica, e sim, por uma experiência concreta, histórica e dialogante com uma interioridade-transcendente e pessoal.

Esta é a base da antropologia dusseliana. Seu método é o diálogo de uma experiência concreta e histórica com uma interioridade-transcendente que é o outro. Irá desenvolver ao longo de suas obras os elementos fundamentais das relações intersubjetivas, tendo presente o tempo e o espaço político-econômico. O outro agora não será Deus (absolutamente outro), e sim aquele que interpela no face a face, em experiência concreta. É nesta proximidade que existo. Não é porque penso, e sim porque me aproximo!

Entretanto, Dussel prosegue sua análise em *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*, onde busca aprofundar o que chama de um dos maiores choques culturais da humanidade. O encontro da estrutura intencional semita, via cristianismo, com o núcleo ético-mítico indo-europeu, cristalizado na filosofia grega. Já em *El Humanismo Helénico*, apêndice II, aborda alguns aspectos antropológicos deste choque. Em *El Humanismo Semita* o assunto é referido quando diz de “filosofia implícita no semito-cristianismo”. Também nos muitos ensaios que foram editados como “Caminhos de Libertação Latino-Americana”.

Dussel trabalha o fenômeno cristão em três etapas da história da Igreja. A primeira etapa é da comunidade apostólica palestina com Jesus e seus discípulos, sua expansão por Jerusalém e Antioquia:

“Uns estão em Jerusalém e constituirão a ‘comunidade dos santos’, como a chama Paulo; mas, por outro lado, outros irão para Antioquia, onde terão uma experiência fundamental (...) viverão a experiência de serem cristãos procedentes do judaísmo e do paganismo. Depois virá Corinto... todos são helenistas” (CLAI 51).

A segunda etapa será a crise da universalização: há um grupo helenista e um grupo judaizante. No sínodo de Jerusalém, pelos anos 49 ou 50, discute-se uma questão decisiva: o cristianismo não pode ficar restrito aos judeus, mas deve ser aberto aos helenistas, à toda a cultura mediterrânea. Dussel destacará desta eta-

pa dois momentos fundamentais: o primeiro vai do ano 50 até 313-314, época das perseguições; o segundo de 314 em diante, época da cristandade que de religião passa a ser totalidade cultural.

No primeiro momento, produz-se o embate entre duas compreensões do ser humano, onde se sobressaem os chamados Padres Apologistas Gregos do século II: Aristides de Atenas <sup>11</sup>, Justino de Roma <sup>12</sup> e Taciano, o Sírio <sup>13</sup>. No segundo momento, possivelmente por razões políticas e estratégicas, Constantino liberta a igreja, constituindo-a em religião oficial e, por conseguinte, em totalidade cultural, constituição da *christianitas* (CLA I 54).

A cristandade terá uma filosofia que será preponderantemente platônica, neoplatônica e, por sua lógica, aristotélica, nos refere Dussel. Os grandes padres da Igreja serão versados nesta filosofia: Orígenes, Irineu, Gregório de Nissa, (oriental), Agostinho (ocidental). A patrística grega acentua o caráter ontológico da concepção de homem, o que não deixará de gerar tensões com o caráter histórico da visão bíblica. Na latina, embora os temas antropológicos ocupem parte importante no pensamento de Tertuliano (séc. II-III / *De Anima*), é na obra de Agostinho (354-430) que a concepção cristã de homem alcança amplitude e profundidade.

---

<sup>11</sup> A primeira Apologia do cristianismo que chegou até nós foi a de Aristides de Atenas. Em 17 breves capítulos, sustentará que só os cristãos possuem a verdadeira filosofia porque encontraram mais do que todos os outros (bárbaros, gregos e judeus) a verdade acerca de Deus. (Aristides de Atenas:1995:33-51; Reale:2003vol II:39-53).

<sup>12</sup> Justino foi o primeiro platônico cristão e o mais importante dos apologistas. Retomou de Fílon a doutrina do Logos, que identificou com Cristo: nos homens estão presentes sementes do Logos, graças às quais cada homem pode conhecer parte da verdade. Concebeu a alma humana como mortal por natureza, porque tudo o que vem depois de Deus, enquanto é gerado, é corruptível. (Justino:1995; Philotheus:1970:25-32; Reale:2003vol II:39-53).

<sup>13</sup> Taciano foi discípulo de Justino, valente adversário da filosofia grega. Em seu Discurso aos Gregos manifesta aversão à filosofia e cultura grega, ao contrário de seu mestre, vangloriando-se por ser bárbaro e de ter encontrado a verdade e a salvação em escritos bárbaros (Bíblia); destaca que a alma não é imortal por sua natureza, ela é ressuscitada por Deus juntamente com o corpo. Retoma a tripartição (Paulo de Tarso / Fílon Alexandria) Corpo–Alma–Espírito. Aquilo em nós que é imagem e semelhança de Deus é o espírito, superior a alma, que nos torna imortal. (Taciano:1995:57-109; Reale:2003vol II:39-53).

Lima Vaz destaca três tópicos fundamentais de sua antropologia: A) a unidade do homem, não obstante a influência platônica, é assegurada e tematizada por referência teológica; B) a itinerância do homem em relação ao tempo escatológico - caminho para a eternidade procedendo por duas linhas: itinerário da mente e itinerário da vontade - ; C) homem como ser para Deus, dando um sentido definitivo à unidade e itinerância (Lima Vaz:1991 vol I:65).

“Ela (antropologia agostiniana) será a matriz da concepção medieval do homem, mas sua influência se estenderá até nossos dias” (Lima Vaz:1991 vol I:67)

Para Dussel, esta mesma cristandade teve vários âmbitos geoculturais: destacando-se a cristandade bizantina com Constantinopla e a cristandade latina com a Espanha, por sua expansão:

“Desde 718 essa luta contra os árabes vai formar a Espanha: o povo efetivamente mais aguerrido da Europa do século XVI, no qual o ideal de cristandade (a cristandade até como guerra santa) permanecerá vivo até o século XVII” (CLAI 54).

Em 718 os espanhóis conseguem algumas vitórias contra os árabes no norte e começa a reconquista dos antigos reinos visigóticos. Em 1492 conquista-se Granada, no mesmo ano em que Colombo “descobre” a América. Esse homem que vinha lutando contra os árabes, durante sete séculos, continua a campanha passando pelo Caribe, império asteca e império inca, terminando sua cruzada:

“O ideal de cristandade do cavaleiro cristão será o mesmo que os conquistadores Cortés, Pizarro e todos os demais defenderão. Em um só processo é a mesma cristandade latina, hispânica, que vem para a América” (CLAI 54).

Por fim, a cristianização do helenismo (até meados do séc. III d.C.) e a helenização do cristianismo no largo processo da Cristandade Medieval se cristaliza no Ocidente como matriz civilizatória, na qual a tradição filosófica grega subsume – por sua lógica - a tradição judeu-cristã.

Podemos falar de uma antropologia em chave teo-lógica, porque a condição humana se ressignifica por sua referência a Deus. Mas não é apenas um Deus no sentido da filosofia grega, que expressado de forma paradigmática como “primeiro motor” aristotélico que não representa mais que um princípio indiferente. Mas um Deus identificado como “amor-comunidade” (*ágape*), isto implica nova referência, nova relação consigo mesmo, novo sentido da existência no mundo. Deus não é uma idéia ou ente abstrato a ser captado pelo *logos*, sim vivência ou experiência

que se revela aos seres humanos quando atuam de maneira solidária em relação aos outros seres humanos. O *logos* pode resultar ressignificado pelo *pathos* (sentimento) e o *ethos* (comportamento) que adquirem centralidade.

Estamos frente a um sujeito que se caracteriza fundamentalmente por sua sensibilidade (*pathos*) e atitude (*ethos*) perante as necessidades do outro. Sujeito que utiliza uma razão instrumental, legitimada por subordinação à uma razão prática, cujo critério se funda na alteridade de quem sofre. Sujeito que não aceita uma lei, ordem, estrutura ou sistema que produz sofrimento.

Na cristandade medieval o processo de helenização do cristianismo acabou ocultando e mantendo tensão histórica que prossegue até o presente. Dussel analisa a filosofia medieval com base na patrística, principalmente Agostinho, que embora se refira ao outro, não chega a conceitualizar explicitamente a alteridade em nível antropológico, ou seja, na relação homem-homem, apenas na relação homem-Deus. Nos adverte que todo pensamento medieval será equívoco em filosofia, porque privilegiará o momento teo-lógico da alteridade, por omissão do momento antropológico <sup>14</sup>.

Em Agostinho o mal originário deriva do movimento pelo qual a própria vontade se aparta do bem comum e incomunicável, e converge ao bem próprio. O mal é tematizado como aversão ao bem comum e conversão ao bem próprio, uma totalidade fechada. O bem seria o inverso. Mediante conversão a Deus, o homem poderia ver-se livre do castigo que tinha merecido por sua a-versão original a Deus.

Com efeito, Dussel situa sua reflexão sobre o sujeito, partindo do momento propriamente antropológico. Pretende definir o sujeito humano de modo mais fluido e flexível, aportando para suas dimensões material, formal e factível. As quais iremos analisar no terceiro capítulo.

---

<sup>14</sup> Juan A. Estrada destacará que mesmo Tomás de Aquino não conseguirá romper com o molde determinista e hierarquizante das tradições anteriores, apesar de suas intuições geniais: "Tomás está mais apegado materialmente ao esquema conceitual grego, aristotélico e platônico, do qual nunca consegue desprender-se, apesar de suas sugestões e de suas geniais intuições, que têm uma inspiração teológica e que o orientam a transbordar o horizonte entitativo do ser" (Estrada:2003vol I:95).

## 2.3 – CONSTRUÇÃO DA IDÉIA MODERNA DE SUJEITO: DESCARTES, KANT E HEGEL

Pretendemos mostrar como Dussel critica a idéia de sujeito em Descartes, Kant e Hegel que não levam em conta a faticidade da vida humana. Instaurados, potencialmente na certeza da consciência que põe o ser, não conseguem advertir a dimensão ético-política de suas ontologias. Será a partir de Marx, Heidegger e Lévinas, que Dussel concebe o jogo de luzes em que se firmou a filosofia moderna, impetrada no paradigma eurocêntrico que diviniza a subjetividade européia conquistadora.

É Descartes quem marca filosoficamente a transição para a Modernidade. Dá primazia ao noético em relação ao ontológico e busca assegurar-se do eu antes de propor como chegar ao mundo e a Deus (quem sou / como conheço). Reale nos diz:

“A filosofia não é mais a ciência do ser, mas sim a doutrina do conhecimento... é essa reviravolta que Descartes imprimiu à filosofia” (Reale:1990:366).

Supõe um sujeito emancipado da ordem objetiva que se impõe e se integra na ordem cósmica, abrindo passagem para a liberdade e para a superação do determinismo. Um eu autônomo e conquistador que busca assegurar-se de si, encontrar um lugar seguro de onde restabelece sua relação com Deus, o homem e o mundo.

Se Copérnico e Galileu expulsam o homem do centro do universo em nível cosmológico, Descartes restaura-o no centro, em nível epistemológico (Estrada:2003:95-103). Parte do eu como evidência ôntica que adquire consciência de si por auto-reflexão. Não é, portanto, uma razão dialogal muito menos hermenêutica que adquire consciência de si por meio de suas mediações. Não há gênese do eu a partir de uma comunidade interpessoal nem a partir do enraizamento no mundo. Mas, se coloca o marco de uma filosofia da introspecção que está lastreada pelo dualismo da *res cogitans* e da *res extensa*:

“Aqui o espírito como *res cogitans* separa-se do corpo como *res extensa*, não para elevar-se à contemplação do mundo das Idéias, mas para melhor conhecer e

dominar o mundo conforme o programa da V e VI partes do *Discours de la Méthode*” (Lima Vaz:1991vol I:82).

Com isso, advém o problema de correlação entre as construções da consciência e o mundo externo. O perigo da arbitrariedade de uma consciência insuflada que, germinalmente na tradição posterior tem sua correspondência no individualismo político e na atomização do capitalismo mercantil <sup>15</sup>.

Sua filosofia é da consciência, e não da subjetividade do sujeito empírico, da experiência pessoal intransferível e não generalizável que sempre está referida ao mundo e ao homem. Desta posição nasce a crítica posterior que, centralizada na proposição “penso, logo existo”, conclui em afirmar que somente há algo que pensa, sem identificar necessariamente o eu com a *res cogitans*. Em Descartes se dá uma identificação indevida entre uma metafísica da subjetividade e uma ontologia do ser (Jerphagnon:1999:74-81).

Para Dussel, “o ego cogito (...) diz também relação a uma proto-história do século XVI. O ego conquiro (eu conquisto), como um eu prático, a antecede. Fernando Cortês, em 1521, antecede o *Le Discours de la Méthode* (1636) em mais de um século” (EL 69).

Sustenta, principalmente nas oito Conferencias na Alemanha por ocasião dos 500 anos da América Latina, que a primeira experiência moderna foi a da superioridade do EU europeu sobre o Outro primitivo. Este EU violento-militar que cobiça, deseja riqueza, poder e glória, será por antecendência prática o *Ego Cogito* cartesiano (1492).

Estuda a questão da modernidade analisando o que chama de horizonte eu-rôcntrico, principalmente em Max Weber e Hegel. Estes pensadores propõem que o fenômeno da modernidade é exclusivamente europeu, e se desenvolve

---

<sup>15</sup> Battista Mondin, em *Introdução à filosofia* sobre o problema antropológico nos diz o significado da autotranscendência por diversos pensadores destacando três soluções: solução egocêntrica, filantrópica e teocêntrica. Na egocêntrica, a qual nos interessa, estariam envolvidos, além de Descartes, também Platão, Aristóteles, Hegel e Nietzsche, pois “a meta da autotranscendência é de reencontrar a si mesmo por meio da aquisição de um ser mais verdadeiro...A autotranscendência não é uma imolação de si mesmo em benefício de algum outro. Ela é antes, a busca de um ser pessoal mais perfeito”(Mondin:1980:65). Lima Vaz destaca:“A dignidade do homem para Pascal como para Descartes, reside no pensamento”(Lima Vaz:1991vol I:85).

desde a Idade Média por todo o mundo. Defendem a tese de que a Europa tivera características excepcionais internas que permitiu superar todas as outras culturas, exclusivamente por sua racionalidade. Dussel aponta um texto de Hegel:

“O Espírito germânico é o espírito do Novo Mundo, cujo fim é a realização da Verdade absoluta (der absoluten Wahrheit) como autodeterminação (Selbstbestimmung), infinita da liberdade que tem por conteúdo sua própria forma absoluta (die ihre absolute Form selbst)” (EL 51).

Em contrapartida, Dussel concebe a modernidade como cultura do centro do primeiro sistema-mundo pela incorporação da Ameríndia, e como resultado da gestação da referida centralidade. A modernidade será um fenômeno que se mundializa, a partir da constituição da Espanha como *centro*, com referência à Ameríndia como *periferia* - Caribe, México e Peru -.

Simultaneamente Portugal e depois Holanda, Inglaterra e França, etc. (centro) sobre o crescente novo mundo (periferia): América Latina, América do Norte, somando-se as costas da África e Ásia, e a Europa oriental no séc. XVII (EL 52).

A modernidade é fruto deste acontecimento e não a causa. O ego moderno historicamente nasce nesta autoconstituição perante as outras regiões dominadas, outras culturas e pessoas. “O conquistador é o primeiro homem moderno ativo, prático que impõe sua individualidade violenta a outras pessoas” (1492 43).

Este sujeito prático, em Descartes é momento de uma alma descorporalizada, cuja função é essencialmente cognitiva. O corpo é somente máquina, puramente quantitativa e extensa (res extensa). Assim o ego como alma é imortal, não pode morrer; mas sem morte a vida humana deixa de ser critério de verdade. Com efeito, a lógica da vida não impera na antropologia cartesiana (EL 520-521):

“... compreende-se as razões que provam que nossa alma é de uma natureza inteiramente independente do corpo e, por conseguinte, que não está absolutamente sujeita a morrer com ele; depois, dado que não se vê outras causas que a destrua, somos naturalmente levados a julgar, a partir disso, que ela é imortal” (Descartes:2002:124)

O dualismo entre mundo empírico e sujeito pensante, próprio de Descartes, transforma-se com Kant em dualismo antropológico no plano do conhecimento. O problema da correlação entre natureza e mente humana radicaliza-se a partir do criticismo. Estabelece que o erro e a verdade do conhecimento depende dos juí-

zos, desviados pela imaginação (ilusão empírica) e pelo uso empírico das categorias e princípios do entendimento (ilusão transcendental).

Não se pode pressupor a correspondência, na linha que propunha o realismo tradicional tanto da cosmologia grega como da teologia medieval cristã, já que a subjetividade humana intervém com sua própria dinâmica no conhecimento da realidade e a verdade como adequação é problematizada. Para Kant, todo o saber experiencial dá-se em um eu humano que é condição indispensável de possibilidade dos objetos da experiência, sem necessidade de recorrer a Deus como fiador ontológico e epistemológico do cogito <sup>16</sup>.

Dussel, estudando a fundamentação subjetiva da moral moderna no primeiro volume de *Para una ética de la libertación latino-americana*, nos revela que em Kant o sujeito passará de um *logos* com-preensor temático para uma razão prática ou vontade livre, que será o modo privilegiado de se cumprir a subjetividade do sujeito.

Em *Ética da Libertação* nos esclarece que Kant nunca se utilizou de uma noção que articulasse o momento racional com os sentimentos humanos, porque pressupôs como os empiristas, redutivamente os sentimentos morais. Não consegue integrá-los no horizonte racionalista da vida perfeita, por isso abrirá como saída possível o âmbito transcendental moral-formal. O formal em moral é a obrigação de realizar um ato perfeito, independente de seu conteúdo, mas ainda tem sentido racionalista de coordenação do abstrato e do universal. Para Dussel, Kant vai mostrando sua preocupação em como integrar o material (empirista) à formulação racionalista.

Define o “material” de maneira ambígua com referência quase exclusiva aos sentimentos enquanto inclinações irracionais. Com isso, segue a irrelevância do “corporal” para a moral, do particular nunca universal que não pode ser critério pa-

---

<sup>16</sup> Três linhas principais que se entrelaçam na idéia de homem em Kant: Estrutura sensitiva-racional que acompanha o homem como ser cognoscente; Estrutura físico-pragmática que acompanha o homem como ser natural, sendo que o físico designa o que a Natureza opera no homem e Pragmático o que o homem faz de si mesmo; Estrutura história que o acompanha em duas direções: religiosa e pedagógico-política. (Lima Vaz:1991vol I:98-99; Jerphagnon:1999:186-192).

ra determinar *a priori* o bom ou o mau. Esboça o nível transcendental como maneira de superar o dilema entre racionalismo e empirismo.

Dussel refere que as filosofias de Fichte, Schopenhauer e Nietzsche desenvolverão esta lógica: uma vez que o sujeito como vontade já não parte do horizonte do ser, que é descoberto por uma compreensão agora deixada de lado, a ética se transforma em doutrina do *logos* ou da arte. O sujeito da consciência e o princípio da realização é o mesmo. Este sujeito como vontade livre culmina na filosofia de Nietzsche como vontade de poder (PEL vol II 37).

Do sujeito que pensa, que interpreta à substancialidade da vida como subjetividade, aos poucos vai chegando, por redução da transcendência no mundo, a uma mera vontade de poder que estima valores, os aniquila e os produz novamente (PEL vol II 42).

Assim, Dussel vai interpretando a subjetividade moderna a partir da experiência fática da conquista européia, desde as Cruzadas no Medievo, passando pela expansão comercial na Renascença, culminando na conquista do Novo Mundo com hegemonia diacrônica: Portugal, Espanha, Holanda, Inglaterra, à qual somam-se hoje, no oeste, os Estados Unidos (até os dias atuais) e no leste a Rússia (até meados dos noventa).

Detendo-se na posição filosófica de Hegel <sup>17</sup>, principalmente em sua análise sobre a história mundial, Dussel irá estender sua tese sobre a conquista da América Latina como momento concreto da origem de um mito de violência sacrificial e de um processo de encobrimento do não-europeu (1492).

Bem sabemos que Hegel assume os desafios da tradição filosófica anterior, estabelecendo um sistema de identidade total, diacrônico e sincrônico em que se busca a síntese entre o pensar e o ser de Parmênides, o devir e a permanência de Heráclito e o mundo platônico das idéias e o mundo do sensorial <sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Sobre a descoberta do Espírito, Reale comenta: "trata-se de aquisição que só se tornou possível com a descoberta kantiana do Eu penso com os vários repensamentos do criticismo, particularmente das contribuições do idealismo de Fichte e de Schelling" (Reale:1991 vol III:101).

<sup>18</sup> Para Lima Vaz, a idéia hegeliana de homem pode ser expressa por sua relação com os diversos níveis da realidade: A) relação do homem com o mundo natural, por uma oposição dialética entre o mundo natural (imediaticidade) e o propriamente humano (mediação); B) relação do homem com a

Hegel soluciona o problema da ponte entre o cogito e a realidade eliminando a correspondência entre pensamento e ser, superando a diversidade dos contrários por uma razão dialética e totalizante que não admite a diferença, senão como momento do processo total da razão. O processo do mundo é a razão mesma, a lógica é ontologia. O ser por excelência é a consciência que reflete sobre o seu devir e os objetos e predicados que lhe pertencem (MFL 198).

Com efeito, o sujeito que se autoproduz e se autodesenvolve, unificando as características do Deus criador (judeu-cristã) e do Demiurgo (gregos), transforma-se em sujeito absoluto. Produzindo historicamente sua essência por mediação da realidade objetiva, todas as mediações ficam funcionalizadas incluindo o outro sujeito humano. A realidade intersubjetiva depende do desenvolvimento da sociedade e da história, a se plasmar na família, no direito, na religião e no Estado.

Segundo Dussel, nas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, Hegel irá mostrar como a história mundial é a auto-realização de Deus, da Razão, da Liberdade exclusivamente européia, já que a Europa é o fim da história. Sendo o fim da história mundial, comenta Dussel, “Hegel teve que eliminar a América Latina e a África” (1492 17-25). Refere-se das *Lições sobre Filosofia da História Universal*, de Hegel :

“A Europa é absolutamente o fim da história universal(...) A América ainda não terminou sua formação... A América (latina) é, por conseguinte, a terra do futuro. Em tempos futuros se mostrará sua importância”(1492 18-19).

Dussel afirma que a América Latina desde 1492 é um momento constitutivo da Modernidade. O ego moderno crescerá até chegar com os espanhóis às Índias Ocidentais e com os portugueses à África e às Índias Orientais. Somente quando os sobreviventes da expedição de Fernando Magalhães retornam à Espanha é que os europeus podem se localizar e adquirir consciência de si. Mas esta cons-

---

cultura, onde o indivíduo só pode ser considerado humano na medida em que participa do movimento da manifestação do Espírito, que é constitutivo da história; C) relação do homem com a história como desdobramento de sua relação com a cultura, o ser histórico como constitutivamente o seu ser livre (progresso na consciência da liberdade); D) relação com o Absoluto que no homem é intuição (Arte), representação (Religião) e conceito (Filosofia). O Espírito se manifesta como absoluto porque o Espírito é essencialmente manifestação” (Lima Vaz:1991vol I:118-121).

ciência será feita às custas do ocultamento do Índio oriental e ocidental. A consciência plena da Modernidade se completará com a Ilustração.

Sendo assim, encontramos na fundação da modernidade alguns elementos constitutivos do ser sujeito. Da absolutização de Deus se passa à absolutização do ser humano na figura do eu alienado em sua individualidade que pensa si mesmo. O *logos* do *ego cogito* apenas necessita do *logos* de Deus para confirmar o valor de suas evidências (Descartes). O eu que pensa é uma alma, já que se afirma independente do corpo, e, autocentrado, somente é capaz de perceber a alteridade do outro e da natureza como algo, sobre o qual, o sujeito pode exercer superioridade, submetendo-o a seu domínio. Este Sujeito moderno é livre, e sua liberdade apontará (Kant) a autonomia da razão prática no imperativo categórico.

O mundo europeu se torna uno como Espírito que, frente ao Novo Mundo como pura Natureza, justifica a sujeição de todas as alteridades ante a unicidade do Espírito Absoluto (Hegel). O sujeito da história não reconhece nenhuma outra alteridade distinta, porque parte de si mesmo. Como nos dizia Heráclito: “o combate é de todas as coisas pai” (Frag.53 – Heráclito:2005:93).

## **2.4 – DESCONSTRUÇÃO DA IDÉIA MODERNA DE SUJEITO: MARX, HEIDEGGER E LÉVINAS**

Para Marx o papel da filosofia não é apenas compreender racionalmente o mundo, mas contribuir para sua transformação efetiva. Para além de Hegel, onde o real é o pensado e o pensado é o real, e de Feuerbach, que se abre para o âmbito da sensibilidade, Marx irá descrever o real como o produzido, o trabalhado, a relação abstrata homem-homem como a de senhor e escravo <sup>19</sup>.

“O trabalho, como último horizonte ontológico de compreensão do econômico, não é somente uma categoria (teórica), mas também realidade, (é) o meio para cri-

---

<sup>19</sup> Segundo G. Reale, Marx desfere contra Hegel duas acusações principais: a de subordinar a sociedade civil ao Estado e a de inverter o sujeito e o predicado: os sujeitos reais em Hegel tornam-se predicados da substância mística universal. “Como não é a religião que cria o homem, mas o homem que cria a religião, da mesma forma não é a constituição que cria o povo, mas o povo que cria a constituição” (Marx). Para Marx a filosofia de Hegel interpreta o mundo de cabeça para baixo: é ideologia (Reale:1991vol III:186).

ar a riqueza em geral, é o fundamento da realidade existencial ou de sua interpretação existencial: é o ser. Ser é trabalhar” (MFL 159).

Para Dussel, embora Marx se coloque no plano econômico, ele desenvolve toda uma crítica da ontologia do capital tomando como ponto de partida a exterioridade do trabalho vivo. O trabalho vivo não exteriorizado não é real, é mera possibilidade. Possibilidade que está economicamente determinada pela pobreza. Esclarece Dussel:

“Se não houvesse pobres, não haveria quem vendesse sua própria carne, sua própria pessoa, sua própria subjetividade criativa por dinheiro” (FLC 38).

A partir da atividade humana livre da alienação (fetichismo) do capital, que o homem, transformando os meios de sua existência, se humaniza. O homem se fará presente como ser social que humaniza a natureza e humaniza-se como consciência de sua própria natureza e cultura. A produção terá assim um conteúdo filosófico vinculado à auto-produção do homem, partindo do conteúdo econômico vinculado à produção de objetos úteis. O trabalho humano será a objetivação da subjetividade:

“... produção da própria vida irá implicar, no homem, os predicados especificamente humanos da consciência-de-si, da intencionalidade, da linguagem, da fabricação e uso de instrumentos e da cooperação com seus semelhantes” (Lima Vaz:1991vol I:128).

A proposta de Heidegger consiste em uma volta ao ser e em tomada de distância com respeito ao subjetivismo do *cogito*. Buscará substituir a primazia moderna do sujeito pela do ser. O ser não é uma posição do homem, mas o ser é presença que se manifesta e se esconde simultaneamente ao homem e desde o qual tem de compreender a existência humana. O acontecimento e o desvendar-se do ser é o que possibilita a verdade como descoberta resgatando novamente o vínculo original grego entre ontologia e gnosiologia <sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> G. Reale especialmente em “A Metafísica ocidental como esquecimento do ser e a linguagem da poesia como linguagem do ser”, comenta que para Heidegger, Platão foi o primeiro responsável pela degradação da metafísica a física. Os primeiros filósofos (Anaximandro, Parmênides, Heráclito) concebiam a verdade como um des-velar-se do ser, como provaria o sentido etimológico de *alétheia*, onde *lantháno* (velar) é precedido do a privativo. Entretanto, Platão rejeitou a verdade como “não ocultamento” do ser e subverteu a relação entre ser e verdade, baseando o ser na ver-

O problema está na subjetivação do próprio pensamento, precisamente por esquecer a diferença entre ser e entes. Por isso, Heidegger propõe uma volta ao ser acabando com a primazia do sujeito. Pensa o ser sem o ente, e esse ser é impessoal e neutro, se revela e se esconde em um acontecer atemporal ao qual submete o homem. Por parte do homem só será possível a obediência cega ao destino do ser. O *Dasein* não é o critério último normativo, porque o alicerce é o Ser na abordagem dos primitivos naturalistas gregos (*phýsis*), ao que se integra e ao qual subordina o ente humano, sempre intramundano:

“... o homem não pode desvelar o sentido do ser. Ele deve ser o pastor do ser e não o senhor do ente” (Reale:1991:vol III:590).

Em contraposição a esta proposta, E. Lévinas propõe uma volta à concepção judeu-cristã do ser. Aquela que dá preeminência à ética como filosofia primeira. Lévinas diz que, ao se interpretar o sujeito em uma totalidade, o ente humano perde seu significado. Rompe com a concepção solipsista do sujeito e acrescenta ao *Dasein* heideggeriano a responsabilidade por *outrem* no interior da mundanidade. Há com isso uma saída do Ser como âmbito abrangente.

“No face a face o eu não tem nem posição privilegiada do sujeito, nem a de uma coisa definida pelo lugar que ocupa no sistema... O eu jamais forma uma totalidade... Mas um princípio perfura todas as vertigens e todo o tremor quando um rosto se apresenta e reclama justiça” (Lévinas:Totalidade e Infinito:273-274).

Em Lévinas, o face a face como situação originária é o ponto de partida para a ética. O *cogito* se desloca a favor do sujeito responsável ante o Outro, impedindo todo solipsismo do sujeito e toda objetivação do Outro que não é mais um ente dentro da ontologia do ser, mas alteridade específica e distinta que não pode ser reduzida a essência comum:

---

dade, no sentido de que a verdade estaria no pensamento que julga e estabelece relações entre os próprios conteúdos ou idéias, e não no ser que se desvela ao pensamento. Desse modo, o ser deveria se finalizar e se relativizar para a mente humana. Porém, para Heidegger, a linguagem do homem, com suas regras lógicas, gramaticais e sintáticas, pode falar dos entes, mas não do ser. A revelação do ser não pode ser obra de um ente, ainda que privilegiado, mas só pode se dar através da iniciativa do próprio ser. Esta é a reviravolta heideggeriana: o homem não pode desvelar o sentido do ser, ele deve ser *o pastor do ser, não seu senhor*” (Reale:1991vol III:590).

“O face-a-face não é meramente uma modalidade da coexistência, nem mesmo um conhecimento... mas uma produção original do ser” (Lévinas:Totalidade e Infinito:271).

A particularidade do sujeito não pode ser absorvida em teoria, no caso a ontologia ou a ciência. Lévinas impugna a filosofia da identidade que subjaz na ontologia e epistemologia grega, que se concretiza no princípio de não contradição e no da verdade como correspondência. Partindo do universal o problema da individualização é da espécie sob o gênero e o do indivíduo sob a espécie. Desde a essência não se chega ao sujeito pessoal.

Se o *logos* é o lugar do ser, e a contemplação ou visão da realidade transforma-se no paradigma da racionalidade, Lévinas contrapõe o face-a-face como paradigma fundamental da realidade, pensada além da teoria e da prática (Lévinas:Totalidade e Infinito:16).

Segundo Dussel, Lévinas foi quem mostrou como no fundo toda tradição filosófica segue primando o sentido grego do ser como o “visto”, o definido, o divino. A questão essencial que o estudo do homem levanta trata da seriedade de sua vida e destino, tanto individual como social, e confronta-se com a interpretação dada pela tradição ocidental.

É mister repensar a ordem do ser e do saber para se poder atingir a ordem pré-original da ética e, a seguir, instaurar uma nova ordem, na qual o humano transcenda o natural e o ontológico. Lévinas afirma que o *logos* é grego, mas que o *sentido* é semita.

Por fim, sobre Marx, Heidegger e Lévinas, Dussel converge toda crítica ao sujeito moderno instaurado no paradigma da consciência, no entanto, ressalta a ineficácia da crítica heideggeriana e levinasiana em retratar o fato massivo da humanidade em sua crescente pobreza e miséria, bem como, propor vias de transformação prática:“a filosofia deve pensar a realidade que se impõe”.

## **2.5- IMPLICAÇÕES TEÓRICO-PRÁTICAS DA IDÉIA DE MORTE DO SUJEITO HISTÓRICO**

A filosofia de Dussel se coloca em aberta discussão contra as teorias que negam que haja um ou vários sujeitos históricos coletivos, ou que proclamam a

morte do sujeito. Dussel pretende devolver consistência aos sujeitos coletivos frente a uma lógica da fragmentação do sujeito.

A crise pós-moderna indicada pela dissolução do *ego cogito* cartesiano, do sujeito transcendental kantiano ou do sujeito da história marxista, implica, por sua vez, no desenvolvimento da lógica de uma razão sem sujeito. Neste sentido, a reflexão de Dussel busca colocar novamente no centro do cenário teórico o sujeito. Fará isto em diálogo, tentando recuperar, para e desde sua visão da Filosofia da Libertação, a idéia do sujeito da história (EL 519).

Entre os interlocutores Dussel escolhe por primeiro M. Foucault, crítico dos esquerdismos, porque ajuda a situar a discussão ao nível da razão estratégica e instrumental. Em segundo a Marx, Rosa Luxemburgo, Max Weber e Lênin, grandes teóricos da organização e da relação entre os intelectuais e as massas (EL 519-558).

Destaca algumas relações que acontecem na tensão entre o sistema dominador e a comunidade das vítimas no processo de libertação, as quais são as relações centralizantes das vanguardas participativas das comunidades crítico-discursivas, ou repressivas do sistema dominador contra a comunidade crítica e a mútua articulação entre os níveis das comunidades críticas.

Ante o aparente triunfo ao final do séc. XX da revolução liberal mundial, a qual tem desatado a violência legal, legítima e letal contra a maioria da humanidade, Dussel pergunta se existe factibilidade objetiva, crítico-ética, ao nível das estratégias e táticas da razão estratégico-instrumental, de uma esperança para os povos e homens dominados do mundo.

Então toma também como interlocutores Hanna Arent e seu conceito de uma teoria da guerra ou revolução, Max Weber com sua justificação do conceito da coação legítima de certa dominação que é necessária, J. Habermas e sua defesa do conceito de legitimidade como aceitação conceitual de uma ordem político compartilhada por membros simetricamente argumentantes em uma comunidade de comunicação, e de novo Rosa Luxemburgo que, de modo geral, é crítica do reformismo, no caso da social-democracia alemã.

Em diálogo com estes teóricos Dussel difere entre coação legítima e violência (EL 548). E nos oferece alguns exemplos como marco teóricos. De Mahatma

Gandhi, em sua luta pela emancipação da Índia do domínio inglês que utilizou o método da guerra sem armas ou a doutrina da não-violência que tinha uma fundamentação ética e religiosa. De Martin Luther King que mobilizou milhões de afro-americanos até conseguir um aumento significativo de seus direitos civis nos EUA, utilizando uma tática política.

Prossegue Dussel, projetando ações ante a coação legítima e a ação ilegal dos novos movimentos sociais frente ao sistema vigente. Referente à coação legítima, é preciso produzir situações que transpareçam claramente como violência. Assim, a coação legal começa a perder sua legitimidade e desmoronar moralmente. E de outra parte, a ação ilegal dos novos movimentos sociais frente ao sistema legal adquire com certas estratégias uma superioridade ética de sua causa e uma convicção da legitimidade de sua ação que consolida o auto-reconhecimento de sua dignidade própria e co-responsabilidade mútua (EL 548-549).

Para nosso autor, Foucault passa do formalismo da linguagem, e do saber disciplinado dos códigos, à ordem material da vida corporal humana de cada sujeito ético. Ao redefinir um horizonte material intermédio: o nível micro dos subsistemas, a microfísica ou situação estratégica do poder, os diagramas do poder das diferentes instituições, assim como o mapa das relações assimétricas de força. Porém, o que especialmente analisa Foucault são as instituições de exclusão do outro: os hospitais, os manicômios, os cárceres, etc. de onde a sociedade se protege. Contudo, não supera o paradigma da consciência, já que, a microfísica se situa no campo estratégico das relações de poder de onde não há sujeitos.

Dussel procede a considerar a questão da organização e das relações da vanguarda com a comunidade das vítimas na participação simétrica. A razão libertadora, desconstrutiva e construtiva, tem como componente a razão estratégico-crítica, que busca meios no nível prático e intenta o êxito, não do meio-fim formal do sistema vigente, e sim da vida humana, sobretudo das vítimas. Trata-se do horizonte de factibilidade ético-crítica, de onde se há de realizar toda práxis de Libertação.

Adverte-nos sobre a filosofia analítica de giro lingüístico e a epistemologia popperiana, além do paradigma da consciência, que permanecem no solipsismo porque não advertem a intersubjetividade e se situam no nível abstrato-formal,

deixando para fora o sujeito real concreto. Como a filosofia analítica separa os enunciados dos sujeitos concretos, entre tais enunciados, sem referência à realidade, somente pode haver critérios de inteligibilidade, não de verdade prática.

Na teoria de sistemas de Luhmann, os sujeitos concretos autoconscientes também ficam separados, porque eles não fazem parte funcional do sistema (entorno). Como este funcionalismo usa a racionalidade analítico-instrumental, somente acede aos juízos descritivos-empíricos dos fatos, com grande eficácia e precisão formal, desde o programa de investigação das ciências naturais, onde o social fica reduzido unicamente ao natural.

Destaca que para Luhmann a totalidade do sistema opera como um meta-sujeito não intencional, autorregulado ciberneticamente, que aumenta sua própria complexidade e diminui, por seleção, o aumento da complexidade do entorno. O problema, diz Dussel, é quando a negatividade do sistema é superior à sua capacidade de resposta. De todas as maneiras, Luhmann pensa que não é a consciência crítica dos sujeitos particulares e, sim, a comunicação auto-organizada do sistema com seus alarmes, como o direito ou a semântica da competência, que enfrentam a contradição sistêmico-social.

Nosso autor conclui que o pensamento crítico deve reagir ante as reduções da subjetividade e reconhecer como os sujeitos fazem referência a certos atores, os quais não podem ser negados desde a auto-regulação sistêmica, nem desde a estrutura universal dos discursos. Dussel, observa a necessidade da redefinição flexível e complexa da subjetividade, sem perder os diversos pólos do diagrama, nem os lugares da enunciação e sua tensão, tendo em conta os novos modos de subjetivação.

Também mostra o ressurgimento do sujeito com a pragmática, na qual a filosofia da linguagem supera o sujeito abstrato da filosofia analítica e passa à comunidade de comunicação nos atos de fala; na qual a elocução situa a proposição na relação prática dos sujeitos que se comunicam, supondo uma forma de vida e uma maneira de estar-de-acordo. Porém, recorda que é Lévinas – com a fenomenologia da subjetividade que parte da corporalidade e da responsabilidade pelo outro – e Freud – com a subjetividade que começa desde o inconsciente – os

quais permitem redefinir o sujeito de modo mais complexo. Nos diz que não existe nada por anterioridade que não seja um sujeito real corporal vivo.

Isto significa que todo sistema econômico, político, cultural, religioso que parece operar performativa e auto-regularmente não é senão a complexa estrutura cooperativa do cumprimento de regras de sujeitos viventes, os quais atuam dentro de marcos estreitos de vulnerabilidade, posto que como homens concretos são finitos, se cansam e devem se retirar para descansar.

Mas é necessário desconstruir as causas da vítimação. Fazer novas normas, atos, microestruturas, instituições, por meio das quais seja possível o desenvolvimento da vida humana. E, para que esta esperança ou utopia seja possível, é preciso mediá-la com projetos e programas concretos de ação. Para Dussel, será a comunidade democrática das vítimas que operará essa análise e programará os passos do processo (EL 531, 564).

## CONSIDERAÇÕES

Encontramos nas análises dusselianas, vários elementos que confluem para precisar sua idéia de sujeito. Especialmente por suas críticas à filosofia gregas e modernas, também, por seu posicionamento favorável a tematização de uma antropologia semita-cristã, que permite enxergar a evolução de uma antropologia que funda uma ética política.

Da filosofia e cultura grega destaca a negatividade implicada no dualismo corpo-alma, que coloca a vida intersubjetiva e o bem comum em segundo plano. Destaca a inconscistência ôntica da temporalidade do indivíduo e da sociedade que significa a impossibilidade do grego admitir a história como história de indivíduos e como resultado de um progresso histórico com sentido. Destaca a busca arquetipal do ser intramundano que por participação do que realmente é – ser -, através da contemplação, deixa para trás o mundo sensível, concreto e existencial. Com efeito, de todas as maneiras, o pensar grego e sua experiência do Ser, não pode superar a totalidade divina e neutra da *phýsis*. O sujeito revela-se alienado na racionalidade que o capacita a aceitar seu lugar no cosmos.

Da filosofia e cultura da cristandade patrística-medieval, destaca que o processo de helenização do cristianismo no ocidente, acabou ocultando a alteridade

em nível antropológico. Este ocultamento, favoreceu a legitimidade da ordem constituída diante da desdivinização do cosmos, favoreceu o moralismo desmundanizante diante da interioridade subjetiva, e uma absolutização das mediações eclesiais como representantes oficiais de Deus diante da dessacralização do Estado e da ordem social. A tradição judaico-cristã perdeu sua radicalidade ética quando foi subsumida pela lógica da tradição filosófica grega, por seu monofisismo. O sujeito degenera-se em cavaleiro cristão impunhando armas para conquistar. É o mesmo ideal de Córtez e Pizarro!

Da filosofia e cultura da modernidade destaca que em Descartes, o sujeito moderno, como *ego cogito*, é um eu com alma descorporalizada e imortal, cuja única função é pensar em modo cognoscente. Neste eu moderno a lógica e a ética da vida, no horizonte da morte, é impossível, porque seu corpo é apenas uma máquina quantitativa extensa e não necessária. Tudo se põe na força da implicação sujeito-objeto.

Destaca que o sujeito transcendental de Kant, em seu formalismo *a priori*, perde o critério material do conteúdo ético dos atos humanos. Arbítrio que não pode ser fundamento da lei moral, dado que carece de necessidade objetiva *a posteriori*. O paradigma da consciência sem corporalidade vivente, sem autorregulação social, que funda a si mesma, resulta apenas numa *ética formal*.

De Hegel, observa o sujeito que na relação com os diversos níveis da realidade, transforma-se na própria manifestação do absoluto. Historicamente sua essência, por mediação da realidade objetiva, instrumentaliza todas as mediações possíveis, incluindo o outro. O sujeito da história não reconhece nenhuma outra alteridade distinta. Com sua filosofia, justifica a sujeição de todas as alteridades ante a unicidade do Espírito Absoluto.

Mas para Dussel, este horizonte ontológico também não fica resolvido por uma análise fenomenológica-existencial (Heidegger). Na experiência do face a face, somos postos além da verdade tematizada, além da revelação da identidade ontológica do Ser. O face a face rompe o eu de si mesmo. Como veremos no capítulo posterior, a substancialização da corporalidade subjetiva do outro constitui uma via substituta para superar a fenomenologia. Esta substancialização não tem

o caráter de uma natureza fixa, e sim de uma totalidade orgânica que se realiza de modo dialético e histórico.

Com Marx, nosso autor resgata a vida humana corporal como momento prático-produtivo ou econômico. O ser humano não é apenas um ser que dota de sentido o mundo: é um organismo vivente que depende de seu intercâmbio com a natureza, e na medida em que trabalha socialmente sobre ela, depende também da relação intersubjetiva que estabelece com os outros. É na práxis como atividade humana libertadora que o homem se humaniza. O homem se fará presente como ator social que humaniza a natureza e humaniza-se, atuando com consciência crítica, frente a sua própria natureza e a sua cultura.

Contudo, a postulação de uma subjetividade pulsional (Lévinas) e corpóviva material (Marx) será para Dussel o horizonte ético pré-ontológico que supera o âmbito ontológico da modernidade e pós-modernidade. Assim, vai construindo os elementos constitutivos do ser sujeito em suas relações de produção, reprodução e desenvolvimento da vida.

Estamos frente a um sujeito que se caracteriza por uma subjetividade fundamentada na sensibilidade ética, perante as necessidades do outro; que não subordina-se a uma ordem cosmológica ou pensante por onde se realizaria cumprindo seu destino ou seu raciocínio. Em Dussel, por matriz semita, o sujeito se identifica no face a face com o outro que sofre, interpela e exige justiça, de onde sua atuação e sua construção de atos, de instituições e de sistemas de vida, não devem contradizer tal aliança, firmada por reconhecimento.

No entanto, a objetividade das ações, dos atos, das intuições e dos sistemas de vida, estão presentes, por isso há necessidade de critérios e princípios norteadores que possibilitem o re-conhecimento entre sujeitos. Em sua forma basilar, o critério é produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana, articulado nas dimensões material, formal e de factibilidade ética. Tratemos no terceiro e último capítulo.

## **CAP III - A CONDIÇÃO DE SER SUJEITO NO PENSAMENTO DE ENRIQUE DUSSEL**

Nosso esforço se concentra em evidenciar como Dussel define a condição de ser sujeito histórico de libertação. Destacamos cinco dimensões humanas que nosso autor, analisa em sua *Ética da Libertação*: corporalidade, subjetividade, intersubjetividade, factibilidade e bondade. Todas integradas nos momentos material, formal, de factibilidade e seus correspondentes críticos, concernentes à natureza da realidade humana.

Entendemos que Dussel recupera a dimensão material-pulsional da vida humana, para além de uma descrição puramente formal, fenomenológico-existencial. Anterior à consciência de ser, reside a subjetividade constituída ontogeneticamente. E, por suas dimensões subjetivas e de factibilidade, permite situar a condição de ser sujeito histórico ante a complexidade do mundo da vida!

A superação da objetivação do sujeito na complexidade do processo civilizatório, será possível através do re-conhecimento, da responsabilidade e da atuação em prol das vítimas, expressados de modo paradigmático, como um ato de bondade, haja vista, o critério em dar permanência a vida no planeta.

### **3.1 - CORPORALIDADE: BIOLOGIA, NEUROCIÊNCIA E EPISTEMOLOGIA GENÉTICA**

O homem presente no mundo por seu corpo apresenta indagações. Não apenas se trata do corpo enquanto entidade físico-biológica, mas do corpo enquanto dimensão constitutiva e expressiva do ser do homem. Esse problema atravessa toda a história das culturas, das civilizações, das religiões, das filosofias e passou a ser tema dominante na filosofia e nas ciências humanas.

Podemos distinguir duas ocorrências nesta temática: o corpo como substância material (totalidade física) e como organismo (totalidade biológica) de uma parte; e como corpo próprio (totalidade intencional), de outra.

Nas primeiras distinções o homem é simplesmente seu corpo, um corpo físico e biológico, como animal. Na última distinção, é seu corpo próprio vivido, capaz

de intencionalidade que transcende o físico e o biológico, podendo ser assumido na auto-expressão do sujeito, de um Eu corporal.

Como *totalidade físico-orgânica* o estar-no-mundo é uma presença natural fundamentalmente passiva. Por esta presença o homem está no espaço-tempo físico e biológico de seu corpo que o situa no mundo. Como *totalidade intencional* o estar-no-mundo é uma presença fundamentalmente ativa. Por esta presença intencional começa a estruturar o espaço-tempo propriamente humano. O lugar que articula o espaço-tempo do mundo e o espaço-tempo do sujeito psicológico, social e cultural.

Através do corpo próprio como corpo vivido, o homem organiza seu estar-no-mundo retomando ou subsumindo a objetividade do corpo físico-biológico, psíquico e intersubjetivo: espaço-tempo sexual, afetivo, estético, de comunicação sócio-cultural.

Em nível conceitual, o problema do corpo foi dominado pelo esquema ideal da oposição alma-corpo. Esse fio interpretativo pode ser acompanhado desde os albores da Grécia clássica. Henrique C. Lima Vaz em sua *Antropologia Filosófica I* (1991) identifica quatro grandes versões:

**1. versão religiosa** – dualismo órfico-pitagórico ao qual sucedem o gnóstico e maniqueísta;

**2. versão filosófica** – dualismo platônico em alguns diálogos da maturidade e dualismo cartesiano;

**3. versão bíblico-cristã** – implica des-ontologização da oposição alma-corpo e sua transposição numa perspectiva moral e soteriológica;

**4. versão científica moderna** – dualidade explicada por esquemas reducionistas (Lima Vaz:1991:179-180).

Porém, a interrogação filosófica avançou sobre a oposição entre o sujeito que pergunta a partir de sua identidade e o corpo enquanto corpo-objeto compreendido na objetividade do mundo. Situado como movimento de constituição do sujeito, atribuiu-se ao corpo o estatuto de estrutura fundamental do ser do homem.

Para Dussel, o ser humano é primordialmente um ser corporal vivente. A lógica que impera é do alimentar, crescer, reproduzir, transformar a natureza e mor-

rer, como modos de sua realidade. Esta corporalidade humana animal gira em torno de um sistema nervoso que permite manejar estímulos e experiências. O cérebro é o epicentro nervoso de onde se manejam todos os estímulos ou vivências. Embora haja diferença entre o fato reflexivo da subjetividade e o fato neurológico, o primeiro se constitui materialmente pelo segundo:

“O cérebro é o órgão diretamente responsável pelo continuar vivendo, como reprodução e desenvolvimento da vida humana do organismo, da corporalidade comunitária e histórica do sujeito ético” (EL 97).

Em *Ética da Libertação*, Dussel busca recuperar a dimensão da corporalidade a partir do sistema cognitivo humano, fazendo uma incursão nos estudos empíricos da biologia cerebral confrontados com a especulação filosófica de Kant, Heidegger, Xavier Zubiri, Merleau-Ponty e outros. Fornece um complexo quadro das funções superiores do cérebro e de sua operacionalidade. Afirma que no cérebro, existem funções como processos auto-organizados e até, mesmo auto-regulados não intencionais, que atuam por seleção a partir do critério em dar permanência, reproduzir e desenvolver a vida do sujeito humano.

O estímulo proveniente da realidade do mundo externo se faz presente por sinal que é captado pelo cérebro. Forma grupos neurais receptores e transmissores que produz como resultado a “categorização perceptual” por seleção, seguindo o critério da reprodução da vida. Estes grupos neurais, reagirão de maneira semelhante, nunca igual, diante de lembranças ou novas chamadas.

Uma vez tendo um grupo de mapas, o cérebro pode começar outra função mais complexa que é o processo de rastreamento (sistema avaliativo-afetivo). Percorre o caminho que inclui não só a região talâmico-cortical, de recente formação na evolução das espécies e própria do cérebro humano, mas também o sistema límbico e a base do cérebro, o mais antigo sistema já existente nos insetos ou répteis.

A categorização exige, para determinar seu objeto, uma passagem pelo sistema avaliativo-afetivo (hipotálamo, amígdala, hipocampo, tálamo, etc.) que determina e julga a maneira do caracterizado permitir ou se opor ao crescimento da vida do organismo. Deve captar a diferença entre um amigo ou um inimigo, uma questão de vida ou de morte.

É guardado por memória neural, formando um repertório de experiências passadas de maneira intuitiva, sem ainda o juízo explícito ou sintático-lingüístico das espécies humanas. O exercício do sistema afetivo-avaliativo é atividade anterior ao próprio juízo de valor explícito e abstrato, é o momento constitutivo originário do ato de captar teórico-prático do categorizar. Com a “matéria” da categorização perceptual, o cérebro humano efetuará uma segunda função: a categorização conceitual.

Dussel observa que a consciência primária de algo se alcança pelo grau de evolução dos mamíferos superiores que conta com sistema límbico e com memória conceitual suficiente. Também por conexão neural que comunica o córtex com o tálamo permitindo o retorno dos sinais a partir da memória com categorias de valores. Afirma que ter consciência de que algo é alimento ou veneno supõe poder captar a diferença do “si mesmo” e do “não-si mesmo”, com a capacidade do organismo recuperar sua memória.

Autoconsciência ou categorização reflexiva supõe por sua vez a linguagem, que não é apenas um momento neurológico, mas também um produto cultural (EL101). Só ocorre quando a corporalidade, pelas funções superiores do cérebro, compreende-se e pode nomear-se como eu ou nós, claramente distinto do não-eu e do tu, ele, vós.

As funções mais complexas do cérebro humano, como emoções secundárias, categorização conceitual, competência lingüística e autoconsciência permitem autonomia, liberdade e responsabilidade. Por isso, ao subsumir as meras funções físico-vitais, o cérebro humano atua como *a priori* ético, passando de juízos de constatação a juízos normativos. Sempre interpretando a realidade que se impõe.

A partir da neurociência, Dussel reordena o universo das necessidades em crescente complexidade. Tanto o sistema afetivo-avaliativo (impulso) como o sistema de categorização teórico-prática (razão) têm a mesma necessidade objetiva. As necessidades respondem em primeiro lugar às exigências da vida humana (necessidade fisiológica - sobrevivência); em segundo lugar, se articulam com o nível lingüístico-cultural; e, em terceiro lugar, às exigências superiores e culturais

universais de uma ética crítica que possui autonomia para analisar e subsumir toda e qualquer práxis de negação da vida:

“Este dever-ser tem uma estrutura estritamente ética, já que foi formado com a participação simultânea das funções mentais superiores, que subsumiu o sistema avaliativo puramente animal no sistema humano em geral, e, em concreto, de valores ético-culturais em particular, que estão à base das emoções, sentimentos, consciência moral e volições autoconscientes, lingüísticas e responsáveis (sem deixar de ter sempre uma implantação cerebral)” (EL 107).

Com efeito, a categoria corporalidade humana (natureza humana ou natureza humanizada) em Dussel, permite postular um mais além dos sistemas histórico-culturais, onde todo agir humano seria norteado por um princípio normativo de tipo material. Podemos considerar que a corporalidade humana – como organismo vivo – não é um aparato sensório que por condição de passividade, somente responde a determinados estímulos provenientes do mundo, mas é um aparato produtivo que na ordem da ação, determina o próprio ambiente cultural, histórico e econômico, nascido do sucesso de referidas ações em produzir, reproduzir e desenvolver a vida.

De fato, em Dussel, a intenção não é fundamentar uma ética material naturalista ou darwinista. O critério de conteúdo material é *princípio de obrigação* em produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana concreta de cada sujeito humano em comunidade, que significa:

1 - a *produção da vida* humana nos níveis vegetativo ou físico é material-física (comer, beber, ter saúde) e material-de-conteúdo (desenvolvimento cultural, científico, estético, ético), contendo as funções superiores da mente - consciência, autoconsciência, funções lingüísticas, valorativas, com liberdade e responsabilidade ética - como processo inicial que é continuado no tempo pelas instituições (histórica, cultural etc.) (EL 636, 642).

2 - a *reprodução da vida* humana nas instituições e nos valores culturais motivada por pulsões<sup>21</sup> reprodutivas de autoconservação, de prazer, de agressividade (diante da necessidade, do perigo, da morte) e de defesa (resistência ante a-

---

<sup>21</sup>Conferir Apêndice I.

taque), distintos do animal, porque decididos intersubjetivamente garante não cair no erro que mata (EL 636, 640-642).

3 - O *desenvolvimento* dessa vida humana no quadro das instituições reprodutivo-históricas da humanidade tem relação direta com a vida das vítimas. A mera evolução deixa lugar para o desenvolvimento histórico: o desejo de prazer que desinibe o enfrentar a dor para alcançar a felicidade, permite o desenvolvimento da vida, do aparelho psíquico, das instituições históricas. Porém, um superego deformado produz sua patologia quando, por querer com segurança necessária alcançar o prazer e com este enfrentar a dor para consegui-lo, o caminho mais curto a seguir passa ser *masoquista*, que obtém diretamente prazer em sua dor (contra a pulsão de autoconservação individual), ou o caminho do *sádico* que obtém prazer na dor do outro (contra o princípio de autoconservação comunitária). Sabendo ser necessário o superego, não há outra alternativa mais radical e concreta de criticidade que assumir a responsabilidade com respeito às vítimas do próprio sistema (EL 636, 641-642):

“As vítimas são uma contradição que desorienta os instintos: são o efeito da fobia à dor e à morte (as instituições), mas são vítimas que sofrem e morrem pelas instituições, que foram criadas para evitar o sofrimento e para adiar a morte. Aquele que re-conhece na vítima outro sujeito ético e se re-sponsabiliza ético-libidinalmente por ela, desinibe o enfrentar a dor (supera os instintos de autoconservação auto-referente individual) e afronta, na comunidade, o perigo de ser insensível diante das próprias vítimas, e inibe seus instintos do próprio prazer egoísta (o que lhe permite enfrentar o risco da própria dor pelo outro)” (EL 641-642)

### 3.2 - SUBJETIVIDADE: FREUD E LÉVINAS

A subjetividade será um momento da corporalidade humana, sob o qual, a própria corporalidade, é considerada desde uma perspectiva interior. Porém, a totalidade da experiência da subjetividade não fica circunscrita à consciência. Existe subjetividade humana não-consciente. O sono como atividade da corporalidade é momento da subjetividade, não da consciência.

A corporalidade subjetiva e a subjetividade consciente representam dois fatos diferentes: o fato neurológico e o fato reflexivo, este último portado materialmente pelo primeiro. Para Dussel, quando Descartes definiu o Eu penso (um su-

jeito teórico autoconsciente) como fundamento da subjetividade, produziu uma falácia redutiva, porque, “debaixo” do sujeito está a corporalidade subjetiva, por onde podemos dizer que a subjetividade é mais que consciência, porém diz referência a ela.

O grande criador da subjetividade atual é Freud porque sem desqualificar a atualidade do sujeito na consciência, afirmou o não-consciente. Com isso, abre passagem do colocar-se teórico do sujeito consciente (em vigília) e afirma a corporalidade do processo reflexivo. Entretanto, é com Lévinas que este aparecer do sujeito como possibilidade pré-cognitiva ganha categorias filosóficas específicas.

Dussel sugere uma nova interpretação a partir de Freud e de Lévinas:

1- Com Freud: o sujeito subjetivamente ao se responsabilizar pela vida da vítima, supera as pulsões de autoconservação individual, inibe o desejo de prazer egoísta, lançando o processo civilizatório a novas formações sociais.

2- Com Lévinas: a subjetividade se origina no “sentir fundamental da própria vida”, do que em estados de consciência onto-lógicos. Porque é corporalidade sensível, vulnerável, pode ser interpelada pelo rosto de outrem, prévia ao sentido do mundo, de cada cultura e de suas determinações. A vida da vítima radicaliza esta vivência porque pro-voca atitude ante a dignidade da própria existência. É pulsão de alteridade que revela novo sentido ao mundo.

A genialidade de Freud foi ter descoberto uma dimensão humana nunca antes tratada: o mundo do desejo. A genialidade de Lévinas foi ter referido com outros termos, para o mundo do outro.

Dussel analisa o discurso de Freud em duas obras: *Para una ética de la Liberación latino america* vol. III (Cap. III A erótica) e *Ética da Libertação* (Cap. IV). Parte do já assumido na primeira obra onde identifica a psicanálise como ontologia do pulsional.

Destaca que em *Mais além do princípio do prazer* Freud observa que o influxo da pulsão de conservação do eu é substituído pelo *princípio da realidade*. O *princípio do prazer* rege o âmbito inconsciente, horizonte do eu desejo, e da rememoração do passado como tempo do auto-erotismo sem repressões. O *princípio da realidade* rege o âmbito do mundo exterior, horizonte cultural do eu traba-

lho e da planificação do futuro, como tempo da seguridade na lei moral e na ordem.

As instituições culturais, produto das pulsões de autoconservação, permitem, pela repetição das ações que surtiram êxito no evitar a dor e a morte, dar-nos segurança da reprodução habitual e pacífica da vida. A tarefa psicanalítica é arte hermenêutica pela qual as resistências, graças à lembrança, são conscientizadas por uma repetição do reprimido ou do aparecimento fiel do conteúdo do indesejado (reprimido). O trauma repressivo civilizatório deixa o *princípio do prazer* fora de jogo (EL 357).

Para Dussel, Freud está correto ao afirmar que toda civilização (ou cultura, no sentido freudiano) pode ser interpretada como horizonte institucional que produz na psique humana determinações que constituem uma subjetividade disciplinada. Por um lado, a pulsão de vida em geral, exige pulsões de autoconservação, que tendem à segurança, dentro de instituições culturais históricas. Este nível é regido pelo *princípio da realidade*, histórico e concreto, que regula pulsões de agressão ou defesa, de construção ou desconstrução, para alcançar a satisfação. Por outro lado, deve-se preservar a autonomia do desejo de prazer que remetem à capacidade criativa, mas que pode cair em narcicismo auto-erótico. Diferente de Freud, para Dussel, estas pulsões não devem ser totalizados sob impulsos de morte.

No apêndice de *Ética da Libertação* nosso autor reinterpreta o pensamento de Freud sobre vários aspectos. Intitula *Com Freud contra Freud* (EI 639-643). Dussel intenta considerar o pulsional (autoconservação) não remetido à morte. Ao contrário, alega que tem como origem a vida (pulsão de autoconservação, ou de reprodução da vida, e desejo de prazer ou busca de novos estados de felicidade).

A pulsão de autoconservação enfrenta, entre outras possibilidades, as vítimas das próprias instituições criadas, para a própria reprodução da vida. As vítimas são vítimas que sofrem e morrem pelas instituições que foram criadas para evitar o sofrimento e adiar a morte. Isto significa uma contradição que desorienta as pulsões de autoconservação.

Com efeito, reconhecer na vítima outro sujeito ético e se responsabilizar ético-libidinalmente por ela, desinibe o enfrentar a dor – supera as pulsões de auto-

conservação referente – e afronta o “perigo” de ser insensível diante das próprias vítimas, inibindo o desejo de prazer egoísta.

Assim, a normalidade é um saber manejar a inevitável contradição, em certo equilíbrio, entre pulsão de conservação, que visa à própria segurança institucional, e o desejo de prazer, que arrisca o sofrimento para alcançar um novo estado de felicidade. Porém, Dussel nos alerta que as pulsões de autoconservação comunitária, deverão saber corrigir os excessos das instituições:

“Os instintos de autoconservação comunitária devem saber corrigir a inevitável disciplina civilizatória para que não se torne dominação, em tantos excessos das instituições evitáveis e patológicas, que, por serem plus-repressão desnecessária do prazer, tornam-se manejáveis socialmente (injustiças institucionais) ou pessoalmente (enfermidades mentais)”(EL 643).

Nesta perspectiva estão problematizadas as pulsões de autoconservação e de desenvolvimento pelo prazer. Para Dussel, Lévinas é quem, propõe adequadamente, uma *pulsão criadora* que relança à totalidade, às pulsões de autoconservação (psiquismo egoísta – eros egoísta) e uma *razão crítica* correspondente.

Em *Totalidade e Infinito*, comenta Dussel, Lévinas descreve como ponto de partida um psiquismo que é anterior ao compreender-no-mundo (heideggeriano). Antes do ser-no-mundo, analisa as condições (metafísicas) de possibilidades pré-ontológicas que pode resumir-se na sensibilidade (EL 366).

É necessário retomar considerações para esclarecermos esta sensibilidade, este pré-ontológico. Dussel na primeira parte de sua *Ética da Libertação* distingue meras sensações como de prazer ou dor, das emoções. Fundamentado em Antonio Damásio e Edelman demonstra que as sensações são provocadas por estímulos que podem causar dor ou prazer. São produtos que sensibilizam as células receptoras, seja de maneira traumática ou prazerosa. Produz prazer à vida orgânica tudo o que leva à reprodução da vida; a dor seria tudo o que leva à morte. Mas, ao perceber um estímulo, pode-se produzir uma emoção, por exemplo, de medo – por causa da avaliação de algum momento perigoso do referido estímulo –, ao qual pode seguir-se uma ação por aptidão inata ou fruto da aprendizagem.

Estes estados corporais repercutem em toda a estrutura da corporalidade (em nível endócrino, muscular, psicológico) constituindo o mecanismo básico da emoção, denominada *emoção primária*. Não são momentos cognitivos, represen-

tativos ou eidéticos. A *Emoção secundária* é experiência reflexa da emoção primária que pode produzir estados corporais como aceleração do ritmo cardíaco. Além disso, pode “sentir as emoções”. Emoções como alegria, tristeza e desgosto, correspondem a estados corporais sentidos como gozo ou angústia:

“O sentir é uma reflexão sobre a 'emoção' (seu objeto)” (EL 103).

Dussel refere-se a um “*sentir fundamental*”, porque se origina em estado fundamental da corporalidade: o sentimento da própria vida. Está relacionado com o fim conjunto da corporalidade em seus diversos níveis com relação à permanência e reprodução da vida do sujeito humano. É uma articulação constitutiva da afetividade e da razão, pela qual equivale dizer: “sem afetividade não há razão” (EL 103).

Por tudo, na sensibilidade levinasiana existe uma abertura ao mundo já como corporalidade. Mas, esta sensibilidade fundamental-vivente se constitui como ética no face-a-face, na responsabilidade diante do rosto de outrem:

“O ser que se expressa se impõe, precisamente chamando-me a partir de sua miséria e nudez” (Lévinas: Totalidade e Infinito: 175).

Porque sou sensibilidade, é possível ao rosto interpelar. A partir da corporalidade sensível, prévia à razão como compresensão do ser, por um *a priori* pré-ontológico (sensibilidade) e por um *a posteriori* ontológico (exterioridade), a metafísica levinasiana descreve um psiquismo muito mais rico que a mera subjetividade de razão deontológica:

“A bondade tem a ver com a satisfação primeiramente, antes que com a verdade” (EL 367).

Porém, Dussel observa que Lévinas, não fica encerrado numa sensibilidade vulnerável, afetividade como conteúdo do psiquismo. O outro, carnalidade sensível (como o eu psíquico), aparece ao contato não só como rosto, mas como vítima. É a responsabilidade pelo outro que, precedendo todo contrato social ou consentimento livre, me obriga eticamente.

Partindo da sensibilidade interpretada não como saber, mas como bondade – contato e sensibilidade da linguagem –, Lévinas descobre a subjetividade como irreduzível à consciência e à tematização. A razão ética nasce da responsabilidade

pelo outro que me obriga buscar na totalidade vigente as causas da vitimação, que para Dussel seria o momento crítico da ética levinasiana.

Na condição de vítima, o outro provoca, por simples revelação, justiça, atitude, obrigação. Revelar é descobrir o que está encoberto. A vítima está encoberta em sua condição de ser vivente, por isso também provoca re-conhecimento. É pulsão de alteridade. Agora podemos repetir o que Dussel escrevia já em 1977 e entender seu fundamento:

“O descobrimento do sentido se refere à realidade do ente (vítima) como coisa; a constituição do sentido se refere à mundanidade ou referência do ente (vítima) a todos os demais entes do mundo” (FL 39).

A realidade da vítima explode o sistema possibilitando descobrir seu sentido. Ao mesmo tempo, como única alternativa, possibilita a constituição do sentido a todos os demais entes do mundo. É critério da ética: produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana. É razão imperativa, de obrigação.

Em *Ética da Libertação* Dussel denomina de *razão-ético-pré-originária* o modo originário que nos abre para o outro, antes e depois dos momentos funcionais dos sistemas. Sejam sistemas proposicionais analíticos, argumentativos, pragmáticos, textuais, instrumentais, políticos, econômicos, etc. É razão anterior a todo outro exercício da razão que reconhece, que exige ser mais do que ser. É mais que complacência de ser por experiência responsável:

“A mera razão prático-material capta a vida humana como critério de verdade; a razão ético-originária é seu desenvolvimento, como descoberta do momento em que a vida se torna sujeito ético: o outro como igual; agora a razão ético-pré-originária, com Lévinas, é a própria razão que re-conhece o outro não como igual, mas como outro: neste sentido está antes (pré) da origem do sistema futuro” (EL 413).

### **3.3 – INTERSUBJETIVIDADE: PAULO FREIRE**

Situado ante o outro o sujeito se encontra propriamente no nível da intersubjetividade como fundamento da comunidade humana, também constituída como comunidade de comunicação, própria da racionalidade e afetividade, com ações comunicativo-linguísticas de alta complexidade.

Para Dussel, esta intersubjetividade comunicativa constitui a subjetividade desde o nascimento pelo processo educativo e cultural. Pode ser exercida, desde relações cotidianas simples, até o cumprimento de funções mais complexas dentro de sistemas organizados.

Todavia, uma das grandes questões é situar o sujeito ante a não intencionalidade intersubjetiva, enquanto desconhecimento de certas causas e conseqüências das estruturas sistêmicas que o cercam e produzem sofrimento. Por exemplo, descobrir num ato de consumo os efeitos e suas conseqüências, como as leis sociais de exclusão ou inclusão. Apesar que, dos efeitos positivos não derivar problemas, a questão se levanta quando há *efeitos não intencionais negativos*, para os quais não atribui responsabilidade singular ou comunitária.

Para Dussel, a vida em geral, com seus processos de auto-organização, e a vida social em particular, com seus mecanismos de auto-regulação, que produzem efeitos não intencionais, não podem ser substituídos por atos meramente conscientes. Não é possível a consciência absoluta ou a planificação perfeita, mas, podemos intervir com consciência crítica.

É suicídio para a humanidade não admitir a intervenção da consciência crítica quando os efeitos perversos não intencionais do sistema se tornam insuportáveis e colocam em risco a vida humana (EL 536).

O princípio de morte, como princípio da realidade do sistema vigente, acontece quando as instituições se fecham sobre si mesmas ignorando suas próprias vítimas. A intervenção da consciência crítica, significa transformar o sistema institucional de tal modo, que dê lugar à vida pessoal subjetiva, reconhecida entre sujeitos e por eles compartilhada. Anterior a toda institucionalidade, a humanização das relações sociais só pode ser alcançada quando o sujeito se reconhece no e pelo outro.

É Paulo Freire, segundo Dussel, que mostra como uma comunidade intersubjetiva das vítimas, alcança validade crítica dialógica, organizando a emergência de sujeitos históricos (movimentos sociais), lutando pelo reconhecimento de seus novos direitos e pela realização de novas estruturas institucionais de tipo cultural, econômico, político, pulsional.

Freire levanta a questão sobre o surgimento da consciência ético-crítica como tomada de consciência progressiva (conscientização) acerca daquilo que causa a vitimação. O ciclo do conhecimento não termina na etapa da aquisição do conhecimento já existente, prolonga-se até a fase da criação do novo conhecimento. A *conscientização* freiriana não pára na etapa do desvelamento da realidade. Sua especificidade dá-se na prática do desvelamento da realidade como dinâmica dialética com prática de transformação. É revolução copernicana em pedagogia, que ainda está longe de ser compreendida, refere Dussel (EL 436).

Toda educação possível parte da realidade na qual o educando se encontra. São estruturas de dominação que constituem o educando como oprimido. É sob o princípio da impossibilidade de escolher o suicídio que projetos de vida se constroem tanto nas teorias como nas práticas. São as condições das teorias e práticas críticas de muito maior positividade.

O oprimido necessita da razão teórica, explicativa, a partir dos critérios do conteúdo econômico e político sob o império da razão crítica. É o momento central do processo de conscientização. No entanto, a práxis de transformação não é o lugar da experiência pedagógica, não se faz para aprender; não se aprende em sala de aula com consciência teórica. E sim é na própria práxis que o processo pedagógico efetua progressiva conscientização.

Dussel mostra que Freire, antecipadamente, subsume o procedimento da Ética do Discurso quando trata do tema da dialogicidade como método que permite a prática da liberdade aos não livres.

O diálogo tem conteúdo, e exige a superação da assimetria dominador-dominado não se reduzindo ao ato de depositar idéias, de um sujeito no outro. É o encontro entre sujeitos que revelam uns aos outros as mediações para transformar o mundo, os conteúdos para que todos possam viver nele (EL 442).

A validade intersubjetiva crítica se consegue por consenso argumentativo. Por isso, é razão discursiva da comunidade *simétrica* das vítimas com retaguarda dos *intelectuais orgânicos*. A simetria criada entre as vítimas, devido sua luta ante a ineficácia do sistema hegemônico, abre o horizonte da criatividade na formulação de utopias possíveis.

Assim, Dussel pensa ter escapado da aporia que cai a Ética do Discurso quando a argumentação pressupõe entre os participantes uma *simetria* impossível empiricamente. Supera ao descobrir que as vítimas excluídas assimetricamente da comunidade de comunicação vigente se reúnem em certa comunidade crítico-simétrica. São sujeitos históricos empíricos, responsáveis e críticos:

“A Ética da Libertação pode contar com a luta pelo re-conhecimento das próprias vítimas excluídas, que se tornam sujeitos re-sponsáveis por sua própria libertação, porque pode aproveitar-se dos momentos material, de factibilidade e crítico” (EL 465).

Portanto, para tornar-se sujeito sócio-histórico é necessário efetuar uma crítica autoconsciente do sistema que causa a vitimação. Uma subjetividade libertadora é aquela que se eleva à consciência crítico-explicativa da causa de sua negatividade:

“Rigoberta Menchú exclamava: ficava alegre quando percebia exatamente que o problema não era só meu problema, mas era uma situação geral de todo o povo” (EL 533).

No entanto, um grau mínimo de subjetividade deve percorrer um longo caminho até tornar-se subjetividade atuante na história, onde consiga desenvolver criticamente alternativas materiais, formais e instrumentais para projetos possíveis. A consensualidade conta com critérios de factibilidade ética para transformar a instituição do sistema vigente.

Podemos distinguir três momentos fundamentais do processo de conscientização: a) uma consciência ético crítica da vítima pré-temática substantivamente originante; b) uma consciência explícita temática - científico crítica -; c) uma consciência crítico temática histórica. Este processo de conscientização em suas diversas fases e articulações, desde a cotidianidade do pobre até do intelectual orgânico em diálogo, transforma o movimento formal consensual dos oprimidos trabalhando nova validade futura anti-hegemônica.

### **3.4 – FACTIBILIDADE ÉTICA: HINKELAMMERT**

É com Franz Hinkelammert que Dussel abre o horizonte do factível, por onde, todo projeto de vida, está orientado para assegurar as exigências da vida hu-

mana:os alimentos, o vestuário, a habitação, etc. É princípio de impossibilidade em eleger a morte.

Para F.Hinkelammert, o sujeito cognoscente é o nome da capacidade reflexiva do sujeito atuante (vivente), que reflete sua capacidade de ação por meio de conceitos universais. Todavia, este sujeito atuante (vivente) com capacidade reflexiva aspira à totalidade da realidade (como horizonte da verificação). Ao chocar-se com impossibilidades, reflete os fins tecnologicamente possíveis. Antecipa a totalidade por meio de conceitos universais e processos tecnológicos, transformando a realidade em empiria.

Dada sua dimensão prática, ao escolher os fins a realizar aparece a escassez de meios. É condicionante material de toda escolha. Somente quando a capacidade humana consegue mobilizar condições materiais de possibilidade para seus fins é que aparece o caminho de sua efetividade. As condições materiais de possibilidade, cujo conjunto é o produto social, obrigam-no à seleção dos fins:

“Não se pode usar o que não se tem e não se pode realizar fins para cuja realização não há suficientes meios materiais” (Hinkelammert:1986:264).

O que fundamenta esta ordem em último nível é o sujeito prático que só pode atuar sendo um sujeito vivo. É preciso viver para poder conceber o fim e encaminhar-se em sua direção, mas não se vive por inércia. Viver também é projeto que tem condições materiais de possibilidades, mas que fracassa se não as consegue. Com efeito, na medida que somente um sujeito vivo pode projetar e realizar fins, a sua escolha está subordinada à vida do sujeito. Fins não compatíveis com a manutenção da vida estão fora da factibilidade, é decisão pelo suicídio.

Para o sujeito como ser natural, a combinação de fins têm que se ajustar às condições naturais. É preciso satisfazer as necessidades e, portanto, dirigir a escolha dos fins para que o conjunto da ação possa se manter no marco de algum projeto de vida. Mas, na medida em que o sujeito vivo transcende o sujeito atuante e prático, as necessidades transcendem a escolha dos fins, que irá conformar o marco de factibilidade dos fins:

“Se há necessidades, as preferências ou gostos não podem ser o critério de orientação em relação aos fins. O critério básico só pode ser constituído pelas necessidades” (Hinkelammert:1986:266).

Este é o *princípio de impossibilidade* em escolher a morte. Para Dussel, é o tema de como o princípio material universal da ética julga a possibilidade do critério de factibilidade técnico-econômico (reproduzir e desenvolver a vida). É horizonte de atuação da razão ético-originária:

“Hinkelammert vai além das éticas materiais e indica que é a razão reprodutiva (que nós chamamos de razão prático-material, ou ética originária) que coloca (ou nega) os fins e os valores; isto é, a razão reprodutiva funda por seu conteúdo (material, portanto) a razão estratégica, instrumental e ainda discursiva (enquanto o âmbito formal de validade de partir da verdade prática); é também ela que constitui o horizonte de conhecimento dos objetos empíricos (mesmo teóricos), enquanto possíveis a partir do âmbito do sujeito vivente da ação”(EL 264-265)

Em Dussel quem projeta transformar uma norma, atos e instituições, deve considerar as condições de possibilidade de sua realização objetiva, materiais e formais, empíricas, técnicas, econômicas, políticas, etc. De maneira que seja possível, levando em conta as leis da natureza em geral e humanas em particular, escolher as mediações adequadas para determinados fins:

“O critério da verdade abstrata (teórica e técnica) tem relação com os referidos fins... Quem não cumpre estas exigências empírico-tecnológicas tenta um ato impossível” (EL 268).

No entanto, a validade que esses enunciados alcançam produz-se na comunidade tecnológica e científica. Mas, não serão a última instância ética, porque a verdade teórico-tecnológica e a validade instrumental são puramente formais (EL 269). Os enunciados descritivos, juízos de fato abstratos (meio-fim) indicam a necessidade de determinar o âmbito do que se pode fazer no horizonte da *factibilidade-ética*: do que é eticamente *permitido fazer* e do que se *deve fazer*. O ético *subsume o meramente factível*.

### 3.5 - BONDADE: DUSSEL

Dussel em sua *Ética da Libertação* desenvolve o tema sobre a bondade sob quatro momentos distintos. No primeira fornece uma síntese do que seria um ato bom em seus componentes material, formal e de factibilidade (EL 281-282). Depois, introduz a criticidade envolta à negatividade material da vida das vítimas, por onde analisa os componentes críticos correspondentes (crítico-ético material, crí-

tico-ético formal e crítico-ético de factibilidade) (EL 301). Um terceiro momento é quando chama atenção para o fato de pensar ingenuamente a correlação entre o apetite e o bem, o 'bom' como algo meramente satisfatório (EL 464-465). E por fim, em suas últimas páginas, indica um quarto momento quando identifica o bem supremo como idéia regulativa à plena reprodução da vida das vítimas (EL 570).

“Só o ato humano – e em referência ao sujeito ou ator ético: o bom – pode atribuir-se bondade. E neste sentido diz Aristóteles que a vida (*hò bíos*) é práxis (*prâxis*) e não produção (*poiésis*). Só a práxis pode ser boa” (EL 281)

Para Dussel, o ato bom em primeiro lugar realiza o componente *material* da verdade prática: reproduzindo e desenvolvendo a vida humana comunitariamente, sempre em determinada cultura cumprindo as exigências de uma vida boa e de valores, alcançando um estado de felicidade subjetiva.

O ato bom em segundo lugar realiza o componente *formal* de validade intersubjetiva: cumprindo o acordado em simetria comunitária e o acordado pela própria consciência monológica com validade pessoal e anti-hegemônica.

Em terceiro lugar, o ato bom realiza o componente de *factibilidade*: considera as condições empíricas, tecnológicas e econômicas de efetividade das exigências éticas e analisa *a posteriori* seus efeitos, e suas possíveis consequências.

Mas Dussel nos adverte que um ato, nesta linha de raciocínio, perfeitamente bom é empiricamente impossível diante de nossa capacidade psíquica-corporal, de equilíbrio e eficiência. Por isso, todo ato é aproximativamente bom. É possível uma tolerância respeitosa e democrática.

Todavia, começa a considerar a 'bondade' criticamente. Este é o segundo momento, que, partindo do âmbito da positividade da afirmação da vida do sujeito humano, como critério e princípio ético e, a partir da afirmação da dignidade reconhecida do sujeito que é negado como *vítima*, considera que a razão ético-crítica *subsume* a mera *razão ético material* porque descobre a impossibilidade da reprodução da vida das vítimas, *subsume* a mera *razão ética formal* porque adverte a possibilidade da vítima argumentar em sua própria defesa e, por fim, *subsume* a mera *razão ética de factibilidade*, porque interpreta as mediações do sistema vigente como não eficazes para a vida que se reproduzem por relações de

opressão, desorientando nossas pulsões de autoconservação comunitária, à luz das vítimas.

Assim, descobre que o ato bom, do sistema vigente é mau e perverso, quando não defronta-se com a vítima em sua dor, e, positividade digna de ente humano. Por isso, defende que a comunidade das vítimas devem assumir o processo histórico civilizatório, projetando ante atos, instituições e sistemas de eticidade, novos momentos históricos.

Destacamos, em terceiro momento a problematização que nosso autor enxerga diante da correlação ingênua entre o *apetite*, que determina seu objeto como satisfator, e o *bom*. Se por um lado, nem tudo que satisfaz é bom, por outro lado, o bom deve ser apetecido como algo valioso e portanto, satisfator da natureza humana.

Entendemos que Dussel, quando analisa os componentes da realidade humana (material, formal, de factibilidade e seus respectivos momentos críticos), isto é, a condição pela qual se é humano, abre o horizonte tecnológico, como instrumento a disposição do homem enquanto *sujeito de ação*, referido exigencialmente como *fim* e não *meio* ao cumprimento do critério prático material em reproduzir a vida sobre o planeta. O verdadeiro *fim* ou *ser*, é a materialidade da vida humana, mas para tanto, o verdadeiro *meio* ou *deve ser* é cumprir o critério com verdade prática crítica, validade intersubjetiva anti-hegemônica e factibilidade ética:

“Quem assassina a vítima se suicida, ou como diz a sabedoria popular: 'Quem com ferro fere, com ferro será ferido!'”(EL 464)

O quarto momento, Dussel nos imprime a convicção de que a plena reprodução da vida das vítimas é o horizonte adequado para julgar a bondade de uma norma, ato, instituição ou sistema de eticidade. Nos alerta que o bem, como fruto da práxis de libertação é uma empresa difícil e não se reduz a mera boa vontade. Fruto da *fortaleza* inabalável, *temperança* incorruptível, *prudência* inteligente e *justiça* não negociável, é preciso saber enfretar a dor, inibir o desejo de prazer egoísta e superar as pulsões de autoconservação individuais.

A bondade aparece como síntese dos momentos material, formal e de factibilidade, e seus correspondentes críticos. Porque, para além de um modo de rea-

lidade do sujeito humano, é a condição pela qual, encontra-se assegurada a permanência da vida sobre o planeta:

“O bem supremo – que mede todo outro bem – é a plena reprodução da vida das vítimas. Plena reprodução que significa que o faminto come, o nu se veste, o sem-teto habita, o analfabeto escreve... ser plenamente humano nos níveis superiores das criações espirituais da humanidade”(EL 570).

## CONSIDERAÇÕES

Podemos considerar que ao construir o mundo, o homem constrói a si mesmo, porque o significado que as coisas adquirem quando tocadas e interpretadas por sua ação, agem como estímulo sobre seu próprio organismo, informando o significado adquirido pelas coisas. Parece que não é uma subjetividade que decide a ação, mas o sucesso reiterado da ação é que cria, o primeiro núcleo da subjetividade. E o sucesso da ação está em produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana.

Para Dussel, a vida humana não se dá apenas espontaneamente, mas nos é imposta como uma “obrigação” em conservar e desenvolver (EL 141). O critério ético material primeiro, em produzir, reproduzir e desenvolver a vida, se reveste de normatividade ética. Ser sujeito humano, significa assumir a responsabilidade sobre este *dever ser humano vivente*.

Se por um lado, a vida humana é uma construção social auto-referente, uma obrigação em produzir e reproduzir a vida humana, por outro lado, encontramos vítimas que sofrem e morrem cumprindo esta “obrigação”. É o momento de negatividade da vida da vítima, em prol de uma “validade sistêmica” imposta para todos. É quando o sistema vigente opera em função das pulsões de auto-conservação e desenvolvimento individual, ao invés, das pulsões de auto-conservação e desenvolvimento comunitário.

Dussel nos convida a interrogar sobre a possibilidade de uma racionalidade que permita articular os modos de objetivação da subjetividade, como por exemplo, perceber num ato de consumo as leis de inclusão e exclusão social. Ao, mesmo tempo, não reduzindo o sujeito atuante como momento funcional do sistema.

Entendemos que para Dussel, o sujeito atuante não fica reduzido ao seu exercício social, desde que, opere com racionalidade ético crítica a todo momento funcional dos sistemas de vida. Porque existe uma aliança intersubjetiva entre humanos que se dá no ato de reconhecimento:re-conhecimento da dignidade da vida humana, presente no outro, como algo semelhante e algo distinto. Iluminado por esta racionalidade ético crítica, se compromete e se responsabiliza pela satisfação das necessidades subjetivas (vida boa e de valores) e objetivas (alimentação, vestuário, habitação), institucionalmente organizadas . Por onde deriva uma interpelação crítica e criativa, frente ao sofrimento do outro – face a face -, a todos os momentos funcionais do sistema vigente.

Assim, o ato de re-conhecer e se res-posabilisar pela vida da vítima, é fruto de um ato de bondade, porque intenta cumprir o critério em dar permanência a vida humana sob o planeta. E por este sentido, nasce e evolui a comunidade das vítimas como um novo tipo de sujeito histórico vivo, por sua intencionalidade ética, crítica e operativa.

## CONCLUSÃO

O pensar filosófico de Dussel assume o compromisso de realizar a proposta de uma Filosofia da Libertação que ultrapassa a ontologia clássica, a modernidade e a subjetividade descorporalizada do pensar eurocêntrico, tendo como ponto de partida a exterioridade da vítima, isto é, a alteridade do sistema estabelecido. Desde aqui, com preciso marco teórico filosófico que incluem uma história, uma política e uma hermenêutica, propõe repensar toda a realidade. O marco teórico filosófico – identificado com uma ética integral porque define como filosofia primeira o âmbito ético-político – abarca a totalidade dos problemas teóricos, práticos, produtivos e metodológicos que se colocam a um filosofar que nasce da negatividade ontológica da vida das vítimas.

Como vimos, desde que começou sua formação filosófica (1953) até a sistematização das categorias da Filosofia da Libertação (1977), transcorrem mais de vinte anos, durante os quais realizou experiências na Espanha, no Oriente Médio, na Grécia, na França e de volta na Argentina, que por compromisso ético-político, teve que deixar seu país, sendo exilado para o México. Todo este itinerário significa que o pensar dusseliano não foi puramente teórico, sem uma práxis ético-política coerente com seu marco teórico filosófico. Assim mesmo, não escapou às críticas em que se viu envolvido sua construção categorial.

Dussel sempre está preocupado em defender a autenticidade, a validade e a universalidade da Filosofia da Libertação, frente a tradição filosófica européia. Por ela, principalmente em sua abrangente narrativa *Ética* (1998) aprofunda o diálogo com os filósofos do norte, principalmente com Karl-Otto Apel (*Ética do Discurso*), abrangendo o comunitarismo, as éticas materiais, o formalismo, os críticos pós-modernos e as novas perspectivas da neurociência.

Dussel assume novos pressupostos com a biologia, levado pela antropologia da alteridade da Filosofia da Libertação, de onde resgata o sentido ético-material da vida humana confrontada nas conformações sociais decorrentes. Este marco categórico refere-se especialmente ao sentido antropológico unitário semita por onde, propõe uma lenta evolução ético-política; a categoria filosófica de exterioridade de Lévinas por onde resgata a ética como filosofia primeira; a antropologia

implícita de Marx de onde resgata o sentido ético-material de O Capital; a pulsão de vida de Freud considerada desde a perspectiva levinasiana de uma pulsão de alteridade; a fundamentalidade da realidade empírica que constitui o horizonte de conhecimento dos objetos empíricos (mesmo teóricos), enquanto possíveis a partir do âmbito do sujeito vivente da ação, com Hinkelammert; e por fim, a Paulo Freire a partir do processo de consciëntização.

Dussel intenta superar as filosofias moderna e contemporânea, assumindo seus aportes fundamentais para realizar, desde as vítimas, uma nova síntese filosófica. Considera que a filosofia moderna, por seus critérios, institui a razão como instância última capaz de estabelecer sentido ao mundo da vida, porém nosso autor critica a destituição da materialidade da vida humana filosoficamente fundamentada em Descartes, Kant e Hegel.

As filosofias procedentes demonstraram a impossibilidade de tal empreendimento, por onde, a razão única e universal diante de seu carácter opressor e nivelador de todo discurso, se transforma no horizonte contingente e provisório de muitas razões, subsistemas e jogos de linguagem. Em vez de uma grande narrativa, capaz de legitimar os outros discursos, se depara com uma série de pequenos relatos, sempre de perspectivas locais, cada um com seu sistema específico de regras. Com efeito, a verdade não depende da razão, mas dos regimes de poder, por onde, instituir uma verdade é um exercício de poder (*a la Foucault*). Isto significa a perda de sentido em buscar a inteligibilidade da vida humana enquanto vida histórica, na medida que não há essência alguma a se realizar na história, porque não há ordem subjacente a tudo que acontece, como não há finalidade única para a qual tudo deve tender.

A morte do sujeito histórico é a morte da história humana com objetivo e instituída de sentido, pelo qual possa fundamentar suas ações. Já que a história não é o esforço de auto-realização da humanidade, podemos deduzir que todas as éticas são contingentes e limitadas tendo em vista a suspeita de um ilusão metafísica, universal.

Neste sentido, Dussel levanta a questão da validade da própria ação (práxis) do ser humano, da forma de seu estar-no-mundo, da transcendentalidade de sua condição (alteridade) frente ao mundo dos fatos na direção de uma esfera norma-

tiva, que abre a possibilidade de afirmar o que é, *não deve ser*, do que ainda não é, *deve ser*. Trata-se, então, de fundamentar princípios e critérios universais para o relacionamento entre indivíduos, grupos e instituições que por um lado, recuperem uma visão universalista e por outro lado, diante da consciência da própria historicidade, considere a particularidade (distinção) de cada sujeito e de cada cultura particular.

Estabelecida a exigência de uma racionalidade capaz de enfrentar esta problemática, nasce uma arquitetura com três momentos fundamentais, que implica considerar a condição de ser sujeito histórico de libertação:

A - O momento ético-crítico material no qual atua a *razão prática material* que descobre o que convém ao homem, e a *razão ética pré-originária* que reconhece a alteridade de outrem. Esta confrontação é superada quando o sistema vigente é questionado ante os sofrimentos que causa no outro e por sua incapacidade em produzir, reproduzir e desenvolver a vida para todos. É *razão ética crítica pré-originária*.

B - O momento ético-crítico formal no qual atua a razão discursiva que permite acordos comunitários, confrontada com a razão ética crítica pré-originária estabelece a não validade ética das proposições e decisões do sistema vigente ante a vítima. Este critério passa por uma razão crítica discursiva integrada à verdade prática material referida à comunidade das vítimas como horizonte crítico anti-hegemônico de toda comunidade de comunicação e vida.

C - O momento de ético-crítico de factibilidade que atuam as razões estratégica, instrumental e ética que, por sua vez, procuram a realização efetiva de uma norma, instituição e sistema, eticamente bom. Para aplicar de modo concreto, o ato humano requer mediações dos sistemas performativos de factibilidade estratégico-instrumental que sintetizam o momento material com o formal da realidade. Este momento é realizado por sujeitos históricos, críticos e criadores, que brotam dos diagramas de poder. Os critérios e princípios críticos devem estar em sintonia desde os anteriores, desde as teorias crítico-científicas e, do projeto e programa de libertação, sem os quais não se pode eleger qualquer fim, meio e método de ascensão.

Por estes momentos o sujeito histórico é plasmado de modo flexível desde sua corporalidade vivente, subjetividade equívoca e intersubjetividade libertadora. Mas, integrada em sociedades complexas necessitam da atuação do campo teórico e científico. Assim, Dussel justifica que a comunidade das vítimas atuante (própria vítima) deve estar integrada crítica e criativamente, à comunidade das vítimas reflexiva (intelectual orgânico), para manejar as condições da efetiva realização de um projeto de libertação.

Nasce uma ontologia positiva da condição de ser sujeito atuante que torna possível e fundamentado o engajamento no mundo que tem como alvo a instituição de comunidades humanas fundadas em relações de reconhecimento e de respeito, mediante a todo ente humano em sua própria dignidade de ser.

A exigência ética por excelência se explicita enquanto imperativo de construção de uma sociabilidade simétrica por onde se manifesta a responsabilidade do ser pessoal diante do mundo e da história. Com efeito, todo aparato econômico e político deve ser posto a serviço do desenvolvimento de uma nova consciência crítica e participativa, o que implica o reconhecimento da dignidade do outro, que se expressa paradigmaticamente na radicalidade da condição da vítima que, desorienta as pulsões de autoconservação individual e de desejo do prazer.

O Bem é considerado a partir do re-conhecimento da entidade digna de outrem, que permite atravessar juízos de fato para juízos normativos, como por exemplo, estar diante de um sistema que provoca sofrimento e morte (juízo de fato – ser vivente), e, atuar no processo de libertação (juízo normativo - dever ser vivente ético). Descobrir que todo ato humano pode ser um *ato de bondade*, é devolver consistência teórica (formal) e prática (material), em si, *tecnológica*, à condição de ser sujeito de libertação.

## APÊNDICE I – INSTINTO OU PULSÃO EM ENRIQUE DUSSEL

Encontramos na obra *Ética da Libertação* dois termos que acreditamos estar sendo usados por Dussel de modo semelhante. São os termos instinto e pulsão. Todavia nos causou estranheza Dussel não distinguí-los, por isso, preferimos analisá-los. Talvez nos traria alguma novidade, porém, pela análise que segue, o modo de uso do termo instinto ao invés de pulsão, não foi diferenciado por nosso autor.

Destacamos a partir do índice temático da obra em questão, 09 momentos, que encontramos os termos:

<i>instinto</i>	<i>pulsão</i>
instintos de autoconservação (EL357)	pulsão - afetividade, instinto, desejo (EL345-362, 639-643)
instintos de morte (EL357)	pulsão de alteridade – desejo metafísico (EL364-365)
instinto de vida (EL357)	
instinto do prazer dionisíaco (EL348-351)	Esquema 4.4 (EL350)
instinto do Eu (EL357)	
tipos de instinto - tese 17 (EL639-643)	pulsão - afetividade, instinto, desejo (EL639-643)

Fica nítido a indiferenciação dos termos prestando atenção à ordem de páginas e temas, acima mencionados. Também, o Esquema 4.4 sob o título: *Articulações na vida do sujeito humano de suas dimensões pulsional e racional*, não aparece o termo pulsional, como o título indica, mas sim os termos: *instintos de autoconservação e instintos do prazer*.

Todavia, se por um lado é evidente que Dussel não diferencia os termos em questão, por outro, o sentido construído das frases e proposições referentes são claros. Encontramos no *Dicionário de Psicanálise* de Elisabeth Roudinesco e Michel Plon a seguinte definição para o termo Pulsão:

“Empregado por Sigmund Freud a partir de 1905, tornou-se um grande conceito da doutrina psicanalítica, definido como a carga energética que se encontra na ori-

gem da atividade motora do organismo e do funcionamento psíquico do homem”(Roudinesco:1998:628).

Para Freud, diferentemente do animal, o ser humano é desprovido de instintos (instinkt) e carregado de pulsões (trieb). O instinto é concebido como um comportamento organizado, característico da espécie, pré-formado e adaptado ao seu objeto, enquanto a pulsão é um constituinte psíquico que impulsiona o organismo à atividade, suscetível de ser modificada pela experiência individual. Também, Freud identifica que existe um espaço psíquico entre a pulsão e a ação, que é dirigido pela inibição (frustração) através dos insucessos de reiterada ação e através da educação.

Enquanto ser não-especializado e desprovido de ambiente natural a ele adaptado, o homem, diferente do animal cujo instinto está sintonizado com o estímulo proveniente do ambiente, não conhece a via breve da satisfação direta das necessidades, mas por sua ação deve elaborar o mundo de modo a torná-lo desfrutável. Enfim, o homem é obrigado a agir para sobreviver e construir para si um mundo destinado a suprir a falta de um ambiente predisposto para ele.<sup>22</sup>

Por tudo, apreciamos a diferenciação e buscamos utilizar em nossa dissertação, pulsão referida à realidade humana e instinto, referido à realidade estritamente animal.

---

<sup>22</sup>Umberto Galimberti em *Psiche e Techne*, analisa longamente esta diferenciação, sob o horizonte da técnica (Galimberti:2006).

## APÊNDICE II

### BREVE CRONO-BIBLIOGRAFIA DE ENRIQUE DUSSEL

Referimos o quadro abaixo devido ao vasto acervo bibliográfico de Dussel e a peculiaridade de seus trabalhos filosóficos estarem contextualizados por sua experiência pessoal, onde busca responder às indagações de seus críticos e, arquitetar seu conjunto filosófico na perspectiva de uma filosofia latinoamericana que vincula uma prática política-social de transformação <sup>23</sup>.

**1934** nasce Enrique Dussel em La Paz, província argentina de Mendoza.

**1953-1957** estuda Filosofia na Univ. Nacional de Cuyo (Mendoza). Licencia com a tese *La problemática del bien comun en el pensar griego hasta Aristóteles*.

**1957-1959** estuda em Madri. Doutor em Filosofia na Universidad Central (Complutense). Tese defendida em junho de 1959: *El bien común. Su inconsistencia teórica*, dirigida por A. Millán Puelles. Prosegue sua investigação de licenciatura. É uma defesa do humanismo integral de J. Maritain e seu personalismo comunitário. Conhece X. Zubiri, J. L. Lopez Aranguren, J. Marias, etc.

**1959-1961** vive em Nazaret (Israel) com o Pe. Paul Gauthier (francês). Trabalha como carpinteiro na construção. Descobre com Gauthier o pobre como oprimido. Desde então, o pobre será o principal paradigma hermenêutico de suas reflexões. Estuda o hebreo e o árabe. Em sua viagem de volta à Europa passa pela Grécia onde manuseia os filósofos gregos no original. Começa escrever *El Humanismo Helênico* que será publicado em 1975 e, *El Humanismo Semita*, publicado em 1969.

**1961** se instala na França. Estuda teologia e história na Sorbone. Trabalha como bibliotecário para custear seus estudos.

**1963** viaja para a Alemanha. Conhece sua futura esposa Joahanna Peters. Terá dois filhos: Enrique em (1965) e Susana em (1966). Estuda história com Joseph Lortz, com quem começa seu doutorado em História da Igreja. Desde 1963 até 1968 escreverá *Dualismo na antropologia de la cristiandad*, publicado somente 1974.

---

<sup>23</sup> Seguiremos o quadro cronológico e bibliográfico de Dussel, escrito por Mariano Moreno Villa que é mais completo que o presente. Porém, ressalto que algumas datas de publicação não estão de acordo com nossa verificação, também a não informação da obra *El Humanismo Helênico* publicada em 1975, mas escrita em 1969 quando Dussel passa pela Grécia. *Enrique Dussel – un proyecto ético y político para América Latina*, In: Revista Antropos nº180, Barcelona, pp.37-46.

**1964-1966** viaja para Sevilha (Espanha), estuda nos Archivo de Indias, para contemplar sua tese doutoral.

**1965** licencia-se em Estudos da religião no Instituto Católico de Paris.

**1967** doutor em História, orientado agora por Robert Ricard. Tese intitulada de *Les Evêques hispano-américains, défenseurs et évangélistes de l'indien (1504-1620)*. Dita curso no Instituto de Pastoral Latinoamericano em Quito.

**1967-1968** regresa para Argentina, convidado para ser Professor Adjunto de antropologia e ética na Univ. Nacional Resistencia (Chaco). Desde 1968 é professor de ética na Univ. Nacional de Cuyo (Mendoza)

**1969** publica *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*.

**1969-1970** fruto de sua docência, prepara: *Para una des-trucción de la historia de la ética*, publicado em 1972.

**1970-1973** aprofundando, começa a escrever *Para una ética latinoamericana* vol I e II, publicado em 1973.

**1972** publica *Para una des-trucción de la historia de la ética. E, La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o Del inicio originário del filosofar*.

**1972-1974** prepara estudos sobre o método que será publicado como *Método para una filosofía de la Liberación. Superación analética de la dialéctica hegeliana*, publicada em 1974.

**1972-1977** prepara o vol III de *Filosofía ética Latinoamericana*, publicado em 1977.

**1973** publica *Para una ética latinoamericana vol I e II*.

**1973** em 2 de outubro, Dussel e família são objetos de atentado com bomba, por parte da extrema direita, que destrói a metade de sua casa em Mendoza. Acusam-no de marxista e corruptor da juventude. Sucedem ameaças de morte pelos esquadrões paramilitares.

**1974** publica *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*.

**1974** reedição aumentada de *La dialéctica hegeliana* publicada em 1972: *Método para una filosofía de la Liberación. Superación analética de la dialéctica hegeliana*.

**1975** publica *El humanismo helénico*.

**1975** em março, expulso da Univ. Nacional de Cuyo, junto com outros professores. Um companheiro e uma aluna são assassinados. O governo militar censura a

*Revista de Filosofía Latinoamericana* fundada por Dussel, J.C. Scanonne, Osvaldo Ardiles e outros.

**1975** Professor titular no Departamento de Filosofia da Univ. Autônoma Metropolitana-Iztapalapa no México.

**1976** Professor na Univ. Nacional Autônoma de México (UNAM) na pós-graduação de Estudos latinoamericanos e em Ética. Começa a leitura de K.Marx.

**1977** nasce *Filosofia da Libertação*, publicada no mesmo ano, com várias edições em português (1982), alemão (1989) e inglês (1990)

**1977-1979** escreve o vol IV de *Filosofia Ética Latinoamericana*.

**1979** publica *Filosofia ética Latinoamerica*, vol V. Será reeditada como *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

**1983** publica *Práxis Latinoamericana e Filosofia da Libertação*, que reúne artigos de 1972 à 1982

**1984-1993** escritos sobre o pensamento de K. Marx que, desde sua etapa no México (1975) estuda: *Filosofía de la Producción* (1984); *Cuaderno Tecnológico histórico* (1984); *La producción teórica de Marx* (1985); *Hacia un Marx desconocido* (1985); *El último Marx* (1990); *Las metáforas teológicas del Marx* (1993)

**1989** começa o debate com a Ética do discurso de Apel e a Teoria da Ação Comunicativa de Habermas

**Década de 80** lançará escritos sobre o pensamento de K. Marx que, desde sua etapa no México (1975) estuda: *Filosofía de la Producción* (1984); *Cuaderno Tecnológico histórico* (1984); *La producción teórica de Marx* (1985); *Hacia un Marx desconocido* (1985); *El último Marx* (1990); *Las metáforas teológicas de Marx* (1993)

**1991-1993** promove uma sucessão de diálogos com Apel, Ricoeur, C.Taylor e R. Rorty, que será lançado no Brasil como *Filosofia da Libertação – crítica à ideologia da exclusão*, em 1995

**1992** convidado para proferir palestras sobre os 500 anos da América Latina e seu descobrimento em Frankfurt, nasce a obra: *1492: O encobrimento do outro – mito da modernidade*, publicada em 1993

**1998** publica *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

Dividimos em bibliografia específica e bibliografia geral, devido a vasta produção teórica de Enrique Dussel e o tema Filosofia da Libertação. A bibliografia específica compõe: 1. Obras de Enrique Dussel pelo ano da edição utilizada, 2. Obras sobre Enrique Dussel e 3. Obras sobre Filosofia Latino – Americana e Filosofia da Libertação.

### BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

#### 1 - ENRIQUE DUSSEL

- 1969, *El humanismo semita – Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel e otros semitas*. Buenos Aires, Eudeba.
- 1972, *Para una des-trucción de la historia de la ética*. Mendoza, Ser y Tiempo.
- 1974, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*. Buenos Aires, Ed. Guadalupe.
- 1975, *El humanismo helénico*. Buenos Aires, Eudeba.
- 1979, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Ensayo preliminar e bibliografía por Germán Marquínez Argote. Bogotá, Editorial Nueva América.
- 1980, *Filosofía da Libertação*. Trad. Luiz João Gaio, SP, Loyola/UNIMEP.
- 1980, *Para uma ética da libertação latino-americana*, vols. I - V. Trad. Luiz João Gaio, SP, Loyola/UNIMEP.
- 1983, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva America.
- 1986, *Método para uma filosofia da libertação: Superação analética da dialética hegeliana*. Trad. Jandir João Zanotelli, SP, Loyola.
- 1987, *Ética Comunitária*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, Vozes.
- 1989, *Retos actuales a la filosofía de la liberación en America Latina*. Libertação/Liberación CEFLA. Porto Alegre, Ano I, n.º 1.
- 1992, *El Proyecto de una Filosofía de la Historia Latinoamericana*. In: Cuadernos Americanos nº4, México, Nueva Época, pp.203-206.
- 1993, *1492: O encobrimento do outro: origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, Vozes.

- 1994, *Ética de la liberación*. In: *Ética do discurso e filosofia da libertação: modelos complementares*. Org. Antônio Sidekum. São Leopoldo, Unisinos.
- 1995, *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Trad. Georges I. Massiat. SP, Ed. Paulus.
- 1997, *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Trad. Sandra Trabucco Valenzuela. SP, Ed. Paulinas.
- 2000, *Ética da libertação, na idade da globalização e da exclusão*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis, Vozes.
- 2001, *Una autobiografía teológica latinoamericana*. In: *Panorama de la teología latinoamericana*. Navarra, Verbo Divino.

## 2 - SOBRE ENRIQUE DUSSEL

- AMES, *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. Trabalho de Conclusão de Curso (pós-graduação em Filosofia), PUC-RS, 1987.
- BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia latino-americana: Freire e Dussel*. Injuí, UNIJUÍ Editora, 1991.
- CASALI, Alípio Márcio Dias. *A "Pedagógica" de Enrique Dussel : elementos para um estudo crítico*. São Paulo, PUC-SP, 1979.
- CINTRA, Benedito Eliseu Leite. *Paulo Freire entre o grego e o semita*. Educação: Filosofia e Comunhão. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1998.
- MANCE, Euclides André. *Dialética e Exterioridade*. In: Acervo IFIL.
- MILMAN, L. *Dussel e a filosofia da Libertação*. *Jornal Zero Hora*, 12/06/87, Cad. De cultura, pp.4-5, Porto Alegre.
- REGINA, Jesus E. Miranda. *Filosofia Latino-Americana e Filosofia da Libertação: a proposta de Enrique Dussel em relação as posições de Augusto Salazar Bondy e Leopoldo Zea*. Trabalho de Conclusão de Curso (Pós-Graduação em Filosofia), PUC-RS, Porto Alegre, 1988.
- VILLACAMPA, Gilberto Pérez. *Filosofía de La Liberación de Enrique Dussel: Apuntes sobre un diario íntimo*. Las Villas – Cuba, In: Acervo do IFIL.

## 3 - SOBRE A FILOSOFIA LATINO-AMERICANA E A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

- BETANCOURT, Raúl Fonet. *Problemas atuais da filosofia na hispano-américa*. Trad, Johnson M.Kuntz e Antônio Sidekum, São Leopoldo, UNISINOS, 1993.
- BONDY, Augusto Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI, México, 1968.
- CALDERA, Alejandro S. *Filosofia e Crise - pela filosofia latinoamericana*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- CESAR, Constança Marcondes. *Filosofia na América Latina:Polêmicas*. Revista Reflexão, Campinas, 9(30):51-66, set-dez 1984.
- CERUTTI – GULDBERG, Horácio. *Filosofía de la Liberación Latino – americana*. Fondo de Cultura Econômica, Cidade do México, 1983.
- HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga*. SP, Ed. Loyola, 1999.
- MANCE, Euclides André. *Alguns Desafios Atuais à Filosofia da Libertação*. Comunicação realizada na Semana de Estudos sobre “Filosofia da Libertação – Dimensões e Desafios”, FAFIMIC, Viamão-RS, outubro de 1995.In:Acervo do Instituto de Filosofia da Libertação – IFIL.
- MANCE, Euclides André. *Sobre a Identidade Latino-Americana*. Comunicação apresentada no “II Encontro Estadual de Estudantes de História”, Univ.Estadual de Joinville, SC, 06 de maio de 1995.in:Acervo IFIL.
- MANCE, Euclides André. *Reflexões sobre a América Latina – Resenha*. In:Revista Filosofazer, Ano VI, n.10, pp.66-68, IFIBE, Passo Fundo, RS, 1997.
- MANCE, Euclides André. *Arturo Andrés Roig e a Filosofia da Libertação na década de Setenta*. In:Acervo do IFIL, Curitiba, dez.1994.( Subsídio para o curso:“América Latina – Filosofia da Libertação”, promovido pelo CEFIL e UFMS, ministrado em Campo Grande, janeiro/95.
- MANCE, Euclides André. *Práxis de Libertação e Subjetividade*. In:Revista de Filosofia, 6(7):81-109, jun./93.PUC-PR, Curitiba, PR, 1993.
- MARQUINEZ ARGOTE, Germán. *Filosofía de la liberación latinoamericana:ensayo preliminar e bibliografía*. Bogotá, Nueva América, 1979.
- TRINDADE, Vanderlei Luiz. *O debate entre Salazar Bondy e Leopoldo Zea*. In:Acervo Bibliográfico da SIEFIL, jan.1998.
- VELASCO, Sírio López. *Reflexões sobre a Filosofia da Libertação*. CEFIL, Campo Grande, 1991.
- ZEA, Leopoldo. *La filosofía como filosofía sin más*. Siglo XXI, México, 1969.

ZEA, Leopoldo. *La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación*. Stromata, San Miguel, Argentina, 29(4):399-413, out-dez 1973.

ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis, Vozes, 1987.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi, SP, Mestre Jou, 1982.

ARISTIDES DE ATENAS. *Apologia segundo os fragmentos gregos*. In: *Padres Apologistas*, SP, Ed. Paulus, 1995.

ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão: ensaio sobre economia e teologia*. SP, Ed. Paulus, 1994.

CERVO, A.L. e BERVIAN, P.A. *Metodologia Científica: para uso dos estudantes universitários*. SP, McGraw-Hill do Brasil, 1983.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. "A verdade supõe a justiça". Reflexão. Revista do Instituto de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 21(66):150-175 set.-dez.1996.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. "Duas notas sobre Emmanuel Lévinas". Revista Brasileira de Filosofia. SP, Instituto Brasileiro de Filosofia, vol. XLIV, fasc. 192:428-446 out.-dez., 1998.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. "Emmanuel Lévinas, Filósofo da Ética". V Congresso Brasileiro de Filosofia, 3 a 8 de setembro de 1995.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. "Questão para a Filosofia". Veredas. Revista da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, (102-103):37-78, 1983-1984.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. "TEMPO de tempo em tempo". Reflexão. Revista do Instituto de Filosofia PUCCAMP, 12(39):29-34 set.-out., 1987.

COSTA, Márcio Luís. *Lévinas: uma introdução*. Trad. J. Thomaz Filho. Petrópolis, Vozes, 2000.

DAMÁSIO, Antonio R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. Trad. Dora Vicente e Georgina Seguraro. SP, Cia. Das Letras, 1996.

DESCARTES, René. *Discurso do Método: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. Trad. Thereza C. Stummer, SP, Ed. Paulus, 2002.

DUSILEK, Darci. *A arte da investigação criadora: introdução à metodologia da Pesquisa*, RJ, Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1989.

- ESTRADA, Juan A. *Deus nas tradições filosóficas* - 2 volumes. Trad. Maria A. Diaz, SP, Ed. Paulus, 2003.
- FALETTO, Enzo e CARDOSO, F.H. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*. RJ, Civilização Brasileira, 2004.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da Liberdade*. 19ª edição, Paz e Terra, RJ, 1983.
- GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e Techne: o homem na idade da técnica*. Trad. José Maria de Almeida, SP, Ed. Paulus, 2006.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heins Effen; apresentação de Henrique Vaz, Petrópolis, Vozes, 1992.
- HERÁCLITO DE ÉFESO. *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Supervisão de José Cavalcante de Souza, SP, Ed. Nova Cultural, 2005.
- HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica à razão utópica*. Trad. Álvaro Cunha, SP, Edições Paulinas, 1986.
- HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental*. Trad. Álvaro Cunha, SP, Ed. Paulus, 1994.
- JUSTINO DE ROMA. *Justino de Roma: I e II apologias: diálogo com Trifão*. Trad. Ivo Stornio e Euclides Balancin, SP, Ed. Paulus, 1995.
- JERPHAGNON, Lucien. *Dicionário das Grandes Filosofias*. Lisboa, Edições 70, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa, Edições 70, 1988.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Antropologia Filosófica* – dois volumes. SP, Ed. Loyola, 1991.
- MANCE, Euclides André. *Emmanuel Levinas e a Alteridade*. In: Revista Filosofia 7(8):23-30 abr.1994, Curitiba, PUC-PR.
- MONDIN, Battista. *Curso de filosofia* – três volumes. São Paulo, Ed. Paulus, 1981/83.
- MONDIN, Battista. *Introdução à Filosofia: problemas, sistemas, autores, obras*. SP, Ed. Paulus, 1980.
- PÁDUA, Elisabete Matallo Marchesini de. *Metodologia da pesquisa: abordagem teórico-prática*. Campinas, Papirus, 1997.
- PHILOTHEUS B. e GILSON Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier, Petrópolis, Ed. Vozes, 1970.
- REALE, Giovanni e ANTISERI Dario. *História da Filosofia* – três volumes. SP, Ed. Paulus, 1990.

- REALE, Giovanni e ANTISERI Dario. *História da Filosofia: filosofia pagã, vol. I*. Trad. Ivo Storniolo, SP, Ed. Paulus, 2003.
- REALE, Giovanni e ANTISERI Dario. *História da Filosofia: patrística e escolástica, vol. II*. Trad. Ivo Storniolo, SP, Ed. Paulus, 2003.
- REALE, Giovanni e ANTISERI Dario. *História da Filosofia: do humanismo a Descartes, vol. III*. Trad. Ivo Storniolo, SP, Ed. Paulus, 2004.
- REALE, Giovanni e ANTISERI Dario. *História da Filosofia: de Spinoza a Kant, vol. IV*. Trad. Ivo Storniolo, SP, Ed. Paulus, 2005.
- REALE, Giovanni e ANTISERI Dario. *História da Filosofia: do Romantismo ao Empirio-criticismo, vol. V*. Trad. Ivo Storniolo, SP, Ed. Paulus, 2005.
- REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine, SP, Ed. Paulus, 2002.
- RIBEIRO, Darcy. *Existe latinoamerica?*. In: *Latinoamerica, Anuário de estudos latino-americanos – UNAM, n.13, p.53, 1980*.
- RICOEUR, Paul. *Outramente: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Trad. Pergentino Pivatto, Petrópolis, Vozes, 1999.
- ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro, RJ, Jorge Zahar Editor, 1998.
- SILVA, Marcio B. *Metafísica e assombro: curso de ontologia*. SP, Ed. Paulus, 1994.
- TACIANO. *Discurso contra os gregos*. In: *Padres Apologistas*, SP, Ed. Paulus, 1995.
- VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário do pensamento contemporâneo*. Tradução e Revisão coordenada por Honório Dalbosco, SP, Paulus, 2000.