

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Gildo José da Costa

*A analética de Enrique Dussel e a dialógica de Paulo Freire: em busca dos fundamentos
da Ética da Libertação*

Doutorado em Filosofia

São Paulo

2019

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Gildo José da Costa

A analética de Enrique Dussel e a dialógica de Paulo Freire: em busca dos fundamentos
da Ética da Libertação

Doutorado em Filosofia

**Tese apresentada à Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para obtenção do título
de doutor em Filosofia com orientação do Prof.
Dr. Jonnefer Francisco Barbosa. Linha de
pesquisa: Filosofia das Ciências Humanas.**

São Paulo

2019

Banca Examinadora

À Maria Anunciada da Costa

À Ernestrina Corrêa de Amorim (*in memoriam*)

À Terezinha de Araújo Gomes (*in memoriam*)

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – PROSUC – Modalidade 2.

This study was financed in part by The Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – PROSUC – Modalidade 2.

Número do processo: 88887.151832/2017-00.

Agradecimentos

**À Prof^a. Dr^a. Yolanda Gloria Gamboa Muñoz e ao Prof. Dr. Antônio Rago Filho,
pelas contribuições no exame de qualificação.**

Ao Prof. Dr. Jonnefer Francisco Barbosa, pela orientação.

À Simone R. Rufinoni, pela atenta leitura.

Resumo

Na Ética da Libertação de Enrique Dussel estão presentes as referências heideggeriana, marxiana e, principalmente, levinasiana que, em grande parte, a co-determinarão, por vezes em relativa harmonia, por vezes em grave dissensão entre si e, sobretudo, com outros referenciais aderentes ao pós-colonialismo. Tensionada por esse misto de sintonia e litígio, a Ética dusseliana buscará se estabelecer, gradativamente, como escopo antieurocêntrico. A evolução do pensamento de Dussel expressa, notadamente, uma tentativa de promover a substituição de uma *ética eurocêntrica* por uma *ética geral* engendrada a partir da América Latina. Considerando a própria declaração de Dussel, segundo a qual Paulo Freire é o educador da consciência ético-crítica das *vítimas*, responsável por revelar a intersubjetividade-comunitária do sujeito histórico no processo de conscientização frente à opressão capitalista, a presente tese – que visava inicialmente perguntar pelo grau de proximidade entre ambos, ao tempo em que indagaria sobre as dissimilaridades – se deparou, sob determinado ângulo, com a suspeita de que a presença do pedagogo brasileiro viria ordenar uma rigorosa sucessividade de embates teóricos travados por Dussel com o pensamento europeu, a partir de noções que gravitam em torno do conceito de *conscientização* implicando, necessariamente, *determinado sujeito da ação transformativa*. Além do mais, a especificidade desses conceitos teria demarcado o perfilamento das ideias daquilo que se denominaria, por fim, “o último Dussel” e, por consequência, o caráter definitivo da Ética da Libertação em seu embate com a Ética do Discurso.

Palavras-chave: Enrique Dussel, Paulo Freire, Ética da Libertação, analética, dialógica, conscientização, ética, sujeito, opressor-oprimido.

Abstract

In Enrique Dussel's Ethics of Liberation are present the Heideggerian, Marxian and mainly Levinasian references which, in most part, will codetermine it, sometimes in relative harmony, sometimes in severe dissension between them and, above all, with other adherent references to post-colonialism. Tensioned by this mix of synchrony and litigation, the Dusselian Ethics will attempt to gradually establish itself within an anti-Eurocentric scope. The evolution of Dussel's thinking notably expresses an attempt to promote the replacement of a *Eurocentric ethic* to a *general ethic* engendered from Latin America. Considering Dussel's declaration itself, according to which Paulo Freire is the educator of the ethical-critical conscience of the *victims*, responsible for revealing the communal intersubjectivity of the historical subject in the process of awareness in front of the capitalist oppression, this present thesis – which initially aimed to enquire on the degree of proximity between them both, as well as inquiring about their dissimilarities – has been faced, from a certain angle, with the suspicion that the presence of the Brazilian pedagogue would order a successive rigorousness of theoretical clashes lead by Dussel with an European thinking, coming from notions that gravitate around the concept of *awareness* implying, necessarily, a *determined being* of a *transformative action*. Furthermore, the specificity of these concepts would have demarcated the profiling of ideas of that which would be denominated, finally, “the last Dussel” and, consequently, the definitive character of the Ethics of Liberation in its clash with the Discourse Ethics.

Keywords: Enrique Dussel, Paulo Freire, Ethics of Liberation, analectic, dialogic, awareness, ethic, subject, oppressor-oppressed.

Sumário

Introdução	11
-------------------	----

I.A Ética da libertação em busca da superação da dialética ontológica da Totalidade

Considerações iniciais	19
1.A <i>de-struição</i> da modernidade eurocêntrica: ascensão dialética do ente ao fundamento	21
2.A projeção existencial do ser histórico: o movimento ontológico-ôntico dedutivo	28
3.Possibilidades da passagem da subjetividade à ontologia e a <i>superação</i> de Heidegger	35
4.Processo construtivo da Ética da libertação: da ontologia à exterioridade Meta-física	47
4.1- <i>Indicativos da con-strução da filosofia da libertação</i>	52
4.2- <i>Elementos de uma fundamentação da supração de Marx</i>	57
4.3- <i>Elementos da exegese ôntica e da abertura ontológica: conversão e consciência</i>	60
4.4- <i>A equivocidade da consciência moral do opressor</i>	64
5.A justificação da ambivalência da práxis libertadora: a fusão da filosofia com a pedagogia	69
5.1- <i>O método analético: sobre a necessidade das superações de Marx e Levinas</i>	80
5.2- <i>A erótica, a política e a pedagógica: refundamentação teórica para a libertação</i>	86
5.3- <i>A política: caminhos de uma refundamentação teórica para a libertação</i>	91
5.4- <i>A pedagógica: caminhos de uma refundamentação teórica para a libertação</i>	98
5.5- <i>A arqueológica: a primazia da meta-física em relação à antropológica</i>	111

II.Possibilidades de uma ética da libertação na era da globalização

Considerações iniciais	127
1.Perspectivas da ética dusseliana: em busca dos fundamentos	130
1.1- <i>A dimensão da corporalidade na consciência primária</i>	130
1.2- <i>A neurobiologia e a explicação da autoconsciência</i>	132
1.3- <i>A crítica às éticas de conteúdo</i>	137
1.4- <i>A subsunção das éticas de conteúdo pela Ética da libertação</i>	142
1.5- <i>A universalidade do critério e do princípio material éticos</i>	144

2. Formalidade moral e factibilidade: em busca da validade e operacionalidade	149
2.1- <i>Momento da validade intersubjetiva do princípio material</i>	149
2.2- <i>O aspecto central da crítica dusseliana ao consensualismo habermasiano</i>	150
2.3- <i>A crítica dusseliana a Karl-Otto Apel</i>	153
2.4- <i>O critério de validade das decisões éticas</i>	156
2.5- <i>A síntese dos momentos material da ética e formal da moral: a factibilidade ética</i>	159
3. A ética ocidental sob o crivo da crítica anti-hegemônica	166
3.1- <i>A crítica transontológica ao sistema ético</i>	166
4. Da utopia ética à factibilidade efetiva	180
4.1- <i>A sistemática organizacional da libertação e o sujeito da libertação</i>	180
4.2- <i>A violência da práxis da libertação</i>	189
4.3- <i>O critério e o princípio de libertação: a realização do novum</i>	192
4.4- <i>Processo de conscientização dos sujeitos empíricos</i>	195
 III. O processo de conscientização: transitividades conservadora e revolucionária	
Considerações gerais	202
1. O contexto sociopolítico correspondente a gênese do conceito	203
2. A conscientização na esteira pragmática	210
3. A complexidade da Consciência	224
4. Conscientização em vista do <i>ser mais</i> pelo diálogo	230
5. A antropologia freiriana: consciência e conscientização	236
 Conclusão	 250
 Bibliografia	 268

Introdução

Ao visar à superação de um modelo de dominação eurocêntrico debruçado sobre a América Latina, Enrique Dussel assume, inicialmente, como um dos caminhos indicativos de sua reflexão filosófica, o desvelamento das raízes culturais pré-hispânicas enquanto resistência àquela dominação¹. Em sua própria análise, a reconfiguração do pensamento latino-americano, até então considerado inautêntico por não pensar a si mesmo, deve realizar-se como perspectiva contra-hegemônica ao eurocentrismo. Nessa diretriz, o autor se esforça por promover uma *ética da libertação* como filosofia primeira que traz, em seu cerne, a categoria da *alteridade*², ambigualmente polarizada. Em sua forma abstrata³, explicaria a própria modernidade enquanto uma construção integralmente dependente da relação perversa entre a Europa e a não-Europa, ao passo em que, expressamente, reatualizaria a compreensão do controle geopolítico das grandes potências mundiais. À *alteridade abstrata*, emblema da nadificação do *Outro*, contrapõem-se as elaborações teóricas levinasianas, indissociáveis de sua experiência traumática, propiciando uma reelaboração da perspectiva dusseliana⁴. Mas a particularização e materialização da categoria da *Alteridade*, em sua concretude, admitindo temporalidade e espacialidade e adquirindo semblante histórico-cultural passaria, ainda, pela noção de *Autrui*. Levinas e

¹ Em oposição ao eurocentrismo, Dussel recorre a dois argumentos no sentido de confutá-los. Em *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão* as culturas mesoamericana e inca são apresentadas como o quinto e sexto núcleos da alta cultura mundial, precedido pela África *bantu* (egípcio-mediterrânea); em segundo lugar o mundo sumério, mesopotâmico, semita; em terceiro, a Índia; em quarto a China. Essa classificação visa refutar a centralidade inaugural da Grécia no projeto civilizatório ocidental. O autor pretende demonstrar como conceitos basilares desenvolvidos pelo pensamento grego já haviam sido prenunciados em outras culturas mediterrâneas e orientais, como é o exemplo do Uno que permite que se pronunciem noções, tais quais, múltiplo, infinitude, indestrutibilidade etc. Por outro lado, independentemente da questão do nascimento do racionalismo em solo grego, Dussel interpõe aos gregos e europeus cristãos ocidentais os muçulmanos como os primeiros utilizadores da filosofia como método hermenêutico. Enrique Dussel. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. 4 ed. Petrópolis, Vozes, 2012, pp. 26 a 42 (EL).

² Fruto das leituras que Dussel realizara de Levinas desde os anos 60 e largamente explorada em sua obra desde o início dos anos 70, como se pode verificar em *Para uma ética da libertação Latino-Americana: I Acesso ao ponto de partida da ética*. São Paulo, Edições Loyola/Editora UNIMEP, s.d., pp. 112 a 120 (PEL I). Obra concluída em Mendoza, Argentina, entre 1970/71.

³ Todo discurso da Modernidade em favor da Alteridade, mas que por fim a nega. Nessa condição, embora despropositadamente, pode-se identificar o que Dussel denominaria de *culturalismo* ricoeuriano, que embora julgando a necessidade de “um conceito cruzado de alteridade que faça justiça” promove uma “cegueira perante as assimetrias dos envolvidos” no processo de dominação. Enrique Dussel. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo, Paulus, 1995, pp. 20 e 21 (FL).

⁴ Enrique Dussel. *Ética da libertação: na idade da globalização e exclusão*. Op. cit., p. 363 (EL).

Marx, exatamente nessa ordem⁵, com suas singularidades, conduzirão a temática do *Outro* à identificação com o *pobre*⁶. Contudo, Levinas, que permite a crítica à Totalidade, mostrava-se inócuo quanto à possibilidade de construir uma “nova Totalidade”⁷ e Marx, que havia descoberto “o ‘ponto de partida’ de sua práxis”, no caso, “a comunidade crítica das vítimas”, não a considerava para além do “proletariado europeu e norte-americano”⁸. Assim, a evolução do pensamento de Dussel que expressa, notadamente, uma tentativa de promover a substituição do *outro-abstração* pela condição de um *concreto-outro* – na medida em que venha comportar a latino-americanidade – culmina com a categoria *vítima* cuja abrangência integra a categoria anterior, particularmente, com o intuito de universalização de sua ética. Contudo, esse movimento não resulta no alcance necessário, careceria, ainda, de conceitos simétricos que, paralelamente às ferramentas ofertadas por Marx, o respaldassem na universalidade almejada. Essa ambição, por fim – e nisso consiste a aposta desse trabalho – se perfaz a partir de soluções e categorias⁹, tais quais as empreendidas por Paulo Freire¹⁰ por ocasião da teorização de sua *educação popular*.

Considerando a própria declaração de Dussel, segundo a qual Freire é o educador da consciência ético-crítica das *vítimas*, responsável por revelar a intersubjetividade-

⁵ Respeitando-se a cronologia de desenvolvimento do pensamento de Dussel.

⁶ Ver Enrique Dussel. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Op. cit., p. 18 (nota 50) e pp. 37 e 38 (FL).

⁷ *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Op. cit, p. 22 (FL).

⁸ Enrique Dussel. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Op. cit., pp. 508 a 510 (EL).

⁹ Entre estas se verá, ao longo da pesquisa, que as categorias *oprimido* e *conscientização* se tornarão nucleares no pensamento dusseliano, sem as quais sua construção teórica não se explica.

¹⁰ Paulo Freire e Enrique Dussel são dois autores que, entre si, esboçam consideráveis convergências. Escreveram seus primeiros textos mais significativos entre 1967 e 1973. Seus ideais não se distanciam daqueles propostos pela Teologia da libertação tanto em sentido macro – que identifica a relação dos países desenvolvidos com a América Latina, no âmbito da teoria da dependência, como pernicioso – quanto na microrepresentatividade social – que impõe a libertação dos oprimidos frente às elites dominantes. Ambos assistiram, desde a América Latina, aos grandes movimentos da última utopia jovem da Europa do final dos anos 60 e tentaram, cada um ao seu modo, canalizar as energias revolucionárias ali existentes para traduzi-las, com relativa diretividade, em utopias realizáveis. São autores que transitam bem pela Igreja (Dussel presidiu e foi co-fundador da CEHILA e AFHIL e Freire se desligou da UNESCO para aceitar um convite de integração ao CMI, com sede em Genebra). São aderentes à concepção fenomenológica e ao existencialismo, sobretudo à vertente cristã. Não se filiaram teoricamente ao marxismo, mas incorporaram veementemente, nos períodos de suas produções teóricas, categorias marxiana e marxista. Cabe alertar que esse breve registro é importante por dois diferentes motivos. Primeiro, para previamente informar ao leitor, embora superficialmente, que a relação entre estes autores não é insólita. Em segundo lugar, para reaclerar, o que está dito acima, que essa pesquisa não se dispõe a fazer um paralelo generalizado das similitudes entre esses pensadores (até porque já existe uma considerável produção nesse sentido). Longe disso, o que está proposto é verificar, estritamente, a possível presença de Freire como fundamento teórico da Ética da Libertação, o que impõe para além de localizar as confluências selecioná-las e hierarquizá-las, conforme a exigência hipotética anunciada.

comunitária do sujeito histórico no processo de conscientização frente à opressão capitalista, a presente tese que visava inicialmente perguntar pelo grau de proximidade entre ambos, ao tempo em que indagaria sobre as dissimilitudes, se deparou, sob determinado ângulo, com a suspeita de que a presença do pedagogo viria ordenar, tacitamente, uma rigorosa sucessividade de embates teóricos travados por Dussel com o pensamento europeu, a partir de uma diversidade de noções que gravitam em torno do conceito de *conscientização*, que implicariam, necessariamente, um *determinado sujeito da ação transformativa*. Além do mais, a especificidade desse conceito de *conscientização* e, por derivação, a singularidade desse *agente* poderiam vir a auxiliar, no percurso intelectual do pensador argentino, não apenas o perfilamento das ideias e a logicidade dos argumentos, mas, sobretudo, a demarcação daquilo que se denominaria, por fim, “o último Dussel”. Assim, postulado inicialmente apenas como acessório à produção dusseliana, Freire poderia eventualmente ser traduzido como a alternativa ordenadora da Ética da libertação, na medida em que esta abdicaria de sua exequibilidade fora do contexto pedagogizante – responsável por impelir, no âmbito comunitário, a *conscientização do oprimido* em favor de sua autonomia e, em escala equivalente, a *instrumentalização subjetiva* na ação objetiva da refutação ao eurocentrismo.

Se, todavia, tal influência, na abrangência que se presume, puder ser identificada desde o início da atividade teórica de Dussel, algumas importantes demarcações de sua trajetória intelectual precisarão passar por realinhamento, atingindo assim a hermenêutica da periodicidade textual, que divide cronologicamente a produção do autor a partir das influências heideggeriana, levinasiana e marxiana como quer, por exemplo, Roque Zimmermann. Por extensão, a própria demarcação conferida por Dussel, como se verá adiante, que admite – embora com restrições – essa periodicidade, ficará, também, desautorizada.

Observe-se que, ao dividir a teoria dusseliana em três fases, a saber, a fase *ontológica*, a *metafísica* e a mais *concreta*¹¹, Zimmermann, por fim, sinaliza para uma

¹¹ A fase ontológica, que teria começado em 1961 e se estende até 1969, a fase metafísica, inicialmente concomitante com os dois últimos anos da fase anterior vai de 1968 a 1976, e, finalmente, a última fase compreendida como a mais concreta que parte de 1976 e continuaria até o momento 1986, ano em que Zimmermann publicara a segunda edição de seu livro sobre Dussel. Roque Zimmermann. *América latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir e Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 31.

característica que tangenciaria todo trajeto¹² do pensador argentino: um *a priori* fixado na libertação latino-americana. Já nessa primeira, fase iniciada em 1961 a 1969, segundo o autor, Dussel, numa abordagem crítica desde os gregos até Heidegger, se reporta a uma América Latina ontologicamente *dependente e oprimida* – condição de um *ser-oprimido colonial*¹³. Esse seria o tempo, segundo Zimmermann, heideggeriano e fenomenológico de Dussel. A segunda fase, de 1968¹⁴ a 1976, fundada numa perspectiva ôntica¹⁵, teria superado as influências anteriores, ancorando-se em Ricoeur e Levinas, tidos como seus novos expoentes teóricos. Ressalta, nesse período, a relação entre homens, na qual o *rostro*, nas palavras de Dussel, transcenderia “toda a contemplação mundana veritativa”¹⁶. Nesse período, tendo como escopo o universo de injustiças praticadas nesse continente, a *totalidade opressor-oprimido* visa ser dialeticamente ultrapassada sob a égide da justiça e da fraternidade¹⁷. A terceira fase ocorreria a partir de 1976, momento vinculado às leituras críticas de Marx, que coincide com a etapa mexicana¹⁸.

À divisão apresentada acima, confrontem-se as observações realizadas por Dussel reportando-se ao seu próprio percurso filosófico. Sete anos depois da publicação do texto de Zimmermann¹⁹, Dussel antecipa para o início da década de 60 sua filiação a Ricoeur; além do mais, identifica o ano de 1969, como o marco da influência de Heidegger sobre o pensador francês, ocasionando a ontologização de sua hermenêutica. É já por volta de

¹² Isto é, até 1986, ocasião em que Zimmermann encerra sua pesquisa.

¹³ *Op. cit.*, p. 31.

¹⁴ Como é possível perceber os anos de 1968 e 1969 são tomados como um período de transição, participando igualmente da primeira e da segunda fases.

¹⁵ Num sentido heideggeriano indica o ente, o existencial em oposição ao ser ontológico.

¹⁶ *Idem*, p. 31.

¹⁷ *Idem*, p. 32.

¹⁸ Essa fase não teria outra subsequente até 1986, momento em que Zimmermann finaliza o sua pesquisa. *Idem*, p. 31.

¹⁹ Enrique Dussel. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. *Op. cit.*, pp. 7 a 19 (FL). Essas fases, diga-se, por um lado, surgem pautadas por estudos que se evidenciam sob uma perspectiva relacional Europa e Estados Unidos *versus* América Latina, por outro lado, se constituíram escolhas que não se explicam suficientemente ausentes de uma justificação biográfico-existencial cujas experiências pessoais de infância remontam à acentuada miséria de Mendoza, onde nasceu¹⁹ – embora não tenha sido ele mesmo miserável. Em certa ocasião Dussel reconhecerá, inclusive, que sua ida à Europa tem a ver com miséria que o cercava desde a infância. *Op. cit.*, p. 14 (FL). Ademais, sua declaração, já no início dos anos 70, por ocasião do prefácio de *Para uma ética da libertação latino-americana. I Acesso ao ponto de partida da ética*, anuncia a sequência de quatro outros livros com objetivos prefixados: usar o pensamento europeu contra si mesmo no sentido de *destruí-lo* para dar vida a algo novo isento de refutação. Faz-se necessário atentar para uma implicada recorrência em toda sua trajetória: o desconforto com as desigualdades regionais frutos de um projeto civilizatório que pode ser traduzido dentro das temáticas desenvolvidas pela Teologia da libertação e pelo Pós-colonialismo.

1968²⁰, quando redobra sua preocupação com a dominação europeia sobre o mundo ameríndio, que percebe, por intermédio do choque cultural causado por esse encontro étnico, a insuficiência das categorias advindas de Ricoeur para interpretar relações culturais que se apresentam em desníveis²¹. Um ano mais tarde, as inquietações presentes na infância, que se perpetuaram pela vida acadêmica, na condição de docente ou professor, começam a cristalizar-se e a tomar forma mais concisa com a publicação de *Para una de-struccion de la historia de la etica*. Esse evento está vinculado à descoberta de Emmanuel Levinas²², mais propriamente de seu texto *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Sob essa nova referência – essa era a convicção de Dussel naquela ocasião – a ética ontológica viria ceder espaço para uma ética da libertação da América Latina²³. Dirá Dussel:

Sem querer me arrogar o direito de representar um movimento amplo, a Filosofia da Libertação, que eu ponho em prática desde 1969, toma como ponto de partida uma realidade regional própria: a pobreza crescente da maioria da população latino-americana; a vigência de um capitalismo dependente, que transfere valores para o capitalismo central; a tomada de consciência da impossibilidade de uma filosofia autônoma dentro dessas circunstâncias (...)²⁴

Colocando sob foco sua própria teoria, Dussel viria reconhecer que, embora tivesse atado seu ponto de partida às concepções de Heidegger, Levinas se tornaria, por questões definicionais, sua inspiração maior, justamente por permitir a significação de conceitos basilares como *exterioridade*²⁵, *pobre*²⁶ e *totalidade hegemônica*²⁷. Porém, numa escala

²⁰ Por ocasião da confecção sua obra *El dualismo en la antropología de la cristandad*.

²¹ Enrique Dussel. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Op. cit., p. 17 (FL).

²² Aqui mais um desencontro com as etapas conforme sugeridas por Zimmermann. Diferentemente do autor que descreve 1969 como o abandono de Heidegger em favor de Ricoeur e Levinas, Dussel assinala como suspensão do pensamento de Ricoeur em favor do de Levinas. Além disso, Heidegger sequer havia sido totalmente preterido, na verdade, participava ainda nessa ocasião como referência máxima em seus cursos de Ética Ontológica na Universidade de Cuyo, na Argentina. Op. cit., p. 17 (FL).

²³ De acordo com Dussel, esse acontecimento melhor se evidencia na sua obra *Para uma ética da la liberación latino-americana* que, iniciada sob influência ainda heideggeriana, viria sofrer alterações no percurso com a presença de Levinas. *Idem*, p. 18 (FL).

²⁴ *Idem*, 45 e 46 (FL).

²⁵ Exterioridade enquanto “filosofia, cultura popular e econômica latino-americana em relação aos Estados unidos e à Europa”. *Idem*, p.46 (FL).

crescente de defluência, Marx não tardaria em se constituir referência. Tudo isso, como se verá, não permanecerá incólume após três décadas, como também não seria, sob qualquer hipótese, radicalmente modificado.

A diferença entre os modelos acima – que apenas convergem com relativa exatidão quanto às datas de passagem de um período a outro e em relação às influências que atuaram sobre o pensamento de Dussel, mas sem ratificar a sincronia entre as datas e influências – informa a dificuldade de se indicar com exatidão as fases que percorreu o pensador argentino. Em parte, o que também contribuiu para elevar a probabilidade de possíveis imprecisões, isto é, em traçar com clareza tal percurso, foi o fato de que os principais autores pelos quais inicialmente transitou terem entre si proximidades²⁸ a ponto de ofuscar, em determinados aspectos, o campo divisório de suas matrizes teóricas. Isso viria ocasionar, a despeito das mudanças sucedidas no seu pensamento, a preservação de fortes remanescentes. Não obstante esse impasse, e excetuando-se admitir inflexíveis enquadramentos, parecem incontestáveis as alterações de *prisma* por meio das quais a realidade seria observada, bem como a priorização de outra *área do conhecimento*, que imporia nova escolha terminológica para pautar a realidade: a *Ética*.

Evidenciava-se, assim, nos escritos de Dussel do final da década de 60 até 1976, se comparado aos seus escritos anteriores a 1968²⁹, uma considerável inclinação a eleger a ética como filosofia primordial. Vale salientar que esse *campo conceitual* vai se mover dentro de um percurso já admitido previamente, isto é, em favor de desequilibrar a *Filosofia ocidental* ante seu anseio de real *Totalidade*. Tal estratégia visa colocar à margem das soluções da América Latina a Filosofia que, como disciplina, a marginalizou: a solução para os danos sofridos por esse continente, afinal, não poderia brotar no seio de sua própria causa.

²⁶ Ou seja, “desde uma economicidade antropológica e ética”, *idem*, p. 46. O pobre é o “Outro, isto é, daquele que está fora e distante dos horizontes desse mundo de hegemonias como o econômico político (...)”. *Idem*, p. 48 (FL).

²⁷ Totalidade hegemônica “político autoritária, econômico capitalista, erótico machista, pedagógico ilustrada, cultural imperial publicitária, religião fetichista”. *Idem*, p. 47 (FL).

²⁸ Para além da já mencionada por Dussel, que assinala a influência de Heidegger sobre Ricoeur, pode-se aludir, ainda, segundo a visão de Dussel, a um fecundo debate ocorrido nos anos 60 que suscitou certo imbricamento entre as raízes ontológica, fenomenológica e hermenêutica. Importante ver como o primeiro capítulo de *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão* denuncia essa interpretação: por vezes a hermenêutica vai tornando-se ontológica e a fenomenologia, em parte, tornando-se hermenêutica e vice-versa.

²⁹ Que serão aqui demarcados como período preliminar.

No mais, para além das objeções aqui feitas à classificação apresentada por Zimmermann, deve-se verificar sua desatualização – visto que fora realizada há cerca de trinta anos. Porém, para não incorrer em novas imprecisões e evitar impropriedades objectuais, convém que se defina um *último*³⁰ Dussel, no caso, não necessariamente aquele identificado³¹ pelos fortes influxos da Decolonialidade³² da qual, na condição de co-criador, desfila como, talvez, seu mais notável expoente, mas o Dussel que atualiza a sua própria Ética – que toma corpo no final dos anos 60 e início dos anos 70 e adquire caráter definitivo em 1998. Disso decorre, mesmo abdicando-se da exatidão, a possibilidade de inclusão de, pelo menos, mais um período na trajetória do autor³³, se comparado com as classificações vistas³⁴.

De tudo, todavia, deve-se frisar que para além da relativização da leitura etapista da obra de Dussel e da sugestão de ampliação das fases, interessa a essa pesquisa – já instituindo seu objetivo – explicitar uma recorrência das categorias freirianas como pano de fundo *determinante* da ética dusseliana, sobretudo, em seu embate com a filosofia eurocêntrica.

A delimitação bibliográfica³⁵ acima, não se deve perder de vista, obedecerá a duas exigências, no caso, a inviabilidade de proceder aqui a uma revisão histórica da obra de

³⁰ Uma recorrência, ou talvez quase obsessão na obra de Dussel, é buscar pensar, na medida do possível, a “última” dentre as fases produtivas dos interlocutores que para si estabelece. Sempre que isso acontece ele denomina como “o definitivo”. A alusão acima atende à mesma prática.

³¹ Por volta do final dos anos 90.

³² Tome-se como suficiente, mesmo incorrendo em superficialidade, apontar a Decolonialidade como uma vertente filosófica crítica advinda do Pós-colonialismo. Muito embora o termo Decolonialidade tenha sido concebido por Arturo Escobar, sobretudo, para visibilizar com mais delineamentos a diversidade de pensamentos empregados em discutir as condições de subalternidade da América Latina em relação à Europa (Walsh, Catherine. “Movimientos sociales, Universidades y Redes Decoloniales in América Latina”. In *Otros Logos Revista de Estudios Críticos*, 2008, p. 253) optamos por abordar o conceito como um enfrentamento do que poderia ser a definição de Colonialidade de Aníbal Quijano, no caso, um dos elementos constitutivos do padrão mundial do poder capitalista cuja operação abrange toda esfera material e subjetiva da sociedade moderna, embora tenha surgido e se globalizado a partir da América. Distingue-se de colonialismo por ser este um controle político e econômico que inclui recursos e trabalhos de uma circunscrita população, por instâncias com identidade e território diferentes sem caráter obrigatoriamente etnocêntrico. Aníbal Quijano. “Colonialidade do poder e classificação social”. In Santos, Boaventura de Sousa & Meneses, Maria Paula (coords.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 73.

³³ Sem contar o que aqui se denominou de um período preliminar.

³⁴ Compete aqui, entretanto, não deixar de prever os riscos em alterar uma cronologia já conformada: mudanças que visam evitar algumas incongruências podem, involuntariamente, demandar outras.

³⁵ Que é composta de *Para una de-STRUICION de la historia de la ética*, somado aos cinco volumes de *Para uma ética da libertação Latino-Americana: I Acesso ao ponto de partida da ética (PEL I); II Eticidade e moralidade (PEL II); III Erótica e Pedagógica (PEL III); IV Política (PEL IV); V Arqueológica (PEL V)*; de *Método para uma filosofia da educação* e três décadas depois de *Ética da libertação na época da globalização e da exclusão*.

Dussel somada à necessidade de se estabelecer um *substrato* mínimo sobre o qual se debruçará a análise teórica.

O pensamento dusseliano, diga-se por fim, enceta uma processualidade que culmina numa radical subsunção. As bases heideggerianas, marxiana e, principalmente, levinasiana do pensamento dusseliano o co-determinarão por vezes em relativa harmonia, por vezes em grave dissensão com outros referenciais pós-colonialistas. Tensionada por esse misto de sintonia e litígio, a Ética da libertação buscará se estabelecer, gradativamente, escopo antieurocêntrico à Ética como um todo. Nesse percurso, então, as ferramentas teóricas de Heidegger, posteriormente de Levinas e também de Marx estarão, ao mesmo tempo, supervalorizadas no serviço da *des-truição* da metafísica moderna e sob constante ameaça de serem, subsequentemente, subsumidas por uma nova referência.

CAPÍTULO I

A Ética da libertação em busca da superação da dialética ontológica da Totalidade

Considerações iniciais

Busca-se por uma abordagem inicial que demova parte da dificuldade de se compreender o primeiro Dussel. Isso levou a postular a possibilidade de o *fim se prestar a esclarecer o meio* que, na prática, significa inverter a cronologia interposta pelo próprio pensador, tomando a *Arqueológica*³⁶, situada ao final de sua primeira grande obra, como ponto de partida. Tal iniciativa constitui um artifício facilitador na tarefa de aproximação prévia aos aspectos centrais desenvolvidos na Ética da libertação, como, talvez, não factível por outra via. Contudo, tal proposta, deve-se adiantar, não será realizada por inteiro. Desse fim, interessam apenas dois “começos”: a afirmação da negação fetichista da modernidade e o limite dos teóricos do *centro* para fazer, consecutivamente, dessa negação, como primeiro momento da dialética, a liberdade como afirmação.

Para justificar teoricamente o deslocamento que se propõe, basta não perder de vista que a negação da *modernidade*³⁷, tal qual apresentada em *Para uma ética da libertação latino-americana V: uma filosofia da religião antifetichista (Arqueológica)* – tratado que busca apelar para a logicidade *meta-física* – congrega parte sintomática da tensa discussão sobre o princípio que remete à exequibilidade da Ética da libertação. Isso porque para Dussel, o *ego* da dominação moderna, que assola a periferia do mundo³⁸, equivale a uma “*Totalidade divinizada, fetichizada*”³⁹ que, embora mais recentemente tenha suas bases em Hegel, sob a mescla de “deus” e do Estado⁴⁰, como Totalidade

³⁶ Assunto tratado por Dussel no último livro de sua série de *Para uma ética da libertação latino-americana. V Uma filosofia da religião antifetichista*. São Paulo, Editora Loyola/ UNIMEP, s.d. (PEL V).

³⁷ A *arqueológica* tem como atributo *aceder* ao fundamento e à origem da Totalidade, indemonstrável cronologicamente, mas mostrável logicamente dentro do binômio ontológico e metafísico. *op. cit.*, pp. 7 e 8 (PEL V).

³⁸ “O fato de que tal Estado europeu, imperial, tenha direitos divinos para seu domínio mundial é o que justificou ontologicamente a sacralidade da conquista da América, da anexação dos Estados Unidos de muitos territórios mexicanos, da constituição de um mundo colonial na África e na Ásia no século XIX e, no presente, a nova justificação de guerras de depredação das potências do “centro” (Estados Unidos, Europa, Rússia, Japão) realizam na “periferia””. *Idem*, p. 44 e 45 (PEL V).

³⁹ *Idem*, p. 27 (PEL V).

⁴⁰ “A Cristandade (*como tal unidade que se origina em Constantino e culmina nos Estados imperiais germânicos*)”. *Idem*, p. 44 (PEL V).

ontológica é, por fim, tributária à exclusivista concepção parmenidiana⁴¹, cuja essência é a impugnação de toda *exterioridade*. A negação, portanto, da modernidade teisticamente opressora – enquanto tese central da ética da libertação – consiste no ateísmo em face do conteúdo divinizatório que é o resultante do perverso processo civilizatório ocidental.

De outra parte, a personificação fetichista da Totalidade, admite Dussel, fora reconhecida, entre outros, principalmente, por Freud e Marx. Para o primeiro, “o éros perverso é autoerótico e nega o Outro”, isso porque a religião seria o canal a partir do qual o indivíduo acrescentaria “seu direito à submissão do povo”⁴²; para o segundo, há a convicção de que “o imolado ao fetiche dinheiro, como mercadoria, é o trabalhador”⁴³ o que revela que a crítica à religião não pode ser secundarizada num discurso subversivo à modernidade.

Para Dussel, no entanto, apesar de bem iniciar o tratamento da questão da crítica religiosa, Freud como um dos “ontologistas críticos do centro” não conseguiu elevar sua psicanálise para além de “um movimento interno do sistema que pretendeu criticar”⁴⁴ e Marx, por sua vez, não exorbitou sua censura ao fetichismo fixando-se num nível apenas *propedêutico* do devido culto ao *absolutamente Outro*⁴⁵ concernente a um projeto de revolução sem “transcendência simbólica”⁴⁶.

Espelho dessas alegações, os escritos éticos do primeiro Dussel, em todo seu transcurso, não se esquivarão em demolir a modernidade europeizada denunciando, para esse fim, a inocuidade de sua autocrítica.

⁴¹ Em Hegel, citado por Dussel, encontra-se a formulação final desse fetichismo dominador já que é correlato ao Estado opressor, assim a “Religião e o *fundamento* do Estado são uma e a mesma coisa; são idênticos em si e para si”. Assim evidenciado, Hegel é uma extensão do pensamento grego, mais especificamente na sua forma parmenídica, isto é, um “Eu [que] se reconhece como identidade absoluta de ambos (Ser-Pensar), negando toda exterioridade”, *idem*, pp. 26 e 32 (PEL V).

⁴² *Idem*, p.92 (PEL V).

⁴³ *Idem*, p. 98 (PEL V).

⁴⁴ *Idem*, p. 95 (PEL V).

⁴⁵ Indicou-o, mas não cumpriu. *Idem* pp.162 e 163 (PEL V).

⁴⁶ O alemão teria bem negado a divindade fetichizada, mas como não foi afirmativo em relação ao Deus alterativo deixou aberto o caminho ao “ateísmo ao Deus transcendente”, negando dessa maneira o que seria necessário para a revolução na América Latina, isto é, uma “religião subversivo-escatológica”, o que transgride com o “sentido libertador do mito e do simbólico, permitindo com isso a burguesia e a oligarquia, à reação”. *Idem*, p.163 (PEL V).

1.A *de-struição*⁴⁷ da modernidade eurocêntrica: ascensão dialética do ente ao fundamento⁴⁸

Uma peculiar maneira de penetração no pensamento de Dussel – que pode ocorrer, sem que isso implique uma necessidade, paralelamente às pretendidas fases cronológicas já mencionadas – é considerá-lo uma metódica sucessividade de reflexões que visam criar mecanismos teóricos e práticos de combate à filosofia ocidental cujo primeiro momento denomina-se *des-truição*⁴⁹ desta filosofia, seguido pela *con-strução* de uma nova abordagem filosófica. A superação da subjetividade moderna é o alvo desse primeiro momento, que se dá, inicialmente, numa perspectiva de “ascensão dialética do ente ao fundamento”, na qual a fundamentação subjetiva da moral moderna estará sob questão, sobretudo, naquilo que concerne a seu ponto de partida, isto é, a visão do sujeito enquanto *vontade livre* que “representa o objeto moral” em contraposição ao *ser* que, nos pensamentos clássico e medieval, surge como uma descoberta por intermédio da

⁴⁷ Termo utilizado por Heidegger em *Was ist das – die Philosophie?* em oposição à tradição inautêntica que deposita no sujeito uma cultura, a ele, quase inacessível é reutilizado por Dussel em combate ao eurocentrismo. Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. I Acesso ao ponto de partida da ética*. São Paulo, Edições Loyola, Editora UNIMEP, s.d, p.178, nota 389 (PEL I). Duas exceções, cumpre dizer, foram feitas pelo autor para permitir acesso à ideia de uma *de-struição da ética*: o combate não se volta exclusivamente ou necessariamente contra o “*ethos* vigente” ou para as “éticas filosóficas”, mas sim contra a “ética ontológica” enquanto suporte contínuo e embasador da ética ocidental como um todo. É justamente por isso que Dussel lembra ser “necesario dejar lo griego de las éticas griegas, lo cristiano de las éticas cristianas, lo moderno de las éticas modernas, y ante nuestros ojos aparecerá una antigua y siempre fundante ethica perennis que es necesario hoy des-cubirla, pensarla, exponerla”. Por outro lado, a destruição (compreende Dussel inicialmente) também compõe uma apropriação com fins transformadores da tradição, assim não indica uma aniquilação da ética ocidental, mas uma educação do *ouvir* que talvez melhor se traduza por uma receptividade crítico transformadora. À destruição da história da ética deve estar precedida pela distinção heideggeriana entre uma *historicidade inautêntica*, em que o espectador se perde na imediatez dos eventos que se lhe apresentam e segue destituído de memória, e uma *historicidade autêntica*, que vai na contramão de tal imediatez, acusa uma “desapresentação do hoje” e uma “desabituação do público e do impessoal”. Dirá o pensador latino: “La historicidad auténtica es concomitante a la tarea de-strutiva, e solo comienza cuando alguien des-cubre que su acontecer es histórico porque, libre, deja manifestarse a las cosas, pasando así de la ‘aparencia’ de lo obvio tradicional y culturalmente dado, a lo que la cosa es para un pensar mediativo y crítico (...)” Enrique Dussel. *Para una de-struccion de la Historia de la Etica I*. Buenos Aires, Editorial Ser e Tiempo, s.d, pp. 01 a 11 (PDE). Todo esse esboço da *destruição* que se inicializa com caráter preponderantemente crítico tem, rigorosamente, caráter preliminar. É importante verificar o que diz o autor por ocasião da conclusão parcial de seu texto: “Habíamos dicho que la ‘de-strucción’ de la historia de la ética no tiene un mero carácter destructivo sino crítico. Ahora puede verse en parte lo que esto significa. Sin embargo, en las dos primeras partes hemos sido más *críticos*; es decir, leído obras antiguas con nuevos ojos y hemos visto gestarse más allá de una interpretación tradicional, una como oculta ética-ontológica. En cambio, en la tercera y cuarta parte, hemos sido más *destructivos*, usando esta última palabra en su significación vulgar, porque hemos querido mostrar igualmente una interpretación que al oponerse a la vigente há debido con mayor fundamentalidad mostrar la debilidad del edificio de las éticas construídas sobre la metafísica de la subjetividad.” *Op. cit.*, p. 155.

⁴⁸ O movimento ôntico-ontológico dialético.

⁴⁹ Tema desse capítulo

compreensão dialética. A filosofia em sua concepção moderna instaura e consagra, a um só tempo, o *sujeito* como centro temático e tematizante do mundo e de si e a *ética* como “doutrina do *logos*”. A subjetividade que desse contexto emerge será, isoladamente, a fundamentação derradeira da moralidade⁵⁰. É, precisamente, a fragilidade dessa fundamentação moderna que Dussel intenta atacar:

(...) eu não sou primeiramente um sujeito que conhece objetos; antes, o homem é um ser que, possuindo como nota própria a compreensão do ser, se abre ao mundo dentro do qual não se defronta com *objetos*, mas simples coisas que cotidianamente manipula⁵¹.

Dussel suspeita que as possibilidades que o *ente* traz consigo indicam o próprio significado do *ser ético*. Disposto a encontrá-lo, entretanto, se permitirá usar um recurso teórico-metodológico: travará uma discussão com a metafísica moderna⁵², com o intuito de reprovar seu *princípio subjetivo*, tendo Heidegger como escudo.

Dos temas dispostos no repertório da modernidade, Dussel elege, para dar impulso às suas objeções iniciais, aquilo que corresponderia ao fundamento último para a filosofia de Kant: a lei moral. Na concepção do filósofo alemão, a natureza universal desta lei permitiria que o ato moral fosse “realizado por todo homem e em todo lugar”. À razão universal estaria garantido o acesso intelectual e não empírico à lei moral, constituindo-a, assim, em algo que “pode ser sabido”. Para Dussel, contudo, a insuficiência dessa forma de pensar a lei moral encontra-se na tentativa de conter o homem na esfera do *sujeito* e a lei na mera condição de *representação*. O ato moral, máxima material e concreta, dentro de uma relação dialética, seria compreendido a partir da “universalidade formal da lei”⁵³. A problemática, todavia, não se esgota na esfera da representação temática, conforme essa contestação ao pensamento kantiano. Fichte, Schopenhauer e Nietzsche serão colocados no debate como responsáveis por, a partir da categoria da *vontade*, situar o sujeito no

⁵⁰ *Op. cit.*, pp. 36 a 38 (PEL I)

⁵¹ *Idem*, p. 40 (PEL I).

⁵² Sobre tudo com Kant.

⁵³ *Idem*, p. 36 (PEL I).

cenário ético não como *logos compreensor*, mas como *logos prático*: o sujeito, assim posto, representaria desde si “como vontade livre os caminhos dialéticos da história”⁵⁴. Hegel, por sua vez, havia identificado a subjetividade como “Identidade perfeita no Saber absoluto”, noção esta que atingirá a fenomenologia de Husserl, para quem a intencionalidade, enquanto consciência-de, isto é, a própria subjetividade, é o *fundamento*. A modernidade, dessa forma, vem designar, sem reservas, que o fundamento da moral “é a subjetividade como sujeito”. A especulação teórica que envolve a fundamentação ontológica nos termos modernos se exacerbaria com Sartre, para quem a moral seria *criação* e *invenção*. Para Dussel, ao eleger como ponto de partida o *penso logo sou* e submeter o *ser* à *existência*, o pensador francês passou a requerer para a *subjetividade* a própria essência do homem⁵⁵.

O propósito dusseliano, por essa ocasião, será poder concluir por uma *fundação da moral*. A hipótese, nessa etapa da construção de seu pensamento, que condiz com a desmobilização do pensamento moderno, é ainda *negativa*: supõe que o objetivo de *refundar a moral* não seria alcançado numa perspectiva reducionista que assumisse o tema da ética como uma essência pura, tirando-o da cotidianidade e enquadrando-o numa relação pensada de sujeito e objeto. Esse teria sido, na interpretação de Dussel⁵⁶, o equívoco da metafísica moderna da subjetividade, justamente o de desconsiderar que o tema da ética concerne à simples cotidianidade. Suprimir o fluxo rotineiro no qual se dá a *existência* equivale a procurar os *fundamentos* da ética em um modo particular de ser⁵⁷ e não em um “dado” *fundamental*. O que Dussel está assinalando aqui é pontual: não se deve procurar a ética fora do âmbito do *ser*. O homem primeiro não é o sujeito lógico, temático, situado racionalmente diante de um objeto, mas atemático, que manipula os *pragmas* ordinariamente. E para onde se verterá o olhar em tal procura? Nas palavras de Dussel:

(...) eu não sou primentamente um sujeito que conhece objetos; antes, o homem é um ser que, possuindo como nota

⁵⁴ *Idem*, p. 37 (PEL I).

⁵⁵ *Idem*, pp 41e 42 (PEL I).

⁵⁶ Seguindo claramente o referencial heideggeriano.

⁵⁷ Como o “eu penso”, por exemplo. O pensar objetos enquanto sujeito seria uma faceta, entre outras, do *ser*.

própria a compreensão do ser, se abre ao mundo dentro do qual não se defronta com objetos, mas simples coisas que cotidianamente manipula. Para estas coisas que manipulamos cotidianamente, os gregos tinham um termo: *tá prágmata*. Que era aquilo que o homem usa em seu modo próprio de existir, na práxis. A maneira diária de enfrentar *pragmas* ou úteis (coisas-sentidos), não arrancadas de seu diário significado, de sua pragmidade atemática (*Zuhandenheit*), não pode identificar-se com o modo objetual (*Vorhandenheit*) pelo qual alguém se defronta tematicamente com a coisa-sentido transformada assim não em algo que usa, ao alcance da mão, mas em algo que se apresenta (*ob-jectum*) a uma consideração subjectual.⁵⁸

Apenas não ausente da cotidianidade simples do existir, da esfera da práxis – compreendida conforme o resgate heideggeriano da ontologia clássica – a inquirição da ética torna-se viável. No comportamento informal, nas formas ingênuas de estar no mundo, mas nem por isso desvestidas de sentido, pelo contrário, no próprio horizonte da *coisa-sentido* é que configura o cenário no qual a ética se manifesta. Este espaço Dussel denominará de *situação existencial*⁵⁹, na medida em que reúne facticidade situacional e a transcendência existencial. Numa sentença, o que está sendo assinalado é que a *factibilidade* é uma exigência para a *transcendência* que não poderia se furtar à *práxis*. Esta, como “o modo de se estar no mundo”, é o elemento chave diante da pergunta pelo “fundamento da ética” já que, para o autor, tal tema é o mesmo do “homem em situação existencial”. De tudo, deriva que a resposta à pergunta acima, inevitavelmente, passa pela *com-preensão*, que supõe dois momentos: “abertura fundamental existenciária ao mundo” e “derivadamente a captação daquilo com que deparamos dentro do mundo como possibilidade na consecução existencial”⁶⁰.

A “com-preensão existencial”, equivalente ao segundo momento acima, está “integrada indivisivelmente a tudo o que se denomina *práxis*⁶¹” e, ao primeiro,

⁵⁸ *Idem*, pp. 40 e 41 (PEL I).

⁵⁹ *Idem*, p. 41 (PEL I).

⁶⁰ *Idem*, p. 47 (PEL I).

⁶¹ *Idem*, p. 43 (PEL I).

corresponde o “fenômeno fundamental do ser aí”⁶². As palavras em certa medida correlatas de Heidegger ao afirmar que “o *ser* é o acontecimento fundamental, sobre cuja base pode surgir o homem histórico *em meio* ao ente revelado em sua totalidade” conduzem Dussel a pensar a *temporalidade*. Aqui o mundo ocorrerá como uma *ordem transcendental* do ser o que implica a admissão dos entes como coisas no mundo, mas “dentro da ordem do ser”. Compreender os entes no mundo, constituí-los em seu ser, é simultaneamente descobrir as possibilidades humanas⁶³.

Cabe considerar, embora de passagem, que para Heidegger, assim como para Dussel, o homem não produz o seu ser, trata-se de um ser recebido que “nunca poderá deixar de ser o que já é” sem, contudo, pela práxis, permanecer o que é. O devir no homem não o conduz a deixar de ser o mesmo. A mesmice do homem, dirá Dussel, é seu próprio ser: mesmice esta que não é inalterável e que no homem é praticamente inalterável⁶⁴.

Para o pensador, duas disposições passíveis de distinção compõem diferentes relações homem-mundo: aquela em que os homens “manipulam as coisas sentido” em uma “pragmidade automática” e a outra na qual, tematicamente, a “coisa sentido” ganha uma impressão objectual. Essa primeira disposição, embora possa identificar amplamente o homem pré-moderno, ultrapassa esse horizonte. Traduz, para além da “ingenuidade” do homem primitivo ou da antiguidade, também uma ingênua forma de estar no mundo do homem rural ou cientista da atualidade, sobretudo, naquilo que corresponde à sua passividade ante as “estruturas significantes” e da incompreensão “existencial de sua ação”, respectivamente⁶⁵. Aqui, vale salientar, que *facticidade* e a *situação pré-filosófica*

⁶² *Idem*, p. 151 (PEL I).

⁶³ *Idem*, pp. 43 a 46 (PEL I).

⁶⁴ O ser do homem como compreensor de si mesmo é o interprete e o interpretado. O ser do homem não podendo ser o que não é, “é o que o homem é”. Passando pela noção aristotélica de *nous* (a primeiríssima compreensão) que capta o “supramente inteligível”, Dussel deságua em Heidegger no ser do homem que acontece no ente (o homem) que é “o para-si-mesmo”. A compreensão do ser dar-se-ia pela *abertura* ao mundo e pela *captação* das possibilidades que se nos apresentam no mundo. O mundo, aqui, como *o meu mundo* e os entes como *minhas possibilidades*. *O que sou* na ordem da manifestação do ser é *antes*, embora posterior ou concomitantemente na ordem da manifestação, o que sou na ordem da constituição real. Não são a mesma coisa “manifestação” e “constituição”. Nesse caso, *constituição* é tomada não já no sentido husserliano, mas no sentido que se dá ao termo em biologia, por exemplo (claro que aqui transposto à ordem meta-física). *O que* o ente e o homem é, na ordem da manifestação do ser ou no horizonte mundano da com-preensão, é *o que* o ente ou o homem é previamente, na ordem da constituição real ou no âmbito transversal da realidade como tal. *Idem*, pp. 45 a 47 (PEL I).

⁶⁵ *Idem*, p. 41 (PEL I).

são termos correlatos a essa “situação existencial”. Todo o esforço de Dussel segue no sentido de assinalar, numa pauta heideggeriana, a preeminência da *práxis* grega, frente ao homem teórico, como condição – embora ofuscado pela modernidade – estruturante do *existir* do homem moderno⁶⁶. Advirta-se, no entanto, que a distinção entre o prático e o teórico não constitui uma oposição, como se a atitude prática fosse meramente *ateórica*, isto é, que não remetesse a qualquer “compreensão do que acontece no mundo”. A tipificação do agir radicalmente dissociado do pensar é inaplicável à *synderesis* que, embora não corresponda exatamente ao sentido de *theoreticos*, compõe, em meio à cotidianidade, a *compreensão*. A *synderesis* como integração é uma:

[...] captação ou apreensão que o homem tem das coisas dentro do mundo, cotidiana e fundamentalmente, nunca se detém no mero aprender o que a coisa é; ao contrário, sempre, essencial e indivisivelmente, remete a todos os outros momentos da situação existencial ética e por isso podemos dizer que tal apreensão tem necessariamente, na atitude cotidiana, relação com a *práxis*.⁶⁷

Uma vez ressaltada essa condição do “homem existencial”, Dussel tentará explicar como acedeu à primordialidade do fundamento que, em tal caso, nada menos é do que a ideia de que “há mundo a partir da prioridade do ser”. Em outras palavras:

O intelecto que “produz todas as coisas” é o primeiro movimento pelo qual o homem se abre ao mundo enquanto tal, pelo qual abarca o âmbito iluminado da inteligibilidade, seu próprio horizonte dentro do qual tudo é apreendido em seu ser.

⁶⁶ Zimmermann compreende corretamente que “Essa busca do fundamento está compreendida ainda na etapa que chamamos de-estruturação da ontologia da totalidade.” E que, obviamente, a “proposta nova quer ir além do fundamento, além do horizonte no qual se funda a concepção grega e moderna de ser.” Roque Zimmermann. *América latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis, Vozes, 1987. *Op. cit.*, p. 146

⁶⁷ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. I Acesso ao ponto de partida da ética*. *Op. cit.*, p. 43 (PEL I).

Ele se manifesta pela luz (“intelecto agente”) que ilumina tudo (...).⁶⁸

Uma maior clareza sobre esse argumento sugere antes saber sobre a “compreensão do ser” o que, inevitavelmente, conduz à ideia de *intelecto*. Evocando Aristóteles, Dussel lembra que o intelecto “pode chegar a ser todas as coisas”, bem como o “que produz (*pòiein*) todas as coisas”. Essa luz produtora permite a captação da “coisa sentido”. Ao mesmo tempo, o homem é abertura ao mundo e também é o seu mundo⁶⁹ e isso, inevitavelmente, porque as coisas do mundo não vão além das “coisas de sua inteligibilidade existencial”. Isso equivale à compreensão, mas não apenas quando referente às coisas, pois, na medida em que as compreende, descobre um “nível ontológico: os entes desde o horizonte do ser”. Nessa descoberta, encontra-se, para Dussel, a contradita à modernidade:

[...] o homem não produz o ser do homem; ao contrário, o ser se impõe ao homem, o ser do homem é o *a priori* com o qual o homem deve contar quando se dá conta de que já o tem “a cargo”⁷⁰.

Deve-se atentar, contudo, para o fato de que, nessa alegação, não prepondera uma visão essencialista do ser, posto que é “construído por escolha na liberdade”⁷¹. Isso porque, em primeiro lugar, encontra-se a abertura ao mundo e, apenas posteriormente, a captação do mundo; porém, o conjunto na prática não vigora sem “o nosso ser previamente compreendido de maneira fundamental”⁷². Isso conduz a um expediente

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 44 (PEL I).

⁶⁹ Citando Aristóteles dirá: a alma é de certa forma todas as coisas”. *Idem*, p. 45 (PEL I).

⁷⁰ *Idem*, p. 46 (PEL I).

⁷¹ *Idem*, p. 83 (PEL I).

⁷² Em plena sintonia com o pensamento de Heidegger, isso quer dizer, conforme cita o próprio Dussel, em trecho de *Ser e Tempo*: “Deixar ser previamente não quer dizer começar por dar o ser a algo, produzindo-o (*herstellen*), mas des-cobrir algo, em cada caso *já* ente (no mundo), em seu ser *à mão*, e assim permitir que faça frente o ser deste ente”. *Idem*, p.47 (PEL I).

comum, com uma consecução inevitável, de que “a com-preensão é o acesso existenciário ao ser” e assim, obviamente, “começar a existir não é mais do que o começar a ‘encarregar-me’ do meu ser recebido sob minha responsabilidade”. A particularidade do argumento que coloca primeiro a *abertura* tem tácito em si “o primeiríssimo momento de ter-se a si mesmo”, por ocasião e como condição da *abertura*⁷³.

Mas, o *ser* do *a priori* é fundamentalmente compreendido⁷⁴ como *poder-ser*. O fato de que a “compreensão da constituição da verdade do ser”⁷⁵ remete, infalivelmente, a um *poder-ser* justifica o fato de que sua captação não possa dar-se como “intuição evidente” ao homem em sua condição finita, mesmo que essa finitude se realize no “modo intotalizado de ser”. Essa não totalização do ser ou não simplicidade da finitude “funda-se no compreender que o homem tem de si como *poder-ser*”⁷⁶. O homem transcende a si mesmo e nesse movimento vai se dando a si; essa *abertura* como tal é a *compreensão*⁷⁷.

O *poder-ser* não é uma dimensão humana que possa ser captada pela inteligência teórica ou imediata, com evidência ou certeza. Pelo contrário, deve situar-se como o último horizonte existencial: a com-preensão cotidiana e fundamental tem que se haver com o ser, em cada caso o meu, que inclui em sua estrutura essencial o *poder-ser*⁷⁸.

Fixar-se desde já como “último horizonte” sob o prisma do *poder-ser* não prescinde do tempo futuro, na medida em que o futuro – como futuro inteiramente não dado – presentifica-se no pro-jeto. Entende-se então a temporalidade no sentido heideggeriano como fundamentação da “constituição ontológico-existenciária do Ser-ai”⁷⁹,

⁷³ Em outras palavras “o que sou na ordem da manifestação do ser é antes. *Idem*, p. 47 (PEL I).

⁷⁴ Escreve Dussel: “esta compreensão é o fundamento da *práxis* e todo conhecimento ou o pensar temático o supõe”. *Idem*, p. 48 (PEL I).

⁷⁵ Que é diferente do acesso à ordem da “manifestação mundana da verdade do ser”. *Idem*, p. 48 (PEL I).

⁷⁶ “Não se julgue, contudo, que esse *poder-ser* é abstrato ou universal; é sempre em cada caso já situado a partir da fática posição do ser já-dado do homem que pode-ser. O *poder-ser* é o horizonte concreto, histórico, existencial, que se abre ao horizonte em situação; horizonte intransferível, único”. *Idem*, p. 52 (PEL I).

⁷⁷ *Idem*, p. 52 (PEL I).

⁷⁸ *Idem*, p. 50 (PEL I).

⁷⁹ Palavras de Heidegger que correspondem às considerações finais de *Ser e Tempo* citada por Dussel. *Idem*, p. 53 (PEL I).

expressamente porque mescla a um só tempo o *presente* fáctico com o ainda não *já presente* enquanto poder-ser. Estar indo “para o que vem” desde já é o que se “compreende poder-ser”⁸⁰, ou seja, constituir assim uma ausência presente nesse modo de transcender sua “pura facticidade cômica”. Eis o significado da abertura, um “estar-projetado”⁸¹.

A rigor, Dussel rejeita, pontualmente, a concepção de uma consciência que remete a um proclamado caráter evidente da relação do sujeito com o objeto, em sua primordialidade⁸². A alternativa crítica que se impõe à subjetividade moderna quer admitir, em contraposição, uma *anterioridade* a esse “ideal de valores para um sujeito estimativo”, especulativo, isto é, “o homem [que] já está no mundo como compreeensor pro-jetante do ser”⁸³. Afinado com essas objeções à modernidade, o pensador se permite autorizado a concluir que a “‘compreensão’ existencial como acesso e o ‘ser’ em cada caso meu é o fundamento da ética”⁸⁴.

As possibilidades do homem, em conformidade com esse prisma, vêm colocar como desafio a ultrapassagem da metafísica moderna que, embora sob a marca antropomórfica, teria afastado o homem do seu centro. Fundamentando-se na *lei* à forma kantiana ou na *liberdade* consoante Sartre, a ética moderna traria à evidência fatos intramundanos colocando-os na condição de sujeito⁸⁵.

2.A projeção existencial do ser histórico: o movimento ontológico-ôntico dedutivo

Empreendendo um segundo movimento no sentido de superação da subjetividade moderna, Dussel tratará das “possibilidades ônticas” ocasião em que alerta para o fato de

⁸⁰ *Idem*, p. 53 (PEL I).

⁸¹ *Idem*, p. 54 e 55 (PEL I).

⁸² Dussel recorre a Max Scheler, para quem o fundamento não ultrapassa um “peculiar conteúdo individual de valor sobre o qual se estrutura primeiramente a consciência do dever individual”, para em seguida recusar seus argumentos. *Idem*, p. 56 (PEL I).

⁸³ *Idem*, p. 56 (PEL I).

⁸⁴ *Idem*, p. 56 (PEL I).

⁸⁵ Dirá Dussel que na filosofia prática de Kant o sujeito é a lei. *Idem*, p. 66 (PEL I).

que o ponto nodal que denuncia o equívoco do pensamento moderno já se encontrava entre os gregos quando da diferenciação do *nous* e do *logos*.

Lembra o autor que, tanto no campo prático como na atitude teórica, Aristóteles já teria dito:

“o *nous* se ocupa das extremidades em ambos os âmbitos, visto que os horizontes primeiríssimos (*ton próton hóron*) como os últimos são compreendidos pelo *nous* e não pela compreensão-interpretadora (*logos*)”⁸⁶.

A compreensão do ser “no nível da ação prática” (*en tais praktikais*) funda, porque nos abre para ela, a interpretação dedutiva da opinião contingente daquilo que se deve fazer (*ende chomé nou*) a partir dos últimos horizontes (*eschatou*)⁸⁷

O *nous* como instância da compreensão do ser e o *logos* como atividade interpretativa⁸⁸ objectual demarcariam, na devida ordem, o campo de atuação do homem que sempre direcionado para os *úteis* compreenderia a realidade a partir de suas extremidades em seus horizontes primeiro e último e as determinações do sujeito sob o prisma do *logos* em sua relação representativa com os *prágmata* (úteis)⁸⁹, mas agora, já como objetos. Na exposição de Dussel, a classificação acima segue acompanhada de uma hierarquização colocando em destaque a compreensão fundante, portanto primeira, que reside no horizonte do *nous* que, por sua vez, permitiria o acesso ao “ser-preconceitual ativo”, bem como a ascense ao próprio “ser-adviniente” e conseqüentemente ao *telos*. O *nous*, privilegiadamente enquanto *compreensão do ser*, “abre a região das mediações mundanas” da interpretação dos *entes* e segrega o *logos* à estância derivativa. A atividade humana dedutiva, diante da contingência que conduz à opinião a partir dos últimos

⁸⁶ *Idem*, p. 66 (PEL I).

⁸⁷ *Idem*, p. 66 (PEL I).

⁸⁸ Dussel usará a expressão “compreensão-interpretadora”. Em prol de uma formulação mais didática optou-se aqui apenas pelo uso do termo “interpretação” dirigido ao sujeito em sua relação com o objeto. Em oposição à relação objectual, de conhecimento, se recorrerá ao termo “compreensão”, isto é, quando diante do homem em conexão com os *úteis* na cotidianidade. Cumpre frisar que, por vezes, o autor também usa o termo interpretação em referência ao *nous*.

⁸⁹ Deve-se distinguir aqui os *úteis* não como “coisa sentido”, numa perspectiva de “primeiro horizonte”, âmbito da *significatividade* e *cotidianidade*, mas *úteis* tomados como eventual interpretação ou compreensão derivada.

horizontes, ancora, por assim dizer, o que virá depois, secundariamente, o sujeito interpretante do objeto. Nessa condução, a tentativa kantiana de se resumir a condição do homem no mundo a um ângulo puramente epistemológico⁹⁰, no sentido da relação sujeito e objeto, seria um inaceitável reducionismo. Isso porque na formula kantiana da metafísica moderna, o *sujeito* não corresponde ao homem em sua totalidade nem o *objeto* ao mundo. Portanto, propor o *sujeito* como fundamento obliteraria o real fundamento em favor de algo que se constitui intramundano⁹¹, ou seja, de um modo de ser no mundo⁹².

Vale ressaltar, a tempo, que Dussel não enfrenta a metafísica moderna com um viés puramente antimetafísico, no sentido de negação de qualquer transcendente⁹³. A crítica que faz à contração sofrida pela metafísica moderna, ao limitar a realidade na dialética sujeito-objeto, deságua no horizonte do *ser-mundo*. Para o autor, a esfera do *sujeito* reside junto a outras como o “existencial-cotidiano” ou o “pensamento”, mas todas no âmbito do “homem-ser”. Para esclarecer sua posição, lança mão de novos elementos da ontologia clássica: *tà onta* (mero ente) e *tà prágmata* (útil existencial), o que nos remete, nessa ordem, à perspectiva da *interpretação* e à *compreensão*. A hierarquia, acima mencionada, compete à inevitável dependência da função *hermenêutica* ou *interpretativa* em relação à *compreensão* do *útil*.⁹⁴

A partir da compreensão de algo, passa-se à interpretação ou hermenêutica desse algo *como* algo. O *como* é só um aspecto do compreendido: o compreendido é a coisa-sentido ou útil da vida cotidiana cuja riqueza é muito maior do que a de ser interpretada assim (e finalmente conceitualizada) como “instrumento de força”. O certo é que a partir da com-preensão fundamental e existencial-prático-cotidiana o homem se depara com as coisas que se lhe apresentam primeiramente num certo *vê-las*, que denominaremos tecnicamente *circunspecção* (*umsehen*)⁹⁵.

⁹⁰ *Idem*, p. 66 (PEL I).

⁹¹ *Idem*, p. 66 (PEL I).

⁹² E não propriamente do *ser*.

⁹³ Seu vínculo com Levinas é uma das vias que sustenta essa observação.

⁹⁴ *Idem*, p. 68 (PEL I).

⁹⁵ *Idem*, p. 69 (PEL I)

A compreensão referida ao existencial, universo dos *úteis*, da realidade cotidiana é uma “conceitualização pré-analítica”, ambientada na totalidade significativa do homem. Nessa condição, é atemática, em oposição ao pensamento científico ou filosófico que, enquanto analítico, é posterior. O que Dussel, assim, está assinalando é a condição primeira do ser no mundo, que se manifesta em possibilidades. Seria a partir da primordialidade da *descoberta do ser*, pre-analiticamente e atematicamente, que o próprio ser do homem se anunciaria como “poder-ser adveniente”⁹⁶.

O ser-adveniente enquanto potencialidade emergiria consoante ininterrupto movimento em busca de totalização: em si mesmo uma *totalidade intotalizada e diferenciada*⁹⁷. Esse movimento se explica na dialética *necessidade-práxis*. Como realização privilegiada, a *práxis* não sintetiza simples produção de instrumentos, mas engendra, sincronicamente, o próprio homem⁹⁸. Mediatizado por tudo que implica sua *finitude*, no seu já fundado *dever-ser*, o homem se lança em suas descobertas. A questão do *valor*, já que as possibilidades⁹⁹ a serem descobertas pelo homem são, também, diferenciadas, surge fundada no *poder-ser*. Em suas descobertas, o homem não produz o sentido dos entes, mas na condição de descobridor dos mesmos, sem o homem não há sentido e, por conseguinte, não há *valores*¹⁰⁰.

Os valores não se encontram num âmbito puro axiológico, em si e absoluto, fundante da conduta moral. Pelo contrário, todo âmbito axiológico [...] encontra-se intramundaneamente como a posição existencial e histórica à qual o homem se abre a partir do poder-ser pro-jetado e ad-veniente a que acedemos radicalmente pela com-preensão dia-lética ou prática¹⁰¹.

⁹⁶ *Idem*, p. 70 (PEL I).

⁹⁷ *Idem*, p. 70 e 71 (PEL I).

⁹⁸ *Idem*, p. 89 a 91 (PEL I).

⁹⁹ Como as possibilidades para um determinado indivíduo não implicam as possibilidades do mundo inteiro, mas somente aquelas que no mundo o indivíduo tem à mostra, diz-se que os sentidos não correspondem ao *ente*, mas ao *ser*.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 71 e 72 (PEL I).

¹⁰¹ *Idem*, p. 72 (PEL I).

Dessa forma, em Dussel, o valor não se encontra num plano estritamente abstrato, dado que a “compreensão-hermenêutica do valor é a *posteriori*”¹⁰²: o valor, assim plasmado, ocorre como “possibilidade *qua* possibilidade”, fundada no ser”¹⁰³. Dessa condição do valor resulta uma ética que preserva uma mesma sorte.

Ressituada a problemática do *valor*, agora é a vez de reunir esforços no sentido de pensar a *liberdade*. Sobre esta base, entende Dussel que, mais propriamente com Kant, mas também em Sartre¹⁰⁴, a metafísica da modernidade busca assentar o fundamento da ética. Que a liberdade possa ser disposta *aprioristicamente* às relações intramundanas, Dussel não contesta, porém, em igual medida, o mesmo não se pode afirmar em relação ao *ser*¹⁰⁵. Isto é correlato à afirmação de que a defesa da *liberdade* como um *absoluto* é, para o autor, uma posição desnecessariamente extremada¹⁰⁶; posição à qual pretende replicar, antepondo o *poder-ser* como fundamento da *liberdade* diante da *facticidade*. Dessa objeção, surge uma implicação. A conduta própria da *transcendência* diante das condições dadas “é sempre não absolutamente” determinada¹⁰⁷, ao passo em que, inversamente, considerando-se a *responsabilidade* diante das possibilidades, a “liberdade depende da com-preensão do ser”¹⁰⁸. Afinal, tudo coaduna com a pressuposição do autor de que “toda determinação se realiza a partir de um horizonte com-preensivo e por isso tal horizonte é indeterminado (fonte de toda determinação)”¹⁰⁹.

O *ser* como *supra-stância* transcorre como senhor de suas próprias responsabilidades. O *Estar-ai* – o homem abandonado em suas responsabilidades – é livre para encarar eletivamente seu *poder-ser*¹¹⁰. Dentre as escolhas, especialmente como marca de sua finitude, encontrar-se-iam a eleição do *outro*, que é ele mesmo. Diria Dussel, “o

¹⁰² *Idem*, pp. 71 a 73 (PEL I).

¹⁰³ *Idem*, p. 73 (PEL I).

¹⁰⁴ Em Dussel, não há indistinção, como parece evidente, na noção de liberdade conforme as entende Kant e Sartre. Para o primeiro, ao colocar a lei como fundamento, a liberdade aparece no sujeito como condição de cumpri-la ou não; já em Sartre, a lei é mero artefato da liberdade. *Idem*, p. 87 (PEL I).

¹⁰⁵ *Idem*, p. 75 (PEL I).

¹⁰⁶ Essa posição extremada, comparativamente, poderia ser melhor entendida por outra também extrema, no caso a da *ciência da conduta* de Watson que, diante do *determinismo* o indivíduo, reduzido aos fenômenos naturais, não vai além de oferecer meras respostas aos estímulos. Para Dussel, Merleau Ponty bem classificou o *pensamento reflexivo idealista* e o *determinismo objetivista* como aspectos opostos do mesmo erro. *Idem*, p. 77 (PEL I).

¹⁰⁷ *Idem*, p. 77 (PEL I).

¹⁰⁸ *Idem*, p. 78 (PEL I).

¹⁰⁹ *Idem*, p. 83 (PEL I).

¹¹⁰ *Idem*, p. 79 (PEL I).

homem vai se tornando outro na mesmice de sua própria e livre determinação”¹¹¹. Essa escolha apresenta-se, da mesma forma que a liberdade, “facticamente condicionada”, quer seja por tradições, quer seja por imprevisibilidades; por outro lado, nunca será uma condicionalidade *fundamental*, haja vista não se poder escolher *poder-ser*, mas escolher sempre a partir do *ser*: “a deliberação que precede a escolha”. Assim, o *ser* embora construído no processo de escolha, fôra *recebido factidamente*¹¹². Por isso se compreende a diferença, de uma parte, da *deliberação existencial* – implícita, habitual e “atemática”, que surge nas *situações limite* – integrada com a própria *práxis* a preparar e condicionar a escolha; de outra, da *deliberação subjetiva*¹¹³, pensada, “temática”, ausente do fluxo da cotidianidade que, embora se constitua uma forma privilegiada de *ser*, é, necessariamente, segunda, por se apoiar na “deliberação como hermenêutica existencial”¹¹⁴. É seguindo essa logicidade que Dussel admite que a possibilidade ôntica encontra-se “situada dentro dos círculos concêntricos da circunspecção” que, levada às últimas consequências, é correlata à “compreensão do *ser*”¹¹⁵. Sobre a *destinação* e *obrigação* do *ser*, o desfecho teórico não surpreenderá. O *ser* na facticidade se apresentará desdobradamente como aquele que atribui e cumpre as atribuições éticas numa circularidade determinada. Para tecer detalhes a esse respeito passa por Kierkegaard, Kant e Sartre, mas será Heidegger o último a ser consultado para confutação ou reorientação dos demais: “o dever não é mais do que o modo pelo qual o devedor (debtor) está destinado (deber) ao poder-ser, como dever-ser”¹¹⁶. Tal determinação acusa que não apenas o *dever*, mas também a *lei* e a *liberdade* não se constituem fundamento, antes, porém, se fundamentam no *ser*¹¹⁷.

Nesse percurso, como explicitado, Dussel guarda uma recorrência: qualquer que seja seu ponto de partida – muitas vezes a ontologia grega – os problemas são resolvidos na esteira heideggeriana. Mas a utilização dessa referência cumprirá uma função instrumental, para ser descartada por algo a ser considerado mais radical no que tange à

¹¹¹ *Idem*, p. 81 (PEL I).

¹¹² *Idem*, p. 82 e 83 (PEL I).

¹¹³ Dussel não usa essa expressão, mas sim “deliberação explícita”. A opção acima tende a corroborar com a clareza distintiva entre os horizontes do *ser* e do *sujeito*.

¹¹⁴ *Idem*, p. 83 (PEL I).

¹¹⁵ *Idem*, p. 83 (PEL I).

¹¹⁶ Diz Dussel inspirado no Heidegger da *Introdução à Metafísica*. *Idem*, p. 87 (PEL I).

¹¹⁷ *Idem*, p. 87 (PEL I).

necessidade de transposição dos horizontes da totalidade ontológica. É o que configura, inicialmente, o projeto teórico de superação da modernidade, que não tem fim em si mesmo.

Considerado esse aspecto, não é difícil concordar com Zimmermann quando esse afirma que, concernente à concepção de homem, Heidegger não constitui, definitivamente, o último estágio, precisamente porque a fase metafísica do pensador em questão parte da categoria da *exterioridade* (sob inspiração de Ricoeur e Levinas) para estruturar, como fundo último, seu pensamento na “relação de homem a homem”¹¹⁸.

3. Possibilidades da passagem da subjetividade à ontologia e a superação de Heidegger

O primeiro e o segundo movimentos anteriores que pelo ascenso e descenso, respectivamente, visaram desautorizar as premissas da metafísica moderna em seu desígnio de constituírem a *lei* ou a *liberdade* como sujeito – ou mesmo este em sua gravidade *epistemológica*, como o fundamento da ética – permitem agora perguntar *sobre as possibilidades da passagem da subjetividade à ontologia*. Isso, contudo, não será realizado na sequência de *Para uma ética da libertação latino-americana I: acesso ao ponto de partida da ética*, mas apenas em outro momento de sua obra¹¹⁹, no qual dará continuidade a essa tarefa *des-truiva* da filosofia ocidental com o intuito evidente de

¹¹⁸ Nas palavras de Dussel, citadas por Zimmermann, “como a relação verificante do pensar o mundo (que) se funda, em última instância, no ôntico: a relação de homem a homem, homem que enfrenta o outro homem como um rosto que transcende toda contemplação mundana veritativa, como uma liberdade a partir da qual surge, desde o mistério, uma palavra que revela o imprevisível”. Enrique Dussel. *Filosofia da libertação na América Latina*. Editora Loyola e UNICAMP, apêndice I. *Op. cit.*, p. 191 In Roque Zimmermann. *América Latina o Não-Ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel*. *Op. cit.*, p. 31. Em outra ocasião, mais diretamente, Zimmermann dirá: “Desta forma Dussel cunha a categoria da exterioridade que, para ele (em linguagem kantiana), seria a categoria “abissal”, mais que fundamental de toda a filosofia da libertação. O *outro*, como exterioridade total a toda a centralidade, como oprimido e pobre, clamando por justiça, será a fonte de todo um novo pensar porque já não será mais considerado como o ‘visto’, o ‘definido’, ‘o que é’, mas precisamente como o ‘*analogicamente dis-tinto*’, o que para Dussel, é coisa muito diversa do ser ‘*diferente*’, a partir da ontologia da totalidade”. *Op. cit.*, p. 174.

¹¹⁹ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade*. São Paulo, Edições Loyola, s.d., pp.156 a 193 (PEL II).

aplanar o terreno para erigir uma nova *filosofia* sem resquícios da dominação¹²⁰. A tarefa será empreendida tendo em vista o “método da ética” na modernidade. Compreender o seu caráter estritamente subjetivo para depois confutá-lo é o objetivo que a si mesmo impõe Dussel. É por isso, então, que, separando essa problemática em quatro tópicos distintos, inicialmente, indagará sobre a *consistência do método filosófico moral da subjetividade moderna* a ser superado, para, posteriormente, perguntar *como pensar a ontologia enquanto conversão ao pensar*, subseqüentemente, ocasionou *saber sobre a hermenêutica existencial*, para, por fim, *perscrutar se a tematização dialética é o limite do pensar*.

Para a primeira questão que versa sobre a “*consistência metódica da moral moderna*”, Dussel mobilizará os resultados obtidos pela metodologia *transcendental* kantiana, que teria restringido as condições de possibilidade do conhecimento e do saber a uma *dedutividade* presa à esfera objetual reservando, por fim, para além desta, uma *dialética* enquanto abertura à fé racional. Isso corresponde a uma negatividade no nível *teórico* e uma metafísica como positividade *prática*. O ponto a ser exibido por Dussel é que essa filosofia acusa uma exterioridade possível de ser cogitada por uma “dialética da razão pura” que, embora situada aquém da esfera *epistemológica*, preserva uma *fé*¹²¹. O pensador não diria o mesmo em relação a Hegel que, segundo sua interpretação, teria encerrado qualquer abertura à exterioridade na medida em que sua dialética é o próprio “movimento do conceito mesmo”¹²². A ideia absoluta como último horizonte do método dialético negaria a “metafísica em seu sentido existencial” eliminando, nesse movimento, qualquer grau de alteratividade. Como as perspectivas dusselianas assumem um caráter desfavorável a essa infinitude fechada de Hegel, opondo-lhe uma finitude de saber sempre aberto, é compreensível que, no processo de ruptura com essa filosofia, recorra à ontologia heideggeriana e estabeleça Hegel como último esteio da modernidade a ser transposto:

¹²⁰ Para seguir esse desígnio impõe-se esquivar da sequência textual empreendida pelo autor e constituir outro roteiro.

¹²¹ Citando Kant, Dussel dirá: “a metafísica é afirmada como negatividade, pois ‘no mundo sempre houve e sempre haverá uma metafísica [...] e ao seu lado se encontrará sempre também uma dialética da razão pura, porque lhe é peculiar’”. *Op. cit.*, p. 158 (PEL II).

¹²² *Idem*, pp. 156 a 159 (PEL II).

Depois de Hegel, o pensamento europeu só podia voltar sobre seus passos. A ética fenomenológica significa uma última etapa de retorno, isto é, a ética axiológica constituída pelo método fenomenológico.¹²³

Evidentemente que para se aproximar do sentido do método dialético na filosofia de Heidegger é necessário indicar o desdobramento que realizou Husserl, a partir de suas objeções a Hegel, conduzindo o pensar filosófico para a *epoché fenomenológica*. Muito embora o professor de Friburgo tenha que partir da posição ingênua (da atitude natural, fáctica), a captação da essência se dará por uma “atitude fenomenológica” que nada terá de natural em um sentido de oposto à *intencionalidade*: a intenção filosófica que se dirige às regiões ontológicas (fundadas por uma região transcendental). Nessa perspectiva é possível uma tripla conclusão: a “essência é o ser do objeto [...] cujo fundamento é a subjetividade transcendental e cujo último acesso metódico é a *redução*”¹²⁴.

A redução fenomenológica, entretanto, presentifica-se como uma atitude metódica que impõe ao *ser* a condição de produto do pensar e a virada que promoverá “o pensar essencial (*Wesentliche Denken*)” como “um acontecer (*Ereignis*) do *ser*”¹²⁵ será heideggeriana.

Compete salientar que essas considerações, se aceitas, permitem avançar o período que assinala o fim da subjetividade moderna até Husserl¹²⁶. O próprio Heidegger haveria chegado a essa conclusão ao taxar a fenomenologia de Husserl de *pura* ou *transcendental*, isto é, que se confina na “subjetividade do sujeito que conhece, que age ou que põe valores”¹²⁷.

Dito isso, Dussel parte para a questão seguinte. Necessário se faz agora aferir as possibilidades da passagem da cotidianidade *ôntica* para a vida filosoficamente *ontológica*, em outras palavras, saber sobre a validação da “*ontologia como conversão ao*

¹²³ *Idem*, p.160 (PEL II).

¹²⁴ *Idem*, p. 161 (PEL II).

¹²⁵ *Idem*, p. 162 (PEL II). Grifos nossos.

¹²⁶ E não apenas até Hegel como assinalado anteriormente.

¹²⁷ Martin Heidegger. *Mein weg in die Phanomenologie*, p. 81 In Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade*. *Idem*, p. 172 (PEL II).

pensar”, ou ainda, sobre a própria transposição da filosofia moderna para a contemporânea. Aqui deverá explicitar-se a diferenciação entre a cotidianidade e o pensar.

De acordo com Dussel¹²⁸, esse fenômeno inexistiria na ausência de *crise existencial*. Tal circunstância, que tem como incumbência fazer desmoronar *significativamente* o mundo dos *entes*, acaba por reunir os requisitos cruciais para o “momento existencial originário”. Deve-se admitir, de acordo com o Heidegger apresentado por Dussel, que a especificidade dessa condição originário-existencial é marcada pelo radical antagonismo entre o filosofar ontológico e o pensamento colado na esfera da cotidianidade, na medida em que não se pode desconsiderar a ideia de que a “crise que é ruptura” é “morte da cotidianidade”¹²⁹.

A filosofia que Heidegger herda de Husserl, que lhe impelia às “coisas (*Sache*) mesmas”, foi paulatinamente alçada à condição de pensamento existencial, cujo ponto de partida é a *facticidade*¹³⁰ e não a tematização do intramundano. Em sentido forte, no pensamento de Heidegger, o “pensar fundamental”, remete à própria *estrutura ontológica*, fazendo restar uma *tematização derivada* cuja função é “o conhecer implícito do ser da ciência”. Nesta, o pensamento se debruça sobre o ente, enquanto o pensar fundamental é antes “um acontecer (*Ereignis*) do ser”. É propriamente no reduto ontológico do Ser-aí – *projetado para fora* (ex-sistente) – que Dussel encontra os elementos necessários para refutar suas objeções contra a modernidade, naquilo que lhe é peculiar: sua subjetividade que, por recurso da *hermenêutica*¹³¹ da *facticidade*¹³², fora obliterada¹³³. A fuga da cotidianidade ôntica é, propriamente, a negação do esquecimento do *ser* do ente e a crise que se manifesta como possibilidade da conversão ontológica, ou seja, dessa

¹²⁸ Em consonância com Heidegger, que impõe a crise como possibilidade única do pensar ontológico.

¹²⁹ *Idem*, pp.162 a 167 (PEL II). A citação em evidência encontra-se na p. 166.

¹³⁰ “A fenomenologia, ciência fundamental, como para Husserl, já não é descrição de essências reduzidas abstratamente, mas descrição ou “ontologia e hermenêutica da faticidade”. *Idem*, pp. 173 e 174 (PEL II).

¹³¹ Por hermenêutica, será compreendida não a mera interpretação, mas a “essência da interpretação a partir da [interpretação] hermenêutica”, o que garante dizer que a fenomenologia poderá ser redefinida, haja vista que “já não é um método transcendental para conhecer a essência reduzida, uma evidência da essência; ao contrário, como hermenêutica existencial, é um ‘permitir ver o que se mostra’”. *Idem*, p. 176 e 177 (PEL II).

¹³² A fenomenologia transcendental dará vez à *hermenêutica* fenomenológica existencial. *Idem*, p. 175 (PEL II).

¹³³ Importante aclarar que a *facticidade* não pode ser tomada como um objeto fora do pensar; numa linguagem husserliana, utilizada por Dussel alertando para esse aspecto, não pode ser meramente fruto de uma *redução*, como se pudesse ser *colocada entre parênteses*, antes compõe o “círculo hermenêutico”. *Idem*, p. 176 (PEL II).

negação, é denominada por Karl Jaspers de “situação limite”¹³⁴. Cumpre considerar que essa fuga da cotidianidade é marcada pelo necessário retorno a ela, mas já não à cotidianidade como patente e sim como pensamento cravado na “própria essência do homem”. Tal pensamento permitiria ao homem “permanecer em estado de abertura, no momento sempre inclauso de uma passagem nunca totalizada”¹³⁵.

É possível afirmar que na perspectiva da *conversão* – que vai delinear a evasão da razão dos limites da dedutividade objectual que assinala a transposição para contemporaneidade filosófica – o antagonismo entre cotidianidade e pensamento ontológico tem como função o acesso à *transcendência*, estágio em que a reconsideração da cotidianidade não implicaria mais em obviedade, porque já não dada vislumbra o ser como possibilidade no horizonte da temporalidade. Por outro lado, também, inaugura o *pensamento meditativo* liberto do enquadramento do pensar que *calcula* no âmbito estritamente logocêntrico¹³⁶.

É nessa rota que o autor se dirige à terceira questão sobre a “*hermenêutica existenciária*”¹³⁷ que implica uma crítica à fenomenologia ao abdicar do pensar o *ser* a partir do *ente*, isto é, a partir das manifestações do ser, para colocar o problema “do ser enquanto ser”. A fenomenologia passaria, então, por uma reinterpretação empreendida por Heidegger sinalizando, assim, o ocaso do ciclo da modernidade em Husserl. Esta fenomenologia *pura* ou *transcendental* se caracterizaria, de acordo com a leitura de Dussel de *Ser e Tempo*, como “subjetividade do sujeito que conhece, age ou que põe

¹³⁴ Esta situação permitiria a introdução do homem “na filosofia como ontologia”. *Idem*, p. 164 (PEL II).

¹³⁵ *Idem*, p. 168 (PEL II). Por essa ocasião, Dussel vai concordar com a ideia de que a Filosofia é “Negativamente: ruptura, conversão e morte do mundo cotidiano. Positivamente: acesso a uma transcendência. O ‘caminho de acesso’ (*métodos*) parte da cotidianidade para chegar no pensar, por uma passagem, à transcendência”.

¹³⁶ *Idem*, pp. 168 a170 (PEL II).

¹³⁷ Para aproximação da definição desse conceito, é importante retornar ao livro I (da série em análise) em que delimita a atitude ôntica em relação à ontológica, ao mesmo tempo em que revela a imbricação do ôntico sobre o ontológico. Se a questão ôntica revela-se estar diante do *ente* (intramundano), esse ente é sempre compreendido “a partir do horizonte do ser”, o que impõe em certa medida um conhecimento do *ser*. É nesse roteiro que Dussel pode afirmar que “a atitude ôntica é ao mesmo tempo ontológica [porém] pré-filosófica”. A classificação existenciária é para demarcar que a atitude do pensamento não foi originariamente remetida ao *ente*, mas ao *ser*. Dessa forma, *existencial* está para o *ente* assim como *existenciária* está para o *ser*. Com maior rigor e consonância com o que foi dito acima, “o existencial é o diretamente referido ao ente e [apenas] implicitamente ao ser”. Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. I Acesso ao ponto de partida da ética. Op. cit.*, p. 149 (PEL I). De outro modo, a “interpretação existenciário-ontológica” não está voltada à cotidianidade das coisas que surgem, mas para a “estrutura do ser”. Nas palavras do autor, “o tratar com os entes intramundanos [...] é ôntico[...]; a interpretação do ser de tais entes é ontológico”. *Idem*, p.178 (PEL II). O termo também é usado correlatamente aos princípios primeiros. *Idem*, p. 182 (PEL II).

valores”¹³⁸. A nova ordem interpretativa irá romper com a “descrição de essências reduzidas abstratamente” para se conservar na descrição “hermenêutica da facticidade”¹³⁹, não no sentido estrito de tematizar o fáctico, mas de fazer com que a hermenêutica se volte a ela mesma, num *compreender* existencial: esse é o significado do pensar elevado às condições de pensar os últimos fundamentos o que, concretamente, se configura uma diferença em relação à atitude de “conhecer a essência reduzida”¹⁴⁰.

Sendo o ser o tema *fundamental*, não o único da história, esta hermenêutica já não será ôntica, existencial cotidiana, mas terá como tema a “estrutura ontológica” enquanto tal explicitamente¹⁴¹.

A hermenêutica existenciária se viabilizaria, de acordo com Dussel, a partir da “com-preensão existencial do ser” e se dividiria em *analítica do fundamento* e *dedução do fundado*. A primeira indica o pensamento do fundamento através de sua própria mostração: é o pensar o ser como fundamento do ente. A segunda refere às possibilidades de pensar desde aquilo que possibilitará o *fundado* que inclui o próprio *sujeito*: pensar o ente desde o fundamento. Aqui, destaque-se, um reembasamento que fixa o ponto de distinção do pensamento contemporâneo: o sujeito “teve que ser previamente des-fundado de sua pretendida primogenidade para agora ser re-fundado no ser”¹⁴²

O pensar ontológico ou do fundamento é dialético e, por extensão, a ética moderna de cunho demonstrativo haveria de ser subsumida pela “hermenêutica dialética”, na qual o *ser mesmo* ocorrerá como horizonte último¹⁴³.

Mas como pensar essa realidade ontológica? Será a “*tematização dialética suficiente?*” As respostas, condizentes à quarta questão, que já se permitiram vislumbrar

¹³⁸ Dussel aproveita aqui as palavras do próprio Heidegger. *Idem*, p. 173 (PEL II).

¹³⁹ Como já foi salientado, vale lembrar aqui que embora a compreensão do ser se dê no âmbito “cotidiano ou fáctico”, isto não impõe uma “tematização da facticidade”. *Idem*, pp. 174 e 175 (PEL II).

¹⁴⁰ *Idem*, pp. 176 e 177 (PEL II).

¹⁴¹ *Idem*, p. 178 (PEL II).

¹⁴² *Idem*, p. 179 (PEL II).

¹⁴³ De acordo com Dussel, em *Ser e tempo*, a temporalidade será esse horizonte, no entanto, para ser ultrapassado, abrindo espaço para o *ser mesmo* como fundamento. *Idem*, p. 179 (PEL II).

nos parágrafos anteriores, solicitarão uma definição mais precisa, por parte do autor, que lhe dedicará um intrincado parágrafo¹⁴⁴. Neste, o pensador paralelamente perguntará pelas possibilidades “negativas” da *dialética* aplicáveis à possibilidade de se pensar tematicamente o *ser*, a partir da ontologia clássica – sem perder de vista que sua compreensão existencial não ocasiona sua conceitualização, na medida em que o *ser* segue inconceitualizável. Por outro lado, ao perguntar se o *ser* pode ser pensado dialeticamente, ou seja, se é a “tematização dialética o limite do pensar”, Dussel colocará sob questão não só as possibilidades de pensar o *ser*, mas também o próprio *método* em sua extensão. É importante salientar que o fato de Dussel retomar o pensamento clássico para pensar as possibilidades do “ser” não sintetiza, por via deste, simples refutação à subjetividade moderna, isto é, a validação de um pensamento em detrimento do outro; na verdade, ambos precisam ser superados e, para tal, vale focar, inicialmente, que a ética moderna, tradicional, é demonstrativa, isto é, segue os indícios de “objetividade” e, nesse aspecto, ela se identifica com a ética antiga cujo modelo está vinculado ao pensar derivado do “intramundano” – e não com as estruturas ontológicas – razão pela qual destoa, consideravelmente, da ética fundamental em sua radicalização ontológica¹⁴⁵.

Uma visão prospectiva de alguns detalhamentos desse debate epistemológico, que reposiciona a *dialética* com propósito de deslindar os caminhos da ética ocidental, será aqui elucidativa. Para o autor, se em Platão a dialética, na condição de “arte real”, conduz “positivamente ao saber supremo”, em Aristóteles a dialética não transpõe o estatuto da prática e se fixa apenas como “receitas empíricas para discussão”¹⁴⁶. Contudo, dessa condição primária a dialética se recompõe como arte ante a querela da demonstrabilidade dos princípios. Para chegar a essa conclusão vale inquirir:

A questão é simples e por demais clara: a de-mostração epistemática, o saber apo-dítico parte de premissas ou axiomas conhecidos evidentemente. Por isso há saber e ciência das conclusões inferidas. Mas, acaso pode haver ciência ou saber

¹⁴⁴ *Idem*, pp. 180 a 193 (PEL II).

¹⁴⁵ *Idem*, pp.180 e 181 (PEL II).

¹⁴⁶ *Idem*, p. 181 (PEL II).

por conclusões dos próprios princípios, dos axiomas ou primeiras premissas?¹⁴⁷.

Para o autor, isso equivale a perguntar pela admissibilidade de uma demonstração do fundamento ontológico em Aristóteles. A resposta será favorável. É pontualmente a *dialética* que, por discorrer a respeito do que é amplamente compreendido, ira facear “o originário num plano existencial” e no “temático existenciário”¹⁴⁸. É oportuno salientar que a dialética, assim configurada, corresponde ao “pensar fundamental de Heidegger”¹⁴⁹. A dialética é “universal”, tem relação direta com a sabedoria e a cultura ao lidar com o não “conceituável”¹⁵⁰; de outra forma, conduz aos princípios¹⁵¹ que, epistemologicamente, tudo regem, orientando os sentidos da ciência, sem por nada serem regidos. O que Dussel está assinalando é a diferença entre saber epistêmico e saber geral¹⁵². A cultura dialética, primeiramente, corresponde a esse saber geral, não trata de um “saber epistemático”, determinado. Em segundo lugar, refere à totalidade, mas de forma negativa, pois, na medida em que nada afirma, mas antes tem como função negar o erro, dirige a atenção para orientar o que não poderia ser o *ser*¹⁵³, o que permite o pensar inequívoco, enquanto negação, da falsidade. Lançando mão dos *Tópicos dos argumentos sofisticos* de Aristóteles, Dussel oferece uma boa síntese sobre o método dialético:

¹⁴⁷ *Idem*, p. 182 (PEL II).

¹⁴⁸ *Idem*, p. 182. Ademais, Dirá Dussel: “O tema da arte ou método dialético é a com-preensão histórica, cotidiana, cultural e dialético-existencial do ser”. *Idem*, p. 183 (PEL II).

¹⁴⁹ *Idem*, p. 183 (PEL II).

¹⁵⁰ “Este método é a dialética, que é “um raciocínio que argumenta a partir do compreendido cotidianamente”. A dialética é universal (trata de tudo), e é seu ponto de partida não *sabido* certamente (porque é *com-preendido* existencialmente). ‘Considera-se que se com-preende cotidianamente (*endoxa*) o que é admitido por todos, pela maioria, pelos sábios; ou seja, por *todos*, pela maioria dos que sabem, ou pelos mais dignos’. Trata-se então daquilo que funda efetiva e historicamente a cultura de um grupo: a com-preensão existencial e cotidiana do ser. Por isso ‘a dialética não se ocupa nem de questões determinadas (como gênero), nem de um gênero único’, porque gêneros são conceitualizáveis e nos encontramos no nível anterior. A dialética não se culpa de algum tipo de ente em particular, mas dos princípios ‘comuns’ (*Koiná*) a todas as ciências, como por exemplo o princípio de contradição e, por isso, a dialética é fundante em relação a todas as ciências”. *Idem*, p. 184 (PEL II).

¹⁵¹ A dialética seria “o caminho que leva aos princípios de todo método”. *Idem*, p. 185 (PEL II).

¹⁵² Isto é, aquilo que não compete a nenhuma ciência particular, mas que é, por todos, compreendido. *Idem*, p. 183 (PEL II).

¹⁵³ *Idem*, p. 186 (PEL II).

[...] “o compreendido cotidianamente” (*endoxon*) não pode ser demonstrado, mas mostrado por negação, pela impossibilidade que seja o que se afirma acerca do que não-é (o fato): o dialético parte de duas possibilidades para negar uma deixando a outra em sua pura mostração jamais de-monstrada. É um “deixar ser”, um permitir mostrar-se o que é, negando a mera aparência.¹⁵⁴

Considerações posteriores se restringirão a observar similitudes entre o método dialético e seu “‘deixar ser’ um permitir deixar-se o que é, negando a mera aparência”, tal qual formulado por Aristóteles e pelo esboço “ontológico de Heidegger”.

Cabe salientar que, na contramão da ética moderna da subjetividade, a ética ontológica assentada no método dialético parte do “homem culto”, cujas disposições encontram-se mais voltadas para o mais universal. Nesse âmbito, a demonstrabilidade científica caberá ao dialético enquanto agente formulador das “questões ontológicas”.

É dessa *negatividade* oriunda do método *dialético* que se estabelecem os laços entre as ontologias das filosofias antiga e contemporânea, permitindo a Dussel concluir que “a ontologia em última análise é dialética”, isto é, que “acerca do ser como ser nada pode ser pensado positivamente” o que não significa, contudo, a obstrução (existencial) de sua compreensão. Assim a explicação positiva do ser fica vetada a toda ciência¹⁵⁵. A negação em relação a se pensar positivamente o ser, todavia, não se restringe à ciência visto que, como já foi aludido, o alcance da ontologia, no que concerne ao ser, dá-se por eliminação de possibilidade do não-ser: “somente pode pensar o que o ser como tal não é e dizer negando”. Fica então, pelas razões apresentadas, negado “como ob-jeto o ser como tal”¹⁵⁶.

Todavia, não obstante a admissão por parte de Dussel de que o ser é inatingível em sua totalidade pelo pensamento finito, ainda assim, o autor reúne forças para tentar

¹⁵⁴ *Idem*, p. 186 e 187. (PEL II).

¹⁵⁵ Incluindo a Política que, das ciências da práxis, é a que “mais se aproxima das da tematização das estruturas existenciárias” sem, contudo, poder revelá-las em sua totalidade, muito embora sua função de orientar as demais ciências “determinando-lhes um lugar no concreto das mediações”. *Idem*, p. 189. (PEL II)

¹⁵⁶ *Idem*, p. 188 e 189 (PEL II).

mostrar em Aristóteles alguma forma de pensar o ser para além da negatividade dialética. É dessa maneira que Dussel irá acusar no estagirita uma aspiração nesse sentido:

(...) o poder ser adequado e último (*eudaimonia*) seria justamente o poder com-preender cotidianamente e pensar teoricamente o ser como ser¹⁵⁷.

Isso que exprime o *ideal*, no entanto, seria também cabalmente indizível como possibilidade plena, colocado em suspeição, nas palavras de Aristóteles reproduzidas por Dussel, o pensador grego vem cogitar se “não é esse tipo de vida demasiado alto para vida humana?”¹⁵⁸. Essa indagação conduz Dussel a acatar que “no estado dessa vida [o homem] não pode ter do divino ou do ser enquanto tal uma intuição adequada”¹⁵⁹.

Apesar desse roteiro, como visto, de insistência e sucessiva negação em relação à viabilidade de pensar o *ser supremo* positivamente – dado sua condição de mostrar-se cotidianamente, ao passo em que se nega totalmente à consciência operante, isto é, à captação histórica, haja vista sua natureza *sempre* transcendente – resta, ainda, apelar para Heidegger como última esperança. Sabe Dussel que, sob essa diretriz, a questão é levada, mais uma vez, às últimas decorrências. Se com a mesma aspiração de pensar o ser e dizê-lo enquanto tal, Aristóteles faz deflagrar uma “teologia negativa e uma ontologia [também] negativa”, Heidegger irá ensejar o “pensar *essencial*”, no sentido de suprimir, peremptoriamente, os hiatos que ofuscam a identidade do *ser* como ser e do pensar, no dizer de Dussel, “positivamente o ser desde o ser além de suas manifestações (isto é, além do pensar o ser desde o ente)”¹⁶⁰. Porém, se esse posicionamento resulta em certa resistência em favor de não refrear “diariamente a com-preensão existencial e dialética”, bem como de não deter tematicamente “o pensar dialético existenciário ou demonstrativo” impondo, dessa maneira, insistente abertura em relação à manifestação do

¹⁵⁷ *Idem*, p. 189 e 190 (PEL II).

¹⁵⁸ *Idem*, p. 190 (PEL II).

¹⁵⁹ *Idem*, p. 190 (PEL II).

¹⁶⁰ *Idem*, p. 191 (PEL II).

“poder ser”¹⁶¹, demanda, consecutivamente, levar o método dialético às consequências extremas, a ponto de ultrapassá-lo naquilo que “seria uma *Ereignis* do homem-ser: a identidade imediata final”¹⁶². Mas isso seria possível?

Esse além é fundamentalmente o *ser*, ser com-preendido efetivamente na compreensão existencial, supremamente inteligível e, todavia, ser que como poder-ser histórico se mostra numa manifestação epocal como máscara endurecida que vem ocultar novamente o ser que sempre se retira até que possa manifestar-se ocasionalmente. Mas a manifestação histórica jamais será total. O *ser* jamais será uma totalidade nem compreendida, nem sabida, nem pensada totalmente pelo homem em sua finitude, em sua concisão história itinerante.¹⁶³

No entanto, esse intento, nunca abortado completamente das pretensões de Heidegger, que visa positivamente – para além da própria ontologia – “o ser pensado sem o ente”, se mostra, para as pretensões libertadoras de Dussel, insuficiente. Trata-se, por fim, de um *ser* plasmado de eurocentrismo ainda pensado “desde o mundo, um pensar desde a Totalidade, um pensar como atualidade cuja potência não é o ‘outro’”¹⁶⁴. Aqui se veem todas as tentativas teóricas de Heidegger em elaborar uma filosofia que abrigue a realidade última, serem, num só golpe a partir das considerações levinasianas¹⁶⁵, objetadas.

Assim, chega-se a um ponto crucial. O conjunto dos elementos conceituais (diga-se heideggerianos) a partir dos quais julga Dussel ter *de-struído* a metafísica moderna são também tidos como, necessariamente, superáveis para os anseios libertários em pauta.

¹⁶¹ Teleologicamente, poder “simplesmente ser”. *Idem*, p. 192 (PEL II).

¹⁶² *Idem*, p. 192 (PEL II).

¹⁶³ *Idem*, p. 189 (PEL II).

¹⁶⁴ *Idem*, pp. 192 e 193 (PEL II).

¹⁶⁵ É do pensamento de Levinas que Dussel, primordialmente, capta a necessidade de toda lucubração filosófica ter como referência inalienável o *Outro*. *Idem*, pp. 190 e 191 (PEL II). Para Levinas: “Hegel volta a Descartes ao defender a positividade do infinito, mas excluindo toda multiplicidade, pondo o infinito como a exclusão de todo o ‘outro’ que poderia manter uma relação com o infinito e que, desse modo, limitaria o infinito. O infinito não pode deixar de englobar todas as relações. (...) Mas o outro, absolutamente outro – outrem – não limita a liberdade do mesmo. Chamando-o à liberdade, implanta-a e justifica-a.” Emmanuel Levinas. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa, Edições 70, 1988, pp. 190 e 191. Essa dupla noção de Totalidade com excludência e Liberdade incluyente – a segunda com funcionalidade eliminatória da primeira – pertence ao cerne da escatologia dusseliana com consequências tanto na Erótica, quanto na Pedagógica e na Política desenvolvidas pelo autor. Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. I Acesso ao ponto de partida da ética*. *Op. cit.*, pp. 112 a 145 (PEL I).

Não é o bastante sobrelevar a universalidade unívoca e matemática¹⁶⁶ do *logos*, para obter libertação antropológica. A Filosofia da libertação como vocação dos povos oprimidos não poderia ficar refém da “prepotência dominadora da palavra tautológica”¹⁶⁷ confinada na esfera de o *Mesmo*.

Observando-se esse conteúdo que encerra uma etapa significativa da crítica, que se pretende demolidora, realizada por Dussel à filosofia ocidental, é possível constatar uma consecução digna de registro: à semelhança em que Heidegger foi útil ao propósito dusseliano de acusar a inépcia da filosofia moderna, no que tange à viabilização do projeto de libertação dos oprimidos, Levinas o foi – aqui de maneira ainda introdutória – para desqualificar, em função do mesmo fim, o pensamento de Heidegger¹⁶⁸.

Por fim, é oportuno esclarecer, não obstante Levinas tenha saído ileso das objeções feitas nos capítulos dedicados por Dussel à *de-struição* da filosofia¹⁶⁹ europeia, em sua primeira grande obra, não significa que tal condição permaneça irretocável. Como será visto, no que concerne a essa performance *desconstrutiva*, o autor se permitirá ir mais além e, desta feita, Levinas não terá a mesma sorte¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Na concepção do autor, esse *logos* matematizado implica um reducionismo da dimensão humana: “Al fin, este *éthos* se funda integralmente en una actitud radical, que por otra parte es básica igualmente para la ciencia moderna, se trata del modo mathematico (que no es la simple matemática) del ser en el mundo. El hombre moderno vive ingenuamente en el ‘mundo de la vida cotidiana’ y no tiene autoconciencia de sus propias actitudes”. Enrique Dussel. *Para una de-strucción de la historia de la ética I. Op. cit.*, p. 79 (PDE). “Al considerar l hombre moderno el hombre como *subjectum*, objectiva ante los ojos su propio cuerpo como una cosa, como una máquina, y con ello, el ‘mundo’ es reducido a un ‘espacio’ vacío que puede ser llenado con cuerpos extensos”. Enrique Dussel. *Op. cit.*, p. 81.

¹⁶⁷ Enrique Dussel. *Para una ética da libertação latino-americana. I Acesso ao ponto de partida da ética. Op. cit.*, p. 143 (PEL I).

¹⁶⁸ Não se pode perder de vista que o trânsito, aqui mencionado por Dussel, de Heidegger para Levinas não abole da Ética da libertação o fundo fenomenológico que ancora esses dois filósofos. A importância desse referencial, por via daqueles dois autores, é inegável. Para além dos descolamentos temáticos que Heidegger e Levinas empreenderam em relação à matriz fenomenológica husserliana, o primeiro dirá que “*Ontologia só é possível com Fenomenologia*”, afinal a “Fenomenologia é a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia” (Martin Heidegger. *Ser e tempo*. 7ª ed. Petrópolis, Vozes, 2006, p. 75) enquanto o segundo garante que “a Fenomenologia husserliana tornou possível a passagem da ética para a exterioridade metafísica” (Emmanuel Levinas. 3ª ed. *Totalidade e infinito. Ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa, Edições 70, 2016).

¹⁶⁹ Mais precisamente da história da ética ocidental.

¹⁷⁰ Afinal, para o autor, todas as filosofias (ocidentais) negam o dizer do Outro. Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade. Op. cit.*, p. 145 (PEL II).

4. Processo construtivo da Ética da libertação: da ontologia à exterioridade Meta-física¹⁷¹

O caminho percorrido por Dussel, no sentido de formular uma descrição da transição daquilo que tem sido denominado de Totalidade ontológica para uma Meta-física da alteridade, inicia-se no último capítulo de *Para uma ética da libertação latino-americana I. Acesso ao ponto de partida da Ética*.¹⁷² Neste texto o autor pensará, com exclusividade, o problema da “exterioridade meta-física do outro”. O que inicialmente se impõe, como desafio, diz sobre a possibilidade de se pensar a *diferença* ontológica, já não mais estrita à armadilha de o *Mesmo*¹⁷³. Pressupondo a incapacidade da *Totalidade* – ao estilo grego ou hegeliano –¹⁷⁴ mesmo implicando, em “momentos diferenciais”, admitir a *abertura* na perspectiva de o *Mesmo*, Dussel oporá, inicialmente, à ontologia clássica da Totalidade, o pensamento de Heidegger¹⁷⁵. A tarefa visa ultrapassar os domínios do mundo como *representação*, delimitado em um já disposto mundo não ultrapassável, no qual todo *diferente* é o mesmo e buscar o *diferente* de si mesmo (o Outro) numa *abertura* denominada (*Gegend*) “âmbito”. A ultrapassagem do “horizonte mundano”, da totalidade fechada e última, dá-se com a perspectiva heideggeriana da *temporalidade*, ainda enquanto o todo se moveria em o *Mesmo*. Advirta-se aqui, porém, que, embora Dussel estabeleça nestes termos uma ultrapassagem heideggeriana em relação à filosofia moderna, sem contradição, mostra-se disposto, ainda, em reservar, para si, certa desconfiança em relação à sua efetivação. Isso fica expresso da seguinte forma:

¹⁷¹ Refundamentação da superação de Heidegger

¹⁷² Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. I Acesso ao ponto de partida da ética*. Op. cit., p.116 (PEL I). Aqui o texto de Dussel se encontra ainda, marcadamente, tributário ao universo conceitual heideggeriano, contudo, no decorrer dos parágrafos que abordará a diferença entre *diferença* e *distinção* já se nota uma crescente influência de Levinas sobre o pensador argentino.

¹⁷³ O *Mesmo* corresponde à Totalidade ontológica fechada na mesmice eurocêntrica.

¹⁷⁴ Que o autor classifica de solipsista em *Para uma ética da libertação latino-americana. I Acesso ao ponto de partida da ética*, p. 193 (PEL I).

¹⁷⁵ Sobretudo o Heidegger que tenta superar a si mesmo para além de *Ser e tempo*.

A temporalidade veio tirar-lhe a possibilidade de se fechar; a temporalidade como ad-veniente. Esta Totalidade como todo é, enquanto totalidade (não enquanto aberta) sempre o Mesmo¹⁷⁶.

Heidegger estaria ainda prisioneiro da ideia de co-implicação entre a “essência do ser” e a “essência do homem”. O campo em que se circunscreve essa ideia é o mesmo da representação. A fuga a essa perspectiva representacional acarreta tomar como satisfatório não a experimentação ou explicação do horizonte, mas sim a *compreensão* de que o “que faz o horizonte ser o que é, não é ainda experimentado”¹⁷⁷, no caso, a *abertura*. Isso significa, na leitura de Dussel, a libertação do “horizonte mundano como totalidade última”.¹⁷⁸

Uma *abertura* no último horizonte da Totalidade que permita uma ruptura com o *Mesmo* ficará por conta de algum traço peculiar que elimine a compatibilidade absoluta entre *diferença* e *distinção*, aplicada nas possibilidades ontológicas de o *Outro*. Para indicar a (in)compatibilidade em questão o autor apela para etimologia:

O diferente é o arrastado desde a identidade, in-diferença originária ou unidade até a dualidade. A di-ferença supõe a unidade: o mesmo. Ao passo que o dis-tinto (de dis-, e do verbo *tinguere*: pintar, pôr tinta), indica melhor adversidade e não supõe uma unidade prévia: é o separado, não necessariamente procedente da identidade que como totalidade os compreende. “O mesmo” como a identidade ou a unidade primigênia de onde procedem os di-ferentes, não é igual a “o mesmo” como dis-tinto de “o Outro” sem Totalidade que os englobe originalmente¹⁷⁹.

¹⁷⁶ *Op. cit.*, p. 93 (PEL I).

¹⁷⁷ *Idem*, p. 95 (PEL I).

¹⁷⁸ *Idem*, p. 95 (PEL I).

¹⁷⁹ *Idem*, p. 98 (PEL I).

Em *Ser e tempo*, a partir da perspectiva platônica que discute a união parmenídica de *ser* e *pensar* co-implicados pela identidade e vivendo “a partir do âmbito de mútua unidade” como o *mesmo*, Heidegger vai sugerir a diferença dentro de o *Mesmo* já que o “Mesmo não é o igual”. Neste *igual*, “toda a diferença é abolida”; naquele *mesmo*, a abolição se dissolve dando visibilidade às diferenças¹⁸⁰. Ser e ente, o que *descobre* e o *descoberto* são diferenças que se revelam no *Mesmo*¹⁸¹. É por via da diferença, dirá Dussel, que o ser será pensado, diferença esta que por sua vez é, como tal, a partir de o *Mesmo*: o mesmo é o *âmbito*¹⁸². A expectativa tácita aqui é que o Heidegger posterior ao *Ser e tempo* esteja promovendo uma abertura do *âmbito* para além de o *Mesmo*: “esperar que se abra por si mesmo (*Sichoeffnen*) o âmbito”¹⁸³. Essa espera fora denominada por Heidegger de (*Gelassenheit*) *Serenidade*¹⁸⁴. Diga-se, da “abertura diante do mistério” e da “serenidade diante das coisas”¹⁸⁵.

Para Dussel, Heidegger, sem o designar, teria colocado tudo o que houvera sido até então pensado em *movimento dialético* sem, contudo, perceber que tal dialética poderia encaminhar-se para perspectivas opostas: “o Outro no mesmo como *di-diferença*” ou “o outro no *Mesmo* como *dis-tinto*”. A *diferença* reside em o *mesmo* e, por isso, é sempre pressuposta, inclusa no todo, porque subsumida pelo *Mesmo*. O *distinto*, não enclausurado pela totalidade unitária, remete à diversidade. O mesmo como totalidade, a partir da qual emanam as diferenças, não é o mesmo que o outro como *distinto*¹⁸⁶, não-originariamente totalizado pelo *Mesmo*¹⁸⁷. A rigor, contudo, percebendo o autor que o

¹⁸⁰ *Idem*, p. 96 (PEL I).

¹⁸¹ Citando Heidegger, escreve Dussel: “A Diferença entre o ser e o ente, como o sub-dividido (Unter-Schied) no Sobre-vir e no Chegar, é a Conciliação descobridora asseguradora de um com relação ao outro”. *Idem*, p. 97 (PEL I).

¹⁸² O *âmbito* é algo, nas próprias palavras de Heidegger reproduzidas por Dussel, “que se nos apresenta como o que advém”, como um evento não prefixado “o âmbito se abre por si mesmo”. Assim, de “nossa experiência de esperar, do esperar que se abra por si mesmo (*Sichoeffnen*) o âmbito” está relacionado à espera que ocorre designada “com a palavra *Gelassenheit* (serenidade)”. Para melhor compreensão, talvez, deva-se pensar o *âmbito* associado à ideia de que “o que faz o horizonte ser o que é, não é ainda experimentado”; trata-se, então, da “abertura”. *Idem*, p. 95 (PEL I).

¹⁸³ *Idem*, p. 95 (PEL I). Dussel citando Heidegger em *Gelassenheit*, p. 25.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 95 (PEL I). Segue citando *Gelassenheit*.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 112 (PEL I).

¹⁸⁶ Alerta o autor, contudo que “a *dis-tinção* poderá ser vivida diversamente: como a-versão ou com-versão ao outro, e nisso consistirá toda eticidade da existência. *Idem*, p. 98 (PEL I).

¹⁸⁷ *Idem*, p. 98 (PEL I). No mais, diria Dussel, que o outro como *diferença* marca todo o pensamento grego sob o enfoque cosmológico: “o helenismo move-se dentro da ontologia de o ‘mesmo’”, mas abrange também de Descartes a Heidegger, já não mais como *cosmologia* e sim enquanto *logologia*, pois se assenta no *cogito* ou mesmo na *compreensão*, mas em nenhum tão emblematicamente quanto em Hegel. *Idem*, p.103 (PEL I). Para Dussel, o

outro, como Outro *distinto*, não podendo ser extraído da *ontologia clássica*, da *modernidade* ou sequer do referencial heideggeriano¹⁸⁸ – enquanto ruptura com a *metafísica da modernidade* instaurada na dialética sujeito-objeto – se valerá do tema da escatologia semito-hebreia. Desse domínio cultural, sob a guia de Levinas¹⁸⁹, será explorada a noção de “face-a-face”¹⁹⁰. Esta *proximidade*, sem vestígios de mediação imediatamente necessária¹⁹¹ sequer do mundo como significação, emerge enquanto experiência originária na qual a ordem ontológica se abre para além da totalidade mundana a colocar-se diante do *outro* “igualmente pessoal”¹⁹².

Por fim, o outro se apresenta como dupla anterioridade: na “ordem da constituição do mundo” e na “ordem da constituição real”, justamente porque a abertura do mundo

solipsismo do ego será paradigmático no racionalismo pós-renascentista em que a única alteridade aponta para a ideia de Deus, porém a seus modos Malebranche, Kant, Fichte, Schelling¹⁸⁷ e Hegel, para quem “o vivo manifesta-se como ‘o outro’ oposto e como ‘o mesmo’ que ele é”¹⁸⁷. Seu desejo de viver o leva a cindir-se em autoconsciência e vida. Essa oposição, como é originária da consciência cindida, toda diferença ocorre nela mesma enquanto unidade. *Idem*, p. 107 (PEL I). O que primeiramente se instaura como dois opostos no interior de o mesmo, isto é, duas autoconsciências, a conciliação se alcança pelo retorno a si. *Idem*, pp.107 e 108 (PEL I). Heidegger também será incluído por Dussel nesta ontologia da totalidade na qual o outro é *o mesmo* enquanto diferença interna. *Idem*, pp. 103 a 108 (PEL I).

¹⁸⁸ Dussel escreverá: “A liberdade do Outro incondicionada com relação a meu mundo, é nada: “ex nihilo ominia fit”. É isso que Heidegger quis dizer – mas não o disse de verdade – na expressão: ‘Ser aí significa: estar sustentando-se dentro do nada’ O nada neste sentido não é o ser como âmbito iluminado inderterminado no mundo, mas como o meta-físico, ético, trans-versal (o além do horizonte ontológico) que é descontínuo com relação à mesmidade do mundo como Totalidade.”. *Idem*, p. 118 (PEL I).

¹⁸⁹ O que é uma recorrência ao longo do texto.

¹⁹⁰ Essa categoria, central em Dussel, não será herdada diretamente do pensamento judaico, mas intermediada pela filosofia de Levinas.

¹⁹¹ Dussel, mais a frente, recuará diante da ideia de inexistência de mediação do mundo para o *face a face*, dado o fato de que a inevitabilidade de sua ausência no encontro entre *pessoas* já está dada. Em outras palavras, o que o autor parece indicar é seu aspecto embora dado, mesmo assim secundário diante do primeiríssimo do evento da alteridade. Em suas palavras dirá Dussel: “Face-a-face indica o limite de um âmbito diante do limite do outro âmbito: o choque de duas exterioridades con-vergentes que se encontram. Sua própria relação é um *entre* um e Outro que na origem não deixam ‘espaço’ nem físsura para um mundo de sentido; é a proximidade”. *Idem*, p. 116 (PEL I).

¹⁹² *Idem*, p. 114 (PEL I). O face-a-face é colocado em oposição ao *Mitsein* de Heidegger. Enquanto esse estabelece uma relação no nível da compreensão, que como tal subteme-se conhecido, captado, aquele indica, diferentemente de qualquer compreensão como instrumento, o outro como eternamente incompreendido. O *face a face* traça limites entre os âmbitos que são as próprias alteridades que, preservando-se como tal, não se permitem incluir num outro diverso. Em sendo a abertura uma essencialidade da alteridade, não pode ser *pedagógica*, nem por isso o mundo organizado a partir da alteridade prescinde da pedagogia. Esta está posta desde o primeiro face-a-face que é “experiência primeira, radical de nosso ser homens” (contato maternal que introduzirá a criança no mundo como “Totalidade de sentido”. *Idem*, p. 116 (PEL I). A pedagogia, para Dussel então cumpre-se analeticamente, pois acusa a necessidade de que o mestre conduza, posteriormente, aquele que no seu primeiro *face a face* maternal sugere condução, mostrando que o “horizonte ontológico do nosso mundo foi aberto a partir da alteridade, desde a meta-física, desde a ética”. *Idem*, p. 116 (PEL I), isto é desde o para além da totalidade de o mesmo e da alteridade. O *face a face*, enquanto verdade primeira, tece a alteridade para além do cenário ôntico e ontológico é abertura diante do mistério. O trato filosófico da questão a partir do referencial cultural hebraico, utilizado por Dussel visando ultrapassar o *éros* grego, conduz com frequência às imagens testamentárias colando-se, inclusive, no *ágape* da bem aventurança. *Idem*, p. 115 (PEL I).. Para além da perspectiva objectual de “coisas reais imanentes e viventes” do universo *realista* do outro como meio o homem “deve abrir-se ao *realíssimo*” no qual o Outro desposta como mistério e incompreensão. *Idem*, p. 117 (PEL I).

ocorre a partir do *outro* e porque nossa precedência não é sem o outro antecedente, respectivamente. Aqui vai se desenhando, mais claramente, o distanciamento que Dussel precisa ter da filosofia heideggeriana para intentar uma ética da alteridade com a legitimidade que supõe possível. Apesar dos esforços do autor, para demonstrar a atipicidade na ontologia heideggeriana em contraposição à metafísica da modernidade – que imerge na díade sujeito-objeto –, a tentativa não foi suficiente para identificar elementos precisos que excluíssem tal filosofia do padrão reprodutivo de o *Mesmo*. O êxito de Heidegger fora ter oferecido uma teoria que demonstrasse as limitações do *logos* moderno, epistemologicamente enquadrado numa perspectiva de Totalidade fechada, em contraposição ao *ser adveniente*. Sem obstáculos, o filósofo alemão teria conseguido asseverar a condição transcendente a si do *ser adveniente* na perspectiva da temporalidade, porém ainda posto numa totalidade *a priori* intransponível. A *de-struição* do pensamento logocêntrico não provoca por si só a negação última dessa fronteira que ainda estaria por esperar a conclusividade de um pensamento alterativo:

A ontologia heideggeriana da Totalidade funda-se no projeto de ad-veniência como com-preensão do ser. A ética da Alteridade abre-se agora, por sobre o projeto de *totalidade* mundana, para o Outro¹⁹³.

O objetivo é subtrair o Outro da *mesmice* da Totalidade, única possibilidade de o outro ser o Outro livre. Quanto mais se der o isolamento de o *Outro* na relação com o *Mesmo*, maior liberdade se apresenta. A *dialética da Totalidade* estaria para a ontologia da Totalidade assim como a *analética da alteridade* está para a meta-física. No primeiro elo, a restrição do homem ao âmbito da natureza equivale a sua confinação à relação sujeito e objeto; no segundo, a relação do homem com a natureza não tem caráter privativo, não ocorre com exclusividade, na medida em que é “encontro de liberdade-liberdade” e, por essa determinação, ocorre efetivamente o encontro do homem com a

¹⁹³ *Idem*, p. 120 (PEL I).

natureza¹⁹⁴. Esse cenário, contrariamente à totalidade monológica de o *Mesmo*, acena à *Alteridade* por via do “diálogo histórico progressivo”¹⁹⁵: é abertura para o *dis-curso*.

4.1-Indicativos da con-strução da filosofia da libertação

A crítica dusseliana à ética ocidental em *Para uma ética da libertação latino-americana II: eticidade e moralidade*, inicialmente, estabelece seus contornos tomando como alvo o culto ao herói, admitido como modelador da moral, realizado pela civilização europeia¹⁹⁶. Seu aspecto central consiste em desautorizar a identificação desse paradigma ético no transcurso da modernidade totalitária e de todas as suas remotas raízes epistemológicas¹⁹⁷, a partir de uma dupla acusação: a ausência da *alteridade* real como escopo da ação heroica e a complacência diante do estatuto do *bem* e do *mal* a reger essa ação – que se revela complementar àquela ausência, precisamente porque não independe da construção de um *outro*, no registro da rivalização. Em termos mais gerais, é possível dizer que Dussel interpreta aqui a noção de *bem* e *mal* como a reprodução de valores potencialmente implícitos e internos à ontologia da Totalidade, valores estes que jamais

¹⁹⁴ *Idem*, p. 120 (PEL I).

¹⁹⁵ *Idem*, p. 120 (PEL I).

¹⁹⁶ Por ocasião do segundo volume de *Para uma ética da libertação latino-americana*, publicado um ano após o primeiro livro da série, Dussel, já de início, ressalta a limitação de Heidegger e de toda tradição ocidental em legitimar eticamente a autenticidade do herói trágico ou moderno; não obstante, no decorrer de seu texto, considere que a filosofia do pensador alemão, no limiar da ontologia da Totalidade, se estabeleça como via de superação da modernidade filosófica¹⁹⁶. As restritas possibilidades de legitimação real de seus heróis se explicam pelo fato de a tradição ontológica não poder acessar convenientemente a esfera da alteridade. O longo percurso traçado para esclarecer essa limitação perpassa o imaginário ocidental sob a figura do herói trágico cujo sentido primeiro é a mobilização para a guerra. Para que o herói não tenha sua identidade ofuscada na totalidade, um inimigo será forjado para além das fronteiras de o *Mesmo*, isto é, na alteridade ausente e indesejada da totalidade¹⁹⁶. Essa alteridade exteriorizada da totalidade nada mais é que aquele que não se ajusta na funcionalidade de o *Todo*, que segue em desconexão com as prerrogativas de o *Mesmo*, mas que, ainda assim, assume sua “dis-tinção”. Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade. Op. cit.*, pp. 9 a 18 (PEL II). Numa linguagem levinasiana, Dussel dirá: “O herói é a mediação pela qual o *Todo* elimina pela violência aquilo que pretende ser distinto e assim, pelo ‘amor da ordem e da unidade’ do *todo*, ‘o *Outro*’ é imolado e o herói é imortalizado na honra da pátria: ‘o mesmo’ absolutizado”. *Idem*, p. 10 (PEL II).

¹⁹⁷ Desde os gregos até Hegel.

extrapolariam essa instância¹⁹⁸ em benefício dos que, por ela, foram (em sua interioridade) exteriorizados. A rigor, a noção de *bem* não requer alternativas variantes para a noção de herói que, por sua vez, tem seus movimentos pautados pela mobilidade uníssona e violenta da Totalidade. Por isso dirá Dussel:

O herói é a mediação pela qual o Todo elimina pela violência aquilo que pretende ser dis-tinto, e assim, pelo “amor da ordem e da unidade” do Todo, “o Outro é imolado e o herói é imortalizado na honra pátria: “o Mesmo” absolutizado. Assim nasce “o ser isolado e heroico que produz o Estado com suas viris virtudes. Enfrenta a morte por pura valentia, seja qual for a causa pela qual morre e (mata) ...”¹⁹⁹.

É nesse constante desdobrar-se sobre si que, para o autor, a totalidade se promove como impossibilidade para o Outro e se traduz amoral. Referencialmente essa estruturação do *bem* e do *mal* se dá sob uma perspectiva ricoeuriana, dentro de uma “fundamental tragicidade inamovível” girando sobre si mesmo e se desvelando circularmente²⁰⁰. A sequência de argumentos enfocados por Dussel tem um propósito claro que se assenta na oposição entre o estatuto do bem e do mal – segundo o paradigma do herói trágico sem “pecado”, sem “história”, sem “liberdade” e sem “alteridade” – e os elementos da cultura hebraica²⁰¹. Diferentemente daquele paradigma (o do herói trágico que modela a totalidade ontológica) o universo da sociedade hebraica, por sua vez, teria se constituído com todos esses elementos²⁰². No mais, a ação do homem na ontologia

¹⁹⁸ A saber, o “conhece a ti mesmo” o “ego cogito” o “Saber Absoluto” numa perspectiva de “eterno retorno do Mesmo”, enquanto que a noção de *mal* é cogitada desde “o Mesmo” para configurar como exterioridade além da ordem de “o Mesmo”.

¹⁹⁹ *Idem*, p. 10. (PEL II). Aqui Dussel recorre a fragmentos de texto de Lévinas. *Totalité et infini*. *Idem*, p. 284 (PEL II)

²⁰⁰ *Idem*, p 10 e 11. (PEL II).

²⁰¹ Ao que parece com acerto, Zimmermann diz que em Dussel ocorre uma “de-struição de uma determinada visão ontológica indo-européia, grega, moderno-europeia, e a revalorização de uma outra concepção de ser, a de origem semita, hebraica, na qual transparece o caráter unitário do homem, o sentido evolutivo da história e a des-devinização da natureza, criada *ex-nihilo* (do nada) e não existente desde sempre”. Roque Zimmermann. *América latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. *Op. cit.*, p. 146.

²⁰² Isto é, com pecado, história, liberdade e alteridade.

trágica é destituída de eticidade “simplesmente porque não há [nessa referência] liberdade nem Alteridade”²⁰³.

Embora Levinas se faça presente nessas formulações de Dussel, foi seguindo uma indagação de Ricoeur que o autor postula, primeiro, a impropriedade, segundo o modelo do herói trágico, de se supor a eticidade na *tradição ontológica da Totalidade* e, em segundo lugar, que tal privação dá-se em função da inexistência de *escolha* no âmbito de “o Mesmo” – sempre lançado ao espontaneísmo. As ausências de eticidade e liberdade marcam os gregos e também os modernos, com uma diferença: enquanto o mal trágico depende da originalidade divina, na modernidade a regulação se dará pela subjetividade, mas dentro da mesma lógica de realização interna à respectiva tradição, isto é, à sua fundamentação²⁰⁴.

Vale ressaltar, conforme quer Dussel, que se esse fundamento é para Schelling o próprio Deus, impõe incluir Nele a razão do mal universal. Aliás, a fundamentação do mal em Deus também encontrar-se-ia no seio da dialética de Hegel para quem o mal é o não-ser que concebe prontamente o ente²⁰⁵. Acredita o pensador argentino, que apenas em Heidegger essa tradição ontológica do mal é transportada para esfera ôntica²⁰⁶. Isso se traduz pelo impedimento de definir-se a esfera ontológica pela eticidade, visto, no que toca a esse aspecto, sua dependência e condição secundarizada. A moralidade, a pretexto dessa referência (Heidegger), só se realiza no âmbito da “modalidade ôntica ou intramundana” e disso deriva a não-moralidade e a não-eticidade ontológica.²⁰⁷ Deduz Dussel, assim, que a “eticidade ou moralidade é sempre um certo respeito a algo outro”, mas se a Totalidade enquanto tal se totaliza, a rigor, na inexistência do *Outro*, inevitavelmente, sequer na esfera ôntica justificaria sua moralidade além de configurar-se, *ontologicamente*, para alguém da ética ou da moral²⁰⁸. Dessa maneira, novamente, a façanha heideggeriana mostrou-se incompleta:

²⁰³ Na ontologia ótica (*gnosis*) da Totalidade desaparece a ética enquanto tal e em seu sentido estrito, porque não há liberdade; só há lugar para a espontaneidade (*ekousíon*). Mas a espontaneidade daquele que age segundo a escolha, a com-preensão interpretadora existencial, não é suficiente para fazê-lo agente livre de sua história (...)²⁰³. Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade. Op. cit.*, p.12 (PEL II).

²⁰⁴ *Idem*, p. 13 (PEL II).

²⁰⁵ *Idem*, pp. 14-17 (PEL II).

²⁰⁶ *Idem*, pp 18 e 19 (PEL II).

²⁰⁷ *Idem*, p. 19 (PEL II).

²⁰⁸ *Idem*, p. 19 (PEL II).

O homem como ‘poder-ser’ inclui o seu oposto: poder ‘não-ser’. O contraditório ao poder é o *não* poder-ser, que se excluem mutuamente; ao passo que o *poder-ser*, repita-se, inclui o seu oposto. Esta inclusão de um não-ser no nível ontológico é a ‘condição existenciária de possibilidade’ do bem ou mal moral, ôntico. Mas esse poder-*não-ser* ontológico não é moral, é não-ético. Nesse sentido se diz que essa ‘negatividade’ (*Nichtigkeit*) existenciária não tem de forma alguma o caráter de uma privação, de uma deficiência relativamente a um exaltado ideal que não se alcança no *Dasein*, ao contrário, o ser desse ente *é*, antes de tudo o que possa projetar e às vezes alcança, e enquanto projetar, *já* negativo’ (*nichtig*: nulo). Essa negatividade *a priori* é o trágico da ontologia da Totalidade que aparece em Heidegger com nova roupagem²⁰⁹.

Em Heidegger, a inclusão do poder-não-ser pelo poder-ser elimina a tese da negatividade como exterioridade, o que, conseqüentemente, o exclui de qualquer ruptura radical com a ontologia da Totalidade. Disso tudo, para Dussel, valerá a tese de que à autenticidade da ontologia da Totalidade – quer da tragicidade grega, quer da subjetividade moderna – o conteúdo da moralidade ou eticidade segue inaplicável e isso pelo simples fato de a origem do mal estar desvinculada da responsabilidade humana²¹⁰. Será bem distante da tradição filosófica ocidental, que vai dos gregos até Heidegger, que Dussel buscará bases meta-físicas, por via da historicização do mal, para inversão das responsabilidades acima mencionadas. Com acerto, isso apenas ocorrerá partindo da hermenêutica *simbólica*, porém mais propriamente nos mitos de *Caim e Abel* e *adâmico*. Essa hermenêutica da origem do mal rasgará o atributo divino ou ontológico da responsabilidade para sediá-lo na liberdade humana²¹¹. Nessa óptica, o poder-ser do

²⁰⁹ *Idem*, p. 19 e 20. (PEL II).

²¹⁰ Dirá Dussel: “divino para os gregos; ontológico para Hegel como determinação e para Heidegger como não-ser (*Schuldig-sein*). Nesse caso, o homem enquanto não livre não é a origem do mal radical, mas somente o executor único do mesmo.” *Idem*, p. 22. (PEL II)

²¹¹ *Idem*, pp. 22 a 30. (PEL II)

homem não se limita a abranger a priori o poder-não-ser, mas o “poder-ser, pela liberdade – que se traduz na práxis – inclui o poder-não-ser”²¹².

Partindo do já admitido à priori – do poder-não-ser incluído pelo poder-ser –, no uso de sua “liberdade”²¹³ de poder-ser, na ontologia da Totalidade, o homem se afirma como potencial negador do Outro. O caráter da negação não suprime, por vezes, a violência expressa:

Assim percorremos rapidamente a tradição ontológica da Totalidade, dentro da qual é possível “a sociedade fechada [que não tem alteridade], e onde os membros convivem entre si, indiferentes ao resto dos homens, sempre atentos para atacar e se defenderem, reduzidos somente a uma atitude de combate”.²¹⁴

Essa *negação*, esse “*não-ao-outro*”, sob a óptica da meta-física da Alteridade, simboliza o *mal*²¹⁵. É possível afirmar que, em Dussel, o *sumo mal* e o *sumo bem*, sob prismas opostos, repousam sobre a absolutização do não-ao-outro. À essa negatividade, tomada como emblema da ontologia da guerra²¹⁶, o autor oporá o *amor de justiça* que, em conformidade com o *não-matarás* ressaltado por Levinas, se adianta como um escudo diante da admitida belicosidade da Totalidade totalizada²¹⁷.

4.2-Elementos de uma fundamentação da superação de Marx

²¹² Para Dussel, “Se não pudesse não-ser pela liberdade, seria uma pedra, uma planta, um animal ou simplesmente Deus”. *Idem*, p. 36 (PEL II).

²¹³ Nos horizontes da totalidade reclusa em si mesma e como tal meta-fisicamente sem liberdade.

²¹⁴ *Idem*, p. 21(PEL II). Aqui Dussel cita um fragmento de Henri Bergson. *Les deux sorces dela morale et de la religion*, p. 283.

²¹⁵ *Idem*, pp. 38 a 40. (PEL II).

²¹⁶ Afinal, “o outro é o único ente que se pode estar tentado a matar”. *Idem*, p. 42 (PEL II)

²¹⁷ Como bem exemplificam Sartre e Nietzsche. Segundo Dussel, o “que é para Nietzsche é ódio é amor para a Alteridade” é associável ao que afirma Sartre “o inferno é o Outro”. *Idem*, pp. 41 e 42. (PEL II)

A crítica de Dussel à Totalidade ontológica é estendida, nesse momento de seu pensamento, também a Marx que, por suas categorias ontológicas, pertenceria à modernidade, a saber, “por afirmar o sujeito como fundamento do ser, e a Totalidade como último horizonte de sua dialética bipolar”²¹⁸. Estas são as respostas a duas perguntas necessárias para compreender a teoria de Marx sob a ótica da Alteridade: “qual é o seu sentido de ser?”, nele estaria presente “o horizonte da Totalidade como âmbito insuperável, final e único?”²¹⁹.

No que compete ao primeiro Marx, vê-se a maneira com a qual acusa – partindo da *Fenomenologia* de Hegel – um processo em que o homem se autoconduz à alienação, para, subsequentemente, negá-la, autoproduzindo-se, tendo como implicação uma concepção de homem como corolário de seu trabalho. Desse duplo movimento, Dussel se propõe a ressaltar o momento anterior ao *negar alienatório* no qual, por via de seu próprio trabalho, o homem se dessubjetiva criando uma força independente e a ele rebelde. Por outro lado, Marx teria aludido sobre a autonomia do homem como dependente de um requisito, no caso, de pertencer a si mesmo; a condição (tautológica) para isso pressupõe não dever seu ser a não ser a si, isto é, não ter a fundamentação (ou a criação) de sua vida fora de si. Para o filósofo latino-americano, Marx, nesse aspecto, antropologicamente denuncia sua aderência à Totalidade, negando, inclusive, uma Alteridade criadora²²⁰.

Assim, confirmará Dussel, que Marx em particular, por suas categorias, pertencerá à ontologia da Totalidade: por insistir no sujeito como suporte do ser e por tomar a Totalidade como intransponível. Mas se esse é o lugar de Marx na discussão do horizonte ontológico da Totalidade, o que dizer da “alienação”?

²¹⁸ *Idem*, p. 58. (PEL II).

²¹⁹ *Idem*, p. 52 (PEL II). Em *Para uma ética da libertação latino-americana II. Eticidade e moralidade*, Dussel faz um longo percurso mobilizando tradições diversas como a cristã, a hebreia e, precipuamente, o pensamento alemão passando por Hegel, Feuerbach e Marx para tecer sobre a diáde alienação e libertação. Após um exercício etimológico, tendo em pauta o conceito de alienação, o pensador argentino vai lançar suas expectativas sobre Marx, mais especificamente em quatro fragmentos dos Manuscritos (ver em particular as notas 138, 141, 143, 149, 150 e 151), não apenas para tentar defini-lo, mas, sobretudo, para perscrutar sobre seu lugar no quadro da Totalidade ontológica.

²²⁰ *Idem*, pp. 52-58 (PEL II). Em outro momento, consoante a essa ideia o autor dirá: “sea por la revoluciones as veces pretendidamente antieuropeas, por ejemplo la marxista, nascida en Europa y que en el presente europeiza todo el Oriente.” Enrique Dussel. *Para una de-STRUICION de la Historia de la Etica I. Op.cit.*, p. 120 (PED). Por outro lado, deve-se registrar aqui uma faceta metafísica de Dussel.

A alienação deve ser vista sob duas ópticas, a da *Totalidade* e da *Alteridade* e, em ambas, se revela também pelo seu inverso: a libertação. No que tange à Totalidade, estar alienado supõe queda, degradação e, nesse contexto, a libertação (ou desalienação) impõe a morte da circunstância degradadora. Na dialética da Totalidade, a alienação tem sua causa no ato humano de fechar-se ao outro, isto é, tornar-se um “instrumento a seu [próprio] serviço”, um exaltar “a si mesmo” e um exercer “o poder alienante em seu proveito”²²¹. Nesse caso, em harmonia com o que já foi dito, a alienação é a deflagração de uma potencialidade do poder-ser em poder-não-ser o bem ao outro²²². Todavia, se na lógica da Totalidade fechada, segundo Dussel, a liberdade se atinge com a *aniquilação violenta* do opressor, na meta-física da Alteridade a libertação do oprimido dá-se pelo seu ato que inclui, inexoravelmente, também a libertação do autoalienado “conquistador”, “aristocrata”, “burguês” etc, isto é, daquele que se alienou em sua “injusta” e “má” vontade de poder, e que não pode, subsumido como se encontra nesse mal, libertar-se. Essa exigência teórica de que o ato de libertação, na lógica da Alteridade, não pode dissociar-se da libertação do opressor, reveste-se de dois argumentos: primeiro que a genuína libertação não ocorre com mescla de nova opressão e que a “justiça só pode ser esperada daquele que sofre a injustiça, mas não daquele que a comete”²²³. Isso se encontra em perfeita sintonia com a ideia de que a “libertação não será alienante porque não pretende ocupar o lugar do seu opressor que deveria previamente eliminar”²²⁴.

Isso não significa, por outra via, observe-se bem, que o oprimido se estabeleça na esfera da ontologia da Totalidade como vítima de um opressor alienado, sem que, ele oprimido, não o seja. Se assim fosse, poder-se-ia alegar *a priori* a existência, concomitante, de duas lógicas distintas na Totalidade, a saber, a da dominação e a da libertação. Não parece ser este o caminho pensado por Dussel quando evoca a necessidade de uma Alteridade meta-física posicionada contra uma lógica imperante: a

²²¹ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade. Op. cit.*, p. 59 (PEL II).

²²² Por esse escopo Marx não se furta à ontologia da guerra.

²²³ *Idem*, p. 59 (PEL II).

²²⁴ *Idem*, p. 60 (PEL II).

dominação. Assim, para o autor, o Outro oprimido e, também, alienado, se configura como uma repetição da lógica do opressor²²⁵, nele instalada²²⁶.

Chegado até aqui vale, numa visão prospectiva, atentar para alguns detalhes metodológicos indicativos do que se tornará uma recorrência no desenrolar do texto – alterando-se, por vezes, apenas o conteúdo. Dussel elenca, sistematicamente, referências homólogas ao pensamento ocidental para, subsequentemente, inabilitá-las²²⁷ eticamente. Esse movimento suscita um hiato referencial a ser preenchido, quase sempre em momentos conclusivos do texto, por Freire. Visto de qualquer ângulo, a libertação correlata às exigências da *analética* não pode suscitar resquícios de dominação. Não obstante o pedagogo brasileiro não esteja citado, expressamente, nestas linhas, sabe-se que o tema da tarefa da libertação do oprimido com a prerrogativa de libertar o opressor de sua autoalienação, sem submetê-lo a uma nova opressão violentamente reversa e meramente revanchista, fora por ele largamente tratado em suas primeiras obras que, à época, já eram de pleno conhecimento de Dussel²²⁸. Não parece ser coincidência, portanto, o fato de o autor recorrer ao *tema da consciência*, por fim, consoante à *Pedagogia do oprimido* – como se indicará na sequência – imediatamente após discorrer sobre os tópicos da alienação e libertação. Outrossim, é importante que se frise que, se por um lado, Dussel minimiza a importância pragmática de Marx, no que reza à libertação dos oprimidos, repetindo a mesma agenda que o levou a descartar Heidegger, isto é, a de

²²⁵ *Idem*, p. 69 (PEL II).

²²⁶ Uma pertinente forma de abrir um pouco mais essa questão seria indagar pelo grau de conscientização do opressor em relação à opressão.

²²⁷ É importante não perder de vista que esse movimento de Dussel é pouco artificial, na medida em que estes textos foram escritos sob um processo de reformulação conceitual do próprio autor. Assim, já naquela ocasião expressavam a necessidade de uma mudança de rota que visava uma *alternativa* ao eurocentrismo, ainda mais radical que pensamento pós-colonialista em geral. Cabe dizer, então, que esse projeto que viria culminar com o Decolonialismo, quase três décadas depois, embrionariamente estava posto já no início dos anos 70.

²²⁸ A identificação, na obra de Freire, desses *tópicos demarcatórios* para confrontar com o que Dussel defende, ocorrerá em notas de rodapé e de forma mais sistematizada aparecerá no capítulo reservado ao pedagogo brasileiro. Esse expediente visa evitar a descontinuidade da leitura apinhada de dificuldades. Tudo indica que Dussel já havia tido contato com os textos de Paulo Freire publicados na década de 60, marcadamente, *Educação como prática da liberdade* que ganhara renome internacional, particularmente, nos Estados Unidos a partir de 1967, rendendo a Freire a coordenação de seminários em universidades de vários estados daquele país. Ao certo, contudo, sabe-se que a publicação da *Pedagogia do Oprimido* consta na bibliografia do primeiro volume da coletânea *Para uma Ética da libertação latino-americana*. O fato de a publicação desse ensaio de Freire ter ocorrido concomitantemente à confecção do primeiro volume da coletânea de Dussel, somado à expectativa em torno do lançamento da possível obra prima de Freire, talvez explique o impacto que teve na produção dusseliana.

inscrevê-lo na Totalidade ontológica, por outro, como saída, tenderá novamente a um requisito freiriano: a *exterioridade* ao modo em que pensou o pedagogo²²⁹.

4.3-Elementos da exegese ôntica e da abertura ontológica: conversão e consciência

Como alertado acima, Dussel prioriza, por essa ocasião, o tema da *consciência*. Esta, intrinsecamente indeligiável do ouvir a voz do outro, é compreendida pelo autor na relação entre *synderesis* e *concililum*, tomados como “hábito da inteligência prática” e o “ato de tal inteligência prática”: *hábito* que compreende o ser como projeto, ou seja, uma finalidade, de um lado, e o *ato* dedutivamente deliberativo, ou aplicativo da lei moral, de outro. Essa dedutividade da *aplicação* (moral) revelaria como, a partir da esfera da ontologia, se conclui o ôntico²³⁰. Para Dussel, os medievais teriam pensado a voz que oportuniza a moral de forma teológica, enquanto que os modernos não conseguiram transpor os limites ônticos, mas em Heidegger, contudo, o pressuposto ontológico haveria de configurar uma abertura para a *compreensão* ôntica, ultrapassando assim o âmbito da “exegese”²³¹ da cotidianidade. Esses argumentos são preparatórios no sentido de estabelecer uma hierarquia sequencial entre os âmbitos ôntico, ontológico e meta-físico da moral. Enquanto o caráter ôntico perde-se na tagarelice da cotidianidade o ontológico permite, por via do *Ser-ai*, a clarividência das reais possibilidades desse *ser* que culmina no *ser culpado*, isto é, na “consciência moral ontológica”. Julgando ter evidenciado, então, a limitação ôntica do esforço da exegese moderna em interpretar a voz do *Outro*, metafisicamente transcendente, parte agora Dussel, sob argumento de a ontologia, ao seu modo, similarmente, protagonizar um reducionismo intramundano, para a superação também da Totalidade à medida heideggeriana²³². Se a voz do outro, sob o prisma ôntico,

²²⁹ Esses argumentos colocados assim, como que de chofre, talvez se revelem, de início, impactantes, mas, certamente, serão minimizados com os aprofundamentos necessários ao longo do texto.

²³⁰ *Idem*, pp. 63 a 65 (PEL II).

²³¹ Em referência primordialmente a Kant que, abrindo mão da possibilidade epistemológica do “ser em si”, busca interpretar as condições da moral e compor sua teoria dos valores.

²³² *Idem*, pp. 65 a 67. (PEL II).

não pode ser ouvida senão enquanto “potência estranha”, não o será, também, na ontologia de *o Mesmo* (por razões já aludidas referentes ao poder-ser, que traz consigo o poder-não-ser)²³³, que sobrelevará o monólogo autoreprodutivo da Totalidade²³⁴, próprio da *consciência moral*, mas somente viável a uma *consciência ética*:

A consciência ética é um encontro coimplicante, uma analética unidade de dois momentos: a voz-do-Outro e o ouvido aberto da Totalidade. A *abertura do ouvido* que nos permite ouvir o Outro é possibilitada pelo sim-ao-Outro ou amor-de-justiça que irrompe no Outro como outro benevolmente.²³⁵

Para Dussel, essa *abertura* ao outro viabilizada pelo *amor de justiça* só se concretiza naquele que se *converteu*, aquele que, transpondo a ontologia da Totalidade, “se abre para a transcendência”²³⁶: o poder ouvir a voz do outro. As possibilidades da *consciência ética* seguem de braços dados com o tema da “conversão”, indissociável dos temas do “silêncio” e do “analfabetismo do dominador”. Silêncio não oriundo do oprimido ou que, simplesmente, dele emana, mas como “mordaza” imposta pelo opressor. O *silêncio*, nessa perspectiva, não corresponde necessariamente ao não poder dizer, porém ao não ser ouvido. É um silêncio impetrado pela ontologia tautológica. O *analfabetismo* do dominador, porque instalado nas formas de ser da Totalidade, é incapaz de diagnosticar, no dissonante clamor do oprimido, qualquer caráter familiar, senão traços da incultura²³⁷. Cabe, desde então, assinalar que a “conversão do opressor”, a “cultura do silêncio”, a “alienação do oprimido como hospedeiro do opressor”, bem como, a já aludida “libertação do opressor como atributo do oprimido”, são temáticas amplamente exploradas por Freire desde meados dos anos 60²³⁸. Categorias levinasianas que persistem

²³³ Ver o tópico “A projeção existencial do ser histórico: o movimento ontológico-ôntico dedutivo”.

²³⁴ *Idem*, p. 68. (PEL II).

²³⁵ *Idem*, p. 68 (PEL II).

²³⁶ *Idem*, p. 69. (PEL II).

²³⁷ *Idem*, p. 69. (PEL II).

²³⁸ Veja-se apenas alguns fragmentos, entre os tantos, de como são tratados esses temas na *Pedagogia do oprimido*. Sobre a *conversão do opressor* : “O opressor só se solidariza com os oprimidos quando o seu gesto deixa de ser um gesto piegas e sentimental, de caráter individual, e passa a ser um ato de amor àqueles. Quando, para ele, os

em Dussel²³⁹, a constante referência à cultura judaico-cristã²⁴⁰ somadas às concepções freirianas, formatam, majoritariamente, nesse primeiro momento do autor, um perfil antieurocêntrico possível em favor de solucionar os problemas das periferias do mundo.

O aspecto nodal dessa solução estaria no caminho que abrisse a “Totalidade ao Outro”, o que implica uma nova Totalidade não fechada. Esta, para além de um bem comum, ontologicamente totalizado, que mata o Outro, reduzindo-o a um meramente outro, promoverá o *bem comum* como “sim-ao-Outro”²⁴¹, no qual o indivíduo eclipsa-se como oprimido e assume-se como pessoa. Mas, o que dizer dessa passagem como possibilidade efetiva? A resposta soaria simples: Dussel aposta numa práxis diferenciada, “transversal”, em oposição à práxis opressora. Faz-se necessário aqui apelar para a “complexidade do simples”. Como, todavia, desencadear no interior da Totalidade fechada, na qual o Outro é mera *diferença* decaída do Todo *unívoco*, uma práxis como mediação não totalitária se considerarmos que:

oprimidos deixam de ser uma designação abstrata e passam a ser os homens concretos, injustiçados e roubados. Roubados na sua palavra, por isso no seu trabalho comprado, que significa a sua pessoa vendida”. Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 36 (PO). “Em face de tudo isto é que se coloca a nós mais um problema de importância inegável a ser observado no corpo destas considerações, que é o da adesão e consequente passagem que fazem representantes do polo opressor ao polo dos oprimidos. De sua adesão à luta destes por libertar-se”. *Op. cit.*, p. 47. No que tange à *cultura do silêncio*: “Estamos convencidos de que, para homens de tal forma “aderidos” à natureza e à figura do opressor, é indispensável que se percebam como *homens* proibidos de *estar sendo*. A ‘cultura do silêncio’, que se gera na estrutura opressora. dentro da qual e sob cuja força condicionante vêm realizando sua experiência de “quase-coisas”, necessariamente os constitui desta forma”. *Idem*, p. 173. Quando a questão da *alienação do oprimido como hospedeiro do opressor*: “Será na sua convivência com os oprimidos, sabendo-se também um deles — somente a um nível diferente de percepção da realidade —, que poderá compreender as formas de ser e comportar-se dos oprimidos, que refletem, em momentos diversos, a estrutura da dominação. Uma destas, de que já falamos rapidamente, é a dualidade existencial dos oprimidos que, “hospedando” o opressor, cuja “sombra” eles “introjetam”, são eles e ao mesmo tempo são o outro. Daí que, quase sempre, enquanto não chegam a localizar o opressor concretamente, como também enquanto não cheguem a ser “consciência para si”, assumam atitudes fatalistas em face da situação concreta de opressão em que estão”. *Idem*, p. 48 e 49. Se o foco é a *libertação do opressor como atributo do oprimido*: “No momento, porém, em que se comece a autêntica luta para criar a situação que nascerá da superação da velha, já se está lutando pelo *ser mais*. E, se a situação opressora gera uma totalidade desumanizada e desumanizante, que atinge os que oprimem e os oprimidos, não vai caber, como já afirmamos, aos primeiros, que se encontram desumanizados pelo só motivo de oprimir, mas aos segundos, gerar de seu *ser menos* a busca do *ser mais* de todos”. *Idem*, p.34 “A libertação, por isto, é um parto. E um parto doloroso. O homem que nasce deste parto é um homem novo que só é viável na e pela superação da contradição opressores-oprimidos, que é a libertação de todos”. *Idem*, p.35.

²³⁹ Apesar de considerados seus limites formais de se voltar contra suas próprias origens.

²⁴⁰ “A noção de ‘libertação’ se origina na tradição judeu cristã”, dirá Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade*. *Op. cit.*, p. 70. (PEL II).

²⁴¹ *Idem*, pp. 71 a 73. (PEL II).

Na ontologia a práxis é de-duzida e fundada no ser como projeto compreendido; neste caso a práxis só é mediação para cumprir o que ainda está em potência no telos, no ser como eudaimonia[?]²⁴².

Em outras palavras, mas ainda dentro de um receituário conceitual dusseliano, como acessar, desde a Totalidade, mecanismos da ação libertadora por parte de indivíduos tidos, no extremo, como di-ferentes, visando a Alteridade dis-tintiva²⁴³? Isto é, como suscitar a libertação em um contexto no qual opressor e oprimido encontram-se alienados a uma prática de dominação? Lançar ao texto essa questão revela um autor atento à problemática nela implícita, bem como à disposição em enfrentá-la:

A liberdade do Outro [diz Dussel] como futuro está além do ôntico-ontológico e se afirma como algo que ultrapassa todo *lógos*: o ser como negatividade trans-lógica, livre, afirmação transcendente a toda ontologia negativa. [E mais] Exterior a todo Todo e, contudo, sempre comprometido nele, o homem, a pessoa humana, conserva sempre um resto inalienável de seu ser, sua liberdade como pólo escatológico intotalizável²⁴⁴.

Nessa resposta vê-se, não obstante o forte teor meta-físico que encerra o conceito de liberdade, uma saída em relação a uma *ação* – com traços de *autonomia* e *consciência* frente à ideologia – muito próxima daquela, precedentemente, pensada por Freire, quando alega haver uma transponibilidade cultural apenas parcial entre os grupos, isto é, uma relativa permeabilidade à cultura do opressor²⁴⁵. O fragmento de Dussel, que em

²⁴² *Idem*, p. 75 (PEL II).

²⁴³ Isto é, de pessoas dis-tintas.

²⁴⁴ *Idem*, p. 76 (PEL II).

²⁴⁵ Uma forma significativa, entre outras, de reconfigurar esse aspecto da *relativa autonomia do oprimido*, em Freire, dá-se por via da ideia do “eu quase aderido”, isto é, do *eu* não completamente subsumido pela cultura do opressor. Nas palavras de Freire: “o eu social dos invadidos, que, como todo eu social, se constitui nas relações sócio-culturais que se dão na estrutura, é tão dual quanto o ser da cultura invadida. É esta dualidade, já várias vezes referida, que explica os invadidos e dominados, em certo momento de sua experiência existencial, como um *eu* quase ‘aderido’ ao *tu* opressor. É preciso que o *eu* oprimido rompa esta quase ‘aderência’ ao *tu* opressor, dele ‘afastando-se’, para *objetivá-lo*, somente quando se reconhece criticamente em contradição com aquele”. Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*. *Op. cit.*, p. 151 (PO).

particular revela (também) uma herança levinasiana, indica uma liberdade que não apenas fica fora do horizonte que a Totalidade estabelece como o Todo²⁴⁶, mas reside além de uma perspectiva consideradamente “histórica”, na qual o autor reconhece ocorrer o “progresso analógico das comunidades políticas”, para situar-se numa antropologia transcendental num momento extremo do *ainda-não* que, embora ultrapasse as faculdades naturais, torna-se acessível ao *amor de justiça*²⁴⁷. O que está em jogo, ou melhor, o que o autor visa acrescentar ao debate das alternativas do jogo existencial, são as condições de possibilidades de se *denunciar* injustiças, numa dada configuração alienante, ultrapassando o horizonte da mera reprodução cultural para fins de reprodução social. Essas possibilidades, contudo, estão muito atreladas à capacidade de discernir conscientemente sobre os termos da díade *legalidade* e *moralidade*²⁴⁸ tomados como correlatos pela Totalidade ontológica. Colocar esse aspecto à prova equivale não apenas perguntar se legalidade é separável da moralidade, mas se legalidade e injustiça tornam-se simétricos na tabela de valores de *o Mesmo*.

4.4-A equivocidade da consciência moral do opressor

A negação da simetria acima apontada entre moralidade e legalidade – que fora afirmada positivamente pelo pensamento ocidental desde os gregos até a modernidade – não apenas abre espaço a uma nova resposta à questão, mas indica uma colisão com o próprio horizonte da Totalidade. Das referências admitidas por Dussel, como exemplo da moralidade eurocêntrica, destacam-se, no remate de seus argumentos, Kant e Hegel.

No que concerne ao primeiro, sua preocupação é assinalar o quanto Kant, embora tendo distanciado sua máxima do empirismo e investido na sua atemporalidade, culmina,

²⁴⁶ Em outras palavras, da face da história admitida pela ontologia da opressão como a História.

²⁴⁷ Não poderia mesmo, sob esse argumento, a liberdade simplesmente revelar-se a-historicamente para além dos limites do todo, haja vista que para a libertação do oprimido quem deve contagiar-se com o *amor de justiça* é o opressor completamente subsumido na Totalidade.

²⁴⁸ Em seu capítulo “A moralidade da práxis”, Dussel se lança a perguntar sobre a legalidade da injustiça e, mais precisamente, se legalidade é moralidade. Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade. Op. cit., pp. 79 a 154 (PEL II).*

por fim, com um conteúdo datado no século XVIII burguês²⁴⁹. Dussel defenderá que a máxima kantiana, que será denominada aqui por *ação modelar*²⁵⁰, pode bem servir à preservação da *vida* e também da *morte*, a depender da configuração sociocultural na qual é aplicada²⁵¹. O que Dussel, a rigor, está assinalando é que a *ação modelar* revela uma necessária susceptibilidade ao contexto histórico na qual foi engendrada, que contrasta com sua pretensão de universalidade. E mais, nesse paradoxo, ao evocar para si tal universalidade, a máxima kantiana torna-se perversa: a mesma ação colonizadora que simbolizava a *redenção* dos povos, segundo o imaginário da Europa pós-iluminista, se materializava deletéria para as nações dominadas. Para a consciência hegemônica, a dominação não consta como bárbara. De maneira mais sutil, o argumento toma a universalidade da moral kantiana como refém da Totalidade na qual se constrói.

Já em Hegel, o problema estaria no “fundamento do ato bom [que] é a coincidência com a ‘Totalidade de necessidade’”²⁵². Como Dussel nega que em Hegel a *bondade* ou *maldade* de um povo se consubstancie, por fim, ausente da “manifestação de um ‘ato total’”, isto é, que o *ato* não pode ter seu “último critério” de validação no interior do grupo particular que o pratica, toda moralidade permanece subscrita, como em Kant, na interioridade de uma ordem cujos limites encontram-se na Totalidade. Um original antagonismo a esse modelo ocluso de moralidade, e é essa a aposta do pensador latino, apenas viria despontar na práxis analética, porque iria de encontro à Totalidade estanque e ahistórica²⁵³. Ao refutar a lógica da Totalidade, a *práxis* analética, para além de figurar como mera oposição, pretende assinalar o seu fim. Poder-se-ia dizer, ainda, que se para Hegel a ilegalidade da práxis ontológico-legal é imoral, contrariamente, o necessário rompimento da barreira da Totalidade como moralidade torna-se a *moralidade* da exterioridade analética.

²⁴⁹ Para Dussel, ainda, Kant não deixa de distinguir entre moralidade e legalidade. Esta como efetivo cumprimento da lei esgotando-se como ato em tal cumprimento e a moralidade enquanto o cumprimento mobilizando-se pelo “querer”, isto é, que resulte da subjetividade. *Idem*, pp. 82 e 83 (PEL II).

²⁵⁰ No caso: “Age de tal forma que a máxima de sua vontade possa valer sempre e ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. *Idem*, p. 82 (PEL II).

²⁵¹ Nessa direção, o agir como modelo *universal* kantiano, que em última instância tem como suporte a lei interior, pode ratificar a imolação de um humano na civilização asteca pré-colombiana e proibir a imolação de um animal entre os hindus de mesma época. Ver: *Idem*, pp. 82 e 83. (PEL II).

²⁵² No caso “a família, a sociedade civil, o Estado na história universal.” *Idem*, pp. 82 e 83 (PEL II).

²⁵³ *Idem*, p. 84 e 85. (PEL II).

Como para Dussel, a ordem que se apresenta “se impõe como coação” – constituída por aqueles que tornam equivalentes o fundamento da lei e a dominação em detrimento dos outros – fica justificada a ideia de que todo ato que a conceba como paradigma moral, a partir dessa ordem, autoriza a opressão. Em outras palavras:

A práxis que busca na lei vigente o fundamento de sua moralidade torna-se necessariamente práxis alienante do Outro oprimido como coisa ao serviço do dominador. De fato o ato denominado “moralmente bom” é um ato injusto e a própria lei vigente encobre sempre a injustiça²⁵⁴.

Se a lei apenas em suposta potência alcança o Outro sendo, na verdade, potencialmente opressora, de fato, não poderia se realizar como serviço ao Outro, visto que sua determinação tem origem na suposição: que *a priori* é uma negação ao Outro. Contrariamente, na “práxis analética”, em essência “trans-ontológica”, o Outro é deslocado da periferia do sistema para o centro de referência legal e moral. Mas, justamente em relação a esse aspecto, deve-se observar que o caráter ilegal, sob o prisma ontológico, assume legalidade trans-ontológica: a prática libertadora, ao surgir, é um “agir trans-versal” à “práxis dominadora” e, como tal, opera em um cenário dominado por uma legalidade que não a contempla. Sob essa óptica é ilegal, pois enquanto práxis de libertação, no contexto de uma sociedade opressora, move-se dentro de uma lei que necessita ultrapassar. A moralidade da práxis analética é processualmente ilegal e é nessa ilegalidade ou posição negativa, frente à legalidade, que se funda sua positividade moral. Por via dessa positividade, já não é imoral porque sua atitude legalmente transversal apoia seu agir libertador²⁵⁵.

Por sua vez, a Totalidade dominadora – e isso dentro desse roteiro interpretativo não poderia ser diferente – se consubstancia na “maldade moral da práxis dominadora”²⁵⁶,

²⁵⁴ *Idem*, p. 86. (PEL II).

²⁵⁵ Dirá Dussel: “A ilegalidade da práxis libertadora é a moralidade em sua posição negativa”. *Idem*, p. 86. (PEL II).

²⁵⁶ Não é para menos que Zimmermann irá lembrar que no primeiro Dussel “Às vezes, chega-se a ter impressão de que foi a ontologia, a ontologização do mundo, uma das grandes responsáveis por muito do mal que acontece

que pode ser ontológica ou ôntica: a primeira é que a determina, a segunda corroborara com tal determinação, isto é, participa na ação de esvaziamento do homem que, na modernidade, – para tomar Marx como exemplo – dá-se por via do *trabalho*²⁵⁷.

Pensar o mal ontológico a partir da categoria trabalho é possível, para Dussel, por meio do conceito de *mais-valia*. O peso conceitual para examinar essa questão é evidente já que afirmar ser a *propriedade um roubo* é menos evidente que dizer que a “escravidão é um assassinato”²⁵⁸. Todavia, Marx também denuncia seus próprios limites na medida em que se ausenta da discussão de que, para além das relações individuais de trabalho, esse *conceito*²⁵⁹ poderia ser estudado a partir das relações internacionais entre as metrópoles e as colônias, entre os países periféricos e as potências econômicas. Esse mecanismo, que subsume inclusive Marx, Dussel denomina como o “pecado ou a falta moral” da “Idade Moderna europeia”. Trata-se de um recurso coisificante praticado pelo opressor, que permite justificar seu desprezo ao outro²⁶⁰, sem, contudo, admiti-lo a si mesmo. Tal mecanismo, entretanto, não sendo unívoco revela – mas não ao próprio olhar do opressor – sua consciência moral controversa. Dirá Dussel:

Todavia não se creia que o pecado da dominação seja vivido como pecado. A consciência do dominador, que não tem consciência ética (...), domestica igualmente a consciência “moral”. Chamaremos, assim, “moral”, não já a voz do Outro, meta-física, mas a aplicação ôntico-dedutiva dos princípios da própria Totalidade ontológica. Como o projeto ontológico é equívoco, é igualmente equívoca a “consciência moral”²⁶¹.

historicamente à humanidade desde os antigos gregos até nossos dias”. Roque Zimmermann. *América latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Op. cit., p. 145.

²⁵⁷ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade*. Op. cit., pp. 89 a 91 (PEL II).

²⁵⁸ A esse respeito, vale conferir, todavia, o enfrentamento de Marx a Proudhon nos *Manuscritos*, ocasião em que discute a *propriedade como um roubo* a partir da noção de *trabalho estranhado*. Próximo ao assunto, Marx dirá que “Uma violenta elevação do trabalho [...] nada seria além de um melhor *assalariamento do escravo* e não teria conquistado nem ao trabalhador nem ao trabalho a sua dignidade e determinação humanas”. Karl Marx. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo, Boitempo editorial, 2004, p. 88.

²⁵⁹ A *mais-valia*.

²⁶⁰ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade*. Op. cit., p. 93 (PEL II).

²⁶¹ *Idem*, p. 94 (PEL II).

Esse pecado é, segundo o autor, mais propriamente o pecado da coisificação do outro, cuja gravidade extrema, introjetada na Totalidade, é a incapacidade da autoimputação da culpa, isto é, de não se reconhecer no papel molesto que representa. Para Dussel, é a vontade de liberdade do “amor de justiça” que, além de tornar evidente a violência eurocêntrica fazendo-a aparecer como oposição expressa, dá início a uma guerra franca entre duas violências: “uma moralmente injusta, a dominadora, e a outra moralmente justa, a defensiva que se liberta”²⁶².

5.A justificação da ambivalência da práxis libertadora: a fusão da filosofia com a pedagogia

Do exposto, pode-se compreender porque, imprescindivelmente, para Dussel, a materialização da *práxis* da libertação não ocorreria sem a *guerra* como expressão de

²⁶²Muito embora haja dificuldade de autoimputação da culpa, para o autor, a dominação particularmente não está livre da culpabilidade. E essa afirmação Dussel tem a disposição de estendê-la até os estertores da *modernidade* abrangendo, inclusive, seus maiores críticos, como é o caso de Nietzsche. Segundo o autor, o filólogo alemão acerta quando denuncia a ascensão da moral do fraco alienado conduzido à condição de dominador que impõe como valor seu ressentimento, mas não consegue romper com a Totalidade na medida em que acena para uma ética da guerra num modelo contrarrevolucionário que ratifica a posição anterior de o Mesmo na mesmice da negação de o Outro. A moral do ressentimento passa da condição de meio de sobrevivência para dispositivo de controle que redunde na manutenção ôntica da dominação, com inversão exótica de posições entre dominados e dominadores não conquistadores. Sustenta Dussel: “Nietzsche se levanta contra esta ordem, contra a ‘verdade’ imperante e ocultante, contra o apolíneo que é a ordem estabelecida como o império do ressentimento instrumentalizado por uma casta dominadora sem ter sido conquistadora. Prega o niilismo desta ordem morta, cadavérica, mas o faz a partir da Totalidade em nome da ‘raça dos conquistadores e senhores’, e da ‘aristocracia guerreira’ cujo nome é o ‘homem que se transcende’ (*Ueberschreitung*) que impõe novos valores (*Wertsetzung*). Não há lugar para dúvidas, Nietzsche propõe como ideal humano os invasores aqueus, jônios e dórios, os arianos invasores, todos os conquistadores (...). *Idem*, pp. 96 a 103 (PEL II). Retomando a culpabilidade da modernidade como um todo, o autor acusa, em outro momento, a presença perniciosa da modernidade europeia na atualidade, afirmando que “Este proceso que comienza ya en la revolución urbana agrícola e pastoril del neolítico es una de las características de la edad contemporánea: la masificación, la presencia condicionante de la propaganda, el regirse cada vez más por pautas sociales. Es decir, puede descubrirse en su aspecto negativo una verdadera zozobra de la *libertad*. Si esta zozobra es justificada por doctrinas tales como el positivismo, psicologismo, sociologismo, freudismo, etc., es decir, si las ciencias del hombre se inclinan cada vez más a no considerar a la libertad como elemento fundamental a tenerse en cuenta en sus estudios, por otra parte cada vez más matematizados estadísticamente, podemos decir que el proceso se va efectuando en la línea de una aniquilación de la libertad y por ello en vista de la despersonalización (en una como falta de responsabilidad personal em el proceso emprendido). Pero, al fin, todas estas características de nuestro tempo em el nivel sociológico, político, económico o cultural son epifenómenos de un proceso que está vigente desde el nacimiento del hombre moderno europeo, y que se juega fundamentalmente en la *metafísica del sujeto* (...)”. Enrique Dussel. *Para una de-estrucción de la historia de la ética I. Op. cit.*, p. 123 (PED).

amor à liberdade. Para melhor atestar as razões desse imperativo, é necessário observar que o *ethos* da dominação é uma engrenagem patogênica de supostas virtudes que, embora travestida desse predicado, dissimula uma estrutural perversão talvez melhor explicada na inversão da frase de Sartre: “A totalidade é o inferno”²⁶³.

Frente a esse *ethos*, Dussel opõe a “liberdade meta-física do Outro”, inicialmente, a partir da *noção de negatividade*. Para além de um simples *não*, de uma só valência, a negatividade opera com faces distintas: “há uma negatividade que se joga na Totalidade” e “aquela que ultrapassando o horizonte do mundo afirma o Outro ‘como outro’”²⁶⁴, o que impõe a negação da negação. Observe-se que essa negação abdica do niilismo e se organiza como uma refusão. Mas, para melhor clareza do desfecho final da *negatividade* sobre a negatividade objetando uma positividade, faz-se necessário rastrear brevemente essa ideia no Ocidente.

A primeira *noção de negatividade*, que vai de Aristóteles à modernidade europeia, está vinculada à ideia de *potência*, mais precisamente naquilo lhe falta para alcançar o *ato*. Se, *ônticamente*, a negatividade do fenômeno se traduz por encobrimento do ser, *ontologicamente*, é o contrário e a negatividade ocorre como negação do fenômeno em direção ao “horizonte primeiro” que, numa linguagem hegeliana, (por via da superação dialético-ontológica) corresponde à identidade do ser afirmado pela sequente negação do ente em função do fundamento. Por este motivo, conclui Dussel que tal negatividade não é *radical*²⁶⁵, posto que se confina na Totalidade. Essa conclusão é apenas chave para outra com maior dimensão: o livre arbítrio do homem da Totalidade, por fim, não descaracteriza sua “pura espontaneidade”, não ultrapassa a generalizada contingência. A liberdade ôntica reduz-se à espontaneidade no terreno imprescindível da necessidade humana.

²⁶³ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade*, pp. 107 e 108 (PEL II). Parafraseando “O inferno são os outros”. É importante frisar que, para Dussel, Sartre se desloca entre dois extremos que, em seus antagonismos, negam mutuamente a liberdade, são eles a “naturalização do homem”, com sua pretensão de liberdade absoluta e a “alteridade meramente gratuita”, com seu ateísmo. O primeiro, porque o homem seria pura natureza e o segundo, porque o homem já não seria homem, mas Deus. *Para uma ética da libertação latino-americana. I Acesso ao ponto de partida da ética*. Op. cit., p.14 a 117 (PEL I).

²⁶⁴ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade*. Op. cit., p. 108 (PEL II).

²⁶⁵ Não o seria também sob o modelo frankfurtiano, dado a insuperabilidade da categoria da Totalidade. Op. cit., p. 110 (PEL II).

No que tange à segunda *noção*, mesmo que seja possível acusar em alguns dos pós-hegelianos um movimento da razão em direção ao âmbito da exterioridade²⁶⁶, isso não caracteriza uma ruptura com a clausura da Totalidade enquanto positividade em si mesma à “negatividade primeira de o Outro como outro.” A crítica que a lógica da Alteridade impõe à ontologia da Totalidade rotula este *modelo de racionalidade* como incapaz de abarcar o “horizonte ontológico do mundo do outro”, pelo simples fato de o mundo do Outro situar-se numa exterioridade, a *ele*, inconceituável. Em resposta a Maurice Blondel, que aposta na existência de “uma lógica necessária da liberdade” na modernidade, Dussel alega:

Esta “lógica da Alteridade” parte do fato de que há “um *plus* que o ser ou um além do ser, que se traduz na ideia de criação”, primeiramente em seu nível antropológico. Por isso “a liberdade [do Outro] é mistério e não pode ser submetida a uma racionalização” [...], [o] Outro, livre, supera o âmbito da Totalidade como mundo, como ontologia ou como inteligibilidade.²⁶⁷

Mesmo que o Outro se revele dentro de sua liberdade, a com-preensão daí provocada será apenas *analógica* já que essa irrupção dentro da lógica da Totalidade não se dá por completo, permanecendo centralizada em um polo. Assim a conceitualização do ente, embora sendo universal, tal universalidade se exprime objetualmente e só nesse nível é cognoscível, já que como Outro livre, além da condição de objeto, fica, na Totalidade, irrealizável.²⁶⁸

À essa impotência da *práxis* dialética da Totalidade, Dussel opõe o *serviço* metafísico. Assim o *serviço* como “ação de um livre diante de outro livre” desobstrui a com-preensão abrindo a Totalidade ao momento dialético prático, agora no sentido de revelar a

²⁶⁶ Para Dussel, esse movimento tem seu início com Schelling: a procura do que se encontra além do ser, passando por Feuerbach, Marx e Kierkegaard com a “superação da identidade”, o “trabalho” e o “sujeito da fé”, respectivamente. *Idem*, p. 111 e 112. (PEL II)

²⁶⁷ *Idem*, p. 113 (PEL II).

²⁶⁸ Dussel dirá: “Negar o Outro é negá-lo como livre. (...) Negar sua liberdade é a totalização da Totalidade (...)”. *Idem*, p. 114 (PEL II).

diferença entre a práxis conquistadora e o *serviço* que é práxis libertadora²⁶⁹. Esse desvelamento da práxis opressora como aquela que totaliza, dialeticamente, dominadores e dominados em o Mesmo, a conduz, a um só tempo, a contraditar sua própria opressão, potencializar-se libertadora²⁷⁰ e negar, assim, sua equivocidade.

Nesse confronto entre *práxis* antagônicas, uma questão que emerge diz sobre a necessidade de acusar a *bondade do ato moral da práxis libertadora*²⁷¹ ou, dito de outra maneira, de perguntar onde estaria a moralidade do ato que se pretende moral. Para o pensador argentino encontra-se, marcadamente, entre o *valor* que se toma como melhor e o *conteúdo* proposto à vontade para ser realizado. Disso conclui que o valor por ser *meio* e por conta de sua *historicidade* não pode, contudo, ser fundamento. Como histórico, o valor se organiza hierarquicamente e como tal encontra-se à mercê de ser preterido em favor de outro e, dessa forma, reinterpretado dentro da escala de valores. O fundamento então se situa no *ser* da escolha enquanto poder-ser. Eis o fundamento ontológico não vislumbrado pela “ética axiológica”. O próprio fim proposto pela Totalidade não pode ser o fundamento: primeiro porque a respectiva Totalidade “não o é” e segundo, porque, em sua equivocidade, nega o Outro²⁷². O critério sob o qual a equivocidade do projeto moral se delineia bom ou mau é o Outro e disso redundam duas utopias, a “audaz e irreal” (que meramente atualiza o Mesmo) e a “autêntica” (que é uma utopia analética do Outro, do pobre, do oprimido)²⁷³. O mau, em foco, pode ser ilustrado a partir da dialética hegeliana que efetivou a passagem do “diferido” à “identidade”, com um movimento que se deflagra desde o Mesmo e nele se totaliza na figura do dominador. Os novos-hegelianos de esquerda inverteram os polos do protagonismo e inseriram o “escravo” como mola propulsora do movimento. Negam²⁷⁴ a ordem burguesa, professando em relação a esta seu “ateísmo”. É nessa negação ou, como quer Dussel, nesse ateísmo da Totalidade, que o projeto da Alteridade se torna possibilidade, mas não sem descobrir, contudo, o “conteúdo

²⁶⁹ Para Dussel: “É aqui, e somente aqui, que a totalidade se decide pelo bem e realiza seu ser como dever ser.” *Idem*, p. 115 (PEL II).

²⁷⁰ *Idem*, p.115 (PEL II).

²⁷¹ Tema do §30 de *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade. Op. cit.* (PEL II).

²⁷² Dussel classificará a ética dominadora de axiológica por realizar “os seus valores em sua mais cabal expressão”, isto é, o seu projeto de conquista. *Idem*, p. 118 (PEL II).

²⁷³ *Idem*, p. 119 (PEL II).

²⁷⁴ Negação que Dussel conceituará de *ateísmo* à Totalidade. *Idem*, p.121 (PEL II).

positivo” dessa negação, que é uma característica da incompletude da negação pós-hegeliana em questão. A incompletude da ontologia da Totalidade é, poder-se-ia dizer, justamente sua completude dentro da lógica de o Mesmo. Por isso que Dussel denominará de “má infinitude” esse deslocamento que, ao “abrir” a Totalidade, se limita a um ateísmo negativo que não se arroga em ultrapassá-lo. A Alteridade se traduz por contraditar essa “má infinitude” a partir da exterioridade rumo à libertação.

A libertação, a rigor, consta de uma passividade e uma atividade: o *serviço* e o *perdão*. O primeiro, fundado no amor de justiça; o segundo (passividade apenas aparente), é a “condição de possibilidade” ao mesmo tempo da “conversão” do torturador e da “abertura e exposição da Totalidade”. A atividade libertadora, que Dussel denomina de *serviço*, em sua funcionalidade anti-Totalidade, é analética e, como tal, não ideológica e não maquiavélica²⁷⁵. Evidentemente o *serviço* para se constituir como tal se impõe a mover-se além da ideologia e do comportamento maquiavélico, o que significa se situar no horizonte do Outro²⁷⁶, contudo, tendo como implicação, também, o uso da força.

Diante desse fato, uma dificuldade, no entanto, parece incontornável: como situar, sem contradição sequer aparente, o *serviço* no âmbito analético quando a eficácia de sua negatividade ante a Totalidade violenta impõe o uso de meios equivalentes? Ao suposto paradoxo que a questão traz impõe-se distinguir entre a *belicosidade* da negatividade do serviço, diferenciada não em si mesma, mas nos fins propostos de libertação e a *belicosidade* que se justifica em sentido contrário. Mas essa forma de resposta apenas em parte responde a questão, uma vez que reproduz a problemática, lançando mão dos instrumentos da lógica da conquista, mais precisamente da *guerra*. Consciente desse imbróglio, Dussel não nega que “o ato moralmente bom mistura-se assim com certa violência”²⁷⁷. Observe-se que, em relação ao *perdão*, esse complicador não se aplica, já que, em sua negatividade passiva, permite “que o torturador seja em sua exterioridade o Outro”, imerecido do castigo vingativo. Mas, se o *perdão* assume assim uma perspectiva

²⁷⁵ Para o autor, a ideologia nada mais é do que a “formulação ôntico-conceitual que justifica a ordem estabelecida”, enquanto o termo maquiavélico corresponde à astúcia de “encobrir suas intenções e fazer crer ao dominado que o liberta, dominando-o na verdade”. *Idem*, p. 124 (PEL II).

²⁷⁶ Nessa perspectiva, contra Kant – que “postergou para depois da morte (...) a coincidência entre felicidade e virtude” – Dussel garante que a consciência ética de atendimento ao Outro une, já nessa realidade, o que o pensador alemão havia separado. *Idem*, pp.124 e 125 (PEL II).

²⁷⁷ *Idem*, p. 126 (PEL II).

pedagógica na medida em que “a negação do ressentimento” ocorre como uma conduta passiva a partir da qual a superação do ressentimento se concretiza, o que dizer da “violência”²⁷⁸ do *serviço*? Minimizando o impacto desse ato, frente à violência sádica da dominação, Dussel doa-lhe também uma vertente *pedagógica* para além de uma política: se esta é “comprometida com a Totalidade futura”, o comprometimento daquela é com “a vocação pedagógica da libertação”. É aqui que a tarefa *pedagógica* da filosofia funde o filósofo e o pedagogo dando-lhe relevo distinto se comparado ao militar e ao político. Mas é aqui, também, que a tarefa pedagógica da filosofia adquire caráter reativo em face à relação espúria da filosofia com a política, própria da Totalidade fechada. Contrariamente à violência ontológica que impede o crescimento do homem, deve levantar-se outra de caráter reverso²⁷⁹.

Resta saber, contudo, se tais argumentos atenuam, suficientemente, o impacto da hostilidade do *serviço* ante a violência dominadora²⁸⁰. Por outro lado, talvez, no que tange aos resultados profícuos, seja possível lançar dúvidas sobre a eficácia trans-ontológica do *perdão* se comparado ao *serviço* perante a Totalidade opressora, embora seja mais convincente sua congruência analética. Estas possíveis implicações corroboram para agigantar ainda mais o conjunto dos problemas que gravitam em torno de uma “ação” alterativa. Deve-se frisar, todavia, que o que está em pauta é a *diferença radical*, no que refere aos meios a partir dos quais desponta a negatividade do *serviço* e do *perdão*, supondo ainda que a posição limite deste assim se expressa:

Embora o torturador, por sua violência coisificante, se apresente como “máquina de produzir dor”, o torturado lhe

²⁷⁸ Com esta característica não negada do *serviço*, o autor não pretende inicializar sua teoria pressupondo que tudo gira em torno da guerra, muito embora a admita como parte necessária da libertação. A libertação não se efetivará sob o emblema da guerra e sim do amor-de-justiça: o amor como fonte de paz, mas também como produtor das “guerras de justiça”. Em conformidade com Nietzsche, eis presente o conteúdo da guerra no cenário humano, mas diferentemente de Nietzsche, defenderia Dussel, não como fundamentação da existência e sim como derivação necessária do *amor*, pois “o que está por baixo e antes da guerra é o amor”. *Idem*, p. 138 (PEL II).

²⁷⁹ Dirá Dussel “exercida pela semente que morre no solo para buscar a luz do dia e o ar dos pampas”. *Idem*, p.126 (PEL II).

²⁸⁰ Isso equivale a desconfiar do cálculo dos possíveis danos a serem causados pelas forças reativas.

outorga perenemente sua dignidade de rosto humano diante do qual ele mesmo permanece livre²⁸¹.

Isso explica, em parte, porque uma nova ordem trans-ontológica só pode advir do oprimido, muito embora outros tantos contornos dessa elaboração devam ser observados, sobretudo o fato de as condições de possibilidades da libertação não se furtarem ao contratempo de serem engendradas no seio da Totalidade. Inevitavelmente, o grau de problematização do tema da libertação tende a elevar-se quando consideradas essas exigências e isso se torna sintomático na inquirição de Dussel:

Como pode haver um hábito cuja função consista em criar o novo? Como pode alguém habituar-se diante do sempre novo? É possível uma virtude ou costume relativo, ao único, ao repetível, à libertação do dado?²⁸²

Em outras palavras, isso é o mesmo que perguntar se, praxiologicamente, é possível que haja numa determinada configuração social, coexistentemente ao *ethos* conquistador, um contra fluxo de informações que, como tal, venha depor contra ela, ou seja, da existência de *ecos* de libertação na própria esfera da dominação propensos a projetar a história para um ainda-não realizável. Notavelmente, registre-se já, as implicações desta questão demandarão um pensar dusseliano em proximidade com os pressupostos freirianos nos quais a filosofia vai tomando um caráter *político* e a política cedendo à *pedagogia*. Mesmo sem citá-lo expressamente, Freire vai se consolidando frente a um leque de matrizes epistemológicas eurocêntricas²⁸³ descartadas uma a uma

²⁸¹ *Idem*, p. 128 (PEL II).

²⁸² *Idem*, p. 128. (PEL II).

²⁸³ A Idade Média teria demonstrado inclinação para o Outro, mas o tomou essencialmente como Deus; a virtude de Malebranche não ultrapassa o “amor à ordem” e segue submissa à imutabilidade; Espinosa torna impossível a Alteridade já que conclui, por fim, o amor intelectual que Deus ama a si mesmo não descolando, contudo, Deus da Totalidade; Hume identifica, não subliminarmente, a justiça com a garantia da propriedade (mesmo como aquisição espúria) britânica; Kant tomará sua ética para sistematizar a “justiça vigente”; Hegel conservará a tarefa de Kant

como inócuas para ultrapassar o horizonte da Totalidade. De imediato, a distinção que Dussel fará, no sentido assinalado, é entre o “político” e o “mestre”, ambos libertadores. O primeiro caminhando junto ao povo no ato de libertação; o segundo é o pro-feta responsável pela filosofia da libertação. Este ator em destaque teria, garante Dussel, a “anterioridade meta-física e a posteridade inequívoca com relação ao político libertador”²⁸⁴. Toda criação presumidamente reflexiva, engendrada ainda por ocasião da vigência do *ethos* dominador, será material constitutivo do pensamento crítico perdurável na nova ordem a se instalar.

Mas, como identificaria Dussel os elementos atuantes que representariam as condições de possibilidades de ruptura com o *ethos* da Totalidade no interior do próprio território da dominação? Em primeiro lugar, discernindo no *ethos* dominador as “virtudes” mistificadas do ressentimento que implicam os “vícios do antigo oprimido” e a “plena realização das virtudes do Outro” enquanto virtudes limites, “não intratotalizadas” ou sistemicamente subsumidas pela dominação. Reversa e ironicamente, a cultura tomada pela lógica da Totalidade como espúria e, portanto, desprezível, teria concatenado em torno de si os rudimentos basilares à superação da Totalidade ontológica. É desse fulcro que o filósofo pedagogo se vale para dispor de maneira harmônica e compreensível, por assim dizer, os ritos de passagem de uma ordem opressora à libertação. Essa aposta, que corresponde ao cerne da logicidade da libertação freiriana²⁸⁵, servirá como postulação de Dussel para demolir a Totalidade. Nas palavras do autor, assim ficará estabelecido:

superando na sua eticidade o direito e a moralidade; Nietzsche e Freud não suplantaram terminantemente os pressupostos lógicos da Totalidade. *Idem*, pp. 131 a 135 (PEL II). A relação não para por aí, segundo o autor: “Todas as filosofias do pós-guerra, desde 1945, fundadas na angústia; todo positivismo lógico, que engrandece a dificuldade de expressão até fazer o homem calar; todos os pragmatismos que tanto avançam os fatos e a eficácia que legam o *logos*, cuja verdadeira grandeza ignorada pelos racionalistas é a revelação no dizer; todos eles, por fim, afirmam *status quo* dominador e negam o Dizes do Outro que é *anterior* às falácias das palavras, à angústia do solipsismo, egoísmo ou panteísmo, aos fatos e sua eficácia. Todas essas filosofias norte-atlânticas, que encontram cultores entre nós, voltam-se contra o povo oprimido latino-americano e agem em favor da opressão”. *Idem*, p. 145 (PEL II)

²⁸⁴ *Idem*, pp. 128 e 129 (PEL II).

²⁸⁵ Libertação estritamente colada à potencialidade do *conceito antropológico de cultura*, que permite ao oprimido um lugar no mundo. Lembrará Freire: “certa vez, num dos ‘círculos de cultura’ do trabalho que se realiza no Chile, um camponês, a quem a concepção bancária classificaria de ‘ignorante absoluto’, declarou, enquanto discutia, através de uma ‘codificação’, o conceito antropológico de cultura: ‘Descubro agora que não há mundo sem homem’. E quando o educador lhe disse: ‘Admitamos, absurdamente, que todos os homens do mundo morressem, mas ficasse a terra, ficassem as árvores, os pássaros, os animais, os rios, o mar, as estrelas, não seria tudo isto mundo?’ ‘Não!’, respondeu enfático, ‘faltaria quem dissesse *isto é mundo*’. O camponês quis dizer, exatamente, que faltaria a consciência do mundo que, necessariamente, implica o mundo da consciência. Na verdade, não há *eu* que se constitua sem um *não-eu*. Por sua vez, o *não-eu* constituinte do *eu* se constitui na constituição do *eu constituído*. Desta forma,

(...) as virtudes reais do oprimido, não enquanto oprimido, mas enquanto exterior à ordem vigente, virtudes que permanecem ocultas para o dominador e desprezadas como “incultas”, “embustes”, “populismos” etc., são o ponto de apoio do *ethos* da libertação, que o mestre da libertação sabe descobrir, reviver em sua própria vida e cultivar no Outro, o pobre e desprezado em seus próprios valores (que são as mediações do pro-jeto histórico de libertação)²⁸⁶.

Os valores trans-ontológicos são, na óptica vigente da repetição de o *Mesmo*, anárquicos e “subversivos”, mas, a rigor, carregam consigo uma clara ambivalência na medida em que constam também como renovação e garantia do espaço do Outro²⁸⁷. Necessário dizer que o paradigma de libertação, isto é, a “descrição positiva do *ethos* da libertação” que, com efeito, é o “*ethos* da eticidade e moralidade latino-americana”, na admissão de Dussel, é um modelo a ser universalizado, haja vista a inexistência de outro caminho. Esse percurso, enquanto movimento trans-ontológico, nasce no seio da própria Totalidade na perspectiva de negativá-la. O trabalho preciso de libertação ou “*práxis* libertadora” será denominado *habodáh*²⁸⁸.

o mundo constituinte da consciência se torna mundo da consciência, um percebido objetivo seu, ao qual *se intenciona*. Daí, a afirmação de Sartre, anteriormente citada: “consciência e mundo se dão ao mesmo tempo”. Paulo Freire. *Pedagogia do Oprimido*. Op. cit., pp. 70 e 71 (PO).

²⁸⁶ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade*. Op. cit., p. 130. (PEL II).

²⁸⁷ Que não pode, contudo, prescindir do “trabalho de justiça”. *Idem*, p. 131 (PEL II).

²⁸⁸ Indicativos consideráveis apontam para a possível conclusão de que o frequente uso de uma terminologia hebraica e bíblica não sintetiza apenas uma tarefa metodológica que visa o uso de um vocábulo não ocidental para melhor clarificar momentos de ruptura com o imaginário eurocêntrico. Como sua narrativa indica, o autor agrega ao termo adereços da cultura hebraica e exemplos bíblicos em oposição à cultura ocidental esboçando, dessa forma, a ideia de que essas tradições constituem uma sistêmica dualidade. Se aceito esse argumento, dele poderiam derivar duas afirmações questionáveis: a de que a cultura hebraica e o texto bíblico são, necessariamente, destituídos de belicosidade e de que o novo, que se pretende como a libertação, nada mais seria que uma recorrência do passado. Essa prática, de recorrer a termos hebraicos e bíblicos, muito embora frequente, não é absoluta. Por vezes a escolha da palavra a designar as “virtudes” meta-físicas dá-se dentro do próprio repertório ocidental como, por exemplo, *amor-de-justiça* (désir de Levinas) que tem como correlato o *ágape* em oposição ao *éros* e a *filia*, isto é, o amor que transcende a amizade dentro de o “Mesmo” ou dentro de um “Todo na igualdade” e que, portanto, vai além das possibilidades da Totalidade. Esse *amor de justiça*, dentre as mais caras categorias do pensamento de Dussel, encerra o sentimento que um oprimido teria por outro oprimido num “amor extra-sistêmico”. *Amor* que fundamenta a virtude meta-física, “a virtude *ética* suprema”, não na condição de ato isolado, mas como “*modo-de-viver* o mundo”, *idem*, p. 137 (PEL II), longe de ser um irracionalismo, rompe com a modernidade acusando a falsidade da “identidade de ser e pensar” em defesa de um *ser* que pode ser amado ultrapassando a esfera do pensamento²⁸⁸. Não requerendo nada em troca, tal amor redundava em “amor de agradecimento ao criador”. Além do amor-de-justiça, outra categoria central para a Alteridade é *confiança*. A *con-fiança* é uma categoria apontada para o futuro, não significa apenas “ter fé em alguém”, mas ter fé em sua alteridade intotalizável em vistas para um vir-a-ser, diria Dussel “a con-fiança no pobre é

Não há dúvida que, para o filósofo, essa liberdade futura será resultado de trabalho, criação. Numa pequena crítica realizada, a um só tempo, aos materialismos mecanicista e histórico, Dussel nega que tal liberdade advenha de uma filosofia passiva que intua o ser como dado (Feuerbach) ou de uma filosofia meramente ativa culminando em um ser produzido (Marx). Isso porque ambos, subsumidos pela Totalidade ontológica, não deram conta de que o *ser* não poderia ser simples intuição sensível (Feuerbach) e nem fruto de um trabalho necessário (Marx), mas sim de uma “criação histórica da Alteridade na Totalidade”, apenas possível por intermédio do *amor-de-justiça* e *confiança* no “âmbito meta-físico”²⁸⁹.

Um aspecto nuclear, contudo, para Filosofia da Alteridade é, como se sabe, o Outro. Aqui, no entanto, uma observação imperiosa: não é suficiente, para fins de libertação, a simples presença de o Outro incondicionadamente, mas como constituição do que fala a sua *palavra*²⁹⁰. A urgência de pensar as condições dessa interpelação resulta da compreensão de que a devida interpretação da palavra do Outro pela *prudência*²⁹¹ é “condição do serviço ou do trabalho libertador”. Dificuldade inicial é saber qual o estatuto dessa palavra. Por eliminação, ela não é *unívoca*, uma vez que discrepa da Totalidade e não é, especificamente, *equivoca*, porque é interpretável. Daí Dussel concluir que a palavra do oprimido é *analógica*, o que remete a uma segunda dificuldade: como interpretá-la? Nas palavras do próprio autor, pergunta e resposta são assim formuladas:

fé em seu futuro, em sua liberdade”. *Idem*, p. 140 (PEL II). Esses pressupostos corroboram com todos os níveis de coerência quando o autor apresenta a con-fiança como “virtude libertadora”. *Idem*, p. 141 (PEL II).

²⁸⁹ *Idem*, p. 146 (PEL II).

²⁹⁰ Com acentuada agudeza Ernani Maria Fiori prefaciando a *Pedagogia do oprimido* afirma: “A palavra é entendida, aqui, como palavra e ação; não é o termo que assinala arbitrariamente um pensamento que, por sua vez, discorre separado da existência. É significação produzida pela práxis, palavra cuja discursividade flui da historicidade — palavra viva e dinâmica, não categoria inerte, exânime. Palavra que diz e transforma o mundo. A palavra viva é diálogo existencial. Expressa e elabora o mundo, em comunicação e colaboração. O diálogo autêntico — reconhecimento do outro e reconhecimento de si, no outro — é decisão e compromisso de colaborar na construção do mundo comum. Não há consciências vazias; por isto os homens não se humanizam, senão humanizando o mundo. Em linguagem direta: os homens humanizam-se, trabalhando juntos para fazer do mundo, sempre mais, a mediação de consciências que se coexistenciam em liberdade. Aos que constroem juntos o mundo humano, compete assumirem a responsabilidade de dar-lhe direção. Dizer a sua palavra equivale a assumir conscientemente, como trabalhador, a função de sujeito de sua história, em colaboração com os demais trabalhadores — o povo. Ao Povo cabe dizer a palavra de comando no processo histórico-cultural. Se a direção racional de tal processo já é política, então conscientizar é politizar. E a cultura popular se traduz por política popular; não há cultura do Povo, sem política do Povo”. “Aprender a dizer sua palavra” in *Pedagogia do oprimido*. *Op. cit.*, p. 20 e 21 (PO).

²⁹¹ Dussel toma esse termo não como corriqueiramente é utilizado, ou seja, “como interpretação do que se deve fazer”, mas como um “saber captar a palavra sempre nova e histórica do pobre”. Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade*. *Op. cit.*, p. 147 (PEL II).

A questão é entender como é possível a interpretação de uma palavra ana-lógica, sendo contudo a experiência primeira do homem, já que ao nascer somos acolhidos na palavra revelante de nossos pais, nosso povo, aquela que escutamos antes de poder responder: a palavra pedagógica originária que dá sentido a tudo o que habitará o nosso mundo. A palavra analógica é interpretada *em* nosso mundo como aquele *que* vem além de nosso mundo²⁹².

Essa palavra indica ainda certa duplicidade, como imagina o autor. Revela, por um lado, algo de semelhante que sugere, sem mais, a possibilidade de interpretação, mesmo no âmbito da Totalidade, por outro lado – transcendendo o mundo – “é *ana-lógica* ou distinta”, portanto inacessível à compreensão ôntica. Essa negatividade para a ontologia é *negatividade* de cunho *meta-físico* que irrompe a Totalidade e aponta para um vir-a-ser.

O que está em foco é, na verdade, uma crítica à Filosofia da linguagem que, ontologicamente limitada sob o rótulo da Totalidade, estaria perdida na circunstancialidade da ciência cativa à lógica da dominação. A ruptura interpretativa fica por conta da *prudência* que é “um saber discernir entre a palavra reveladora (libertadora) do outro e a tentação que se expressa tautologicamente”²⁹³. Ensaando uma crítica da História, realça um conteúdo encoberto, inacessível frente a outro, decifrável ontologicamente. Revelar o conteúdo trans-ontológico, meta-físico da história, portanto, encoberto à Totalidade, é prerrogativa do Outro, dado que em sua “liberdade se esconde”²⁹⁴. Após essas considerações, o autor pretende validar também a veracidade do *ainda-não* interpretado:

Todavia, embora o novo da palavra reveladora não possa de imediato ser interpretado, todavia é *aceita* em seu conteúdo ainda in-compeensível e tida como real porque foi pro-ferida pelo Outro, a quem se ama, em quem se confia e de quem se espera a libertação. É sobre a palavra do Outro ainda não

²⁹² *Idem*, p. 147 (PEL II).

²⁹³ *Idem*, p. 148 (PEL II).

²⁹⁴ *Idem*, p.148 (PEL II).

verificada, é sobre a com-fiança na veracidade do Outro que avançamos no “serviço” e no trabalho libertador²⁹⁵.

Da afirmação de possibilidade interpretativa da palavra pela *prudência*, como se pode verificar, Dussel passa para um momento subsequente no qual a palavra ainda não interpretada passa a ter também atribuição como material propulsor dos caminhos da libertação e, no caso, é inserida, junto à palavra interpretada, na análise das condições de possibilidade da libertação em vista de uma realidade futura, isto é, de uma *nova Totalidade*.

Um dos imperativos dessa “nova Totalidade” é fundar-se na verdade e o que a constitui é a “veracidade da palavra do outro”²⁹⁶ que, em última instância, é fundamento do modelo libertador. Este reúne um ângulo *pro-fético*, cuja incumbência é “recordar a alteridade da palavra reveladora” e o ângulo *político* envolvido com a “factibilidade do pro-jeto que tal palavra indicou”. Mas todo esse edifício, só implicitamente revelado, se assenta sobre o *oprimido* que pedagogicamente mostrou, a princípio, por via da *palavra-ação*²⁹⁷, “um caminho para a prudência libertadora”²⁹⁸; é, primordialmente, nesse sentido, que Dussel segue revelando, em meio à multiplicidade de suas vertentes, uma faceta particular ascendente: a da *educação popular*²⁹⁹.

²⁹⁵ *Idem*, p. 148 (PEL II).

²⁹⁶ *Idem*, p. 149 (PEL II). Dizer que o que garante a verdade é a verdade do discurso sem estabelecer critério para discernir entre o discurso falso e o verdadeiro é correr o risco de fundar uma nova ordem na dúvida de sua real novidade. No mais, é também, no mínimo, pretencioso supor que a fala possa ser ou totalmente verdadeira ou falsa. Isso pode evidenciar uma desproblematização infecunda.

²⁹⁷ Nesse sentido, Freire argumenta: “Se é dizendo a palavra com que, ‘pronunciando’ o mundo, os homens o transformam, o diálogo se impõe como caminho pelo qual os homens ganham significação enquanto homens. Por isto, o diálogo é uma exigência existencial”. Paulo Freire. *Pedagogia do Oprimido*, op. cit., p. 79 (PO).

²⁹⁸ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade*. Op. cit., p. 49 (PEL II).

²⁹⁹ Nome dado às formulações prático-pedagógicas gerais de Freire.

5.1-O método analético: considerações sobre a necessidade das superações de Marx e Levinas

Enunciar que o oprimido indica o “caminho para a prudência libertadora” não significa dizer que a tarefa da libertação possa ser realizada exclusivamente por via da suficiência de sua ação, sem que ocorra, previamente, a desobstrução do caminho saturado pela “filosofia norte-atlântica”. A tal realização competem, inicialmente, duas etapas, a saber: a superação do subjetivismo moderno pela ontologia e a ultrapassagem desta por aquilo que compõe o “salto metafísico ao Outro”. Refrise-se, aqui, que os referenciais heideggerianos correspondem à primeira superação e a filosofia levinasiana (utilizada com pretensão de superar Heidegger) à segunda³⁰⁰. Esses estágios por não traduzirem, com a amplitude adequada, a libertação – a subtração de todo europeísmo – demandam um próximo passo:

A superação real de toda essa tradição, para além de Marcel e Buber, foi a filosofia de Levinas, ainda europeia, e excessivamente equívoca. Nossa superação consiste em repensar o discurso a partir da América Latina e da analogia; superação que pude formular a partir de um diálogo pessoal mantido com o filósofo em Paris e Louvain em janeiro de 1972³⁰¹.

Esse momento, no entanto, exige rigor descritivo, por constituir uma bifurcação: a Ética da libertação, instrumentalizada pelas categorias levinasianas, preserva o intuito de superação da filosofia heideggeriana e, subsequentemente, sistematiza-se em função da superação de Levinas, abrindo-se a uma escalada inédita de reconfiguração de um discurso ético que faça gravitar em torno dos *oprimidos* sua conceituação. Mas, vale destacar, evidencia-se, já por essa ocasião, mais pelo segundo do que pelo primeiro

³⁰⁰ *Idem*, p. 155 (PEL II).

³⁰¹ *Idem*, p. 199. (PEL II)

movimento. Inclui, então, a superação da “ontologia da identidade” ou, em outras palavras, do método dialético-ontológico³⁰², por um momento metafísico para, consecutivamente, assumir, de maneira determinante, um viés mais antropológico e transcendente, no caso, o pensar filosófico meta-físico, *alterativo*, que corresponde à metodologia *ana-lética* dusseliana.

Na trilha dessas superações identifica-se, inicialmente, o momento pós-hegeliano que traz consigo duas importantes etapas assumidas por Levinas: a antropologia *sensitiva* de Feuerbach e a *cultural*³⁰³, de Marx. Na concepção de Dussel, o pensador lituano havia superado a simples sensibilidade feurbachiana com a *antropologia da justiça*, pautada na “ação humana sensível, como práxis”, de Marx, enquanto que a ele, particularmente, caberia a incumbência de transpassar esse Marx assumido por Levinas e, conseqüentemente, suplantar o próprio Levinas³⁰⁴, na medida em que a *analética*, para além das considerações que apontam para o *trabalho injusto*, coloca a “natureza ao serviço do Outro”. É nesse sentido que a *analética* vai despontando como uma “economia”, uma “erótica” e uma “política”³⁰⁵. Crucial observar que, nesse roteiro de filiações teóricas e demarcações de ultrapassagens, a meta é fazer sucumbir a dialética ocidental. Há que se negar o pensamento que positiva a Totalidade. Diante dessa certeza, Dussel promove uma ampliação fundamentalmente descaracterizadora, no que reza à funcionalidade, da categoria “Outro”, conforme pensada por Levinas³⁰⁶, aplicando-a em

³⁰² Corresponde ao método da sociedade fechada na qual o outro se encontra incluído na condição de “intranscendente para o pensar filosófico” e que, no caso específico de Hegel, apresenta cunho mais teológico. *Idem*, p. 193. (PEL II)

³⁰³ Mais especificamente do trabalho justo. *Idem*, p. 200 (PEL II).

³⁰⁴ Deve-se observar, sob pena de não se compreender esse aspecto do pensamento dusseliano, que “as noções de alienação e libertação” residem na Totalidade ontológica de forma equívoca. Dessa forma, pode-se recorrer, sob esse modelo civilizatório, a uma libertação compactalizada pela ontologia da guerra e, portanto, fechada ao *outro* ou a uma forma *alterativa*, aberta ao *outro*, como é o caso de Marx. No entanto, em ambos os casos, não ocorre a *transcendência* em relação a tal ontologia, isto porque o *outro* em questão é o diferente em o *Mesmo* e não o dis-tinto *Outro*. Ocorre então, no melhor dos casos, uma promoção dentro do espectro da dominação que, como tal, não perde o seu caráter dominador. No que tange à alienação, isso pode ser dito com outras palavras. A alienação na Totalidade tem um sentido de *degradação* no interior de o *Mesmo*, enquanto que na dialética da Alteridade, ao modo levinasiano, pelo menos a formulação da questão fica inequívoca: “é a passagem do Outro livre para à situação de ‘outro’ oprimido”. Mas esse é, ainda, um movimento estanque em si mesmo. Isso posto se verifica a passagem da “dis-tinção à di-ferença”. *Idem*, pp. 52 a 61 (PEL II). Daí a necessidade de uma etapa *ana-lética* na qual a reversão se efetive configurando, definitivamente, o *Outro*.

³⁰⁵ *Idem*, p. 201 (PEL II).

³⁰⁶ É possível afirmar, no que tange a esse aspecto, que a leitura de Zimmermann procede quando afirma que “É apenas em Lévinas, em sua obra *Totalité et infini*, que vamos encontrar pela primeira vez com absoluta clareza a categoria da ‘alteridade’, quando descobre a categoria ‘autrui’, isto é, o outro homem que está no mundo além de

território antagônico (a América Latina) e sob as determinações de uma metodologia igualmente antagônica (a *ana-lética*), isso precisamente porque a desterritorialização da categoria *Outro* subverte a totalização da Totalidade:

Todavia, Levinas fala sempre que o Outro é “absolutamente” Outro. Tende então para a equivocidade. Por outro lado, nunca pensou que o Outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. O Outro para nós é América Latina com relação à Totalidade europeia; é o povo pobre oprimido latino-americano diante das oligarquias dominadoras e contudo dependentes. O método do qual queremos falar, é *ana-lético*, vai mais além, acima, bem de um nível mais alto (*ana-*) que o do mero método *dia-lético*. O método *dia-lético* é o caminho que a Totalidade realiza na mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. Agora se trata de um método (ou do explícito domínio das condições de possibilidade) que parte do Outro como livre, como um além do sistema da Totalidade; que parte então de sua palavra, da revelação do Outro e que confiando em sua palavra age, trabalha, serve, cria. [...]

O Outro nunca é “um só”, mas também e sempre “vós”. Cada rosto no face-a-face é igualmente a epifania de uma família, de uma classe, de um povo, de uma época da humanidade e de uma humanidade mesma por inteiro e, mais ainda, do Outro absoluto. O rosto do Outro é um *ana-lógos*; ele é já uma “palavra” primeira e suprema, é o gesto significante essencial, é o conteúdo de toda significação possível em ato. A significação antropológica, econômica, política e latino-americana do rosto é a nossa tarefa e nossa originalidade³⁰⁷.

Insolitamente, contudo, esses dois fragmentos, ao tempo em que permitem constatar elementos da ruptura acima mencionada, quase que subliminarmente, dirigem toda problemática da funcionalidade do método *analético*, como o método da libertação,

meu mundo. Diz, no entanto, ainda Dussel que a descoberta de Lévinas, mesmo que fantástica, continua limitada, uma vez que vê apenas o “outro europeu” dentro da totalidade europeia”, Roque Zimmermann. *América latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Op. cit., p 174. Denomine-se tal crítica de *universalização precária*, haja vista o fato de totalizar excluindo. Aliás, a excludência pode ser tomada como a essência da Totalidade dominadora: a sucessividade afirmativa do outro é um peremptório não à Alteridade.

³⁰⁷ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade*. Op. cit., pp. 200 e 201. (PEL II)

para uma fusão do significado da categoria *Outro* à *palavra*. Vale ressaltar que esse movimento ocorrerá inicialmente, ainda, dentro de uma lógica levinasiana, mas que, subsequentemente, vai desvendando sua interface, na medida em que desdobramentos desse indicativo assinalarão a presença pedagógica de Freire em território conceitual aparentemente levinasiano. Isso demanda uma reconjecturação da proposta dusseliana, uma vez que tal alteração ocorre no eixo da Ética da libertação.

Levinas houvera concebido a linguagem como “um sistema de palavras identificando as entidades” assinalando, inclusive, uma preeminência ontológica do significado do dizer em relação ao dito³⁰⁸. Dussel vai sublinhar que:

A partir da experiência passada que tenho do que em seu Dizer me diz o Outro, faço uma ideia aproximada e ainda imprecisa, inverificada, daquilo que revela³⁰⁹.

O problema é que a fala do outro (que é o oprimido)³¹⁰ não é completamente interpretável, mas tem a sua inteligibilidade remetida às inadequações, isto é, apenas “compreensível por ‘semelhança’”³¹¹. Independente de o discurso (de quem profere) ser verdadeiro ou falso a credibilidade se faz necessária à compreensão, o que torna o “amor de justiça” imperativo para “permitir aceitar como verdadeiro sua palavra inverificada”. Nesse sentido, fica patente um encontro trans-ontológico que marca, a um só tempo, a perspectiva da *recepção* (a verdade da palavra está vinculada a uma disposição confiante por parte de quem escuta) e da *emissão* da palavra (pois o dizer é uma criação desde o Outro em sua exterioridade). Todo impulso que fará avançar a *práxis libertadora* dependerá, inicialmente, da “palavra tida por verdadeira (*für-Wahr-halten*), com o assentimento do entendimento numa confusa compreensão ôntica inadequada a partir da

³⁰⁸ *Idem*, p. 207 (PEL II).

³⁰⁹ *Idem*, p. 210 (PEL II).

³¹⁰ *Idem*, p. 220 (PEL II).

³¹¹ “A partir da experiência passada que tenho do que em seu Dizer me diz o Outro, faço uma ideia aproximada e ainda imprecisa, inverificada, aquilo que revela”. *Idem*, p. 210. (PEL II).

semelhança”³¹². Toda essa proximidade interpretativa da palavra vai se recaracterizando e oferecendo espaço a uma adequada interpretação dentro do próprio movimento de libertação³¹³, inaugurado sob o prisma da confiança no *amor de justiça*. Isso implica numa *diacronia* que reúne, numa só expectativa, o *dizer* numa configurada Totalidade e os *resultados* implícitos no movimento libertador³¹⁴ que indicam, por sua vez, uma transcendência³¹⁵.

Essa condução hermenêutica do fenômeno comunicativo da *práxis libertadora* – que vinha ocorrendo sob um olhar estritamente levinasiano a partir de vontade ética expressa pelo “amor de justiça” e que concedia ao Outro o crédito à *palavra* – sofre repentina alteração e segue esvaziando-se enquanto uma *erótica* e uma *política* para assumir, ou mesmo absolutizar, sua vertente pedagógica.

A filosofia assim entendida não é uma erótica nem uma política, embora tenha função libertadora para o éros e para a política, mas é estrita e propriamente uma *pedagógica*: relação mestre-discípulo, no método de saber crer a palavra do Outro e interpretá-la. O filósofo para ser o futuro mestre deve começar sendo o discípulo atual do futuro do discípulo. Disso depende tudo. Por isso, essa pedagógica *analética* [...] é da libertação³¹⁶.

Essa opção, deve-se evidenciar, não se limita meramente a priorizar a ação pedagógica, mas uma determinada pedagogia, cuja constituição se estabelece na contramão da pedagogia tradicional; dir-se-ia, então, talvez com mais precisão, uma

³¹² *Idem*, p. 210 e 211 (PEL II).

³¹³ A palavra a se revelar vai permitindo vislumbrar uma condição da Alteridade, mas não a Alteridade mesma. Não havendo anterioridade à Alteridade, ela é indemonstrável. Dito de outra maneira: “A Alteridade, a realidade do Outro não pode *de-monstrar-se*; somente *se mostra* pelo absurdo. Sua realidade torna absurda a Totalidade, ao homem. O primeiro não pode ser mostrado *desde* nada anterior, porque não há anterioridade que o suporte. O Outro, como outro, é indemonstrável; é o começo de toda de-dução”. *Idem*, p. 217 (PEL II).

³¹⁴ Nesse sentido, “Se o método analético era o saber situar-se-para que desde as condições de possibilidade da revelação pudessemos aceder a uma reta interpretação da palavra do Outro, tudo o que ficou dito vem mostrar-nos o próprio método”. *Idem*, p. 212 (PEL II).

³¹⁵ *Idem*, p. 211 (PEL II).

³¹⁶ *Idem*, p. 213 (PEL II).

antipedagogia sob a perspectiva da Totalidade. É à lógica da clássica inversão mestre-aluno, que nega o verticalizado imaginário elitista da salvação do oprimido, ao estilo freiriano, que Dussel confiará o desfecho de sua eticidade. O caminho do filósofo para ser um mestre teria que passar pelo seu discipulado ante o aluno, isto é, ouvir a *palavra analética* do aluno. Esse roteiro que liberta o filósofo é a condição para sua atuação no processo de libertação: é o *aceder* dusseliano. Acesso que abre o horizonte último possibilitando deduzir a Totalidade a partir de uma experiência fáctica com a Alteridade³¹⁷ e um pensar reflexo da própria experiência³¹⁸ equivalente à *conscientização* em Freire³¹⁹. É nesse sentido que Dussel dirá que o mestre agora gozará de uma condição de “exterioridade à Totalidade” e desde essa nova circunstância a Totalidade perde sua aura; isto é, se despoja de “sua categoria ontológica e se degrada num ente, um sistema ideológico”³²⁰, a ser superada³²¹.

Na sequência, é oportuno verificar a maneira com que Dussel, embora separando os âmbitos da dominação para analisá-los a partir de suas singularidades, evoca, em última instância, a solução da *pedagógica* para os problemas da *erótica* da *política*. Para melhor compreender, inicialmente, como estas formas de dominação, na Totalidade, são regidas por uma única logicidade ontológica, vale conferir o que concluiu Zimmermann:

Segundo Dussel, esta ontologia grega, pelo fato de partir do princípio parmenídico de que o “ser é e o não ser não é”, pelo fato de afirmar que “o mesmo é o pensar e o ser” e ainda que o pensar deve identificar-se com o *logos* grego, fundamenta toda a ontologia conquistadora, dominadora, imperialista e guerreira do ocidente. Isto porque “o ser é = o grego é” e “o não ser não é = o que não é grego não é”. Ora, tudo deve ser levado ao *ser* porque “é melhor ser do que não ser”³²².

³¹⁷ Irredutível à dedução.

³¹⁸ *Idem*, p. 218 (PEL II): “ (...) para de-duzir a Totalidade é necessário não só ter a experiência fáctica da Alteridade, mas a clara consciência e um pensar reflexo sobre a própria experiência, para que a Totalidade possa ser descrita como totalidade e a Alteridade como indefinição do Outro, negatividade primeira e afirmação incom-preensível”.

³¹⁹ Ver nota 168 deste trabalho.

³²⁰ *Idem*, p. 219 (PEL II).

³²¹ Tudo isso não seria possível, rediga-se, sem o outro: “Sem o outro, o oprimido, e sem o momento discipular, o filósofo não é senão um sofista tautológico da totalidade perempta”. *Idem*, p. 220 (PEL II).

³²² Roque Zimmermann. *América latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. *Op. cit.*, p. 157.

A defesa da realidade calcada na ontologia da Totalidade não subsiste sem a (des)regulação da *diferença* e isso justifica, na origem do sistema, a necessidade da *guerra*. Aliás, já em *Para una de-STRUICION de la Historia da la Etica*, encontram-se os embriões da guerra, no seu sentido parmenídico-heraclitiano, na fundamentação do pensamento ocidental³²³. Comentando a citação acima, Zimmermann focará a relação aí explicitada entre a guerra e a “unidade totalitária” parmenídica. Se “Tudo é uno” e se o “uno é o fundamento”, consequentemente “o que está fora da totalidade não é uno; portanto, não é”³²⁴. Nesse prisma, a *guerra* aplicada ao *não-ser* busca justificar a não impropriedade da Totalidade. Zimmermann credits a essa interpretação *histórico-ontológica* a originalidade de Dussel. Frente à dificuldade de asseverar essa conclusão, resta dizer que, independentemente de sua pertinência, o conteúdo acima será válido para elucidar a logicidade dos níveis de dominação a seguir.

5.2-A erótica, a política e a pedagógica: refundamentação teórica para a libertação.

No seio da elaboração teórica da *co-nstrução* da filosofia da libertação, Dussel se ocupará, especialmente, em explorar as possibilidades do *dis-curso* da *erótica*, um dos três modos de relação de Alteridade³²⁵ – que pode corresponder a uma das três partes da própria história do homem³²⁶ –, a saber, a relação *homem-mulher*. Sobre esse assunto, tratado por Dussel, Zimmermann mostrará como o filósofo argentino tangenciará o tema da “ontologia grega”, evocando, sem se deter, seu aspecto *ético-mítico* como alicerce da

³²³ Dirá Dussel: “sólo Parménides y Reráclito un explícito pensar ontológico se hizo presente; por primera vez de manera temática el *êthos* griego o el modo habitual de vivir el ser (el mundo de los griegos) se abrió a la luz. El descubrimiento del ámbito del ser, al pensarse éste desde su principio de descubrimiento que es el hombre, fue inseparable y concomitantemente um compromisso ético, porque significaba la ‘muerte’ a la opinión del vulgo (*polloí*), conversion sufriente y ética que posibilita el pasaje al horizonte donde todo cobra sentido”. *Para uma de-STRUICION de la historia de la ética I. Op. cit.*, p 27 (PED).

³²⁴ Roque Zimmermann. *América latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). Op. cit.*, p. 159.

³²⁵ À relação erótica *homem-mulher*, juntar-se-á, posteriormente, a relação *pai-filho* (pedagógica) e a relação *irmão-irmão* (política). Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. I Acesso ao ponto de partida da ética. Op. cit.*, p. 121 a 146 (PEL I).

³²⁶ Pode-se dizer, se não negado pela Totalidade ontológica. *Idem*, pp. 119 e 120. (PEL I)

erótica. É da forma “sublime de amor” entre os varões, e não a “forma desprezível” entre as mulheres, que a logicidade tautológica de o *mesmo* constitui seu núcleo informativo da dominação do homem em relação à mulher, que se estenderia, com equivalente condição e consequência, à *pedagógica* e à *política*³²⁷. Para além, contudo, desse princípio, que crava no seio da dominação um eterno retorno às estruturas ontológicas do *ser que é* e do *não-ser que não é*, algo mais deve ser observado como, por exemplo, o fato de que à ausência de *Alteridade*, tratada sob esse referencial grego, se opõe a perspectiva do *face-a-face*³²⁸, conforme teorização levinasiana. Dessa temática da erótica, que mobiliza a pragmaticidade da ética da libertação, pode-se dizer que Heidegger, enquanto diretriz mais marcante do pensamento do primeiro Dussel, vai cedendo espaço para Levinas³²⁹

³²⁷ Dirá Zimmermann: “A ontologização da erótica a encontramos em muitas obras de Platão, tais como *Parmênides*, *O Sofista*, *O Taceteto* e principalmente no *Banquete*. Mas é na mitologia, portanto no núcleo ético-mítico, que os gregos vão encontrar os elementos pré-filosóficos sobre os quais constroem sua ontologia. O que diz ela? No princípio havia varões. Mas havia também uns tipos especiais de varões chamados andróginos (*hybris* entre varões e mulheres). A Afrodite celeste faz com que os varões amem os varões, que é a forma mais sublime do amor, porque se ama o *mesmo*. A Afrodite terrestre faz com que os varões amem as mulheres (forma desprezível de amar). Entretanto, mesmo desta forma inferior de amar, surge, resulta, o *mesmo*: o filho, que é o *mesmo* que os pais. Disto se conclui que ‘a sexualidade dos gregos é auto-sexualidade, isto é, a sexualidade dos *mesmos*... justificando-se ontologicamente o homossexualismo’. Agora a compreensão já se tornou fácil. De fato, se ‘o ser é e o não ser não é’, o varão amará o varão, amando assim o ser que é o *mesmo* já que o *varão* é (forma sublime de amar) e a *mulher não é* (forma desprezível de amar). Mas, ‘se o varão é e a mulher não é’, o varão domina a mulher. A mulher caberá obedecer, submeter-se. O varão afirma-se como a totalidade. A mulher ou é *nada* (não ser) ou apenas acidente, complemento”. *Op. cit.*, pp. 161 e 162. “A pedagógica é apenas dedução ou sequência lógica desta ontologia da totalidade. Quem é o filho? O que fazem os pais e os mestres neste nível? Como já vimos, nesta ótica da totalidade, os pais geram o *mesmo* que eles são. O filho não é nenhuma novidade, mas repetição, prolongamento de o *mesmo*, isto é, os pais. Assim, uma vez que toda educação começa na família, os pais iniciam a educar o filho para que seja o *mesmo* que eles já são, e assim perpetuar a espécie, a cultura, os costumes, a religião, tudo o que já foi desde sempre”. *Op. cit.*, pp. 162 e 163. “A *política* aqui é considerada inicialmente como a relação irmão X irmão; analogicamente, chega-se a infinitas outras relações neste mesmo nível. Como funciona? Muito simples: ‘se o ser não é e o não ser não é’ (= eu sou e tu não és) só pode haver um tipo de relação: senhor X escravo (Hegel), dominador X dominado, opressor X oprimido; e a guerra sempre dirá quem será senhor e quem será escravo. É a lei do mais forte como na selva: é o ‘homo homini lupus’ de Hobbes”. Roque Zimmermann. *América latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. *Op. cit.*, p. 163.

³²⁸ Interpretando Levinas, Dussel comenta, em sua obra que será analisada no capítulo seguinte dessa pesquisa, que “a própria razão e a linguagem surgem a partir da relação do ‘face a face’ com o outro anterior à representação”. Enrique Dussel. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 2012. *Op. cit.*, p. 367 (EL). Levinas em *Totalidade e infinito* dirá: “Eis a situação que denominamos acolhimento do rosto”. Em outro momento, de maneira mais enfática afirma que “Na expressão, um ser apresenta-se a si mesmo. O ser que se manifesta assiste à sua própria manifestação e, por conseguinte, apela para mim. Essa assimetria não é o *neutro* de uma imagem, mas uma solicitação que me envolve a partir de sua miséria e da sua Altura. Falar-me é transpor a todo um momento o que há de necessariamente plástico na manifestação. Manifestar-se como rosto é *impor-se* para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria rectidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome. No Desejo, confundem-se os movimentos que vão para a Altura e a Humanidade de Outrem”. Emmanuel Levinas. 3ª ed. *Totalidade e infinito. Ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa, Edições 70. *Op. cit.*, 2016, p. 191 e 194.

³²⁹ É nessa nova rota que o autor vai enfrentar descritivamente a *erótica* sob a equivocidade do *éros* que pode ser *egótico* ou *ágape*. Esse, abertura ao Outro, aquele é *éros* ao Mesmo. A abertura advinda da relação erótica com o predomínio do sentimento *ágape*, contudo, não inibe uma futura tensão que possa reconstituir novamente “um novo

que, por sua vez, também revelará, passo a passo, paradoxalmente, suas limitações conceituais diante das novas exigências teóricas.

O que interessa aqui, no entanto, é saber como nessa nova rota o autor enfrentará descritivamente a problemática da *erótica* sob a equivocidade do *éros* que pode ser *egótico* ou *ágape*: esse último, uma abertura ao *Outro*; aquele, é o *éros* no *Mesmo*, com toda negação que o encerra.

A abertura advinda da relação erótica com o predomínio do sentimento *ágape*, por exemplo, não inibe uma futura tensão que possa reconstituir, novamente, um “novo o Mesmo”, desvestido de *alteridade real*³³⁰. Dussel ressaltará os percalços da relação conjugal sob um crivo econômico. As exigências próprias do sistema produtivo, multiplicando demandas, podem interferir negativamente na *erótica*: o suposto cuidado com a casa, enquanto guarida necessária diante do cosmos, pode se constituir uma nova armadilha para o *outro* mulher:

A clausura egótica do Mesmo (o solipsismo moderno), do econômico (= doméstico), da feminilidade infecunda do espírito burguês como afã indefinido de posse (de propriedade que de móveis e imóveis se multiplica depois em dinheiro e ações de bancos e empresas) é a paralisia do dis-curso e a absolutização da Totalidade de “o mesmo” (originalmente como *ego cogito* e finalmente como “vontade de poder” opressora e desumana: desumanizante)³³¹.

Essa clausura, contudo, não é atributo particular da modernidade, tanto o mundo helênico quanto a modernidade, cosmologia e subjetividade, respectivamente, se dobraram diante dos ditames da ontologia da Totalidade³³². O professor da UNAM admite, numa inflexão levinasiana, que o trabalho que poderia render condições para a

‘o Mesmo’” e que, por fim, promove uma nova fuga à ideia de *alteridade real*. Sob um crivo econômico, esta *erótica* vai sofrer a interferência do cuidado com a *casa* enquanto guarida necessária diante do cosmos, mas que pode se constituir em uma nova armadilha para o *outro* mulher. Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. I Acesso ao ponto de partida da ética. Op. cit.*, pp.125 a 128 (PEL I).

³³⁰ *Idem*, p. 125. (PEL I)

³³¹ *Idem*, p. 127 (PEL I).

³³² *Idem*, p. 124. (PEL I)

efetividade de uma relação de *alteridade real* conduz, ao contrário, a uma “violência assassina”³³³.

Um esboço mais delineado sobre a *erótica* apenas virá nos escritos futuros de Dussel³³⁴. Nestes, perpassando o pensamento grego, o tratamento dado ao tema conflui para o quesito da dominação à sombra da psicanálise. Para o autor, a ferocidade *edipiana* da dominação conduz ao desejo de si mesmo mediado pelo corpo de o *outro-si-mesmo*, nunca, porém, com caráter exclusivamente individualizado, mas disseminado socialmente. O *outro* como Outro é eliminado dentro de um movimento que mobiliza e é mobilizado pela cultura e tradição que culmina na naturalização institucionalizada da perversão³³⁵. Não se deve conceber a partir disso, contudo, que a psicanálise ofereça respostas contundentes e absolutas para a dominação erótica em todas as suas configurações. Inserida no contexto da hermenêutica ontológica da sexualidade europeia, sua amplitude interpretativa dialético-ontológica da totalidade é questionada por Dussel³³⁶. Imersos no *auto-erotismo*³³⁷, os esforços psicanalíticos se exaurem sem ultrapassar as barreiras da dominação erótica. Contrariamente, para o autor, a sexualidade *alterativa* redimensiona a pulsão humana em direção ao Outro para além do mero princípio do prazer³³⁸: se na erótica da totalidade a superação humana encontra-se na suspensão da sexualidade, na erótica alterativa, tal superação, só se realiza por ela³³⁹.

Mas, como conseguir cravar no seio da Totalidade, que se reveste com o *ethos da dominação erótica* (machista), uma sexualidade de cunho Alterativo?³⁴⁰ De outra forma,

³³³ *Idem*, p.127. (PEL I)

³³⁴ Sobre tudo em Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. III Erótica e pedagógica*. São Paulo, Edições Loyola, Editora UNIMEP, s. d. *Op. cit* (PEL III).

³³⁵ *Idem*, pp. 140 a 143 (PEL III).

³³⁶ Para Dussel, “Freud mostrou sua genialidade ao encontrar a estrutura da erótica *vigente* em seus doentes, mas se enganou rotundamente ao crer que tal estrutura era o do homem por natureza, mundialmente. Essa universalização da experiência particular europeia invalida suas conclusões com pretensão de real mundialidade”, *op. cit.*, p. 84 (PEL III).

³³⁷ Talvez a melhor maneira de definir o auto-erotismo nas palavras de Dussel seja com a expressão: “Eu *me* desejo por mediação de seu corpo alienado”. *Idem*, p. 141 (PEL III).

³³⁸ *Idem*, pp. 103 a 105 (PEL III).

³³⁹ *Idem*, p. 135 (PEL III). Isso se explica, como quer Dussel, a partir de Freud, quando localiza a erótica da totalidade no mito grego de Édipo (já que todo ato é morte do pai e incesto) que teve como consequência a redução de toda eroticidade num falo dominador e em um não-falo dominado. Disso deriva também o exercício sexual como contradição em si: “a sexualidade normal é repressão neurótica e repressão”. *Idem*, pp.129 a 134 (PEL III).

³⁴⁰ O autor dirá: “O *ethos* da libertação erótica é tecido todo ele em torno da abertura e ex-posição na nudez ao Outro. A abertura de totalidade sexuada à dis-tinção do outro no amor-de-justiça como desejo de realização de seu desejo. O amor que silencia para escutar sua revelação [...] A confiança em sua palavra (nele: “Eu te amo”) é esperança de

para além dos retrocessos e rupturas próprios da erótica, é possível propor uma efetiva ruptura com o horizonte que a delimita? Para o pensador latino-americano, é na lógica da inversão tal qual formulada na *pedagógica* – quando repensa a hierarquização das relações professor-aluno com fins opostos à opressão – que se encontra a mecânica libertadora.

[...] O maior admirador de nossos dotes que tenhamos não nos corrobora e confirma tanto como a mulher que se enamora de nós. E isso porque, na verdade, somente a mulher sabe e pode amar – isto é desaparecer no outro³⁴¹.

Como sempre aconteceu na história, são os oprimidos que realizam o caminho da libertação³⁴². A eticidade cruel da Totalidade, em sua face erótica, teria seu fim com a *práxis da libertação erótica* realizada pelos próprios oprimidos, no caso, a mulher³⁴³, marcadamente através daquilo que simboliza a principal energia de uma *fenomenologia das virtudes libertadoras da erótica*: o “amor ao Outro” realizável, não se perca de vista, pedagogicamente.

5.3-A política: caminhos de uma refundamentação teórica para a libertação

Ao tratar da *política*, a relação *irmão-irmão*, assegura Dussel que quanto mais o outro se configura em uma exterioridade, mais “‘o Outro’ é realissimamente ‘Outro’”; de modo análogo, quanto mais a Alteridade se caracteriza para além do horizonte da

constituir um casal, uma casa, um lar e desabrochar na fecundidade do filho. A felicidade na liberdade é agora possível”. *Idem*, pp. 149 e 150 (PEL III).

³⁴¹ *Idem*, p. 145 (PEL III).

³⁴² *Idem*, p. 145 (PEL III). Vale ressaltar a interpretação à forma freiriana do fragmento relacionado com o “amor de justiça”. Em outro momento, o autor dirá: “O *ethos* da libertação erótica é tecido todo ele em torno da abertura e exposição na nudez ao Outro. A abertura de totalidade sexuada à dis-tinção do outro no amor-de-justiça como desejo de realização de seu desejo. O amor que silencia para escutar sua revelação [...] A confiança em sua palavra (nele: “Eu te amo”) é esperança de constituir um casal, uma casa, um lar e desabrochar na fecundidade do filho. A felicidade na liberdade é agora possível”. *Idem*, 149 e 150 (PEL III).

³⁴³ *Idem*, p. 145 (PEL III).

ontologia da Totalidade, mais proximidade se terá de uma *ética da paz* em detrimento de uma *filosofia de guerra*³⁴⁴. Para ilustrar seu objeto, o filósofo recorre à imagem do encontro *face-a-face* em condição absolutamente ausente de qualquer “coexistência de amizade”, aproximação entre prováveis inimigos, diria, em situação “transversal ao horizonte de ‘o Mesmo’”. Essa ponte para o incerto “como no vazio para além do horizonte ontológico” só seria possível num estágio que figure além da compreensão ontológica e se lance à exterioridade indecifrável, no caso, pelo “amor-de-justiça”³⁴⁵. É nesse salto que se traduz a diferença entre a *ontologia da Totalidade* e a *metafísica da Alteridade*. Para o autor, encontra-se na raiz da “‘vocação’ do ser” o Outro como miserabilidade, exatamente o que vem informar porque a metafísica da alteridade, em oposição à ontologia da Totalidade, se institui na “vontade de serviço” e não na “vontade de domínio”³⁴⁶. Isso que não foi alcançado pela filosofia heideggeriana, Dussel pode entender por meio da noção de *benevolência* tal qual empregada por Lévinas. O termo bem equivale a essa ruptura de paradigma em que “O desejo metafísico não aspira ao retorno, pois é desejo de um país onde nunca habitamos”³⁴⁷.

A partir de então, Dussel vê-se em condições de expor o que alcinha de *filosofia abstrata*, inócua para solução dos problemas contemporâneos, visto que, simultaneamente ao disfarce de enfrentá-los, corrobora para consolidá-los, mesmo porque esconde, por trás do *cógito* universalizado, alçado como superioridade insubstimável, a razão de sua hegemonia, a saber, o *sangrento* processo de colonização³⁴⁸.

É contra essa pretensão universalizadora, compromissada com a *vontade de poder* e historicamente materializada na dominação, que a filosofia da libertação deve se impor como autoconsciência da alienação. Nessa direção, Dussel finaliza seu primeiro ensaio da série em questão promovendo um encontro dialético entre Hobbes e as concepções freirianas³⁴⁹, que assim poderia ser resumido: o irmão que se tornou lobo de seu irmão

³⁴⁴ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. I Acesso ao ponto de partida da ética*. Op. cit., p. 136 (PEL I).

³⁴⁵ *Idem*, p. 138 (PEL I).

³⁴⁶ *Idem*, p. 140 (PEL I).

³⁴⁷ *Idem*, p. 139 (PEL I).

³⁴⁸ Em vários escritos Dussel tratará desse assunto, inclusive, invocando a necessidade de uma filosofia latino-americana que realize o devido diagnóstico do sistema de dominação norte-atlântico.

³⁴⁹ Muito embora sem citá-lo expressamente.

carece, para não mais gozar da condição de lobo devorador – que desumaniza o outro desumanizando-se a si – ser humanizado pelo irmão liberto de sua opressão³⁵⁰.

Em outra ocasião, assegurará o autor que a política³⁵¹ é o âmbito a partir do qual o homem pode explorar os extremos de sua potencialidade. Aqui “o face-a-face adquire sua última significação humana ou sua mais perversa posição”³⁵². Presumindo que na história do Ocidente essa última consagrou-se padrão, ou seja, que a Totalização da política é resultado de uma sucessividade de destotalização do *Outro*, posto que se constrói destruindo “organizações anteriores”,³⁵³ torna-se evidente, na lógica dusseliana, a necessidade – em contenção do “eu conquistador”³⁵⁴ – de conferir voz aos vencidos³⁵⁵, como base constituinte inequívoca de uma alternativa Latino-americana³⁵⁶.

Por isso que ao tratar “a questão da ontologia política”, Dussel recorrerá à ideia de uma *política* e uma *anti-política*, a primeira, a “dialética social da dominação”, é sistemicamente predadora e a segunda, “analética³⁵⁷ da *novidade*”, opositora da primeira³⁵⁸. No fundo, essa “novidade” se reveste de um sentido próprio, uma dupla rejeição. Primeiramente (e internamente) à ontologia política da América Latina, que se constituiu uma extensão da subjetividade conquistadora europeia³⁵⁹, que contou com Hegel como grande expoente dessa Totalidade enquanto “último horizonte de compreensão”³⁶⁰. Em segundo lugar, (e externamente) ao ideal geo-político europeu que após

³⁵⁰ *Idem*, p. 144 (PEL I).

³⁵¹ A política figura como uma das três partes da antropológica, junto à erótica e a pedagógica. Ver *Para uma ética da libertação latino-americana. IV Política*. São Paulo, Edições Loyola/UNIMEP, s.d., p. 55 (PEL IV).

³⁵² *Idem*, p. 32 (PEL IV).

³⁵³ *Idem*, p. 35 (PEL IV).

³⁵⁴ *Idem*, p. 50 (PEL IV).

³⁵⁵ *Idem*, p. 40 (PEL IV). Freire se insere no debate da Filosofia da libertação como, talvez, o precursor dessa exigência. Observem-se nesse sentido a nota 290 acima. Ademais, vale mencionar, que cerca de dez anos antes da publicação da *Pedagogia do oprimido*, Freire já se preocupava, extensivamente, com a relação entre a “transitividade da consciência” e a “diálogo mais ampla do homem com o homem e do homem com sua circunstância”, justamente contra a “massificação” e as “formas domesticadoras”. Paulo Freire. 3ª ed. *Educação como atualidade brasileira*. São Paulo, Cortez/Instituto Paulo Freire, 2003, pp. 31 a 42.

³⁵⁶ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. IV Política. Op. cit.*, p. 55 (PEL IV).

³⁵⁷ Nas considerações de Zimmermann: “É em Schelling, na crítica que ele faz ao ‘sistema absoluto’ de Hegel, em sua *Filosofia da Revelação*, que Dussel vai encontrar a gênese do que ele chamará depois de ‘analética’, instituindo-a mesmo, num primeiro momento, em metodologia para transcender, transpor o método dialético ‘ontológico’ coisificante deste ser que é o ente do mundo”. Roque Zimmermann. *América latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). Op. cit.*, p.173.

³⁵⁸ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. IV Política. Op. cit.*, p. 56 (PEL IV).

³⁵⁹ *Op. cit.*, p. 58 (PEL IV). Mais precisamente ver a cisão de classe do *estado dependente* constituindo em seu interior o não-ser como o pobre. *Idem*, p. 90 (PEL IV).

³⁶⁰ *Idem*, p. 61 (PEL IV).

livrar-se de suas contradições internas arrogou-se à pretensa atividade messiânica de salvação das demais civilizações. À revelia do modelo político-ontológico aí presente, que une direito e dominação sob tutela de um Estado policialesco, é que se levanta a antipolítica ou “política da libertação”³⁶¹. A Totalidade sistêmica sustenta, como implicação necessária à sua soberania, uma exterioridade política – assumida apenas como di-ferença – que pode ser tanto o *bárbaro* quanto o *pobre*. Essa exterioridade, contudo, não constitui mera negatividade, estritamente dialética, como aparece sistematicamente determinada, já que, com exclusividade, nela se concentra, *analiticamente*, as possibilidades de libertação. Dirá Dussel:

O pobre, o Outro, o povo é o único que tem suficiente *realidade, exterioridade e vida* para levar a cabo a construção de uma ordem *nova*.

...

O fato histórico da emergência do povo, de uma classe com consciência de classe é a erupção da exterioridade *no* horizonte ontológico do sistema, é a transcendentalidade que se torna presente no interior do modo de produção em crise³⁶².

A noção de “rosto”, em Dussel, encarna essa *realidade* do sujeito histórico que surge como uma classe revolucionária e dessa forma indica uma *interioridade* e uma *exterioridade*: objetividade no seio do sistema, direcionada para sua suplantação, respectivamente. O deflagrar dessa exterioridade é correlato à “consciência de classe”, é uma presença ontológica, uma potência intra-sistêmica, orientada para o futuro. A realidade ontológica resultado de sucessivas determinações do *ego-conquiro*³⁶³ desponta

³⁶¹ *Idem*, pp 71 a 78 (PEL IV).

³⁶² *Idem*, pp. 101 e 102 (PEL IV).

³⁶³ Zimmermann faz a leitura correta quando afirma que o “‘eu conquisto’ é o fato anterior” e que “‘o eu penso’ é apenas a legitimação racional de uma realidade faticamente já existente” e que destas premissas “também se infere que o centro não pode produzir verdadeira filosofia, mas apenas a ontologia totalizadora.” O argumento se direciona a esclarecer que uma filosofia universal é includente e que a filosofia ocidental é, por excelência, excludente. Eis a razão pela qual, segundo esse raciocínio, a verdadeira filosofia só pode advir dos excluídos. Roque Zimmermann. *América latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*, op. cit., p. 148.

grávida de um “além do ser e do horizonte”³⁶⁴ na realidade do “pobre”: o Outro. Com efeito, por estas razões, em conformidade com Dussel, unicamente o “pobre”, isto é, o “povo” eclode “como o único que tem suficiente realidade, exterioridade e vida” para suplantar os horizontes ontológicos e se colocar no limiar meta-físico³⁶⁵.

A condição singular do povo, expressa nesse discurso, ganhará mais densidade com uma categoria pinçada da economia, no caso, o “plus-trabalho”, com a qual Dussel redefinirá o conceito de *proletariado* que, perdendo o seu emprego privatista dos incluídos no sistema produtivo oficial, será estendido aos sub-empregados ou não empregados. Assim, tal categoria abrangeria uma dupla aplicabilidade: *ôntica*, porque diria respeito à mão de-de-obra disponível à realidade e funcionalidade geral do sistema produtivo, como força oficialmente inclusa ou não; *meta-física*, porque consciente de suas possibilidades de “plus-sujeito” numa condição extra-sistêmica, os trabalhadores se conduziram como potência tensionada para suplantar o sistema³⁶⁶. A dimensão da categoria *pobre* seria elevada a todos que, de uma forma ou de outra, sofrem as consequências inumanas do sistema produtivo o que impõe a toda uma classe, incluídos ou não em tal sistema, o rótulo da exclusão³⁶⁷ e, como tal, de *subjetividades subversivas*. Essa subjetividade envolve negatividade ontológica, mas também afirmação meta-física que *nega* o negativo, como índice de exterioridade e isso numa tripla dimensão:

O que a totalidade do sistema imperial capitalista *não inclui* encontra-se “fora” de seu controle, e de seu domínio. O que realmente se encontra “fora” é a *positividade* de um povo ao nível cultural [...] e propriamente político-econômico [...] isto é, tudo aquilo que o sistema de dominação não pode definir e controlar a partir de seus pressupostos. A exterioridade *histórica* é o momento, não só dialético (já que não é só uma negação interna do sistema) mas analético (positividade *externa* ao sistema) que não se explica somente pelo *ser* do sistema mas também pela realidade do Outro como outro (e

³⁶⁴ Esse é o significado do meta-físico, isto é, “o que não tem lugar” (do grego: *ouk-tópos*), Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. IV Política. Op. cit.*, p. 79 (PEL IV).

³⁶⁵ *Idem*, pp 101 e 102 (PEL IV).

³⁶⁶ *Idem*, pp. 102 e 103 (PEL IV).

³⁶⁷ Aos excluídos por não produzirem e aos excluídos, de outro modo, apesar de produtores, isto é, “os não beneficiados pelos bens produzidos pelos mesmos”. *Idem*, p.103 (PEL IV).

não já como oprimido). Porque há um momento analético, a libertação não é só a dialética negação da negação (dar liberdade ao oprimido como oprimido no sistema), mas afirmação de exterioridade origem da negação da negação mas, o princípio positivo de onde parte a negação dialética da negação é a prévia afirmação e descoberta prática da positividade do pobre, do exterior, do Outro (o povo)³⁶⁸.

A viabilidade do processo de libertação impõe “passar de uma exterioridade abstrata [...] para uma exterioridade concreta através do trabalho”. À necessidade de explicar como a exterioridade se exprime no âmbito da Totalidade, Dussel lançará mão de uma nova categoria, no caso, a “transcendentalidade interna”, cuja tessitura corresponde ao *plus*-trabalho não absorvido pelo sistema que, no fundo, é condição para subjetividade subversiva, ou seja, para a “consciência” por parte do oprimido de sua *exterioridade sistêmica*.³⁶⁹ Isso sugere que a ontologia da Totalidade não apenas coabita com os elementos de sua própria destruição, mas que com eles corrobora³⁷⁰. É justamente o que tem de exterioridade na *transcendentalidade interna* do sistema que origina sua negatividade³⁷¹.

Não obstante esses indicativos, que apontam para a viabilização do programa de libertação, a rigor, para Dussel, o pro-jeto meta-físico (de libertação) é informulável porque é o *fundamento* de toda conceitualização, ao contrário do projeto ontológico (de dominação) que, em seus vários modelos teóricos, compôs a história³⁷². Os projetos ontológicos, fixados nos limites da Totalidade dominadora, forjam suas categorias conceituais no próprio sistema de dominação, enquanto que o pro-jeto meta-físico “que nasce e cresce na exterioridade do sistema”³⁷³, notadamente como negatividade³⁷⁴ a este, sem uma formulação especulativo-abstrata, é vivência da própria existência. As utopias

³⁶⁸ *Idem*, p. 116 (PEL IV).

³⁶⁹ *Idem*, pp. 118 e 119 (PEL IV).

³⁷⁰ “Plus trabalho, mais consciência de classe”. *Idem*, p.103 (PEL IV).

³⁷¹ Negatividade que pode ser passiva (ou seja, quando uma classe se percebe não outra) ou ativa (quando “uma classe luta contra outra”). *Idem*, p.119 (PEL IV).

³⁷² Para Dussel, as utopias ontológicas (portanto não meta-físicas) a partir de Platão. *Idem*, pp. 123 a 128 (PEL IV).

³⁷³ Poder-se-ia dizer nas contradições do sistema. Segundo formulação de Dussel: “no lar do operário e camponês, no trabalho alienante, na solidariedade da luta, na prisão, na cultura popular simbólica”. *Idem*, pp. 120 a 122 (PEL IV).

³⁷⁴ Cuja positividade é: “encontrar a brecha no sistema por onde produzir a evasão subversiva da libertação”. *Idem*, p. 128 (PEL IV).

ontológicas revestidas de positividade não colocam em xeque “o projeto cotidiano, [mas] abrem horizontes dentro de o Mesmo” e se afirmam sob uma égide do “interesse comum”³⁷⁵. Em última instância, o *interesse comum* compatível à esfera da Totalidade é movimentado em detrimento do “bem comum” que, como “exterioridade pro-jetiva”, é uma categoria *escatológica*³⁷⁶ – congruente ao projeto meta-físico³⁷⁷. Esta utopia, porque invoca a “terra prometida”, “funda a práxis de libertação”³⁷⁸ que, como “projeto existencial de libertação”, diz respeito, invariavelmente, a todo povo oprimido, contudo, como na cotidianidade, tal utopia, encontra-se confusamente mesclada com a utopia ontológica, faz-se, assegura o autor, necessário “a tarefa pedagógico-esclarecedora do político, do mestre, do profeta” aproximando e subordinando a *política* a uma *pedagógica*. Como o projeto anti-ontológico não admite, de acordo com Dussel, conceitualização, o autor lança mão de três indicativos que assinalam uma mínima diretividade e, resumidamente, podem assim ser delineados: a separação dos oprimidos inseridos na libertação daqueles que apostam apenas em reformas; a divisão dos atuantes no projeto de libertação em grupos minoritários e, por fim, a utilização de um sentido particular do nacionalismo como propulsão revolucionária³⁷⁹. O critério que distingue um projeto de libertação de uma utopia ontológica é a “libertação do oprimido”³⁸⁰. Deve-se constituir uma Totalidade nova, analógica, em lugar da Totalidade unívoca³⁸¹ que, repita-se, só pode ser realizada pelo oprimido. Zimmermann comentando sobre essa única possibilidade não diverge desse trabalho no que tange à perspectiva dusseliana de não

³⁷⁵ Restrito às “finalidades estratégicas de expansão do Estado, da cultura, do comércio, do modo de vida europeu sobre as colônias e neocolônias periféricas”. *Idem*, pp. 126 e 127 (PEL IV).

³⁷⁶ Não é por acaso que Dussel lança mão da tradição semita, mais precisamente judaica: “o bem comum escatológico é o Reino de Javé”, porém numa realidade histórica, embora em si seja “trans-histórico”. *Idem*, p. 129 (PEL IV).

³⁷⁷ Esta categoria para Dussel é pertinente ao projeto meta-físico. Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Etnicidade e moralidade. Op. cit.*, p. 123 e 124 (PEL II). Aqui se apresenta uma dificuldade que, embora não diga respeito ao interesse desse trabalho, convém assinalar: como assegurar a inconceitualidade do projeto metafísico identificando categorias pertinentes e em oposição ao projeto ontológico? Talvez a terminologia mais correta seja apontar uma necessária abertura em relação à definição conclusiva.

³⁷⁸ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. IV Política, op. cit.*, p. 129 (PEL IV).

³⁷⁹ *Idem*, p. 136 e 137 (PEL IV).

³⁸⁰ *Idem*, p. 138 (PEL IV). Aqui uma dificuldade considerável: se a libertação apenas se determina enquanto resultado de um longo processo, como concebê-la, em suas possibilidades libertadoras, antecipadamente à experiência.

³⁸¹ *Idem*, pp. 157 e 158 (PEL IV).

confundir revolução com mera inversão do grupo particular no ápice da pirâmide social a seguir o mesmo protocolo da dominação³⁸².

Convém chamar atenção, por essa ocasião, para uma ininterrupta binariedade que perpassa todo pensamento de Dussel. Uma dualidade maniqueistamente inconciliável³⁸³ corroborada, por vezes, com imagens sacras que encerram a realidade no *bem* e no *mal*. Assim, a política dominadora terá que ser vencida pela antipolítica – a política da libertação. Esse imperativo justificará a *de-struição* da velha Totalidade com a *guerra de libertação*, para só então suceder-se a *con-strução* da nova ordem, evidentemente, sem resquícios da primeira. Para o autor em questão, isso é algo que indica “vida ou morte”. Se expressa em termos de “libertação ou aniquilação do nosso mundo latino americano e de toda ‘periferia’!”³⁸⁴.

À *de-strução* proposta concerne a etapa de ação militarizada, denominada pelo autor de período “épico-agônico”. Para evitar inconsistência ética ou qualquer paradoxalidade, como visto anteriormente, o autor busca justificar praxiologicamente essa ação militarizada exibindo distintivamente um duplo sentido da guerra: a arte militar com meros fins de conquista e a arte militar resultante da *prudência* política que impõe doar a

³⁸² Zimmermann dirá: “É por não refletirem suficientemente sobre esta situação de dominação ontológica – verdadeira aniquilação do ser e da impossibilidade de aspiração à liberdade – que muitos adversários da filosofia da libertação a contestam dizendo que o ‘povo’, a ‘massa’, é tão opressora em seus âmbitos específicos quanto os mais opressores ocupantes de parcelas reais do poder; que esta mesma massa vive apenas ressentida por não poder estar na situação inversa; que no momento em que o puder fazer o fará; que por isso mesmo não se poderá fazer filosofia a partir dela, dos sofrimentos e injustiças que padece, de seus anseios e esperanças, porque também viciados. Não admitem nenhum valor real na população que vive na *base* da pirâmide, na periferia do bem-estar. Outros há que propõem, então, como única saída viável a revolução pura e simples, a saber, a reversão da situação atual. Não se dão conta, no entanto, de que desta forma jamais acontecerá libertação autêntica, mas apenas se continuará dentro das coordenadas do vicioso ‘círculo hermenêutico’ da totalidade fechada que somente inverte os polos respectivos do poder, em nada modificando a situação real”. Roque Zimmermann. *América latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Op. cit., p. 154. Acrescente-se a isso uma efetiva presença de Freire nessas considerações. Só o oprimido realiza a libertação e o faz em termos de ultrapassagem da dialética ontológica que, meramente, alterna os ciclos de dominação.

³⁸³ No que refere a esse aspecto, novamente, pelo menos em linhas gerais, corrobora com as conclusões aqui chegadas a posição de Zimmermann. Veja-se seu texto na íntegra para acusar o grau de similitude: Zimmermann “Finalmente, para entendermos o Dussel desta fase (e fundamentalmente ainda hoje) é indispensável termos bem presente aquilo que ousaríamos chamar de antinomia dusseliana, a saber, a da *totalidade X alteridade*. *Totalidade* que é sua categoria hermenêutica básica para o que pretende *de-struir* e *alteridade* para o que intenta *con-struir*. A totalidade (que se manifesta de muitas maneiras e que pode ser interpretada desde os mais diferentes âmbitos) deve ser destruída a fim de que a alteridade ou exterioridade (o “*outro*” como distinto de “*o mesmo*”) possa surgir como o novo que se propõe. Nisto consiste todo o desafio de Dussel, que a ele se lança com rara qualificação e com uma inexaurível capacidade de trabalho”. Op. cit., p. 158. Importante verificar, também, a esquematização feita por Germán Marquín Argote, na qual, a *histórica* é composta na contraposição entre centro e periferia, opressores e oprimidos, ideologia e crítica anti-ideológica etc e a *metafísica*, seguindo a mesma lógica, estruturada a partir da totalidade ontológica *versus* exterioridade metafísica, alienação *versus* libertação. *Idem*, p. 176 e 177.

³⁸⁴ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. IV Política*. Op. cit., p.158 (PEL IV).

vida em benefício do Outro. Contudo, ao retomar essa questão, o que importa é saber que ação militar deve seguir fâmula à política e ambas à *pedagógica*, na medida em que devem adquirir seu sentido sob a condução do *mestre*³⁸⁵.

5.4-A *pedagógica*: caminhos de uma refundamentação teórica para a libertação.

No que tange ao “Outro”, como rosto na esfera da *pedagógica*, isto é, na relação *pai-filho*, vê-se sublinhada a *analética do ensino* que preconiza ir além da dialética própria da totalidade de o *Mesmo*. Para melhor determinar uma ação pedagógica surpreendente, em contrapartida ao potencial reprodutor de o *Mesmo*, Dussel posterga modelos influentes do pensamento pedagógico, tais quais, Sócrates, Agostinho, Tomás de Aquino e Rousseau³⁸⁶, para apoiar-se na desverticalização educacional empreendida pela

³⁸⁵ O termo mestre aparece textualmente, também, como representatividade da condução do povo de Israel por Moisés.

³⁸⁶ A dialética própria da totalidade de o *mesmo* move-se, sem novidades reais, a partir da necessidade de despertar o que está adormecido numa totalidade dada quer da ontologia clássica quer na totalidade moderna. Em ambas, o *suposto novo* é sempre já o *posto possível*, mas ainda não explicitado. O que não se encontra explicitado em termos de previsibilidade está disposto devendo ser resgatado pela *dialética* do ensino. Dirá Dussel: “Na ontologia da Totalidade (grega ou moderna), a dialética do ensino pode resumir-se em (especialmente em Platão): o mestre, o filósofo, o político ou o pai, o que compreende o discípulo (o filho) como “o Mesmo”, deve produzir pro-duzir no educando a recordação do esquecido, invisível; recordação que faz com que “o Mesmo” adquira atualidade para o conhecer presente. [...] O pensamento moderno, a partir de sua subjetividade, admite discípulo como tábula rasa, mas pelo solipsismo próprio de seu ponto de partida, a pedagogia não é mais do que trazer à luz o que já se encontra em “*le bon sauvage*” (Rousseau, Montessori): a doutrina do originário *ego-cogito* (ou o Absoluto hegeliano) que “desde si” inventa, pro-duz, re-presenta, ou des-cobre tudo [...]”. O que está em jogo é a necessidade de se superar o que o autor denominará de falsa antinomia educacional estabelecida pelas ontologias clássica e moderna: aprendizagem como *recordação* ou *invenção* pelo ego. Para não incorrer em confusão, o ponto primordial em questão não trata estritamente, muito embora passe por ele, do conteúdo educacional no que tange à novidade, mas na relação pai-filho, professor-aluno ou mestre-discípulo, propriamente no que informa ausência real de alteridade: um conhecimento a ser recordado ou inventado subjetivamente. Assegura o autor: “A Alteridade, de “o Outro” como mestre, aparentemente nada pode fazer no processo [...]”. Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. I Acesso ao ponto de partida da ética. Op. cit., pp. 130 e 131 (PEL I)*. Mas, aqui, embora sem explicações maiores, Dussel estaria fazendo uma distinção entre o conhecimento e os valores sociais, pois em relação a estes diz que há uma participação efetiva e autoritária do mestre em relação ao aluno. “Na ontologia da Totalidade, o mestre conserva paradoxalmente a sua posição passiva, catalítica, mas não inovadora. Para Sócrates, é como a parteira, a filosofia é apenas maiêutica; ou seja, a obra já é dada, falta apenas fazer com que venha à luz. Para o moderno, também o mestre deve deixar que a espontaneidade da criança se manifeste; a pedagogia é apenas guardiã que não permite influência de elementos estranhos”. É por via da ana-lética que venha ultrapassar a dialética, que o processo pedagógico se moverá “a partir de um além (aná-) do mundo: desde ‘o Outro’”. Nessa pauta, tanto o mestre quanto o discípulo terão, inevitavelmente, por imposição da própria existência, algo a aprender. Cuida-se ser um empreendimento natural que, desde a infância, até a morte se determina o ensinar e aprender muito entre as gerações. Como mecanismo subjacente à própria existência, as crianças lançadas pela vida à condição de estarem diante de

educação popular de Freire. Tanto o *face-a-face* quanto a categoria da *Alteridade* terão nesse referencial seus delineamentos mais precisos e os motivos que os justificam residem na crítica que o pedagogo brasileiro empreendeu ao modelo educacional por ele mesmo denominado de *educação bancária* que, na acepção dusseliana, designa a contramão da educação do *dis-tinto*:

Enquanto *dis-tinto*, o discípulo tem um *novo* projeto histórico de ser homem (“o Outro” real e historicamente). O mestre não pode simplesmente *depositar* um certo número de conhecimentos já adquiridos (concepção “bancária” da educação, onde só se trata de ensinar para a memória: para *recordar*), mas deve transmitir o já adquirido a partir da situação existencial do discípulo e de maneira tal que sua *revelação criadora* chegue a confundir-se com a própria *invenção* problematizadora do educando³⁸⁷.

Só nesse âmbito, presume Dussel, emerge um discurso rigorosamente alterativo e, em si, incompatibilizado com a ontologia da Totalidade, na medida em que o ensinar como prática concomitantemente vinculada ao aprender com o aprendiz, é o que respalda a atividade pedagógica do mestre. A palavra utilizada pelo mestre não subtende superioridade ou dominação, antes se estabelece como um convite a uma relação isonômica que prescinde de todo autoritarismo ou enquadramento, próprios do *mesmismo ontológico*. Como, na interpretação que Dussel faz da desverticalização educacional empreendida por Freire, a base *profética* da palavra do mestre resulta, forçosamente, da incorporação, para além do que aprendeu “em seu mundo”, dos enunciados do mundo do discípulo, introjetando-os em seu discurso, a *palavra* proferida torna-se, por si, encontro de dois mundos – o do mestre e do discípulo – ou, de outra maneira, a *palavra* faz-se “fruto das invenções próprias e de seu povo”³⁸⁸. Esse aprender com o mundo do discípulo

seus pais desde já aprendem. Nessa metafísica do *face-a-face* a *Alteridade* ocorre como uma inevitabilidade constitutiva originária e essencial. *Idem*, pp. 130 e 134 (PEL I).

³⁸⁷ *Idem*, p. 133 (PEL I).

³⁸⁸ *Idem*, p. 133. (PEL I).

é, em última instância, um aprender com o discípulo o que elimina a perpendicularidade radical entre quem aprende e quem ensina. Longe destes absolutos, ambos seguem enquanto vivem aprendendo um com o outro. Nessa relação, o mestre se desonera como absoluto mestre, o discípulo se reconhece além de mero discípulo: o *face-a-face*, por fim, entre os libertos vê-se instaurado.

O que o primeiro volume de *Para uma ética da libertação Latino-americana* vai determinar, entre outras coisas, é uma paulatina fuga do referencial heideggeriano enquanto sustentáculo de uma ética libertadora e, diga-se de passagem, a necessidade da mescla oscilante de categorias que integram os repertórios levinasiano e freiriano, no que tange às questões conclusivas dessa ética.

A efetividade, em algum grau, das determinações de uma ética assim formulada, por outro lado, sugere perguntar pelo mérito da *pedagógica* nesse contexto. Não parece ser insignificante o fato de o livro inaugural, de uma série de cinco volumes, interromper o discurso pretendido como demolidor da filosofia ocidental (retomando-o apenas no volume seguinte) para, de maneira compacta e embrionária, apresentar o projeto de libertação sob a figura de Freire³⁸⁹, ainda que preliminarmente.

Quanto a Heidegger, sua grande virtude, para o intento de uma nova eticidade, reside na forma com que ultrapassa o projeto da *metafísica da modernidade*, calcada na relação sujeito-objeto, sem, contudo, se permitir o passo necessário para deixar para trás a *ontologia da Totalidade* em direção a uma metafísica da alteridade³⁹⁰. Tal intento só ocorrerá por ocasião de se pensar o Outro como “escatologicamente distinto”, como “rosto sexuado” e também “como rosto pedagógico”. É nesta direção que o autor buscará uma primordialidade para aquém de o “ser-no-mundo”³⁹¹.

³⁸⁹ Importante perceber que, diferentemente de todo arcabouço teórico ocidental manuseado por Dussel, Freire, citado direta ou indiretamente, segue sem ser objetado.

³⁹⁰ *Idem*, pp. 179 e 180 (PEL I).

³⁹¹ Em todo caso, deve-se frisar a relevância de Heidegger na consumação da ruptura, empreendida por Dussel, com o projeto ocidental de “o Mesmo”. Porém, a identificação de sua incompletude, para atender as prerrogativas de uma filosofia antieurocêntrica, será recorrentemente observada pelo professor da UNAM, sobretudo, no que refere ao outro “como rosto político”, isto é, como relação ética entre cidadãos numa condição de isonomia. Aqui, o pensamento heideggeriano não transpõe, necessariamente, as barreiras ontológicas exigidas para propiciar a adequada compreensão do outro: contentando-se com a “compreensão do ser como horizonte ontológico” não se afirma alterativamente. Eis o motivo pelo qual Dussel será conduzido a recorrer a algo que, segundo ele mesmo, seria mais originário que o “ser-no-mundo” *Idem*, p. 137 (PEL I).

Retomando esse assunto em obra posterior³⁹², advertirá Dussel que a pedagógica³⁹³ latino- americana, a partir do evento da conquista, encontrava-se simbolicamente pautada na extensão da cultura falocrática³⁹⁴. Para compreendê-la, deve-se considerar que o poder exercido na América latina se estende desde o *centro* (o que implica atentar para a ‘cultura do centro’)³⁹⁵, mais precisamente dentro daquilo que Kant chamará de luta contra a autoridade heterônoma e que melhor se explica dentro do espírito burguês. Esta pedagógica, cujos primeiros arautos são Vives, Rabelais e Montaigne, haveria de culminar com Rousseau no seu *Émile*³⁹⁶, por vezes analisado sob o crivo freudiano. O grito de liberdade evocado por essa pedagógica, por exemplo, será interpretado a partir do Complexo de Édipo, conforme observa-se nessa extensa citação:

Esta liberdade postulada, concretamente, é um direito proclamado por um homem emergente: o burguês. Para poder educar o *filho-criança-povo* no novo mundo é necessário negar a tradição anterior, medieval. Tal negação da *mãe-cultura popular* realiza-a o pai-Estado burguês seguindo a linha da pedagogia inglesa. A passagem da erótica à política é contínua: o pai-Estado domina a mulher-cultura popular (...). No mundo colonial o pai será simbolizado pelo Estado colonial, preceptor a soldo do Estado imperial. A mãe totaliza seu filho; assim contra a compreensão do homem que a constitui como objeto (a cultura popular amamenta em seus símbolos os seus filhos e pretende preservá-los do Estado burguês e de sua pedagogia). Mas o pai-Estado se interpõe

³⁹² Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. III Erótica e pedagógica. Op. cit.* (PEL III).

³⁹³ Aqui duas informações importantes. Primeiro, a menção evidente de que a pedagógica denominada latino-americana foi precedida por outra não latina e sequer americana. Segundo, que a diferenciação entre a pedagogia e a pedagógica dá-se pelo fato de que a pedagogia se circunscreve na esfera do ‘ensinamento e aprendizagem’ e a pedagógica nas diversas relações em que implica ‘disciplina’.

³⁹⁴ Essa precedência, no entanto, constituiu-se condição para a dominação e depois base do processo de sua consolidação. Enrique Dussel. *Idem*, p. 153 (PEL III). Atente-se aqui, contudo, para a correlação com fragmentos de um ensaio de Freire, anterior à *Pedagogia do oprimido*, que diz: “essa educação desvinculada da vida, centrada na palavra”, palavra esta “‘milagrosamente’ esvaziada da realidade que deveria representar”. Mais adiante: “Cada vez mais nos convencemos, aliás, de se encontrarem na nossa inexperiência democrática as raízes desse nosso gosto da palavra oca. Do verbo. Da ênfase nos discursos. Do torneio da frase. É que toda essa manifestação oratória, quase sempre também sem profundidade, revela, antes de tudo, uma atitude mental. Revela a ausência de permeabilidade característica da consciência crítica”. Paulo Freire. *Educação como prática da liberdade*. 14ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2011, p. 124 a 125 (EPL).

³⁹⁵ Naquilo que se constitui a modernidade em oposição às disciplinas medievais da cristandade. *Idem*, p. 168 (PEL III).

³⁹⁶ *Idem*, pp 167a172 (PEL III)

entre mãe-cultura popular e o pai-juventude-povo. Assim nasce a situação edípica: ódio ao pai-Estado burocrático.³⁹⁷

Esse processo de negação da cultura popular pelo pai-Estado, quando admitido pelo filho-povo, torna-o órfão. Na perspectiva da pedagógica, é justamente na figura do *preceptor* que o Estado-pai encontra-se representado³⁹⁸.

Por outro eixo interpretativo (da pedagógica) para retomar, subsequentemente, a psicanálise, Dussel pensa a *educação da natureza* em Rousseau como aquela que ultrapassa a esfera dos hábitos³⁹⁹ e tem sua expressão máxima na espontaneidade (*estado de natureza*) cuja identificação é o trabalho manual, mas também competitividade, em oposição aos privilégios feudais; veem-se declarados, nesse autor, os ecos do mundo burguês industrial⁴⁰⁰. A natureza mesmo, na óptica burguesa, equivale à fonte de riqueza explorável e o *Émile* sintetizará um ritual que, pedagogicamente corrobora com a passagem para a sociedade moderna, fundada na produtividade fabril. Como em todo ritual de passagem, prenuncia-se um novo em detrimento do velho. À vida e à positividade antecede-se a morte e a negatividade. Transpondo essas preocupações para realidade latino-americana sob o prisma psicanalítico, Dussel dirá:

A pedagógica é um momento da ontologia da modernidade. O sujeito constituinte em nosso caso é o pai, Estado imperial, o mestre ou preceptor. Esta subjetividade compreende o ser, o pro-jeto do homem europeu, burguês, “centro”. O pai-Estado-mestre é o ego, o ponto de apoio, o “de onde” se desdobra o círculo do mundo pedagógico, ideológico, de dominação gerontocrática sobre a criança, a juventude, o povo. O educando, órfão, memória de experiências conduzidas habilmente pelo preceptor que deve ser obedecido, que tem todos os deveres e direitos de ensinar (...) o educando é o

³⁹⁷ *Idem*, pp. 172 e 173 (PEL III).

³⁹⁸ *Idem*, p. 173 (PEL III).

³⁹⁹ Que também pode ter origem artificial, adquirido. *Idem*, p.175 (PEL III).

⁴⁰⁰ *Idem*, 17 a 176 (PEL III).

objeto, o ente ensinável, educável, civilizável, e europeizável (se é colônia) domesticável, diríamos quase⁴⁰¹.

O sentido interpretativo do *Émile*, fora de seu contexto ainda feudal, isto é, reaplicado na sociedade já aburguesada e inserido num projeto de conquista, que Dussel quer ressaltar, substitui o alvo a ser demonizado e suprimido da educação desejável: se antes era o parasitismo da nobreza, agora é a suposta desfuncionalidade da cultura popular colonial. A cultura popular entre o *Estado* colonial (que já nasce burguês como extensão do Estado imperial) e o *filho-povo* que, tomado necessariamente como *culturalmente órfão*, fica susceptível ao estado, sofre dupla rejeição: uma, com efeito hierárquico por parte do Estado e outra, de caráter hegemônico, por parte de classe. Essa circunstância vitimiza o povo que ideologicamente se autovitimiza. É por isso que o “édipo-pedagógico” se constitui “repressão” na medida em que é lançado sobre o povo, por intermédio do pai-Estado-mestre, a padronagem do *estado burguês* em detrimento da cultura primeira.

Do que resulta a incursão psicanalizante de Dussel no *Émile*, a educação é um processo de reificação e dessubjetivação do educando que, a pretexto da necessidade de protegê-lo diante de condicionamentos culturalmente impróprios, esconde a urgência de torná-lo susceptível a *condicionamentos seletivos* que encarnariam a nova ordem⁴⁰². Todavia, mais relevante é notar que todo desdobramento da leitura dusseliana segue plasmada por um fundo último correspondente à crítica de Freire à educação bancária. Observe-se na citação a clássica diametrização professor-aluno, sujeito-objeto, consciência-mundo, sob censura.

É a alegação da negação histórico-cultural ao filho-povo que justifica a atuação pedagógica do pai-Estado que, além da cultura erudita, traz consigo, implacavelmente, os fatores da dominação. Porém, à revelia de sua própria análise que alerta para os mecanismos ideológicos do Estado, Dussel, numa nova objeção, rearticula relações e

⁴⁰¹ *Idem*, p. 179 (PEL III).

⁴⁰² Dussel entende que as categorias empreendidas por Rousseau se farão presentes nos teóricos da educação que embalaram o pensamento europeu e americano, entre os quais cita nominalmente Joham Pestalizzi, Maria Montessori e John Dewey. *Idem*, pp 179 a 181 (PEL III).

redefine seu posicionamento. Inicialmente colado a uma agenda levinasiana, apela para a inevitabilidade da “descontinuidade da temporalidade pedagógica” que, por ser *diacrônica*, reserva espaço à tradição e anuncia a impossibilidade da eliminação plena dos efeitos da cultura popular sobre o *filho-povo*. Coloca, portanto, com isso, inevitavelmente, em questão todo o discurso da *orfandade cultural*. Dessa implicação resulta que a conquista, muito embora subsumindo suas colônias na Totalidade, não se mostrou capaz de ofuscar, pela raiz, a visibilidade de suas contradições. Essa exposição do sistema de dominação emerge como possibilidade de refutação da Totalidade desde a *Exterioridade*. Nas palavras do autor:

Nem o preceptor é autônomo ou incondicionado, nem o filho o é por sua parte. Ambos são momentos da Totalidade, mas ambos são ao mesmo tempo Exterioridade meta-física. Essa dupla analética constitui a antipedagógica ou pedagógica da libertação (...) ⁴⁰³

No processo de libertação, o lacre, embora parcial, que a *cultura popular* ⁴⁰⁴ conserva em relação à ideologia dominante pressupõe, ainda na dominação, sua virtual exteriorização. O que se fará preciso, aqui, é a identificação entre aquilo que concerne ao discípulo enquanto elemento de cultura popular e o que pertence à posterior inculcação por parte do sistema pedagógico sob tutela do Estado. Ante esta inculcação, Dussel advoga que aqueles elementos constituem a quota melhor que compõe o sujeito, dada sua potencialidade revolucionária de negação de o *Mesmo* dentro de um sistema de opressão, mas que deverá ser colocada em potência, isto é, em seu “poder-ser” pelo mestre como dádiva, “como dom desde a Exterioridade”:

⁴⁰³ *Idem*, p. 189 (PEL III).

⁴⁰⁴ Observar nota 285 em que Freire toca nessa questão.

Discernir entre o que o opressor constitui no colonizado como sua máscara, e o rosto belo do colonizado como autóctone, outro, mostrar essa distância, fazer autovalorizar a Alteridade é a tarefa do mestre.⁴⁰⁵

Tudo isso ocorrerá em oposição ao que prenuncia o *Émile*. Diferentemente do varão educado em absoluta obediência na perspectiva rousseauniana, o oprimido, por amor à cultura primeira, enfrenta suas contradições e trava uma guerra consigo mesmo a fim de eliminar aquilo que ameaça tal cultura e que, ao mesmo tempo, o oprime – no caso, a cultura do pai-Estado, introjetada pelos preceptores de plantão do sistema de dominação colonial⁴⁰⁶. É necessário perceber aqui que, confutando *Émile*, como substrato último do pensamento pedagógico moderno e dominador, Dussel vai inserindo em seu discurso, em meio a categorias levinasianas, noções desverticalizadas da pedagogia de Freire. Indicativos nesse sentido se evidenciam, por exemplo, a partir da ideia de flexibilização cultural expressa na “bipolaridade palavra-ouvido, interpretação-escuta, acolhimento da Alteridade para ouvir o outro como outro” e na interferência docente apenas no que concerne à valorização dessa cultura, já que “o autêntico mestre primeiro ouvirá a palavra objetante, provocante e interpelante e até insolente daquele que quer ser outro”⁴⁰⁷. A educação nesse prisma se evade da exigência de dizer para em primeiro plano se dedicar ao ouvir:

O a priori de toda pedagógica é o ouvir é o ‘ouvir-a-voz-do-discípulo’ sua história nova, sua revelação, aquilo que a geração traz sem repetição possível, porque é única⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ *Idem*, p. 197 (PEL III).

⁴⁰⁶ Mas, é importante que se diga, Dussel às vezes oscila em determinar a primazia da pedagógica para superação dos problemas próprios, recorre à erótica enquanto mecanismo de combate e centraliza a posição do pai natural do colonizado. Dirá Dussel, “Se, ao contrario, o pai satisfaz a mãe como homem-mulher, para o qual a mulher deve ter-se libertado (alcançando no face-a-face a plenitude do orgasmo histórico), a mulher não totaliza o filho.” *Idem*, p. 190 (PEL III).

⁴⁰⁷ Verifica-se aqui, como em outros momentos, a simbiose ente os discursos da erótica e da pedagógica. A categoria “amor-de-justiça”, por exemplo, atende a ambos. *Idem*, p. 193 (PEL III). No mais, vale conferir o capítulo dois da *Pedagogia do oprimido* em que essa questão é tratada quase à exaustão.

⁴⁰⁸ *Idem*, p. 194 (PEL III). Aqui novamente a figura do professor estará entrelaçada edipicamente com a figura do “pai libertador”.

A rigor, para o pensador argentino, o mestre é conduzido, desde a interioridade e dependência do sistema de dominação, à Exterioridade pela própria condução do discípulo nesse ritual de escuta⁴⁰⁹. Contrariamente a isso, o ensino oficial arroga-se o “dever sublime de dar toda cultura à criança” desconsiderando e eliminando os “subsistemas educativos”⁴¹⁰. Mas, como o sistema escolar exerce sobre os indivíduos da cultura popular o poder de aliená-los sem ao mesmo tempo permitir que atinjam a cultura ilustrada, incrusta-lhes a sensação de fracasso. Aqui notadamente, no desenrolar dos argumentos de Dussel, desponta a ideia de que o oprimido passa a vivenciar um ritual de autoculpabilização, tal qual teorizado por Freire⁴¹¹, e largamente explorado por via da referida “autodesvalia”⁴¹², isto é, a consciência culpada.

Mas identificar apenas no Estado, com sua herança colonial, o inimigo dessa cultura popular e ao mesmo tempo o beneficiário, em caso de sua eliminação, é simplificar as relações que se travam interculturalmente. É com essa desconfiança que Dussel fará um esforço para pensar a eticidade do projeto pedagógico evocando as contradições culturais dos diversos atores da vida colonial, mais propriamente, nas relações possíveis entre as culturas *imperial, nacional, ilustrada, de massa e popular*. A cultura nacional, por excelência contraditória, fica numa posição intermediária entre os mecanismos de controle dispostos nas culturas imperial, ilustrada e de massa em relação à cultura popular, ultimo reduto de libertação. A cultura de massa reside como um substrato

⁴⁰⁹ *Idem*, p.196 (PEL III). Não é por acaso que a primeira fase de execução do método Paulo Freire implica o “Levantamento do universo vocabular dos grupos com quem se trabalha”. Paulo Freire. *Educação como prática da liberdade*. *Op. cit.*, pp 147 a 149 (EPL).

⁴¹⁰ *Idem*, p. 205 (PEL III).

⁴¹¹ Nas palavras do autor: “A autodesvalia é outra característica dos oprimidos. Resulta da introjeção que fazem eles da visão que deles têm os opressores. De tanto ouvirem de si mesmos que são incapazes, que não sabem nada, que não podem saber, que são enfermos, indolentes, que não produzem em virtude de tudo isto, terminam por se convencer de sua ‘incapacidade’. Falam de si como os que não sabem e do ‘doutor como o que sabe e a quem devem escutar. Os critérios de saber que lhe são impostos são os convencionais. Não se percebem, quase sempre, conhecendo, nas relações que estabelecem com o mundo e com os outros homens, ainda que um conhecimento ao nível da pura *doxa*. Dentro dos marcos concretos em que se fazem duais é natural que descreiam de si mesmos”. Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*. *op. cit.*, p. 50 (PO).

⁴¹² Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. III Erótica e pedagógica*. *Op. cit.*, p. 207 (PEL III). Freire dirá: “Quando, porém, os invadidos, em certo momento de sua experiência existencial, começam, desta ou daquela forma, a recusar a Invasão a que, em outro momento, se poderiam haver adaptado, para justificar o seu fracasso, falam na ‘inferioridade’ dos invadidos, porque ‘preguiçosos’, porque ‘doentes’, porque ‘mal-agraçados’ e às vezes, também, porque ‘mestiços’”. Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*. *Op. cit.*, p. 153 (PO).

dominado pela cultura imperial que se pretende universal e pela cultura ilustrada que atua como modelo. Sua amplidão traça todos os setores da sociedade tornando-se uma efetividade concreta⁴¹³. Mais precisamente a cultura de massa se estabelece entre dois domínios: “a alienação da cultura ilustrada e a autenticidade da cultura popular”⁴¹⁴. É possível dizer que, para Dussel, é sobre a proteção da primeira que ela, a cultura de massa, busca desmobilizar a segunda, na medida em que congrega todos os “mecanismos pedagógicos da ideologia”. Não é à toa que, na formulação em questão, a cultura popular, enquanto exterioridade, deve estar sob o escopo aniquilador da cultura de massa, isso melhor se compreende com a noção de ideologia como “*totalidade interpretativa existencial*”⁴¹⁵. A ideologia não se resume a uma mera falsidade já que se encontra prenhe de Totalidade. É a partir dessa esfera da realidade que ela exerce sua função enquanto totalidade excludente e é sob essa égide que não denuncia sua fracionalidade irreversível.

É por essa ocasião que Dussel, buscando entender a dependência da cultura nacional neocolonial, pelo processo pedagógico, lança mão da *educação bancária*, conforme teorizada por Freire naquilo que corresponde à sua acriticidade e perfil imitativo⁴¹⁶. Em Freire, ainda, Dussel vem assinalar a necessidade do encontro da cultura revolucionária com a cultura popular em favor do oprimido que se pensa a si mesmo a partir da introjeção do opressor, em outras palavras, entre liderança revolucionária, que não pode ser confundida com qualquer “intelectual colonizado”, e os oprimidos⁴¹⁷.

Para uma maior aproximação do significado desse recorte freiriano, na elaboração da pedagógica de Dussel, deve-se pressupor que um projeto pedagógico libertador não prescinde de exigências. À maneira pensada por Dussel impõe que ele seja um modelo de caráter *popular* a ser seguido. Mas como constituir esse modelo se o povo encontra-se subsumido pela cultura de massa enquanto que os elementos, a partir dos quais a libertação se estrutura, perpassam a cultura popular? A alternativa é a extrojeção do

⁴¹³ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. III Erótica e pedagógica. Op. cit.*, p. 217 (PEL III).

⁴¹⁴ *Idem*, p. 218 (PEL III).

⁴¹⁵ *Idem*, p. 218 (PEL III).

⁴¹⁶ *Idem*, p. 223 (PEL III).

⁴¹⁷ *Idem*, pp. 228 e 229 (PEL III).

opressor⁴¹⁸ que, na condição de introjetado no oprimido o torna corresponsável pela dominação. A façanha que visa neutralizar os influxos do opressor internamente ao oprimido requer a presença do intelectual. A cultura revolucionária própria desse processo reúne inexpugnavelmente o intelectual⁴¹⁹ e o homem do povo tendo a cultura popular como ponto de intersecção. Esse novo modelo pedagógico incorpora também duas outras exigências freirianas: a *dialogicidade* e a *participação ativa* do povo organizado em núcleos de ação⁴²⁰.

Não sendo suficiente, para fins de libertação, apenas o diagnóstico da opressão Dussel postula uma práxis da libertação pedagógica que se denomina numa atitude anti-*Émile*, não no que concerne a uma simples negação da pedagogia rousseuniana, mas, sobretudo, subversão à ordem dos termos ativo e passivo no processo pedagógico, que implica redimensionar papéis e sujeitos. Assim, se na dominação cultural “o sujeito ativo é o império ou a elite ‘culta’ nacional”, na *revolução cultural* será “o filho, a juventude o povo oprimido”⁴²¹. Todo processo pedagogicamente revolucionário desencadeia-se com a ação de *ouvir a voz do outro*⁴²². A formulação de Dussel não parece ir muito além do que já havia dito Freire⁴²³ como, por exemplo, no que tange à radical dualidade de atribuições que separam o mestre do discípulo numa configuração sujeito-objeto⁴²⁴. Por outro lado, mesmo quando Freire não é citado, expressamente, sua presença é inequívoca, como pode ser constatado nos três itens necessários à práxis analética anti-rousseauuniana:

⁴¹⁸ Reportando-se a uma experiência, Freire relata: “Desta forma, os participantes do ‘círculo de investigação temática’ vão extrojetando, pela força catártica da metodologia, uma série de sentimentos, de opiniões, de si, do mundo e dos outros, que possivelmente não extrojetariam em circunstâncias diferentes”. Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*. Op. cit., p. 113 (PO).

⁴¹⁹ Importante nesse processo é a figura do “intelectual colonizado” de acordo com Frantz Fanon.

⁴²⁰ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. III Erótica e pedagógica*. Op. cit., pp. 228 a 230. (PEL III).

⁴²¹ *Idem*, p. 230 (PEL III).

⁴²² Para o pensador argentino, em “Nenhum outro momento da meta-física antropológica exige como a pedagógica escutar a voz do outro. *Idem*, p. 231 (PEL III). Embora esse tema do “Outro” Dussel relacione, mais diretamente, com os escritos de Levinas, a *Pedagogia do oprimido* se constitui num autêntico discurso da alteridade. Inversamente ao sentido acima Freire dirá: “Não haveria oprimidos, se não houvesse uma relação de violência que os conforma como violentados, numa situação objetiva de opressão. Inauguram a violência os que oprimem, os que exploram, os que não se reconhecem nos outros; não os oprimidos, os explorados, os que não são reconhecidos pelos que os oprimem como *outro*”. Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*. Op. cit., p. 42 (PO).

⁴²³ O capítulo dois da *Pedagogia do oprimido* reza sistematicamente sobre isso.

⁴²⁴ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. III Erótica e pedagógica*. Op. cit., p. 234. (PEL III)

Nossa exposição se dividirá em três partes e significará uma pedagógica do *anti-Emile*: em primeiro lugar, mostramos como é falso que “não importa que (o filho-povo: o discípulo) tenha pai ou mãe”, porque tendo pai-mãe e cultura popular o educando é a *fontanalidade originária* da pedagógica. Em segundo lugar, também não é real que o preceptor se “encarregue de seus (os do discípulo) deveres (afim de) assumir seus direitos... (devendo por isso o aluno) não obedecer senão a mim só (*il ne doit obéir qu'à moi*)” ao preceptor, já que o mestre como *exterioridade crítica* antes de tudo “obedece” ao educando. Em terceiro lugar, *processo educativo* não é conduzido exclusivamente pelo magistral constituinte, mas se realiza desde a criatividade do educando (o *sujeito ativo*) e da criticidade encarnada da fecundidade pedagógica dos diversos graus da instituição pedagógica-libertadora⁴²⁵.

A primeira exigência impõe a voz que vem desde a exterioridade que, como tal, tem como suporte a cultura popular, isto é, a voz a ser ouvida desde os recônditos da opressão, da esfera da necessidade, porque seu emudecimento (diga-se, de passagem, a *cultura do silêncio*) é tido como o símbolo próprio da opressão. A segunda remete à ideia de não condicionar a prática pedagógica à noção de autoridade assentada nos privilégios curriculares, etários ou institucionais, mas como compromisso e *serviçalismo*. O tema da obediência aqui se esquia do caráter verticalista, não no mero sentido de desonerar, por um lado, o educando de seus deveres ou, por outro, a simples destituição dos direitos do mestre, mas sim de entendê-los socialmente a partir de uma pauta comum de deveres e direitos em prol de um valor maior, no caso, a libertação. A terceira empreende a localização da real necessidade da educação. Se numa prática conservadora a cultura dominante sob a tutela do Estado criteriza as necessidades educacionais, numa prática revolucionária essas necessidades, em última instância, são reorientadas pelo *clamor dos oprimidos*. Aqui a fronteira entre a analética e a dialógica parece se dissipar.

Isso vai culminar com um quadro comparativo que opõe às atitudes *conquistadora*, *divisionista*, *desmobilizadora*, *manipuladora* e *invasora* as exigências de *co-colaboração*,

⁴²⁵ *Idem*, p. 236 (PEL III).

*convergência, mobilização, organicidade e criação*⁴²⁶, sem, contudo, assumir extremos mistificadores. Dirá o autor em seguida:

Mas antes devemos escolher dois extremos. De um lado, a defeituosa situação pedagógica do “intelectual esclarecido” (o preceptor rousseauiano) que ensina à massa os caminhos da revolução. Arroga-se então uma verdade que nunca pode possuir por si nem em si. De outro lado, a utopia de um povo que poderia auto-conduzir-se criticamente; esta ilusão espontaneísta é manipulada pelos inescrupulosos ou pelos iludidos: ambos, de uma ou de outra maneira querem usar o povo.⁴²⁷

Isso se encontra, de igual modo, em ampla consonância com recorrências anteriores, que indicam ser Dussel tributário das concepções pedagógico-filosóficas de Freire. No fragmento acima ressoa, mais uma vez, a pertinência dessa aposta. Nele se vislumbra o que se poderia denominar de a “radicalidade intermediária” de Freire ao se posicionar veementemente, no processo político do Brasil dos anos 60, numa linha divisória entre a esquerda ortodoxa e a direita extremada.

A propósito, vale ressaltar, como se tornou notório, são vários os pontos de consonância entre a interpretação da primeira fase da obra de Dussel aqui realizada e o texto de Zimmermann editado em 1986. Um aspecto, no entanto, marcará desde então a diferença: Freire não consta na lista dos teóricos que referenciaram Dussel⁴²⁸. A necessidade de suplantar a filosofia ocidental, por parte deste pensador, é ressaltada na

⁴²⁶ *Idem*, p. 245 (PEL III).

⁴²⁷ *Idem*, p. 236 (PEL III).

⁴²⁸ Dirá Zimmermann: “Genericamente poder-se-ia dizer que suas fontes são todos os grandes pensadores, desde a antiguidade grega até os contemporâneos fenomenólogos, existencialistas ou analíticos. De muitos destes, entretanto, só importa de-estruturar a fundamentação, a lógica, as consequências, isto é, mostrar como não são verdadeira filosofia, mas sofística, visto que foram causa ou legitimação do status quo insustentável no qual nos encontramos atualmente. Desta forma, como verdadeiros inspiradores de seu pensamento, devemos buscar os críticos ou as vozes discordantes destas correntes de pensamento. Poderíamos enumerar um extenso elenco de nomes. Destacamos apenas os principais: Aristóteles, Tomás, Kant, Hegel, Nietzsche, Freud, Scheler, Ricoeur, Merleau-Ponty, Rosenzweig, Buber, Theunissen e principalmente Levinas. Ultimamente vem-se acentuando também Karl Marx como fonte inspiradora de inúmeros escritos de Dussel”. Roque Zimmermann. *América latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Op. cit., p. 177.

obra de Zimmermann a partir das macromediações que sucessivamente compuseram, *grosso modo*, tal filosofia e que, no caso, deveriam uma a uma ser superadas – como o *contemplar* dos gregos, o *racionalismo subjetivista* moderno e a *alteridade* contemporânea⁴²⁹. Isso vem acertadamente caracterizar o pensamento dusseliano como uma alternativa a estas filosofias ou talvez, mais precisamente, como uma reaplicação de categorias já forjadas pela Totalidade usadas, agora, com uma abrangência a ela controversa⁴³⁰. O que parece um lapso no esboço de Zimmermann é não ter percebido que no roteiro das novas mediações sugeridas por Dussel já nos anos 70 despontavam, embora em alguns casos subliminarmente, categorias repisadas pelo pensamento freiriano. E é essa a aposta que aqui se enceta. Mas, sobre esse primeiro momento de Dussel, resta o que dizer, sobretudo, porque desintrinca ainda mais tal aposta.

5.5-A arqueológica: a primazia da meta-física em relação à antropológica

Ficou explicitado, no discurso dusseliano, a renúncia aos pensadores que compõem o chamado *centro hegemônico mundial*, no que tange à possibilidade de formalizarem uma ética da libertação inclusiva. Por não abrangerem, positivamente, as periferias do mundo, na crítica que fazem à modernidade, negativam a negatividade da crítica que realizam, tornando-a inofensiva ao sistema. Agora, por ocasião do seu quinto livro, que encerra o conjunto de seu grande primeiro esboço sobre a Ética da libertação, o autor, que teria alertado para necessidade de outro paradigma para além de Heidegger, Levinas, Marx ou qualquer outro representante da filosofia ocidental, por constituírem, em última instância, ainda, ecos da própria *modernidade*, retoma, à revelia de suas afirmações, por ocasião de sua “Arqueológica”, Freud e Marx, com intuito de repensá-los sob uma nova

⁴²⁹ *Idem*, pp. 179 a 180.

⁴³⁰ Em certo momento, Zimmermann descreve a crítica que Dussel faz à Totalidade como uma potencialidade desta em não universalizar as mediações com as quais pensa, o que implica numa reedição do pensar exclusivamente a si mesma. Sob outro aspecto, a crítica deveria ser exatamente o contrário, na medida em que sua, ainda inabalável, capacidade de universalização corresponde, justamente, ao processo de ideologização ocidental. Assim posto não se confunde *universalização* com *inclusão*.

óptica, isto é, para além do fundamento *ontológico* que corresponde ao nível *meta-físico*. Os dois pensadores, teoricamente, teriam conduzido suas críticas ao núcleo do *fetichismo* ontológico, desde o qual, tudo o mais se fetichiza.

A personificação fetichista da Totalidade fora reconhecida por Freud e Marx. Para o primeiro, “o éros perverso é autoerótico e nega o Outro”, isso porque a religião seria o canal a partir do qual o indivíduo pretende “acrescentar seu direito à submissão do povo”; enquanto para o segundo, o culto do sistema indica que “o imolado ao fetiche dinheiro, como mercadoria é o trabalhador.” Para Dussel, apesar de bem iniciar sua crítica à religião, da mesma forma que “os ontologistas críticos do centro”, Freud não conseguiu elevar sua psicanálise para além de “um movimento interno do sistema que pretendeu criticar⁴³¹”. Com efeito, por estar subsumido pelo europeísmo, co-implicado com a dominação, Freud teria perdido a condição de compor com a libertação. Isso definido, restaria, então, para o desenrolar da *arqueológica*, entre outros tópicos a serem pensados, decifrar se a fortuna de Marx se prestaria ao mesmo fim.

Perguntando por essa questão, duas outras com evidentes vinculações entre si se revelaram, que dizem respeito ao caráter hesitante em relação à primazia da *arqueológica* frente aos momentos da *antropológica* e da *pedagógica* no processo revolucionário e a possibilidade de flexibilização da ideia da indispensabilidade do *ato inaugural* do oprimido na instituição do sujeito em prol de sua libertação. Se não, veja-se. Como já assinalado anteriormente, o autor mobiliza as matrizes teóricas das quais se vale, quer positivamente, quer negativamente, segregando-as em princípios opostos – o que reflete uma *lógica binária* que se dissemina por toda sua obra. Observe-se então, por ocasião da conclusividade de sua pentalogia, o reemprego desse liame *dualista* reaplicado ao pensamento marxiano, colocando-o agora, mas apenas *inicialmente*, como uma resistência válida ao fetichismo europeísta.

Marx é visto como aquele que sepultou a querela filosófico-teológica existente em seu tempo, que reúne o ateísmo ao deus-fetichista interposto por Feuerbach e a crítica hitórico-individual feita por Kierkegaard contra o ideal de religião-Estado de Hegel,

⁴³¹ Enrique Dussel. *Para uma ética da libertação latino-americana. V Uma filosofia da religião antifetichista*. Op. cit., p. 95 (PEL V).

sintetizando-as em favor dos primeiros. Feuerbach teria se rebelado *antropologicamente* frente à *divinização do cogito* e ressaltado a emergência do “eu” e Kierkegaard acusado o processo de *descristianização do cristianismo* transformado em “cristandade” ao qual opõe o “‘Deus’ da fé”. Marx, por sua vez, quando centraliza sua crítica àquilo que entende ser o cerne que possibilita toda dominação, entendendo que “o pressuposto de toda crítica é a crítica da religião (fetichista)” teria, assim, tornado “possível a práxis da libertação” por via da desconsagração da sacralidade fetichista, isto é, declarando-se “ateu do *deus-fetice* que funda o sistema” de dominação. Essa crítica à religião, realizada por Marx, é requerida por Dussel como “o começo da crítica política, social, erótica, pedagógica, etc”⁴³², o que, de modo consequente, viria exigir em favor da *arqueológica*, se não sua primazia cronológica sobre as questões éticas, certamente sua fundamentação última⁴³³.

Dessa forma, Marx é resgatado como a crítica que possibilita a práxis da filosofia da libertação em sua originalidade radical, isto é, desde o *locus* a partir do qual tudo é devir. Pensando assim, Dussel indaga para, imediatamente após, afirmar:

Negada a divindade do fetiche, o que é que existe *além* do horizonte do sistema? *Para além* do ser da ontologia, do limite da totalidade estabelecida não há *nada* do sistema⁴³⁴.

Contudo, para Dussel, o *nada*, como afirmação, estaria no *não-onticamente* e no *não-ontologicamente compreensíveis*, isto é, se estabeleceria adiante do fenomênico e do existenciário: “o nada, afirmativamente, é o meta-físico”⁴³⁵. Aqui, porém, a apreciação positiva de Marx começa a decrescer. Parecem pertinentes as palavras de Dussel quando este diz que “a condição prática da possibilidade de afirmar teoricamente o Outro é ser

⁴³² *Op. cit.*, pp. 51 a 53 (PEL V).

⁴³³ Essa opção de Dussel, vale salientar, recrudescer sua teoria em face de duas interpretações: teria inviabilizado as possibilidades de uma leitura que possa determinar a proeminência da *pedagógica*, como anteriormente anunciada, ao passo que, haveria privilegiado uma leitura superestrutural de Marx, colocando a alienação religiosa como centralidade da crítica marxiana. Para evitar incompreensões deve-se conceber a Arqueológica enquanto origem e fundamento, mas também como além do fundamento, isto é, a *instância* de onde tudo procede. *Idem*, p. 7 (PEL V).

⁴³⁴ *Idem*, p. 54 (PEL V).

⁴³⁵ *Idem*, pp. 54 a 56 (PEL V).

ateu ao sistema, da Totalidade vigente, do deus-fetichismo” e, por essa negação, Marx se impõe como referência à *práxis* libertadora. Pertence, contudo, ao mesmo registro de pertinência, alegar que Marx, ao criar as possibilidades do *dizer* não ao *fetichismo*, se mantém estagnado na esfera da ontologia da Totalidade, na medida em que, sob a ótica *metafísica*, não há nada a acrescentar que a sobrepuje, necessariamente.

Observe-se que a crítica que Marx realiza à religião, desde o estado de sintonia com o seu contexto histórico, diz respeito a uma crítica teórica a seu conteúdo *sacralizado*, que se afirma na perspectiva ôntica, na condição fenomênica. Suas objeções tangenciam a negatividade do sistema de dominação, sem de modo algum ultrapassá-lo⁴³⁶ já que, para além do fenomênico, nada pôde acrescentar positivamente. Isto é o mesmo que dizer que a abrangência de sua crítica se nadifica para além da zona fronteira que separa o *ôntico* da *metafísica*. Esse fator da teoria de Marx, denota, aos olhos de Dussel, seu confinamento na contextualidade da Totalidade que jamais ultrapassaria.

Deve-se chamar à atenção, ainda, para o fato de Marx entrar por uma porta na *Arqueológica* – por viabilizar as condições da *práxis* da libertação, mas numa perspectiva muito embrionária, com a crítica ao fetichismo – para imediatamente ser convidado a sair por duas outras, já que sua teoria não corresponde ao acesso à realidade do Outro, *antropologicamente* falando, como já aludido, nem ao Outro absoluto, *metafisicamente* pensado. Trata-se de uma dupla negação ao Outro, tendo-se em vista que o Outro é análogo⁴³⁷. O pensador argentino, não obstante, teria reservado para Marx a condição *propedêutica* do devido culto ao Outro, que significa a afirmação do pobre. Afirmação esta que, embora tenha Marx indicado, não cumpriu, devidamente. O filósofo alemão teria, de maneira louvável, negado a divindade fetichizada, mas ao se negar afirmativo em relação ao *Deus alterativo* deixou aberto o caminho ao “ateísmo ao Deus transcendente”,

⁴³⁶ Evidentemente, tudo isso segundo a circunscrição *metafísica* eleita por Dussel.

⁴³⁷ *Idem*, p. 55 (PEL V). Vale observar aqui, independente de qualquer opinião, a dificuldade de dissociar Marx dos movimentos libertadores da América Latina. Essa é uma tradição que se fortificou, sobremaneira, com a Teologia da libertação mais acentuadamente na visão *pragmatista* de Gutiérrez do que na visão *filosófico-reflexiva* de Leonardo Boff. A via geral era o *marxismo ocidental* ou *neo-marxismo* que, mesmo não correspondendo aos modelos *soviético da diáspora* ou do *comunismo latino-americano*, era tido por Roma, sobretudo a partir 1980, como o mais grave perigo: o *pecado do marxismo*. Sobre esse assunto convém conferir Zilda Márcia Gricoli Iokoi. *Igreja e camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo Brasil e Peru, 1964-1986*. São Paulo, Editora Hucitec/Fapesp, 1996 e Michel Löwy. *Marxismo e Teologia da libertação*. São Paulo, Cortez Editora e Autores Associados, 1991, respectivamente.

negando, dessa maneira, a condição necessária para a revolução na América Latina, isto é, uma “religião subversivo-escatológica”. Tal refusão equivale a uma transgressão contra a ordem ontológica. Inviabilizá-la consiste em deslocar a transgressão para o “sentido libertador do mito e do simbólico, permitindo com isso à burguesia e à oligarquia, à reação apropriar-se dos mitos símbolos da criatividade popular.”⁴³⁸ Eis o conteúdo que pesa sobre Marx.

Dussel encontra, decerto, uma forma para evidenciar, desde o *ateísmo*⁴³⁹, a crítica avassaladora empreendida por Marx à mitificada sociedade da *mercadoria* que, inclusive, aponta para a imprescindibilidade de sua derrocada. Todavia, ao julgar essa crítica insuficiente, no quesito propositividade, segue em busca de uma outra referência, deixando para trás o pensador alemão.

Nessa busca, conceitos específicos da *arqueológica* vêm figurar em meio a outros, constituintes da logicidade binária dusseliana, no justo momento em que, desde o horizonte da meta-física, se investirá contra a modernidade fascista e capitalista⁴⁴⁰. E isso marcadamente pelo acesso ao Infinito, pela abertura à utopia, possibilitada pelo acesso ao “Outro absolutamente absoluto”, como garantia de que as dimensões *ônticas* e *ontológicas* da Totalidade resultam em históricas e contingentes e, como tais, contabilizam recursos para as *desfetichizações* e afirmação da Exterioridade. Esse fenômeno, que se compatibiliza com a “essência da re-ligião, da economia arqueológica⁴⁴¹”, melhor se decifra com uma incursão (nada fácil) na *cosmológica*.

⁴³⁸ *Idem*, p. 163 (PEL V).

⁴³⁹ Vale ressaltar, sob outro prisma, que o ateísmo à “religião-estado opressor”, embora tenha como inspiração um teísmo particular, parte de uma configuração geral de religião tida como “real”. Remonta, assim, à *oposição* acima aludida que reflete a radical polarização de seu pensamento. A essa temática, acrescenta-se, por ora, apenas a sua predisposição em eliminar os não opostos, sempre com exclusão de uma terceira via. Exemplo disso se dá com a menção dos materialismos *holbachiano* e *dialético*, aos quais Dussel classificará não apenas de *panteísmos*, mas também, cada um a seu modo, chamará de *fetichistas*⁴³⁹. O primeiro, porque “à Totalidade atribui-se a eternidade, necessidade, atividade, existência, vida e ainda a ordem e a capacidade de produzir a inteligência (o homem). O segundo, por acreditar que “a matéria permanecerá eternamente (*ewig*) a mesma através de todas as mutações” se configurava no fundamento pedagógico do stalinismo. Para o argentino, o processo de fetichização é uma “absolutização *feita* pelo homem, com vontade de poder”⁴³⁹. Desse modo, de um lado, desponta a *religião real*; de outro, a *religião fetichista* cuja adjetivação agrega, inclusive, toda a crítica que se lhe pretende contrária, implicando, consecutivamente, na escassez de espaço para uma terceira divindade. O fetichismo moderno, nutrido de sua própria crítica, obstrui à Totalidade sua autocrítica, ao passo em que evidencia a *divindade guerreira* da *cristandade*⁴³⁹ – aqui entendida como a inconsequente *descristianização* do cristianismo, reelaborado sob a égide de cultura ocidental. *Idem*, pp 45 a 66 (PEL V).

⁴⁴⁰ *Idem*, p. 66 (PEL V).

⁴⁴¹ *Idem*, p. 67 (PEL V).

Percorrendo essa temática como foco esclarecedor, o que Dussel vai intentar é a demolição do fundamento da Totalidade assentada, como se encontra, na mitificação ontológica, na qual presumivelmente o *ser* é o fundamento. Em contrapartida a esse fundamento, ergue uma hermenêutica que secundariza a instância ontológica do *ser*, impondo, por via de um âmbito *além do ser*, sua desmitificação e, consecutivamente, sua derrocada. Essa estratégia exige uma interlocução com a filosofia hegeliana para o estabelecimento de posições⁴⁴².

Muito esquematicamente, poder-se-ia dizer que a discussão será determinada pela necessidade de se estabelecer o procedente ponto de partida da realidade que *cosmologicamente* se apresenta. Ao *ser* hegeliano, como condição primeira, se interpõe o *além do ser*. Dussel ressalta o *ser* uno de Hegel, cuja cisão traz, como ocorrência, o *ente*. No ente, como *fruto* da cisão, o *ser* “se torna fora de si”. O que precisa ser sublinhado nesse processo é que o ente não é uma *criação*, mas “se formaliza pela qualidade [...] que é a autodeterminação negante do *ser*”. Pela cisão o *ser*, uma indeterminação precedente, se determina “como Totalidade *una* (em si) e *múltipla* (dos seres). O *ser*, assim posto, como essência imediata em si mesmo, é *identidade* e enquanto multiplicidade é *di-ferença*. O ponto crucial para o qual Dussel conduz seu argumento remete à condição de “referência reflexa da *di-ferença* à identidade originária”, fundante. O que funda é a *essência*, mas o fundado que é a *existência*, como fruto da cisão, é a “essência numa certa posição”. A essência, portanto, é existência que, como tal, não difere da essência, exceto “enquanto indica respectividade”. Nesta respectividade, a essência vê-se exteriorizada: a *realidade*. Essa realidade desdobrada é o real, o concreto exterior, contingente e possível: a *natureza*. Diante disso Dussel alerta:

Nosso discurso é justamente o inverso, como veremos. Não se parte do *ser* para involuntariamente chegar à *realidade*; mas partimos da *realidade* além do *ser* (da origem do cosmos e de sua contingência e possibilidade como condições metafísicas) para chegar ao *ser*, ao

⁴⁴² “Hegel, parte do fundamento do mundo (...); nós partiremos da realidade absolutamente absoluta (...), e da anterioridade real antropológica (...)”. *Idem*, p. 71(PEL V).

mundo e à natureza (como momento material cultural ou existencial prático, interno ao mundo)⁴⁴³.

Razões implícitas a essa escolha epistemológica elucidam, a um só tempo, a recusa a Marx, relativamente às possibilidades de acesso ao *absolutamente Outro* – no sentido de designar na sua extensividade condições propositivamente evidenciáveis – e a opção feita à experiência pessoal de Bartolomé de las Casas, situada no horizonte meta-físico que, indubitavelmente, lhe parecerá mais fecundo. Nessa dimensão, o *ser* se estabeleceria “antes do ontológico e *além* do ser”. Dirá Dussel:

É a *passividade* absoluta ou metafísica daquele que se afirma como eleito, sem consciência clara nem de quando, nem de onde, nem como: chamando desde sempre convertido no exato instante em que a eleição se apresenta como provocação histórica do rosto do pobre⁴⁴⁴.

Desta citação, duas considerações são indispensáveis. Primeiro, é a ideia de *pré-eleição da responsabilidade*; em segundo, a experiência do *face-a-face* é elevada à centralidade da arqueológica. É aqui que se ensaia uma contravolta da primazia hierárquica das dimensões componentes da libertação tornando sobressalente a arqueológica. Contudo, na continuidade do texto se evidenciará, mas já não de maneira irreversível, uma relativa retomada, ainda, da *pedagógica* no seio da *arqueológica* como primordialidade, isto porque o que vai redeterminar a possibilidade de estar diante do *absolutamente Outro*, para por ele ser pré-eleito, é justamente a provocação do Outro oprimido que requisita (com a *palavra*) a seu interlocutor a sua libertação.

⁴⁴³ *Idem*, p. 75 (PEL V).

⁴⁴⁴ *Idem*, p. 57(PEL V).

Porque o Outro que provoca e con-voca para sua libertação está além do tempo da subjetividade fechada na temporalidade do sistema (...) ⁴⁴⁵.

Se Dussel, ainda, de uma maneira esquemática, aduz que a *erótica*, a *pedagógica* e a *política* “são momentos essenciais da exterioridade antropológica que se abrem a partir da exterioridade arqueológica”, subsequentemente, momento ainda em que exhibe a extensão do poder revelador do Outro absoluto, acentua que “o acesso ao Infinito é a afirmação real daquele que revela e em cuja epifania se desnuda: o oprimido como Outro” ⁴⁴⁶. É na conclamação do *face a face*, ao estilo levinasiano, que Dussel indica as exigências que, por vezes, ameaçam suprimir da hierarquia as instâncias antropológicas em relação à arqueológica. Todavia, é, precisamente, por via da *palavra do oprimido*, com conteúdo freiriano, que a pedagógica reassume a proeminência, instituindo-se como *consciência* avessa à opressão. Essa inversão vê-se reafirmada ainda nas circunstâncias de acesso ao pensar o *Outro absolutamente absoluto*, que a rigor deve ser consecutivo às “condições *reais* ou práticas do acesso ao outro erótico, pedagógico ou político” ⁴⁴⁷.

Todavia, deve-se acatar, estas razões não são replicadas, por fim, suficientemente, para se garantir o primado da *pedagógica* ante a *arqueológica*. A recorrente oscilação entre uma e outra alternativa torna inevitável eleger a ambas como precedências necessárias à libertação. Talvez a primeira com primazia nas esferas antropológicas e a segunda como primazia radical pelo status da meta-física, para a qual o último livro da série em questão é dedicado exclusivamente.

Não se pode perder de vista que Dussel disfire um discurso demarcatório entre as perspectivas *ontológica* e *meta-física*, reconhecendo a validação da última como a “opção ético-prática” legítima. Isso significa não apenas uma ruptura com a modernidade hegeliana – a última forma da modernidade – mas também com toda ontologia da Totalidade. Trata-se de desfundamentalizar o *ser* como inextinguível legitimação da dominação, isto é, em sua “consistência definitiva” e concebê-lo de modo “possível” e

⁴⁴⁵ *Idem*, p.59 (PEL V).

⁴⁴⁶ *Idem*, pp. 61 e 62(PEL V).

⁴⁴⁷ *Idem*, p.65 (PEL V).

“contingente”, moldável, afinal. Isso não significa, tão somente, propor um *além do ser* como novo fundamento, a não ser senão pela antecipação da desestabilização da fundamentação do *ser*. É acusar que sua divinização possa ser precarizada e que, portanto, representa um poder reversível. A maneira de fazê-lo, porém, perpassaria um novo discurso teórico que venha partir da “noção de criação” que, avesso a uma “ideologia ontológica” implícita a uma “arqueologia do sentido”, inauguraria a práxis revolucionária e uma “arqueologia da revolução”⁴⁴⁸. Esse “discurso criacionista”, próprio da *meta-física*, impõe uma historicização e dessacralização do *ser*, ao mesmo tempo em que alça o fundamento ao *além do ser*. Isso irromperia numa dupla noção de liberdade: uma constituinte da criação *autônoma* do cosmos e outra, sob paradigmatismo da primeira, como uma práxis deliberativamente revolucionária. Esta fuga da concepção da realidade como “ato originário de cisão ontológica do *ser*”, ao modo hegeliano, é, ao mesmo tempo, um ato que ab-roga o panteísmo e reinaugura a óptica do *caos*. Na ontologia da Totalidade, o *caos* figurava como o ininteligível, o *não-ser*, o *nada* cuja nadificação situava o Outro oprimido. A corrosão desse sistema panteísta que sacraliza o *ser* e nadifica o *não-ser*, interposta pela Ética da libertação, reformaliza o *caos*, sobretudo, como a liberdade do Outro que é “incontrolável” e “imprescindível”⁴⁴⁹.

No *panteísmo ontológico* o fundamento pode ser conhecido como Inteligência⁴⁵⁰ ou como Matéria⁴⁵¹. Adversamente na Meta-física, “o Absoluto é Outro que não o cosmos”. Isso faz toda a diferença na medida em que o fundamento como *Liberdade* vê-se refletido no cosmos a redefinir a posição do Outro ante a Totalidade dominadora impondo sua *desfetichização*. Isso expende a correlação estabelecida pelo autor entre o *amor-de-justiça* e o *amor originário da criação*, próprios da inauguração do cosmos e do mundo, respectivamente; que podem, inclusive, ser pensados como análogos à representação da dupla liberdade: do “Outro” e do “Outro absolutamente absoluto”. A não panteização ontológica depende da rememorização de que o *cosmos*, enquanto concepção,

⁴⁴⁸ Nessa perspectiva, os “entes coisas” são tomados como “instrumentos com novos usos”, o que significa, na fala do autor, um processo de “des-cristianização dos usos dos entes” uteis agora para Outro. *Idem*, pp. 75 e 76 (PEL V).

⁴⁴⁹ Isso conduz o pensador argentino a concluir que “A criação é uma representação muito difícil de extirpar da consciência popular”. *Idem*, p. 79 (PEL V).

⁴⁵⁰ Concepção que reúne gregos antigos e também Hegel. *Idem*, p.80 (PEL V).

⁴⁵¹ Como apresentado por Bayle e Engels. *Idem*, pp. 45 a 48 (PEL V)

foi viabilizado pela *Liberdade absoluta* de tal forma que, aderente a sua origem, não pode declinar de sua contingência. A realidade criada corresponde ao *ético*, justamente no sentido em que simetriza a *liberdade de criação*. Do conjunto do cosmos, o mundo é a parcela na qual ontologicamente o homem esta harmonizado, o *ser* é o “horizonte da inteligibilidade” e a ontologia uma derivação da *meta-física*. Como o homem é “a única coisa meta-fisicamente existente (criada) e ontologicamente ex-sistente (que transcende no mundo)”⁴⁵², a autonomia é-lhe valor intrínseco. Mas o caráter do culto à divindade na Totalidade totalizada é trivializado. Em sua transgressão histórica “presta culto ao ‘mesmo’”⁴⁵³, numa contextura de simbiose entre religião e Estado que drena à exaustão, com sofismada estetização, as potencialidades inerentes de justiça⁴⁵⁴. Alerta Dussel, com respaldo de Levinas, que na sociedade que se caracterizou pela face consumista “o divino entra no circuito da economia”⁴⁵⁵. Em oposição a essa economia *totalizada*, a economia *arqueológica* se prestará, em seu ordenamento com o *Outro absolutamente absoluto*, a se dispor em favor do oprimido⁴⁵⁶.

Nessa exposição final de Dussel, por ocasião de sua pentalogia em questão, vai se delineando na *arqueológica*⁴⁵⁷ um antagonismo de dois cultos distintos e inconciliáveis. O culto à *divindade da modernidade* como “fundamento da economia política capitalista” – que reclama para si “vítimas humanas” – e o culto ao *Outro absolutamente outro*, cuja única possibilidade de se efetivar econômica e politicamente, isto é, em instâncias práticas, é permitir a correta divisão do “fruto do trabalho”, o que implica uma “reconciliação do trabalhador com o valor produzido na matéria”. Nessa dupla ritualização, assimétrica entre si, o que será oferecido ou negado ao Outro, como distintivo de cada culto (fetichista ou libertador), é a “matéria trabalhada”⁴⁵⁸.

⁴⁵² *Idem*, pp. 81 a 87 (PEL V).

⁴⁵³ Esta ontologização do culto ao divino é antagônica ao culto meta-físico que no qual o “serviço da Alteridade presta-se culto ‘ao Outro’”. *Idem*, p.88 (PEL V).

⁴⁵⁴ Dirá Dussel: “O sistema fica assim fetichizado como totalidade criada e divinizada. O culto supremo é a cegueira suprema honrada em nome da certeza; a irracionalidade suprema em nome da suprema racionalidade. A ontologia chegou assim a conciliar num só ato, anterior ao pensamento, o belo, o divino e o poder. O sistema político dominador traz assim a beleza suprema juntamente com o culto perfeito”. *Idem*, p. 90 (PEL V).

⁴⁵⁵ Citando Levinas. *Idem*, p. 90 (PEL V).

⁴⁵⁶ *Idem*, p. 91 (PEL V).

⁴⁵⁷ Como visto na erótica, na pedagógica e na política.

⁴⁵⁸ Em oposição ao culto libertador no culto fetichista “A matéria explorada é o próprio homem, o trabalhador. O que se imola no culto ao fetiche é o trabalhador.” *Idem*, p. 98 (PEL V).

Se nos quatro livros anteriores de sua obra, Dussel havia privilegiado a *pedagógica* em face da *erótica* e da *política*, agora pretende fazer depender estes três níveis da ação libertadora, considerados paradoxalmente abstratos, à *arqueológica*, o único nível de ação concreto. Mas, tudo isso sem, repita-se aqui, deixar de hesitar, por vezes. Referência desse movimento oscilatório revela-se nas palavras do autor ao dizer:

(...) os diversos níveis práticos – erótico, pedagógico e político – tem sua consumação no nível religioso, arqueológico ou transcendental. Se o projeto último [...] tem importância prática, é porque nele se jogam todos os níveis abstratos (erótico, pedagógico e político)⁴⁵⁹.

É pela oferta do instrumento ou produto novo ao outro na Exterioridade, na gratidão do gesto libertador, subversivo do ponto de vista da economia política capitalista, que se pode prestar o autêntico culto. *O fato de colocar à disposição do Outro, o justo de seu trabalho alienado*, é desalienação de seu ser; já é, constitutivamente, o culto perfeito ao Outro infinito⁴⁶⁰.

A *arqueológica*, assim, enquanto utopia religiosa para a libertação, será constituída, pelo autor, como o “critério ético absoluto” e o “princípio concreto de toda a ética”⁴⁶¹, mas isso sem se eximir da sombra da *pedagógica*. Seu conteúdo afirmativo da “extremidade metafísica”, como fundo último da práxis libertadora e antifetichista, é marcado pelo caráter vacilante dessa mesma afirmação, quando evoca o “‘encarregar-se’ do oprimido” como ato inicial da “práxis de libertação radical ou arqueológica”. A fórmula que institui a *arqueológica* como o deflagrar das demais práticas (erótica, pedagógica e erótica), tidas como de si abstraídas, resulta congruentemente com sua dependência a um “Reino de identidade”, enquanto paradigmaticamente justo, mas que não pode, respectivamente, prescindir da iniciativa do oprimido.

O repensar da hierarquização das formas de luta que pretende assegurar, muito embora com volubilidade, a supremacia da *arqueológica*, promove, sem o perceber, a

⁴⁵⁹ *Idem*, pp. 100 e 101 (PEL V).

⁴⁶⁰ *Idem*, p. 99 (PEL V).

⁴⁶¹ *Idem*, pp. 103 e 104 (PEL V).

irrupção de outra problemática não menos relevante e também oscilante. Tal oscilação dá-se na admissibilidade de que a liberdade do oprimido compete a ele mesmo e, também, a um libertador, que não o oprimido⁴⁶². Isso parece melhor compreendido a partir da constatação de Dussel de que a “práxis arqueológica tem um estatuto *cultural*”; no caso, culto ao absoluto, conforme convencionado por esta mesma arqueológica⁴⁶³. Esse registro de oferta ao Outro *transcendente* se dá na materialidade do Outro *imanente*. Isso supõe uma trirrepartição dos envolvidos no culto: o Outro absolutamente outro (a divindade), o Outro no sistema de dominação enquanto exterioridade (o pobre) e aquele que dá a vida pelo Outro (o mestre ou político que se faz mestre). Isso, contudo, não corresponde, necessariamente, a um novo imbróglio. Esse argumento não erradica, terminantemente, a tese de que o oprimido é, antes de qualquer coisa, agente de sua libertação, apenas descategoriza sua incondicionalidade. Veja-se como Dussel se pronuncia:

A gratuidade infinita do absoluto que dá como dom a realidade e a vida é como que paga na gratuidade também incomensurável pela qual o libertador liberta o oprimido [...]. Dar a vida pelo oprimido é como retribuir gratuitamente à gratuita recepção originária da vida. A práxis da libertação do pobre, do outro, é também culto ao Absoluto⁴⁶⁴.

Reino utópico da igualdade, faz-se presente pela maneira mais evidente e irreconciliável com a dominação do sistema na morte do justo, no fato de que o homem entrega o mais sagrado e a última coisa que ele é: a vida, pelo futuro, pela libertação dos oprimidos e pobres, com uma Esperança que o faz resistir até o fim⁴⁶⁵.

Afinal, o que se tem concernente a essa práxis libertadora é que o autor não pretende abrir mão de uma dupla convicção: a do oprimido como co-agente, junto ao

⁴⁶² Por contra de uma dupla eticidade que, definida como “a referência da totalidade à exterioridade” pode ser “justa” ou “dominadora”. *Idem*, p. 100. (PEL V). Mas que sempre é de quem está incluso e pode operar em favor aos excluídos. Isso é o que permite a interpretação do fragmento em questão.

⁴⁶³ *Idem*, p. 106 (PEL V).

⁴⁶⁴ *Idem*, p. 107 (PEL V).

⁴⁶⁵ *Idem*, p. 109 (PEL V).

intelectual e deste, aqui na arqueológica, constituído de um caráter hierático – e isto, particularmente, demanda certa consideração.

O fato desse conteúdo sacrificial da ação libertadora promover, no final da série que compõe a primeira grande obra do autor, um retorno ao culto do *herói*, tão criticado por essa mesma obra, agora, contudo, revestido da égide libertadora e, portanto, reverso à Totalidade ontológica, sobretudo, por sua natureza inclusiva⁴⁶⁶, é significativo. Inevitavelmente, isso indica uma ruptura grávida de ininterrupção. Trata-se, *stricto sensu*, de um deslocamento do *mito* para um universo que abrange a *exterioridade* com a função de produzir um outro deslocamento: o do *não ser*, desde *si mesmo*, para o *ser*. Isso, claramente, já não mais no sentido evolutivo que identifica uma escala ascendente da *diferença* na esfera da Totalidade, porém com a incorporação do *di-stinto*, numa configuração meta-física.

Acatada essa objeção, para finalizar, inconclusivamente, resta dirigir a atenção a seis implicações que sobre-excederam-se esta primeira fase do autor.

Em primeiro lugar, para além do que ocorrera com o mito do herói, parece que esse exato movimento de *incorporação* pelo “novo”, daquilo que se busca suplantar, fora, igualmente, aplicado nas preconizadas superações de Heidegger, Marx e Levinas, por parte da Ética da libertação, o que significa sugerir que as *rupturas* aí anunciadas, de fato, estariam esculpidas de *continuidade*. Essa suspeita não é gratuita. O pensamento dusseliano nessa primeira fase, a rigor, não se expressa destituído destas referências. Apenas como ilustração, de maneira pontual, diga-se que não se encontra aqui em Dussel uma crítica inapelável à ontologia a ponto de impugnar a ideia de o *ser* pensado sem o *ente*, mas apenas a aversão ao ser cunhado, em última instância, sob os caprichos europeístas, um ser que se *atualiza* num horizonte etnograficamente determinado e que, portanto, não corresponde à *abertura* ao último horizonte da Totalidade⁴⁶⁷. Dussel também não se ocupa, necessariamente, em acusar impropriedade teórica no *movimento dialético* em que a *autocondução da alienação* tem como consecutividade negativa, a *autoprodução do homem*. Seu contraponto a essa leitura da realidade se manifesta no

⁴⁶⁶ Ainda que preserve o antigo caráter de triunfo advindo da martirização do indivíduo.

⁴⁶⁷ Conforme já abordado neste estudo nas páginas 35 a 46.

confinamento do homem à filosofia que funda o sujeito na sua própria *subjetividade*⁴⁶⁸. Se esses argumentos, respectivamente, indicam relativa permanência da influência de Heidegger e Marx no pensamento dusseliano outros, ainda mais contundentes, apontarão na Ética da libertação, como formulada nesse primeiro momento, um vínculo indissolúvel com Levinas. Dussel julga que a equivocidade dessa filosofia apenas se resume em tomar a Europa como lugar de partida do pensar *alterativo*, quando o *outro* estaria além dos limites geográficos dos países hegemônicos; no entanto, toda negatividade de sua Ética reside na crítica à “ontologia do poder” e à “latência da responsabilidade” da Ética ocidental⁴⁶⁹. Isso para citar apenas as principais influências. Não obstante esses impactos, haveria ocorrido uma *ultrapassagem* destas teorias no que tange à aplicabilidade. Foram subsumidas num discurso que busca oportunizar a integração de um outro nível de *exterioridade*. Isso corresponde à nova ordem meta-física, na qual as categorias ontológicas não serão ostensivamente *subvertidas*, mas sim, *estendidas* para o que antes era *alheio*: “os oprimidos”. Isso viria revelar no seio da *ana-lética* não, formalmente, uma atitude refratária ao universo conceitual da filosofia ocidental, mas sim, *grosso modo*, uma reatualização do alcance de suas categorias dirigidas, agora, ao *não ser* – o que cinge a problemática à discussão do *âmbito*.

Segundo, apesar desse deslocamento à meta-física, acima sublinhado, reitere-se a estabilidade da conceituação levinasiana no programa da libertação. As categorias *face a face*, *outro* e *exterioridade* constituem centralidade ininterrupta no pensamento dusseliano.

Terceiro, considerando os elementos acima, pode-se aludir que os argumentos de ruptura da Ética da libertação para com o pensamento hegemônico se condensam numa simples fórmula: o horizonte último, ante o qual se processa a libertação, por parte dos representantes da filosofia ocidental, é inatingível. A rigor não é apresentada uma crítica substancial ao corpo dessas filosofias, o que se propõe evidenciar é a *carência* que todas, de igual modo, representam: elas abnegaram a opção irrevogável e definitiva pelo *outro*,

⁴⁶⁸ Conforme já abordado neste estudo nas páginas 57 a 59.

⁴⁶⁹ Conforme já abordado neste estudo nas páginas 55 a 84.

pela *exterioridade*, por ser a ontologia da Totalidade uma constituição desviante do *face-a-face*.

Um quarto ponto a considerar. À não supressão radical das categorias da ontologia eurocêntrica anexou-se um conjunto de ideias de cunho anticolonialista e anti-hegemônico, ao estilo freiriano, tais como: a conversão do opressor, a cultura do silêncio, a alienação do oprimido como hospedeiro do opressor, a libertação do opressor como atributo do oprimido⁴⁷⁰, a libertação do oprimido como prerrogativa para libertar o opressor de sua autoalienação⁴⁷¹, a relativa permeabilidade da cultura do oprimido em relação à cultura do opressor⁴⁷², a inversão mestre-aluno que nega o verticalizado imaginário elitista e sua pretensa salvação do oprimido⁴⁷³, a voz dos vencidos como base constituinte da luta contra-hegemônica latino-americana,⁴⁷⁴ a performance antiautoritária do mestre⁴⁷⁵, o ritual de autoculpabilização da referida “consciência culpada”⁴⁷⁶, o encontro da cultura revolucionária com a cultura popular como mecanismo unificado de desarme da consciência colonizada⁴⁷⁷ e o desencadeamento do processo revolucionário com a ação de *ouvir a voz do outro*⁴⁷⁸.

Em quinto lugar, em decorrência da relação direta das terceira e quarta implicações acima, pode-se insinuar na Ética da libertação uma conformação teórica heterogênea e, por esse aspecto, bem mais complexa que o esquematismo binário intencionalmente propagado por Dussel no qual, em virtude do viés libertador, assume um discurso de ruptura implacável com o pensamento ocidental. Ao que parece, a rigor, a tradição dusseliana, ao anexar um universo conceitual anticolonialista, se constituiu uma alternativa ao pensamento ocidental, no exercício de superação de seus principais expoentes, mas não de todo desnutrida de seus predicativos.

Por fim e, talvez, mais importante para essa pesquisa, deve-se considerar que essa “fase metafísica”, de Dussel, expressa-se categorialmente sob maior peso levinasiano, no

⁴⁷⁰ Conforme já abordado neste estudo na página 59.

⁴⁷¹ Conforme já abordado neste estudo na página 60.

⁴⁷² Conforme já abordado neste estudo nas páginas 61 e 62.

⁴⁷³ Conforme já abordado neste estudo nas páginas 83 a 85.

⁴⁷⁴ Conforme já abordado neste estudo na página 92 (Ver nota 355).

⁴⁷⁵ Conforme já abordado neste estudo na página 99 e 100.

⁴⁷⁶ Conforme já abordado neste estudo nas páginas 105 a 107.

⁴⁷⁷ Conforme já abordado neste estudo nas páginas 106 a 108.

⁴⁷⁸ Conforme já abordado neste estudo nas páginas 107 a 110.

justo momento em que a *exterioridade* imporá à “dialética da ontologia da Totalidade opressor-oprimido”, como afirma Zimmermann, reproduzindo palavras de Dussel, sua derrocada. Contudo, não se deu conta o comentador que o processo que deflagra o crepúsculo da Totalidade – a ocorrer pela “autoconsciência” na qual “o oprimido ensejaria [enquanto se liberta] a libertação do próprio opressor”⁴⁷⁹ – redefine meta-fisicamente as categorias do *face-a-face* e da *alteridade*. Muito menos percebeu Zimmermann que esse processo de *conscientização do oprimido*, responsável pela *extrojeção do opressor e também por sua libertação*, transporta consigo outra referência determinante, que dá sentido, inclusive, à própria redefinição das categorias levinasianas, a saber, as concepções freirianas.

Como isso, observado devidamente, reordena o conjunto das implicações acima, faz-se necessário, por esta ocasião, perguntar como se conduzirá Dussel, mais de duas décadas depois, ao retomar esse universo temático, em um novo texto considerado por alguns comentadores, sua obra-prima.

⁴⁷⁹ Roque Zimmermann. *América latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. *Op. cit.*, pp. 31 e 32.

Capítulo II

Possibilidades de uma ética da libertação na era da globalização

Considerações iniciais

Quase três décadas depois dos primeiros escritos significativos de Dussel, intercalados por uma ampla produção teórica, o autor lança a *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*⁴⁸⁰. Produto de cinco anos de trabalho, uma extensa obra, provavelmente venha significar seu último olhar sobre o tema⁴⁸¹. O conjunto das reflexões aí presentes não sugere, necessariamente, uma completa revisão do que, inicialmente, fora dito, mas sim, de forma geral, além de revisões pontuais, uma reatualização e ampliação do discurso ético através da inclusão de novos interlocutores e reorganização das questões.

Preliminarmente, é preciso frisar que o “lugar de fala” do autor corresponde ao período da *globalização do capitalismo mundial*⁴⁸² e que o plano de análise a respeito das possibilidades da ética da libertação frente ao eurocentrismo, além de um panorama introdutório em que apresenta como viabilidade alternativa a filosofia da libertação,

⁴⁸⁰ Considerando a data de publicação do primeiro volume de *Para uma ética da libertação latino-americana* em 1970 e o lançamento de *Ética da libertação: na idade da globalização e exclusão* (EL), em 1998.

⁴⁸¹ O impacto dessa obra em Carlos Beorlegui leva-o a dizer que “Se trata de un texto enciclopédico, en el que el autor ha intentado presentar, de modo sistemático, sus últimas conclusiones ético-filosóficas, representando sin lugar a dudas una verdadera obra de madurez”, porém, ao mesmo tempo, afirma que “Supone [...] o inicio de una etapa nueva de su trayectoria intelectual”. Carlos Berloegui. “La nueva ética de la liberación de E. Dussel” in *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (72), 1999, p. 689. Disponível em: <http://doi.org/10.5377/realidad.v0172.4733>. Essa nova etapa, para muitos autores corresponderia ao pensamento Decolonial, movimento lançado em 1998, com exacerbação da recusa de matrizes eurocêtricas no pensamento latino-americano. Em outubro deste ano “teve lugar na Universidade de Duke um congresso/diálogo entre o Grupo Sul-asiático de Estudos Subalternos e o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos. O diálogo iniciado neste congresso viria a dar origem à publicação de vários números da revista científica *Nepantla*. Contudo, foi essa a última vez que o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos se reuniu antes de se desagregar”. Em resumo, desse embate, o grupo denominado Decolonial se forma em oposição aos demais que continuariam se referenciando a partir de teóricos europeus críticos à modernidade; para os decoloniais, o pensamento latino-americano deveria ser depurado. Para melhores detalhes ver a ruptura ocorrida com outras vertentes libertadoras justamente por conta desse exclusivismo teórico em Ramon Grosfoguel. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (80), março, 2008.

⁴⁸² Fenômeno econômico que emerge na década de 90 e caracterizado pelo autor como um “processo mundial de globalização excludente”. Enrique Dussel. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, 4ª ed. Petrópolis, Vozes 2012, p. 11 (EL).

admite uma dupla composição. Uma, mais teorizante⁴⁸³, que reporta à primeira parte da obra, composta por um capítulo que reza sobre o “momento material da ética”, relativo à *verdade*, ancorado por dois outros que tratam da “moralidade formal” e da “factibilidade ética”, para afirmarem, respectivamente, a *validade* e a *factibilidade do bem*. Outra, também composta por três capítulos, que fixa um ponto de partida mais *empírico*⁴⁸⁴, acusa, na civilização e filosofia ocidentais, por via do *princípio de criticidade*, a negação sistêmica da produção e reprodução da vida, ao passo em que se afirma, propositivamente, por meio da *validade anti-hegemônica* e, por fim, pela *praticabilidade da libertação*.

É pertinente, de igual modo, referir-se a estas partes do livro, como fez Rogelio Acevedo Oquendo, reconhecendo a primeira como uma fundamentação geral da Ética da libertação que deveria, abstratamente, compor todas as éticas e a segunda parte, como uma indagação sobre a ausência dos rudimentos éticos – explicitados na primeira parte – nas éticas eurocêtricas⁴⁸⁵, com vistas à materialização da libertação. Também é acertada e ainda mais didática a maneira como, baseado na *Arquitetônica* de Dussel, Carlos Beorlegui divide o texto em seis princípios, a saber, o princípio material, o formal, o de factibilidade, o crítico, o de validade anti-hegemônica e o da *práxis* da libertação⁴⁸⁶.

Independentemente, contudo, do que disseram Oquendo e Beorlegui deve-se frisar que ambas as partes refletirão a indissolubilidade entre *ética* e *vida*. Acrescente-se a isso que, muito embora no decorrer da obra certas demarcações tendam a se impor, em última instância retratam, nitidamente, que é da articulação teórico-prática que o pensamento de Dussel se nutre, para exhibir os níveis de contradição⁴⁸⁷ presentes no contexto em foco.

⁴⁸³ No qual o tema da exclusão teria sido “tratado abstratamente”. *Idem*, p. 314 (EL).

⁴⁸⁴ Diz o autor “Parte-se de um ‘fato empírico’ de ‘conteúdo’, material, da corporalidade, da negatividade no nível da produção e reprodução da vida do sujeito humano, como dimensão da ética material”. *Idem*, p. 314 (EL).

⁴⁸⁵ Rogelio Acevedo Oquendo. *Principios Filosóficos de la Ética de la Libertación de Enrique Dussel: criterios y principios fundacionales de una ética post-eurocéntrica y post-colonial*, op.cit. Editorial académica española, 2018, pp. 5 e 6.

⁴⁸⁶ Carlos Beorlegui. “La nueva ética de la liberación de E. Dussel”, op. cit, p. 701.

⁴⁸⁷ A contradição não é exclusiva da relação entre o princípio crítico da eticidade e a ação excludente da globalização, para o autor há uma contradição interna no âmbito da globalização uma vez que se realiza em descompasso com o que preconiza, isto é, “já que a maioria de seus possíveis participantes afetados se encontram privados de cumprir como as necessidades que o próprio sistema proclamou como direitos”. Enrique Dussel. *Ética da libertação: na idade da globalização e exclusão*, op. cit., p. 314 e 315 (EL).

Uma vez que a Ética da libertação se assume como uma ética da vida, pode, sem impropriedade, situar seu marco inicial na contraposição da “negação da corporalidade [por parte da civilização ocidental] e a [favor da] tomada de consciência desta negatividade”, com o estabelecimento, no seio da ética da vida, de um campo de luta delineado por uma progressividade dos *níveis de compreensão da realidade*. É notável como a partir de um diagnóstico da posição originária dos oprimidos, isentos de “consciência ético crítica”, Dussel acena, mais uma vez em virtude da libertação, para uma *transitividade da consciência* à medida freiriana: “a partir da ‘não consciência’, ou da posição ingênua [dirá o autor], passa-se agora à consciência ético-crítica”⁴⁸⁸.

Mas, antes de facear essa questão, faz-se necessário recuperar detalhes do texto de Dussel para compreender por quais termos, em sua avaliação, a Ética da libertação viria aplicar-se, mais uma vez, na subsunção do pensamento ético ocidental⁴⁸⁹. Pode-se adiantar que, em sua óptica, a sua ética teria captado maior abrangência para defender “a universalidade da vida, da corporalidade” por um duplo movimento: parte da “afirmação dos princípios materiais, formais e de factibilidade”, mas ao mesmo tempo se situaria “fora, diante ou transcendentemente [a]o sistema vigente”. Esse último movimento, mais que o primeiro, implica em cravar, definitivamente, no seio da Ética “a alteridade das vítimas”⁴⁹⁰, cujo reconhecimento imprescinde da *conscientização*. Todavia, como Dussel se reporta a esses princípios no sentido de constituí-los suporte de sua reflexão, não só os próximos parágrafos, mas todo o capítulo tratará de compreender as delineações que conformam tais princípios com a categoria *conscientização*. E sobre esta categoria, em particular, importa saber a sua origem e, no conjunto da obra, sua ascendência ante os demais conceitos. Isso precisamente porque, três décadas depois, a vinculação acima pode reconduzir, a exemplo da primeira fase do pensador argentino, a Freire.

⁴⁸⁸ *Idem*, p. 313 (EL).

⁴⁸⁹ Como, por exemplo, as críticas empreendidas por Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Marx, Freud e Levinas. *Idem*, p. 315 (EL).

⁴⁹⁰ *Idem*, p. 315 (EL).

1. Perspectivas da ética dusseliana: em busca dos fundamentos

1.1-A dimensão da corporalidade na consciência primária

A chave inicial que permite acesso ao texto reside, justamente, na retomada de um dos aspectos conclusivos da primeira fase, a saber, a fundamentação última da ética que ressurgiu, por essa ocasião, desonerada da carga metafísica, anteriormente postulada, para refletir a *corporalidade*.

O “princípio de obrigação de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana concreta de cada sujeito”, natural ao homem, será elevado como o “princípio material universal”, originalmente necessário a toda ética – sobretudo, às éticas críticas.

Presente nas diversas culturas, esse princípio as impeliria no sentido de autoconsumarem-se⁴⁹¹. A problemática central, contudo, se exprime no fato de que, muito embora o princípio da vida conte com impulso natural⁴⁹², intersubjetivo⁴⁹³ e cultural⁴⁹⁴, não constitui, necessariamente, uma determinação. Nessa condição de indeterminação, permanece continuamente susceptível à sua não realização, ocasionada, precisamente, pela possibilidade da negação da *corporalidade*, como contradição material da vida – resultante da instituição da exclusão e opressão. Mas, isso conduz a considerar um espaço de expectativa e, como tal, de contingência, em que a *negação da negação da corporeidade* concorra, alternativamente. A incoerção em favor da desopressão como atributo dessa *negação* manifesta-se em dois termos: *ética* e *libertação*. A despeito, *grosso modo*, do que possa sugerir, as informações acima se compõem de matizes e variáveis – a serem subsumidas – que exigem uma segmentação de delineamentos.

Inicialmente Dussel se posiciona em favor de uma elaboração teórica que não busque um fim em si mesma, ou seja, que não resulte numa argumentação racional cuja

⁴⁹¹ *Idem*, p. 93 (EL).

⁴⁹² Dussel lançará mão da necessidade da ética de reconhecer a importância dos “processos auto-organizados ou autorregulados da vida”, o que compete a uma fuga frente aos reducionismos avessos ao “sentido da corporalidade orgânica da existência ética”. Para melhor esclarecimento recorrer ao §1.1 “O sistema cognitivo e afetivo-avaliativo cerebral humano”. *Idem*, pp. 95 a 108 (EL).

⁴⁹³ Como a corresponsabilidade advinda de sua inerente comunicabilidade. *Idem*, p. 139 (EL).

⁴⁹⁴ Pela perda de movimentos de sua instintividade, as determinações éticas dos seres humanos foram inscritas em “enunciados normativos” próprios de seu “comportamento histórico-cultural. *Idem*, pp. 139 a 140 (EL).

validade se evidencie a partir de contornos lógicos internos ao próprio processo de pensamento, mas que, antes, para se comprovar, além de sinalizar para a *práxis*, esteja efetivamente subscrita ao curso da ação libertadora dos *oprimidos*. Mas, não apenas isso, pretende demonstrar que esse fim, posto no domínio da *práxis*, esteve preñado, desde o princípio, de *materialidade*. Assim, portanto, não sem propósito, inaugura um amplo debate tomando como principal interlocução, por essa ocasião, Kant, para quem “o ‘fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*)’ do arbítrio” não pode ser “afetivo ou empírico”⁴⁹⁵. A máxima que rege o valor, nessa concepção, careceria de uma *formalidade* ética, frente a qual Dussel oporá o “momento material”, com vistas à universalidade. Para tal, o autor vai se valer da atual neurobiologia que redimensionará o “sentido da corporalidade da existência da ética”. A tese aqui é que o *fato reflexivo da subjetividade* é “‘portado’ materialmente” pelo *fato neurológico*⁴⁹⁶ e isso descentraliza a consciência como núcleo decisório, exclusivo, da ação. O argumento, fundamentado em Gerard Edelman, indica que o “sistema nervoso cerebral atua por seleção, a partir de um critério universal de dar permanência, reproduzir, desenvolver, fazer crescer a vida do sujeito humano”. Esse movimento perpassaria os níveis “vegetativo” e “cultural ou ético”. Isso implica corporalidade ética, uma vez que o cérebro seria responsável pelos impulsos vitais primários, gerando uma base comportamental do sujeito numa perspectiva comunitária. Um aspecto relevante da exposição de Dussel remete ao *processo de categorização e constituição do valor*. O primeiro, já que o “cérebro humano” dispõe do “critério de verdade”, no que confere ao “perigo” ou “mediação” para salvaguardar a vida, para constituir seu objeto requer uma “passagem pelo sistema avaliativo afetivo”; o segundo é resultado de um arquivo de experiências que instrumentaliza a “mediação”, poder-se-ia dizer, vital⁴⁹⁷.

A “novidade”, para Dussel, é que o sistema afetivo-avaliativo traz consigo uma dupla anterioridade, estabelecendo-se *aquém do juízo de valor* e *aquém do próprio sujeito* e, nessa condição, irrompe como “um momento constitutivo originário do próprio ato de captação teórico-prática e empírica por excelência do categorizar”. Essa categorização,

⁴⁹⁵ *Idem*, p. 104 (EL).

⁴⁹⁶ *Idem*, p. 95 (EL).

⁴⁹⁷ *Idem*, p. 96 a 98 (EL).

que toma como base o *valor*, é ainda uma classificação *perceptual*, porém o substrato desse ato propicia uma categorização *conceitual*. O que está em evidência aqui, note-se, é mais do que afirmar que “o sistema afetivo-avaliativo constitui um momento do processo de categorização [perceptual]”, mas que se realiza da mesma maneira com que o sistema de *categorização do conceito* concebe o sistema de valores, imbricado em um valor *sui generis*, no caso, “o critério de reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito orgânico humano”. De tudo que deriva uma *consciência*, é certo, que os mecanismos básicos de sobrevivência, isto é, o restrito ambiente da conservação biológica, a ancoram – por isso implicam uma “consciência primária”⁴⁹⁸.

1.2-A neurobiologia e a explicação da autoconsciência

A materialidade do projeto ético-libertador se assenta, a princípio, na corporalidade. Para defender essa tese, Dussel travará mais um embate com o formalismo kantiano, que se realizará por meio da questão do “fundamento determinante do arbítrio”. O pensador alemão nega que tal fundamentação possa ser de matriz afetivo-empírica. A “afetividade”, para Kant, ficaria restrita à esfera do “prazer”. Isso não significa apontar completa ineficácia de tal sentimento no quesito da construção de máximas para ação; no entanto, não poderia extrapolar os limites de premissas subjetivas uma vez que fora fundada na subjetividade. Dessa forma, só “pode servir sem dúvida de máxima para o sujeito que a possui, *mas não de lei para ela mesma*”⁴⁹⁹. Em contraposição a isso, Dussel tentará atribuir ao sistema avaliativo-afetivo cerebral um caráter de “necessidade objetiva”. Nas palavras de Dussel, o embate fica assim formulado:

⁴⁹⁸ *Idem*, p. 99 (EL).

⁴⁹⁹ Immanuel Kant. *Crítica da razão prática*. 1968 p. 128 in Enrique Dussel. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. *Op. cit.*, p. 104 (EL).

(...) o sistema avaliativo-afetivo cerebral [...] não teria nenhuma “necessidade objetiva” para Kant. Mas tem, ao contrário, na descrição atual neurobiológica do sistema de categorização prático-teórico. De um ponto de vista cerebral, ambos os sistemas têm a mesma necessidade objetiva: respondem, em primeiro lugar, às exigências da vida humana (necessidade objetiva primeira); em segundo lugar, articulam-se com o nível linguístico-cultural e histórico; e, em terceiro lugar, como veremos, respondem às exigências superiores e culturais universais de uma ética crítica⁵⁰⁰.

Dussel já teria pensado a maneira como o sistema avaliativo-afetivo⁵⁰¹ vincula-se às exigências da vida humana, precisamente, a partir do que concerne à *consciência primária*. Porém, no que tange, primeiramente, à relação (de caráter corroborativo) do sistema avaliativo-afetivo com o *nível linguístico-cultural* e, posteriormente, à relação (também afirmativa) do mesmo sistema com o *nível universal de uma ética crítica*, qualquer demonstração pauta dificuldades de outra ordem.

A admissão da primeira relação passaria pelo conceito de “autoconhecimento”. Se o *autoconhecimento* não pode renunciar à *alteridade*, não o poderia também, consecutivamente, prescindir da linguagem⁵⁰². Dussel irá alegar que, por via da neurobiologia da autoconsciência⁵⁰³, a linguagem não seria “um modo primário de operar do sistema nervoso”, mas um “subsistema *ad hoc* originado filogeneticamente pela espécie *homo*” e, assim, a *autoconsciência* não poderia dar-se fora de um horizonte lexical, nem, tampouco, em desconexão com a corporalidade⁵⁰⁴. No que tange à segunda relação (do sistema avaliativo-afetivo com a universalidade de uma ética crítica), Dussel

⁵⁰⁰ *Idem*, p. 104 (EL).

⁵⁰¹ Para a neurobiologia recente, esse sistema, do “ponto de vista cerebral”, teria a mesma “necessidade objetiva” do “sistema de categorização prático-teórica”. *Idem*, p. 104 (EL).

⁵⁰² A ética da libertação não poderia se eximir de vincular a autoconsciência à alteridade e ambas à linguagem. Tais conceitos compõem, por assim dizer, o núcleo duro da instrumentação da libertação.

⁵⁰³ Os argumentos de Dussel estão aqui referenciados em Humberto Maturana.

⁵⁰⁴ Alega o autor: “A autoconsciência só pode dar-se quando a corporalidade, pelas funções superiores do cérebro, a chamada ‘mente (*mind*)’, compreende-se e pode nomear-se (e agora de maneira mais radical que na mera ‘consciência’) como ‘eu (*self*)’ (ou um ‘nós’) claramente distinto do ‘não eu (*nonself*)’ e do ‘tu’, ‘ele’, ‘ela’, ‘vós’. Assim surge a possibilidade da reflexão ou autorreferência do sujeito (do ‘eu’) sobre si mesmo (o ‘si mesmo’), tomando consciência do estar conhecendo como sujeito consciente e de pertencer a uma comunidade de falantes”. *Idem*, p. 101 (EL).

vai apelar para a *ação por aptidão inata* frente aos *estímulos externos*⁵⁰⁵. O passo que permitiria fundamentar a validade ética do critério, ou seja, ampliá-lo para além da esfera subjetiva, teria que desmitificar a noção de que o prazer ou a dor seriam afecções exclusivas do egoísmo e, portanto, não objetivas⁵⁰⁶. Isso demanda uma atitude capaz de considerar uma “emoção secundária” como reflexa de uma “emoção primária”, gerando uma “atualização” apta a produzir “efeito corporal”. O que se pretende indicar aqui é que “as emoções secundárias incorporam o processo de categorização e ordenação das próprias emoções, avaliando-as”⁵⁰⁷ e, dessa forma, interferindo na corporalidade de maneira reflexa.

Assim, contra o *dualismo* e o *formalismo*⁵⁰⁸ kantianos, que degradam a corporalidade, e a falácia *naturalista*, que situa a ética além de uma “mera natureza biológica ou social pré-linguística”⁵⁰⁹, a Ética da libertação resgata as funções estruturais do corpo e contrapõe uma concepção unitária de ser humano e uma reclassificação quanto à primazia dos sinais corporais ante as emoções. A favor dessa tese, não de maneira direta no sentido de asseverar o argumento, mas com a função específica de enfraquecer teses contrárias, Heidegger será evocado, num quadro comparativo. O “ser no mundo” do “ser aí” que “abre-se a este mundo como ‘compreensão’” não poderia “ser confundido nem com a razão pura de Kant nem com a razão dialética de Hegel”. O sujeito humano ontológico heideggeriano se estabelece dentro de “um modo de captar a totalidade das experiências da vida humana em seu conjunto” se furtando de reducionismos⁵¹⁰. Importante aqui alertar, antes de prosseguir, a eventualidade, a ser verificada, da reedição de um movimento comum aos primeiros textos de Dussel, quando a filosofia de

⁵⁰⁵ O autor chama a atenção para a reação emergente de uma criança ao abraçar-se com a mãe quando diante de algo que sugira a ameaça à vida. *Idem*, p. 102 (EL).

⁵⁰⁶ Aqui novamente a interlocução a ser objetada é Kant. *Idem*, p. 102 (EL).

⁵⁰⁷ *Idem*, p. 103 (EL).

⁵⁰⁸ Aqui Dussel está ancorado em John Searle. Nas palavras do argentino, Searle “indica que é necessário evadir-se de falsas alternativas, pois nem o monismo ingenuamente materialista nem o dualismo são aceitáveis”.

⁵⁰⁹ Nesse ínterim faz-se necessário um parêntese. Contra E. Moore que rechaça o evolucionismo de Spencer – que admite uma saída “por dentro” entre os estágios pré-linguístico e ético – a Ética da libertação se solidariza com Spencer, afirmando que “de fato, a evolução produz as condições cerebrais para que possa haver a possibilidade de fundamentar dialética e materialmente o fenômeno ético”. *Idem*, p. 106 (EL).

⁵¹⁰ *Idem*, p. 105 (EL). Importante frisar aqui a reedição de um movimento comum aos primeiros textos de Dussel quando Heidegger é usado para refutar a tradição para se tornar, em ocasião oportuna, refutável, pela Ética da libertação.

Heidegger é usada para refutar a tradição tornando-se, em ocasião oportuna, refutável, pela Ética da libertação.

A última forma encontrada por Dussel, ainda, para aludir sobre as possibilidades de incidência do *conteúdo material*, da *verdade prática*, no caráter ético, ou seja, deste admitido como corolário de perspectivas neurobiológicas, requer atenção. Em harmonia com os argumentos acima, o autor expõe, agora sob outro prisma, a denominada “falácia naturalista”, assentada na “tradição fregeana-russelliana. Para Dussel – como não poderia ser diferente – tal “falácia” sob tal “tradição”, não apresenta contradição última quando *nega* a possibilidade de se “deduzir de juízos de fato por derivação lógico-analítica, juízos normativos”⁵¹¹. Acredita Dussel, no entanto, que a coerência dessa *negação* se firma no caráter metódico lógico-analítico, como recurso que instrumentaliza o pensamento. Uma vez substituído esse método pela “fundamentação material de conteúdo”, ocasionaria uma relação *afirmativa* não contraditória. O resultado da relação originada com essa nova *mediação* impugnaria o veredito da negação, isto é, da impropriedade dedutiva, possibilitando, assim, que juízos normativos adviessem de juízos de fato⁵¹². Toda essa formulação racional toma como exemplo o “sistema límbico”, precisamente, porque pode cumprir “funções reguladoras da sobrevivência”⁵¹³, provocando ultimatoss comportamentais desde a corporalidade que não pode o indivíduo humano em comunidade descumprir.

Uma limitação razoável dessa “razão prático-material” foi apresentada por Dussel, ao circunscrever sua abrangência à vida e, portanto, à preservação da espécie, diferentemente da ética que, como um todo, não deve ser concebida com tamanha restrição. Isso não significa demérito à corporeidade, trata-se apenas de estabelecer princípios. A pertinência dessa observação passa pela consideração de que a preocupação de Dussel, por ora, se aplica, tão somente, à articulação de recursos em vista do *fundamento do critério material da Ética* e tal fato recomenda inserir, no universo

⁵¹¹ Isto é o mesmo que reconhecer que da condicionalidade dos fatos não se estabeleceria a incondicionalidade de uma regra.

⁵¹² *Idem*, p. 106 (EL).

⁵¹³ *Idem*, p. 106 (EL).

lógico-dedutivo, suspeitas que permitam cogitar sobre a praticabilidade de alguma alternativa.

Frente a isso, deve-se acrescentar, convém o máximo de cautela para não incorrer no risco de interpretar o todo da *materialidade da ética* dusseliana a partir de uma relativa fixidez corpórea. É preciso disposição para perceber que a desoneração da carga metafísica presente na eticidade do primeiro Dussel não redunde, agora, no sacrifício de condensá-la, por completo, nesse implemento neurobiológico⁵¹⁴. A rigor essa imersão na biologia, que visa constatar uma dinâmica interna à vida, é necessariamente exemplar para a defesa mais rigorosa de um princípio material de tessitura filosófica⁵¹⁵. O autor não autorizaria a identificação da base de sua ética a uma concepção puramente empiricista. No que tange a esse problema dirá Dussel, em outra ocasião, que “o ‘nucleo duro’ como ponto de partida [de sua ética] é sempre que a subjetividade é em seu último conteúdo ‘sensibilidade’”⁵¹⁶. Essa categoria está constituída pré-ontologicamente e aquém ao nível conceitual humano. Sua equivalência é de uma corporaridade *a priori*. Dito isto, seguem-se duas recomendações: a observância de que a fundamentação da Ética da libertação, como substrato último, não se furta à econômica inspirada por Marx, elevada, ademais, a elemento chave da desoneração metafísica pretendida⁵¹⁷; o conceito de *sensibilidade*, nuclear para a questão do psiquismo humano, reúne, a um só tempo, influxos marxiano e levinasiano⁵¹⁸. Em ambos os casos, a discussão é reinscrita na dimensão filosófica.

Contudo, não se pode ignorar, por fim, que a Ética da libertação está à procura do *critério material vital* de toda Ética – anterior ao qual nada se apresenta – em franca oposição, inclusive, às tentativas éticas convencionalmente tidas como materiais ou de conteúdo. Tal objetivo conduzirá o autor, a partir de então, em outra frente, a denunciar

⁵¹⁴ Com outras palavras, mas sem perceber que a temática abordada por Dussel indicava não uma simples passagem da perspectiva biológica para uma meramente comunitarista, mas sim a passagem da biologia para a sociologia de cunho marxista, Beorlegui dirá: “la ética que propone Dussel es una ética de la vida, pero no tanto desde una perspectiva biológica y neutra, sino desde la perspectiva de la vida y del riesgo de perdela en el que viven amplios colectivos en la actualidad, el ámbito de la víctimas de um sistema hegemônico que no busca la vida de todos, sino sólo la de los más flertes, la de los triunfadores.” Carlos Beorlegui. “La nueva ética de la liberación de E. Dussel”. *op. cit.*, p. 706

⁵¹⁵ O conteúdo da fundamentação do critério material bem reforça esse argumento.

⁵¹⁶ Enrique Dussel. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. *op. cit.*, p. 369 (EL).

⁵¹⁷ *Idem*, p. 132 (EL).

⁵¹⁸ Essa última observação se circunscreve na discussão sobre a referência última do pensamento levinasiano, conforme interpretado por essa pesquisa e será retomada no final desse capítulo.

como a inobservância do *critério substancial* nas éticas ditas de conteúdo as tornam inócuas diante dos efeitos da *globalização*.

1.3-A crítica às éticas de conteúdo

Em virtude da sinalização em prol da validação de um *princípio material universal da ética*, não perdendo de vista que o que está em questão é o *fundamento do critério material*, Dussel, por oposição, parte para exhibir algumas éticas materiais não universais, como o utilitarismo e o comunitarismo.

O primeiro, embora recuperando alguns aspectos da corporalidade, na medida em que perfaz o trânsito da ética para a economia, a maneira com que o realiza, congrega sua unilateralidade, evocada por “abstrações ou reduções claras”, à “propriedade privada”, ao “amor a si mesmo”, à “moral *sense*” e à “benevolência altruísta”⁵¹⁹. Essa corporalidade, assim, se traduz “puramente subjetiva” e, como tal, “mede todos os objetos”. Dirá o autor:

O “eu (*Self*) objetiviza o sistema e se “distancia (*disengagement*)” dele para poder dominá-lo com maior eficácia. Trata-se de um exercício abstrato da razão instrumental. O empirista solipsista controla universalmente seu objeto [...]”⁵²⁰.

É por via dessas alegações iniciais, ratificadas em contato com os principais expoentes diretos e indiretos do utilitarismo – passando pelas contribuições dos empiristas, como Locke e Hume e de outros pensadores iluministas e pós-iluministas dispostos a construir uma filosofia moral não apenas formal e especulativa, como Jeremy Bentham e John Stuart Mill – que Dussel chega a um quadro intrincado dessa vertente

⁵¹⁹ Para o autor, isso está posto nas bases do utilitarismo, representado mais recentemente por Adam Smith. *Idem*, p. 109 (EL).

⁵²⁰ *Idem*, p. 109 (EL).

filosófica. No entanto, é mais focado, sobretudo, nas abordagens de Stuart Mill, que tende a resumir a complexidade que envolve o utilitarismo, sob a égide do *mercado de consumo*, em quatro dimensões: “um momento do prazer, como critério de cumprimento de necessidades”, “um momento da utilidade ou critério de eficácia da ação como boa”, “um momento consequencialista” e “um efeito social”⁵²¹. Esses aspectos, todavia, são, laconicamente postos em questão e é, exatamente, por dentro das próprias alegações dessa filosofia que o autor, sugestionado por John Rawls, organiza um rol de objeções. Preliminarmente, questiona se o *prazer* escaparia à dúvida da possibilidade empírica de um cálculo hedonista no sentido de qualificá-lo⁵²². Em seguida, pôde alegar – considerando-se que a *utilidade* é determinada pelo fim feliz conduzido pelo meio – justificável perguntar se o conceito de felicidade traz consigo uma *quantificação* universalizada⁵²³. Quanto ao tema do *consequencialismo*, atentou o autor para a passagem de um prisma individual à ordem coletiva, na medida em que tal passagem, inevitavelmente, incidiria, novamente, no quesito da felicidade, cuja abrangência já se encontrava sob questão. No que tange ao *efeito social*, a dificuldade seria saber como garanti-lo, uma vez que a felicidade neo-hedonista encontra-se atada ao consumo e, portanto, sua satisfação passaria pelo “cálculo da razão instrumental”⁵²⁴.

O que Dussel estará identificando como problema, talvez insolúvel, no utilitarismo é sua aderência à lógica da economia distribucionista, cuja realização da felicidade fica manifestamente ofuscada no descompasso entre o *valor da mercadoria* e a *satisfação pelo consumo* negada ao “produtor” – operário⁵²⁵. A distributividade desigual preconiza, a um só tempo, felicidade para alguns e negação da felicidade para outros, posto que, expressando o “mercado capitalista como horizonte”, não furtivamente, a lógica em questão é seletiva. Nessa perspectiva, deve-se considerar que o utilitarismo cumpre a transposição da ética à economia e, assim, por via do estabelecimento do “critério material subjetivo”, impõe-se como uma *ética material*, mas de concreção restrita, posto

⁵²¹ *Idem*, p. 111 (EL).

⁵²² Assim, “se é corporal ou mental, egoísta ou comunitária; mais ainda quando se apresenta conflitos e contradições em sua aplicação, etc.” *Idem*, p. 112 (EL).

⁵²³ Quer “por sua duração, intensidade, pureza, proximidade ou afastamento” quer, pela “eficácia, segundo as preferências de um indivíduo, e até que ponto é idêntico ou não aos outros, etc.” *Idem*, p. 112 (EL).

⁵²⁴ *Idem*, p. 112 (EL).

⁵²⁵ *Idem*, p. 112 (EL).

que sua disseminação não se totalizava. Assim, embora revele um caráter, inicialmente, progressista, não prospera “como um princípio ético universal”⁵²⁶.

É por esta justa via – em que pesa o tema da *universalização* somado à necessidade de estabelecimento da *criterização de um princípio de análise comparativa das éticas* em oposição à constatação da impossibilidade de um diálogo entre as tradições éticas, no sentido de torná-las susceptíveis à crítica externa – que Dussel irá cravar o embate também contra os comunitaristas. Por um lado, tem-se os comunitaristas que advogam a incomunicabilidade crítica entre as tradições e, de outro, a posição dusseliana que visa resgatá-la⁵²⁷. Esse resgate dar-se-ia através da exposição dos núcleos conceituais particulares às éticas, no sentido de torná-las vulneráveis aos elementos críticos a elas externos. Será programático, para esse pensador, reconhecer os aspectos que inabilitam o *comunitarismo*. A forma de realizá-lo, reitera-se o que está dito acima, prescreve que se refaça a via da análise comparativa entre as tradições – teoricamente inaplicável segundo a lógica comunitarista.

Essa tese da incomunicabilidade crítica entre as tradições que se mostra hegemônica entre os comunitaristas corresponde, inicialmente, a Alasdair MacIntyre. Aplicando-a, por exemplo, ao liberalismo, o autor afirma ter essa herança “sua própria problemática interna, seu próprio jogo de perguntas que se compromete a resolver por meio de suas próprias normas”⁵²⁸, o que a torna valorativamente incomparável.

Na apresentação do comunitarismo por Dussel, se para MacIntyre esse aspecto da incomunicabilidade é tomado como o mais significativo, não o é para Charles Taylor que adota como ponto de partida a redescoberta do “eu” (self) que, perdido entre os “mal-estares” (do “individualismo”, da “razão instrumental” e do “despotismo do sistema” – capitalista), precisa ser resgatado por um “ideal de autenticidade” que surge, ainda, no interior de um “racionalismo des-comprometido de um eu”, em que se nutre um “eclipse dos fins”. Para Taylor, segundo Dussel, tal *autenticidade* é “dialógica” e, dessa forma, afirma sua “identidade” e “diferença” a partir de “outros relevantes”.

⁵²⁶ *Idem*, p. 115 (EL).

⁵²⁷ *Idem*, pp. 116 e 117 (EL). Ademais, optou-se denominar aqui de *incomunicabilidade crítica* o que MacIntyre acusará como dificuldade comparativa entre as éticas, em razão da historicidade do conceito.

⁵²⁸ A. MacIntyre. *Whose justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, p. 346. In Enrique Dussel. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão. op. cit. op. cit.*, p. 119 (EL).

Há, ao que parece, uma implicação, cabe frisar, de duplo movimento por parte de Taylor, não exatamente sobre o conteúdo e sim sobre a forma, quanto às possibilidades comparativas entre as culturas. Dirá Taylor:

Há outras culturas!... que articularam seu sentido do bem, do santo, do admirável [...] Seria uma suprema arrogância descartar sua possibilidade *a priori*. Esta conclusão exige de nós não um peremptório e inautêntico outorgar-lhes igual valor (ao da nossa cultura), mas estar abertos a um estudo comparativo das culturas. Isto exige ademais admitir que estamos bem longe de ter um horizonte último comum que nos permita descobrir o valor das diferentes culturas⁵²⁹.

Esse autor então preconiza, sem pretensão de totalização, que culturas se mobilizam na captura de nobres fins, sem que isso lhes confira, por consecutividade, uma insígnia de igualdade. Mesmo que submetidas, refletidamente, a uma comparação, a inexistência de meios para tal viria a se evidenciar.

Dussel, que não irá se render aos argumentos que afirmam a inexistência de um “horizonte último comum cultural”, pretende demonstrar que “a própria vida humana”, para além do que pôde ver Taylor, é um *modo* privilegiado de viabilizar o cotejamento entre as culturas.

Observe-se que Dussel insere os comunitaristas (e, em certa medida, todas as demais vertentes filosóficas acima mencionadas) numa rubrica que será chamada aqui de *pensamento insuficiente*⁵³⁰. Precavido em relação às dificuldades teóricas de estabelecer

⁵²⁹ Charles Taylor. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Harvard University Press, 1992. In Enrique Dussel. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. op. cit op.cit, p. 121 (EL).

⁵³⁰ Este termo está sendo cunhado aqui, por ocasião desta pesquisa, para identificar o tipo de crítica que Dussel repetidamente utiliza contra seus oponentes. Embora tal termo tenha surgido a partir da interpretação direta dos textos éticos do autor, coincidentemente, é possível reportá-lo a uma determinada alusão que o próprio Dussel faz de sua proposta ética na *Arquitetónica*. Dirá Dussel que “La *Ética de la liberación em la edad de la globalización y la exclusión* se hace cargo de todas esas posiciones em apariencia contradictorias, y desde una arquitectónica mucho más compleja que la de las posiciones anotadas, las subsume articulándolas unas con otras, mostrando lo que tenga cada uma necesaria, pero intergrándolas em aquello que tienen de *insuficiente*.” Enrique Dussel. “Arquitectónica de la Ética de la liberación em la edad de la globalización y la exclusión”. Laval Théologique et Philosophique, (54), 3, octobre, 1998, pp. 457 e 458 (AR).

parâmetros para comparar avaliativamente as culturas, o pensador argentino julga poder alegar uma ausência nos seus interlocutores que viria penalizar suas posturas. Em sua visão, não seria suficiente, conforme quer MacIntyre, a identificação de uma incomunicabilidade entre as culturas se a pressuposição indicasse apenas que as respostas às perguntas sobre as tradições só poderiam dar-se intraculturalmente; não seria de igual modo suficiente, conforme entende Taylor, o diagnóstico da inconsistência das *classificações a priori* sobre as culturas se, por outro lado, se apresentasse cético – como o faz – em relação às possibilidades de efetivá-las. A essa mesma “rubrica”, por extensão, não ficará também imune Michael Walzer. Esse autor será apresentado por Dussel como aderente a “uma ética da justiça ‘distributiva’” subscrita à lógica da “produção capitalista” que o privaria de “ter uma posição crítica diante da ‘totalidade’ do sistema distributivo”, sobretudo porque, partindo “do horizonte do sistema econômico e político norte-americano” lhe escapa essa *totalidade*. Tal referência conduz Walzer ao paradoxo de “descrever uma sociedade onde nenhum bem social sirva ou possa servir como meio de dominação”, ao mesmo tempo em que legitima a dominação. Mas como se explicaria essa possível mixórdia nas palavras de Walzer?

Uma concepção mais ampla da justiça exige não que os cidadãos mandem e sejam por sua vez mandados, mas que mandem numa esfera e sejam mandados em outras – onde *mandar* não significa exercer poder mas *desfrutar* de uma *porção maior que os outros indivíduos*, seja qual for o bem distribuído⁵³¹.

Dussel bem assinala nesse fragmento a *prévia admissão da desigualdade* por parte de quem, inicialmente, ressalta, contraditoriamente, uma ordem “sem dominação para concluir, por fim, que a dominação é inevitável”. Não com estas mesmas palavras, Dussel dirá que *faltaria*, no entanto, a esse pensador perceber que seu ponto de partida é lacunar

⁵³¹ M. Walzer. *Spheres of Justice – A Defence of Pluralism and Equality*. Nova York, Basic Books, 1983. In Enrique Dussel. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Op. cit., pp. 123 e 124 (EL).

justamente porque implica um antagonismo: a não existência da dominação na sociedade modelada pela dominação capitalista. Ou, se desejar falar ainda de outra forma, que os meios sociais não devam servir como meios de dominação numa sociedade onde os mesmos meios sociais estariam subjugados à desigualdade econômica e à racionalidade técnico-instrumental.

Mais significativo agora, contudo, é atentar para dois aspectos: primeiro, o fato de que toda discussão acima envolve o olhar crítico de Dussel às escolas éticas de conteúdo, pressupostamente aderentes a um *princípio material*; segundo, o substrato da crítica sintetiza a ausência de um princípio, o que é correlato a uma *fundamentação insuficiente*. Dessa maneira, o que uniria todos esses autores, para além de defenderem uma ética material, é que, sob o mesmo registro do tema da *incomparabilidade cultural*, teriam se exercitado, cada um ao seu modo, numa construção argumentativa que simplesmente endossa o problema. Não atentaram para o fato de que as *éticas de conteúdo* deveriam, precipuamente, ser pensadas por intermédio de uma base material comum e que, metodologicamente, tal base, por extensão, totalizaria o princípio ético geral: *a produção, reprodução e desenvolvimento da vida*.

Por outro lado, o que une toda crítica de Dussel aos seus interlocutores, até aqui, reproduz a mesma estrutura da que fora realizada no início de seus escritos três décadas atrás, isto é, ressalta nas teorias uma *insuficiência*, precisamente, porque não esboçam os princípios estabelecidos pela Ética da libertação.

1.4-A subsunção das éticas de conteúdo pela Ética da libertação

A compreensão da proposta dusseliana, importante frisar, só se consolida a partir do aprofundamento da temática presente nesse primeiro capítulo do livro⁵³² em questão. Esse desafio inicial de estabelecer uma “nova” *ética material* facultará os demais desafios sempre interdependentes na relação com essa materialidade. Isso ocorre exatamente não

⁵³² *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*.

apenas porque, em geral, tende a fundamentar toda a Ética, mas, particularmente, por objetar, por um lado, subsumir, pela raiz, as *éticas de conteúdo* à *Ética da libertação*; por outro, fundamentar-se, com tal sorte, que, diferentemente das outras éticas, se permita invulnerável⁵³³.

Assim, preso em seu intento, Dussel não deixará de reconhecer que a referência das éticas de conteúdo ou materiais atuais está assentada no conceito de “*ethos* cultural-histórico” de Hegel, em oposição à formalidade kantiana. Contra Kant que “partia do *factum* formal da lei que obriga”⁵³⁴, Hegel teria sido o primeiro filósofo a propor uma “eticidade de conteúdos”, de abrangência mundial. A impertinência de Hegel, no entanto, não iria recair na sua enfática posição em relação a uma moralidade pautada pela “vida” e pela “relação dos diferentes” em uma “comunidade vivente”, mas, exatamente, na imperícia de interpretar o mundo “eurocentricamente”. Aliás, é importante destacar, como já fora visto por outra via, que a relação entre *eticidade* e *vida* não é um atributo inédito da Ética da libertação, o próprio Kant, mesmo que indiretamente, já havia realizado essa conexão quando supôs que “os meios têm um ‘valor condicionado (*einem bedigten Wert*)’ à pessoa, que é o último valor absoluto (*absolute Wert*)”⁵³⁵. Mais propriamente, ainda, Heidegger diria que “o valor é condição de aumento de vida (*Steigerung des lebens*)”. O que Dussel estaria tentando demonstrar em sua *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão* é que a especulação filosófica em torno, tanto do *a priori* e do *formal* por parte das éticas não materiais, quanto a fundamentação da criterização da moralidade a partir da *vida*, tal qual se enuncia nas éticas materiais ficariam – em ambos os casos – descompassadas ante as pesquisas da *neurobiologia*. Por outro lado, a Ética da libertação pôde, a partir das descobertas recentes, “subsumir a axiologia como uma estrutura material”, conforme os argumentos anteriormente tratados. Contudo, apesar do avanço permitido a Dussel pela Ciência no que tange ao estabelecimento do fundamento ético – em virtude da revelação científica de que “os valores têm uma implantação cerebral clara nos centros avaliativos [...] e, por isso mesmo, na intersubjetividade cultural

⁵³³ Tudo isso, no entanto, por ora, apenas está grávido de pretensão será tomado neste trabalho como uma efetivação, visto que não compõe o problema.

⁵³⁴ Citação que envolve uma crítica feita por Scheler a Kant. *Idem*, p. 128 (EL).

⁵³⁵ Dussel citando Kant. *Idem*, p. 128 (EL).

dos povos” – sua tarefa não estaria concluída. A rigor, o autor tem consciência de que se trata apenas do início, uma vez que essas determinações fundamentais da existência humana *biológica* permitem-se *socialmente* flexibilizadas: se as “mediações do critério e princípio ético material da reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito” aparecem *naturalmente* hierarquizadas pode, de igual modo, *socialmente* desierarquizar-se⁵³⁶. É por isso que essa temática da fundamentação material se faz essencial. É a partir dela que se pode perguntar como a *prática social* pode reconduzir ao *caminho da natureza*. É necessário não perder de vista que é da resposta a essa questão que se consubstancia o marco inicial da problemática dusseliana: pode a Ética consolidar-se com a vida? Eis a questão, que por ora ficará sem resposta. Contudo, em virtude do que foi antecipado⁵³⁷, pode estar em curso uma convergência da Ética à Pedagogia e, nesse novo terreno, o propósito de adquirir condições para a negação da *negação do valor como contra natureza* ou *razão instrumental*.

1.5-A universalidade do critério e do princípio material éticos

Cioso por construir um suporte teórico congruente, Dussel segue testando suas categorias antes de qualquer conclusividade. Isso fica bem delineado por ocasião do tópico do estabelecimento do *critério material universal da verdade prática* quando opõe Marx a MacIntyre e Taylor que, diferentemente do primeiro, não teriam ultrapassado o âmbito das “culturas e da interculturalidade”. Tome-se, inicialmente, como exemplo, Taylor que não “mostra claramente como cada cultura [...] é um modo de concretizar a ‘vida humana em geral’”. Por esse movimento, carente de continuidade, embora participe de uma racionalidade material, o faz não “como dimensão da realidade da vida concreta de cada ser humano”. Isso torna obscuro, em sua abordagem, como o sujeito acederia “à

⁵³⁶ *Idem*, pp. 128 e 129 (EL).

⁵³⁷ No capítulo anterior.

realidade objetiva pela ‘razão prático-material’”⁵³⁸. Já Marx, a seu tempo, teria formulado uma ética cuja *ação* seria revestida de uma tessitura *humana*, isto é, como aquela que:

[...] sempre e necessariamente tem como conteúdo de seu ato alguma mediação para a produção, reprodução ou desenvolvimento autorreponsável da vida de cada sujeito humano numa *comunidade de vida*, como cumprimento material das necessidades de sua corporalidade cultural (a primeira de todas o desejo do outro *sujeito* humano), tendo por referência última toda a humanidade⁵³⁹.

Essa condição adquirida por Marx teria se dado em seu embate contra Hegel, no caso, mais propriamente, confutando a *autoconsciência* como “único movimento que interessa” e introduzindo, contrariamente, a realidade material “de um ser humano definido em primeiro lugar a partir de sua corporalidade como um ser ‘vivo’, vulnerável, e por isso transido de ‘necessidades (needs)’”⁵⁴⁰.

Mas esse “critério material sobre o qual se funda a ética”, isto é, a *produção, reprodução e desenvolvimento da vida*, necessita mostrar-se *factível*. Para tal, carece de uma fundamentação normativa, porém não de princípio formal, como mediação, e com isso, terá Dussel que apelar para a validade de um *dever-ser* de base não puramente “prescritiva”, ou seja, deverá recorrer a um *princípio material estritamente ético*⁵⁴¹. Fica formulada, assim, inexoravelmente, uma colisão com as perspectivas filosóficas tradicionais que preconizam a inexequibilidade de se erigir dedutivamente, por via de um *critério descritivo* uma *normatividade ética*. Concordar com essa exigência, mas restringi-la ao círculo da *logicidade formal* para, a partir de então, reformulá-la em outro horizonte é o que fará Dussel. Esse expediente já houvera sido antecipado em momento anterior:

⁵³⁸ *Idem*, pp. 135 a 136 (EL).

⁵³⁹ *Idem*, p. 134 (EL).

⁵⁴⁰ *Idem*, pp. 132 a 133 (EL).

⁵⁴¹ *Idem*, p. 138 (EL).

Esta falácia, reinterpretada dentro da tradição fregeana-russelliana, como exercício da razão formal, abstrata e instrumental, indica com razão que não é possível deduzir de juízos de fatos, por derivação lógico-analítica, juízos normativos. Penso que a objeção agora perde sua evidência, e tornar-se-ia uma falácia redutiva, caso se tentasse a “passagem” por fundamentação material (de conteúdo) de um juízo de fato a um juízo normativo, num plano concreto, sob o exercício do que denominaremos razão prático-material, neste caso já não há *dedução* analítica mas *fundamentação* dialética por conteúdos, e exige o desenvolvimento de outros aspectos lógicos materiais em geral mal-estudados⁵⁴².

A “fundamentação dialética por conteúdos” que não poderia, exclusivamente, circunscrever-se na espontaneidade biológica, teria que se fazer representar, naquilo que seria vital, na cultura humana. Nesse âmbito, teria o homem, como decorrência inevitável da condição de “sujeito”, que se responsabilizar pelos seus *atos* e por sua *vida*: seria uma consequência da *consciência* e *autoconsciência*. Também, “constituído originariamente por uma intersubjetividade” teria, como consecutividade, a “corresponsabilidade”. Por fim, como “desde a sua origem participa de um mundo cultural” a “normatividade ética” viria “substituir o comportamento da espécie animal”⁵⁴³.

O imperativo para que essas três afirmações não possam ficar irrealizadas se exprime na sentença de “que ninguém pode pretender negar que o ‘ser’ humano como sujeito” não as concretize⁵⁴⁴. Essa nova determinação, que recai sobre a esfera do sujeito reinstitui a ética como *locus* a partir do qual o homem *produz, reproduz e desenvolve a vida*, cravando assim, entre a espontaneidade e a animalidade, uma cunha que estabelece uma “conduta regulada por deveres, obrigações e exigências racionais”⁵⁴⁵. Isso não retrata, necessariamente, um retrocesso do autor, no que tange à sua admissão anterior a respeito do impacto dos “momentos instintivos” na composição da materialidade do princípio ético; a valer, sustentará sua convicção de que o comportamento histórico-

⁵⁴² *Idem*, p. 106 (EL).

⁵⁴³ *Idem*, pp. 139 e 140 (EL).

⁵⁴⁴ *Idem*, p. 139 (EL).

⁵⁴⁵ *Idem*, p. 140 (EL).

cultural estaria plasmado por exigências vitais, exatamente na “passagem do juízo de fato material ao juízo normativo [que] é feita pela razão prático-material que funda a ‘obrigação’ ética na ‘necessidade’ biológico cultural”⁵⁴⁶.

O padrão estrutural do princípio material proposto, se bem observado, não ultrapassa a díade obrigatoriedade-responsabilidade. A novidade a que se pretende inicia-se estampada na “necessidade biológico-cultural”, mas deve culminar com a “obrigatoriedade ética”. Dito de maneira simplificada, se biologicamente não é possível ao homem acatar a morte, culturalmente seria um dever não admitir o suicídio. Apenas como ilustração, duas proposições, entre outras exemplares, usadas pelo autor, no caso, “Para viver é necessário comer” e “Se João deixasse de comer, morreria; suicidar-se-ia”, conduz à seguinte consideração:

É uma “passagem” dialética por fundamentação material (do fundamento descritivo ao fundado deôntico) efetuada pela razão prático-material que pode compreender ou captar racionalmente a relação necessária entre a exigência *natural* do comer-para-viver e a responsabilidade *ética* do sujeito que está obrigado ou “deve” comer-para-não-morrer. Este “deve” se fundamenta como exigência material e *ética* [...] ⁵⁴⁷.

Isto é correlato a outra sentença do autor, ao afirmar que diante da proposição “‘há vida humana’ pode-se ‘fundamentar’ (racional, prático-material e reflexivamente) o *dever-ser* ético”, ou seja, pode-se emitir um “enunciado normativo”⁵⁴⁸. Esse quadro de correlação revela o que Dussel denominou de “princípio material da ética”, que será correspondente ao “princípio da corporalidade como ‘sensibilidade’”⁵⁴⁹. Eis o campo deontológico pretendido: o *valor da obrigação*, que tem por lastro uma *verdade prática*.

Esse princípio não só teria “pretensão de verdade prática”, mas também, como se vê acima, aspira à *universalidade*. Cabe dizer, contudo, que o conjunto dessas alegações,

⁵⁴⁶ *Idem*, p. 142 (EL).

⁵⁴⁷ *Idem*, p. 142 (EL).

⁵⁴⁸ *Idem*, p. 141 (EL).

⁵⁴⁹ *Idem*, p. 143 (EL).

até esse ponto, não totaliza o projeto dusseliano. Uma base de sustentação para todo ponto de partida ético, é verdade, fora pressuposta, mas ainda não corresponde a um “horizonte suficiente”. Como dirá o próprio autor, “para validade, factibilidade ou crítica ética, será necessário lançar mão *de outros princípios* de codeterminação”⁵⁵⁰. Antes, porém, de esquadrihar novos fundamentos cabe prevenir que, quaisquer que sejam, estarão, irrevogavelmente, adstritos a dois *juízos*⁵⁵¹ que deverão ser tomados como determinações, a saber: a) que o critério material universal de verdade prática é *a produção, reprodução ou desenvolvimento autorresponsável da vida* e b) que o princípio ético-material universal, em conectividade com o critério material, se traduz pelo *dever de produzir, reproduzir e desenvolver a vida concreta de cada sujeito humano*.

Dussel alerta, para evitar equívoco, que sua exposição não tem um fundo naturalista, mas sim um papel integrativo. A “intersubjetividade consensual, a racionalidade discursiva” caminham lado a lado com a “ordem pulsional, afetiva, do desejo”, tudo em função da “produção, reprodução e desenvolvimento da vida concreta”⁵⁵². Melhor clareza sobre essas afirmações se obtém a partir do próximo capítulo, no qual serão tratados, inicialmente, aspectos da formalidade moral.

2. Formalidade moral e factibilidade: em busca da validade e operacionalidade

2.1-Momento da validade intersubjetiva do princípio material

O princípio ético-material, para o qual os esforços de Dussel o conduziram, pode, conforme visto, ser descrito como uma *exigência* no que tange à *reprodução* e ao *desenvolvimento da vida humana*, mas a captura de seu sentido definitivo emerge quando

⁵⁵⁰ *Idem*, p. 143 (EL).

⁵⁵¹ O *juízo de fato material* e o *juízo normativo*. Não apenas estes juízos, admitidos isoladamente, mas, sobretudo, o movimento que implica a passagem do primeiro juízo para o segundo, pode-se dizer, compõe parte significativa da estruturação de toda ética de Dussel. *Idem*, p. 142 (EL).

⁵⁵² *Idem*, p. 146 (EL).

concebido a partir do *resgate* da “cultura concreta dos oprimidos e excluídos”⁵⁵³ – uma obsessão do autor. Por esta ocasião, na qual o foco será a pretensão da “validade intersubjetiva”⁵⁵⁴ do princípio material da ética dusseliana e sua factibilidade, tal obsessão, cardeal no pensamento de Dussel, não será notabilizada com recorrência equivalente às obtidas nos escritos anteriores, por significar, precisamente, a etapa em curso da *evidenciação* das necessidades teóricas de seu *cumprimento*. Esse empreendimento ocorrerá, vale mencionar, em flanco embate com as éticas contemporâneas, provocado pela Ética da libertação no sentido de proclamar sua indispensável atipicidade.

Em Dussel, a regra básica da *moral formal* reside em aplicar as normas da *ética material*, a *validação* de suas decisões para fins de *universalização*. Os esclarecimentos dessa divisão de funcionalidade realizaram-se, majoritariamente, a partir da exposição conflituosa com a Ética do Discurso inaugurada por Karl-Otto Apel e com o consensualismo habermasiano.

2.2-O aspecto central da crítica dusseliana ao consensualismo habermasiano

Em Habermas, como interpretado por Dussel, o “critério material da ética” e a “crítica formal da moral” estariam fundidos no “enunciado normativo”, que corresponderia, ao mesmo tempo, à *verdade prática* e *validade moral*. As conclusões, embora parciais, de Dussel no subcapítulo anterior, contudo, poderão ser tomadas como indício para postular a distinção a ser promovida pela Ética da libertação entre *verdade material* e *validade moral*, em franca oposição à pretensão consensualista, muito embora ambas as éticas diferenciem *enunciados descritivos e ou assertórios* dos *enunciados*

⁵⁵³ *Idem*, p. 202 (EL).

⁵⁵⁴ Diferentemente da divisão estabelecida por esta pesquisa, Beorlegui, de uma forma mais didática, segue a orientação de Dussel descrita em sua “Arquitetônica de la ética de la liberación” que indica uma ética que a partir do “momento originario del cara-a-cara” se institui uma ética com o “*paradigma de la pluriprincipialidad*”. Carlos Beorlegui. “La nueva ética de la liberación de E. Dussel”, *op. cit.*, p. 700. Priorizando-se essa lógica estaria sob foco agora o segundo princípio da ética dusseliana.

normativos. A aproximação da Ética do discurso com a Ética da libertação, no que toca a esse último aspecto, não é suficiente para camuflar a real diferença. Manifestar tal semelhança, acusando a objetividade relacional entre a “fala e o mundo objetivado”⁵⁵⁵ própria dos enunciados descritivos em comparação à inobjetividade da relação entre a “fala e o mundo social”⁵⁵⁶, como é comum aos enunciados normativos, não converteria a *Ética do discurso*, real e necessariamente, em uma *Ética de conteúdo* tendo em conta sua convicção de que “o princípio de universalidade” é “pragmático-comunicativo” prescindindo, assim, de uma *materialidade*. Citando Habermas, escreverá Dussel para elucidar o “princípio da Ética do Discurso”:

Uma norma só pode aspirar a ter validade quando todos os afetados (*Betroffenen*) conseguirem pôr-se de acordo (*Einverständnis*) enquanto participantes de um discurso prático (ou podem pôr-se de acordo) em que essa norma é válida (*gilt*)⁵⁵⁷

Dussel ira investir um pouco mais nessa questão formulando, paralelamente, uma outra: “O que é o material ou a ética de conteúdo para Habermas?” A resposta ele mesmo fornece: é o “nível que se encontram os enunciados valorativos”. O problema é que, de acordo com Dussel, Habermas dogmatiza o nível em que se encontram os “enunciados valorativos”. Sendo este nível estático, dar-se-ia uma passagem quase que mecânica para o enunciado normativo que, por sua vez⁵⁵⁸, teria “validade intersubjetiva”. Esse movimento seria de caráter “conservador”, uma vez que o ponto de partida não é – como seria para a Ética da libertação – crítico aos “acordos discursivos morais válidos” susceptíveis às hesitações e julgamentos por parte das vítimas, isto é, de terem o poder de “questionar os enunciados valorativos vigentes”, frutos da tradição. Isso tudo, porém, teria um fundo explicativo único que simbolizaria uma carência, na medida em que:

⁵⁵⁵ Exemplo dado: “O ferro é magnético. É certo que o ferro é magnético”. Enrique Dussel. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão. op. cit.*, p. 196 (EL).

⁵⁵⁶ Exemplo dado: “Não se deve matar ninguém. É mandado não matar ninguém”. *Idem*, p. 196 (EL).

⁵⁵⁷ *Idem*, p. 196 (EL).

⁵⁵⁸ Provavelmente Dussel está pensando nas prerrogativas da discursividade em Habermas.

Habermas não pode analisar adequadamente o que são os enunciados avaliativos, nem o seu tipo de racionalidade argumentativa ou discursiva crítica material, pelo seu conteúdo, em vista das exigências da *reprodução e do desenvolvimento da vida do sujeito humano*⁵⁵⁹ [nele ausentes]⁵⁶⁰.

Importante sublinhar, que essas objeções a Habermas se estabelecem a partir de um eixo comum próprio das críticas realizadas por Dussel: não constaria na ética do Discurso aquilo sem o qual (a exigência material da reprodução da vida humana) uma ética não ultrapassaria sua condição abstrata, a saber, o *princípio material*. Em outras palavras, a objeção tende a se resumir no diagnóstico de uma carência, a rigor, carência esta que não atinge a Ética da libertação⁵⁶¹. Pode-se, talvez, indicar que o aspecto grave da crítica de Dussel aos seus contemporâneos geralmente não se realiza internamente ao sistema a ser questionado, denunciando suas incongruências, mas se dá tangenciado desde seu exterior, assinalando suas carências⁵⁶².

⁵⁵⁹ Grifos nossos.

⁵⁶⁰ *Idem*, p. 198 (EL).

⁵⁶¹ Cabe dizer aqui, por essa ocasião, apenas como registro, que o conjunto das críticas de Dussel a Habermas traz, ironicamente, em seu corpo uma questão que, em momento oportuno, a própria Ética da libertação terá que enfrentar. Para maior compreensão segue o texto de Habermas: “As necessidades (*Bedürfnisse*) são interpretadas à luz dos valores culturais (*Kulturelle Werte*); e como em todo o caso sempre são parte componente de uma tradição intersubjetivamente compartilhada, a revisão de valores que interpretam as necessidades não é algo de que possam dispor monologicamente os indivíduos isolados”. *Idem*, p. 196 (EL). Desse fragmento surgem perguntas entre as quais interessa a seguinte: Como se sabe que a necessidade “X” determina a exigência ética de convocar o afetado para a discussão? Como se explica que uma determinada condição invoca, por exigência ética, um oprimido à luta libertadora? Para Dussel, Habermas não responde a questão. Se errou, nessa interpretação, seria de pouca relevância, o importante é perceber a pressuposição do autor: Habermas ao supervalorizar o aspecto cultural, de uma determinada tradição, quando evoca o sujeito o faz como uma mera abstração subsumida na totalidade.

⁵⁶² Aqui uma reconsideração para ser, subseqüentemente, desconstruída. A rigor, foge à precisão dizer que Dussel não toca criticamente outro aspecto além do *diagnóstico da ausência do princípio material*, quando avalia as éticas com as quais debate; com o mesmo rigor é possível afirmar, também, que os pontos cruciais da crítica giram em torno dessa *ausência* a ponto, e isso é relevante, de serem por ela aglutinados. Tome-se como exemplo a crítica direcionada, inicialmente, ao “primeiro Habermas” que teria, de acordo com Dussel, lido equivocadamente o aspecto *material* no qual está inserido o pensamento marxiano. Habermas só havia assimilado a categoria *trabalho* de Marx nos limites da *sobrevivência física*. Ainda com relação a essa categoria, Habermas, desacertadamente, avalia que Marx não teria ultrapassado o *produtivismo*. Em ambos os casos, o deslize de Habermas, para Dussel, deve-se a sua negligência em relação ao “critério de reprodução e desenvolvimento da vida”. *Idem*, p. 194 (EL), proposto por Marx. Esse é apenas o tópico inicial da crítica feita a Habermas – um roteiro de objeções virá na sequência e é necessário expô-lo para compreender como culmina numa única censura, incluindo, sem exceção a segunda fase do autor a partir de 1976. Se for indubitável o caráter assertório do primeiro, contrasta com a subjetividade do terceiro

Habermas que vai estabelecer sua preocupação justamente com a “tarefa racional de provar a pretensão dos enunciados normativos” subtraindo a ética da perspectiva não cognitivista. É dessa preocupação que Dussel lança a questão acima. Em relação a esse segundo momento do filósofo de Frankfurt, Dussel coloca em questão as razões que determinariam “a exigência ética de convocar os afetados à discussão”, bem como a capacidade perceptiva dos afetados a participarem do discurso ético quanto à necessária simetria entre eles. Tudo isso, contudo, virá culminar, como já alertado acima, na *ausência do princípio material* na ética do discurso. É a razão que explica a inobservância de que o material em Marx ultrapassaria as exigências do nível biológico e do produtivismo. Observe-se, mais detidamente, que essa não é a única decorrência dessa imprecisão. Como reza o Princípio “D” que “uma regra só pode aspirar a ter validade quando todos os afetados conseguirem pôr-se de acordo diante de um discurso” e o Princípio “U” que se refere “a uma argumentação real dos afetados em suas necessidades”, Dussel elenca algumas perguntas, a saber, “Como se sabe que a necessidade X determina a exigência ética de convocar o afetado para a discussão? Acham-se os afetados convocados em situação simétrica? Quem ou com que critério ético descobre essas necessidades e com que princípio se produz o processo que culmina na simetria?”. *Idem*, p. 196 (EL). Para o autor, como Habermas deixa de responder essas e outras “questões materiais”, vale perguntar: “O que é o material ou a ética de conteúdo para a Habermas?”. *Idem*, p. 197 (EL). Aqui emerge outra implicação. Na medida em que os enunciados valorativos se encontram nesse nível e para Habermas eles são inamovíveis, incriticáveis, o conservadorismo se apodera de sua ética e isso acontece, para Dussel, marcadamente pela ausência, no pensador alemão, dos “enunciados normativos críticos” pautados pelas “exigências da reprodução e do desenvolvimento da vida do sujeito humano”. *Idem*, pp. 196-198 (EL). Disso deriva mais uma objeção, no caso, a desconfiança de que a eventual materialidade sugerida pela Ética do discurso, por intermédio dos “enunciados valorativos” incriticáveis, esteja sequestrada pelos ditames da cultura, resumindo-se, assim, nesse âmbito. A cultura desfilaria como substrato insuperado da sua ética. Na opinião de Dussel, por não ultrapassar essa instância, Habermas embora abordando “praticamente a questão da reprodução da vida do sujeito humano [...] não percebe, porém, que se trata de toda a problemática da ética de conteúdo”. Em terceiro lugar, Dussel acusa a Ética do discurso de se ocupar demasiadamente da “fundamentação do ‘único’ princípio formal”, enquanto que a Ética da libertação, além da fundamentação do princípio moral, indica também o “princípio material de uma ética crítica”. A Ética do discurso, por configurar-se meramente formal e como tal correspondente a uma visão “reducionista do nível material”, se incluiria no “debate racional-filosófico do conteúdo”, dada sua especialização em “questões de justificação” e omissão em relação às “questões de aplicação”. Como poderia aplicar-se em conteúdos, dirá Dussel, se “previamente os eliminou [?]”. Essa eliminação em pauta é, precisamente, do princípio material de produção e reprodução da vida humana. *Idem*, p. 200 (EL). Uma quarta crítica, na mesma linha demarcatória de *insuficiência material*, já permite, de antemão, a identificação da imaterialidade à eticidade habermasiana: a ausência de uma fundamentação para além da discursividade que permita uma “ancoragem motivacional das ideias morais”. Em quinto lugar, Dussel endossa uma autocritica realizada por Habermas ao dizer que “Talvez até o momento não se tenha conseguido de modo satisfatório a formulação de um princípio moral independente do contexto” que pudesse ser traduzido em “termos afirmativos à [vida] boa”. É que isso, segundo o pensador argentino, só pode ser principiado, afirmando-se, anteriormente, “a universalidade do princípio material”. Mais uma vez, insiste Dussel, “a ignorância do princípio material da ética impossibilita o descobrir eticamente a impossibilidade da reprodução e o desenvolvimento da vida de cada sujeito humano”. *Idem*, pp. 200 e 201 (EL). A sexta objeção de Dussel enfatiza que a Ética do discurso pinça “as ações e as normas problemáticas dos contextos de eticidade substancial representados pelo mundo da vida, para, em atitude hipotética, submetê-las a exame” e tudo isso, segundo Habermas, “sem levar em conta os motivos operantes e as instituições vigentes”. De acordo com Dussel, a Ética da libertação, diferentemente, “partindo afirmativamente do nível material [...] embora enfrente problemas concretos materiais [...] nem por isso deixa de experimentar ‘os motivos operantes a as instituições vigentes’”. *Idem*, p. 201 (EL). A penúltima objeção recusa “o primado daquilo que é moralmente obrigatório ou reto (*Richtigem*) sobre o que é eticamente desejável ou preferível”. A Ética da libertação intenta “articular ambos os aspectos, assumindo-os positivamente”. Assim, na eticidade crítico-material, o “válido subjetivamente” se dará no mesmo tempo do “desejável materialmente”. Por fim, a Ética da libertação não se limita à “intersubjetividade universalista formal” antes a subsume e a articula “a uma consciência ética [...] que parte de um ethos cultural, diante do qual se situa *críticamente*”. Mas o que possibilita assumir “os aspectos materiais” incrustados na cultura criticamente e transformativamente é, justamente, sua base ou “princípio ético material universal como exigência de reprodução e desenvolvimento da ‘vida do sujeito humano’ em geral”. *Idem*, pp. 201 e 202 (EL). Ante o esforço de fazer depreender desse relato oito críticas pontuais a essa vertente da ética eurocêntrica – suavizando, em certa medida, o caráter monocórdico a ela atribuída – seria mais razoável concluir em favor da existência de uma crítica, no caso, “ausência de materialidade”, seguida por oito consequências indissociáveis. Dussel, não tem pejo em insistir, exaustivamente, na centralidade da imaterialidade da Ética de Habermas. Para efeitos de diferenciação, veja-se que as críticas implementadas por Ernest Tugendhat, citando um caso relativamente análogo, compõem um outro registro. Essas críticas aprofundam-se na proposta habermasiana, em

2.3-A crítica dusseliana a Karl-Otto Apel

Essa crítica, que aponta a dificuldade de Habermas em inclinar-se para o nível material, será ainda mais rigorosamente aplicada sobre Apel. Flagrante é que essa postura negativa totaliza as objeções direcionadas ao pensador alemão, a começar pela explicação do refúgio de Apel num “puro e formal nível transcendental”. Segue reeditando-se, assim, a ideia de que seus interlocutores não erram por excesso de argumentação, mas sim por insuficiência de pressupostos. Apel, sugere Dussel, não teria decolado para além de uma posição reducionista de quem nunca teria entrado “em sério debate com uma ética de conteúdo, material”. Da afirmação de Apel, de que a opção universalista da “ética discursiva” baseia-se em não “prejulgar dogmaticamente o *telos-felicidade* dos indivíduos ou comunidades”, Dussel identifica uma visão consequente de quem carece de um “âmbito material”. Apel não teria percebido “que todas as culturas [...] são *modos concretos* de organizar historicamente [...] a ‘reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito humano em comunidade’”, princípio que, para a Ética da libertação, “constitui todas as culturas por dentro a partir de sua universalidade”⁵⁶³. Esse reducionismo atribuído a Apel, contudo, não lhe propiciou escapar de uma “dimensão deôntica, formal e vazia”. É compreensível, assim, por quais parâmetros a Ética da libertação julga subsumir a Ética do discurso. Nas palavras de Dussel:

[...] as regras formais intersubjetivas da argumentação prática têm sentido como procedimento para aplicar as normas,

busca das descoesões internas. Assim identifica como insustentável a pretensão de Habermas de que as “questões morais podem e devem ser decididas por meio de um consenso político, mas de outro lado não deve representar um compromisso e uma decisão coletiva, mas um consenso perfeito”, o que, para o autor, significa um “absurdo”. Outra importante crítica indica a disfuncionalidade pragmática da *norma consensual* advinda de um discurso a “ser realizado com aqueles que são atingidos pela decisão moral”. Para o autor, os atingidos são sumamente partidários e inabilitados para o tipo de consensualidade perfeita à medida da teoria habermasiana do discurso. Também, no que tange ao princípio da Ética do discurso, Habermas teria pecado, segundo Tugendhat, por circularidade, quando pressupõe ou anterioriza o que deveria ser resultado do discurso: o princípio moral. Ernest Tugendhat. *Lições sobre ética*. 9ª ed. Petrópolis, Vozes, 2012, pp. 164-173. Em conjunto, esse procedimento crítico-metodológico não corresponde às objeções de Dussel à Ética do discurso. O pensador argentino parte da pressuposição axiomática da Ética da libertação e a faz colidir com as formulações do consensualismo habermasiano.

⁵⁶³ Enrique Dussel. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Op cit., p. 184 (EL).

mediações, fins e valores de culturas, geradas a partir do âmbito do “princípio universal material”, que é pré-ontológico e propriamente ético⁵⁶⁴.

Disso prossegue outra tese de importância similar que, se bem observada, propõe estabelecer uma cisão radical entre a Ética da libertação e as outras:

Uma vez descartada a possibilidade da existência e, portanto, da fundamentação de um princípio material, a moral deve se defrontar com aqueles que formalmente negam a sua possibilidade⁵⁶⁵.

É necessário salientar que o conteúdo desta *crítica por pressuposição insuficiente*⁵⁶⁶, realizada por Dussel, tem objetado acusar a inexistência do *princípio*

⁵⁶⁴ *Idem*, p. 185 (EL).

⁵⁶⁵ *Idem*, p. 185 (EL).

⁵⁶⁶ De maneira compacta em sua “Arquitetónica”, Dussel dará esclarecimentos sistemáticos de o porquê desse *comportamento metodológico*, muito embora não ofereça elementos concludentes que demonstrem a percepção geral dessa ocorrência. Argumenta o autor: “Las éticas filosóficas, desde un inicio – desde la *Ética a Nicómaco* – se construyen a partir de “un” fundamento, un principio, “una” instancia última de referencia. Sea la *eudaimonía*, la *ataraxia*, la *beatitudo*, el placer o el dolor, la felicidad, los valores, las virtudes, etc. O, desde un punto de vista kantiano “un” principio universal de validez. Unas critican a las otras sus equivocaciones. Las éticas de “contenido”, como la de los utilitaristas o comunitaristas, indican que las morales formales analizan sólo las condiciones abstractas de validez, pero que la “vida ética” necesita de contenidos tales como la *happiness* o los valores concretos de un mundo cultural e histórico reales para ser vividas efectivamente. Las morales formales las criticarán por su parte argumentando que las éticas de contenido son particulares, valen para una cultura o civilización, para una “visión del mundo (*Weltanschauung*)” pero no son universales en una época post-convencional. Hay éticas fenomenológicas o hermenéuticas (de muy diversos tipos) que se oponen a las morales con “principios universales” (del tipo kantiano). Además, hay movimientos postmodernos o escépticos (o críticos de la razón como tal) que se oponen a las éticas “fundacionalistas”, que pretenden a partir de primeros principios, los cuales serían imposibles tanto en su formulación como en su fundamentación. También hay posturas materialistas, como la del marxismo *standart*, que se oponen a la ética en general en nombre de la constitución ideológica de toda moral. O posiciones psicoanalíticas que reduciendo el problema ético al “Super-yo”, que frecuentemente supone que su eliminación es condición necesaria para negar la conciencia patológica de culpa, les resulta difícil reconstruir una ética a partir de la terapia freudiana. O las tesis nihilistas de un Nietzsche, interpretadas de tal manera que la inversión de todos los valores imposibilitaría la formulación positiva de una filosofía ética. En fin, la posibilidades de articulación de una ética o la negación de su existencia, tiene en el panorama contemporáneo gran pluralidad de posiciones posibles. No olvidando juicios de valor en ética, por lo que no podían compararse en validez a los juicios de hecho de las ciencias”.

[...]

“a diferencia de las éticas contemporáneas, um criterio ético material (y de allí se explicita un principio ético) que no radica sólo en el placer o dolor, en la felicidad, en los valores, o hipervalores (de un Taylor), que tiene en cuenta la historia o las virtudes (como MacIntyre), o la vida pulsional (como Freud), sino que los abarca a todos y los implanta

material no conjunto das éticas excetuando-se, evidentemente, a Ética da libertação. Sobre esse tema convém, embora resumidamente, atentar para o tratamento concedido pelo autor à resposta dada por Apel a uma pergunta por ele mesmo formulada: “Como é possível uma ética na época da ciência?”. Para o pensador alemão, dado a necessidade de uma distinção a ser feita, isso deverá ser respondido em dois tempos. A “autorreflexão [...] apresenta o paradigma autêntico da racionalidade filosófica”. Salva, por esse meio, a Filosofia, o que dizer da Ética? Por ser um campo dissidente, precisamente pela ausência do “âmbito material da vida real”, resta à “norma básica” a garantia da “autorreflexão diante do cético”. Esse princípio formal universal *a priori* terá base, estritamente, *dedutiva*. A “pretensão ética da razão” e sua “pretensão de verdade”, porque invocam a *razão prática*, “podem e devem ser satisfeitas através de argumentos”. Isso só será possível, para a Ética do discurso, com a aquisição do “consenso”, na medida em que, para Apel, apenas “podem ser válidas aquelas normas aceitas por todos os afetados como participantes virtuais de um discurso prático”⁵⁶⁷.

Mas, Apel se mostra ainda reticente: como chegar a “‘uma’ só norma de validade universal” como recurso de validar as demais, incluindo as dissidentes? Com maior rigor a questão assim seria formulada: *Como se efetivaria o programa ético segundo os critérios da autorreflexibilidade e consensualidade numa conjuntura social assimétrica*, isto é, historicamente desprovida de condições isonômicas necessárias à sua realização? Perceba-se aqui que, propositadamente, a narrativa de Dussel elenca elementos que visam assinalar o retorno de Apel ao núcleo da indagação inicial (Como é possível uma ética?) só que atualizada com o espinhoso “*problema da aplicação*”. Alerta Dussel que, frente a esta questão, Apel recorrerá à mediação do “princípio de complementação”, que é um “princípio de ação” com função reguladora da universalização requerida com caráter aglutinador da condição dissidente, por via do “princípio formal universal *a priori*” extraído da autorreflexão. Nas palavras do autor, trata-se de uma “mediação entre o princípio formal de universalização e a fundamentação de normas *materiais situacionais*”.

desde otro ámbito, el de la “vida humana” concreta de cada sujeto ético en comunidad. La “materia”, es decir “el contenido” (*Inhalt*), de cada norma, acto humano, institución (micro o macro) o sistema de eticidad (como una cultura) debe ser la “producción, reproducción o desarrollo de la vida humana en comunidad” em alguno de sus aspectos”. Enrique Dussel. “Arquitetónica de la ética de la liberación”. *Op. cit.*, pp. 457 e 460 (AR)

⁵⁶⁷Enrique Dussel. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão. op. cit Idem*, pp. 185 a 187 (EL).

O que está em jogo é a necessidade de criar as condições necessárias ao pacto ético – por via do consenso próprio da ética do discurso – com a eliminação, ocasional, das assimetrias. A objeção a ser realizada por Dussel a essa resposta de Apel, por fim, já não foge aos cálculos, republicará a *crítica de pressuposição insuficiente*, isto é, alegará que Apel teria esbarrado “em dificuldades insuperáveis”, marcadamente porque lhe falta o *princípio material*. Se não, vejamos:

[...] agora é tarde demais. E, além disso, só consegue uma justaposição, pois já não poderá mais deduzir formal e coerentemente uma Ética da Responsabilidade (que deveria ter princípios e motivações materiais para efetuar a simetria desejada) a partir de uma Ética do discurso. [...] a Ética do Discurso terá que esperar e confiar, pois não conta com recursos próprios para efetuar concretamente a simetria entre os argumentos reais, em uma ética meramente estratégica e instrumental e, muitas vezes, cínica”⁵⁶⁸.

Aqui como nos casos já vistos, à refutação de seus opositores, Dussel alegará a recorrente ausência do *princípio material ético*.

2.4-O critério de validade das decisões éticas

Dito isso, no entanto, cabe observar como o pensador argentino se emprega em aprofundar o tema da “norma básica da moral formal” sem perder de vista que sua função é “fundamentar e aplicar concretamente as normas, juízos éticos, decisões, enunciados normativos ou diversos momentos da ética material”. Como no subcapítulo anterior, ocorreu uma mobilização para fixar o “critério material da ética” agora a demanda é

⁵⁶⁸ *Idem*, p. 188 (EL).

estabelecer o “critério formal da moral”, já não no horizonte da verdade, mas no de “validade moral intersubjetiva”.

Nesse sentido, o autor dará corpo a suas concepções polarizando com Albrecht Wellmer, numa discussão tematizada pelo “consenso racional”. Para Wellmer “a verdade não decorre [...] da racionalidade do consenso, mas do acertado das razões que eu for capaz de esgrimir”, o que viria pressupor, anteriormente ao “consenso”, estar “convencido quanto à razão”⁵⁶⁹. Essa trilha aqui evocada – diferentemente do que ocorre com o consensualismo de Habermas que tende a uma “validade análoga à verdade” – instiga a necessidade de distinção entre “a questão da verdade e a problemática da validade”. Mas, não apenas isso, acena para a reabertura da discussão que visa repensar a implicação última da consensualidade em Habermas. A sequência da crítica de Wellmer se pautará nessa reabertura, colocando o problema da *formalidade* da Ética do Discurso que ancora sua racionalidade consensualista (lembre-se que validade e verdade se confundem aqui), mas que congrega, a um só tempo, a força e a fraqueza dessa ética, posto que:

[...] se a teoria consensual da verdade tem de possuir algum conteúdo valioso enquanto teoria da verdade, deverá permanecer ligada a uma caracterização formal da racionalidade dos consensos⁵⁷⁰.

Isso que, sabidamente não se trata de um princípio material, dado o caráter *a priori* de sua norma universal, conduz Wellmer a declarar que numa eventualidade de negação destas condições, isto é, numa tentativa de “conceber o conceito de racionalidade de maneira não formal [...] então a teoria do consenso perde[ria] *todo o conteúdo*”.

Relevante aqui para a exclusividade dessa pesquisa, contudo, é perceber que o desfecho (protagonizado por Wellmer) estabelece todas as condições para que Dussel se interesse em explorar a necessidade da *distinção* entre *verdade* e *validade* éticas. Agora, porém, não mais limitado pela sugestão da crítica de Wellmer a Habermas, mas a partir da

⁵⁶⁹ *Idem*, p. 204 (EL).

⁵⁷⁰ Wellmer citado por Dussel. *Idem*, p. 204 (EL).

pretensão de materialidade da Ética da libertação. Por esta motivação teórica particular, sistematicamente, se colocará, a um só tempo, contra esses dois autores. Mas qual a natureza dessa motivação, se não a de poder propor que, em qualquer dos casos da ambiguidade acima – da verdade fundida à validade ou de sua possível separação – uma “teoria puramente consensual” não se equivalerá a uma teoria ética de base material, isto é, cuja validade se assente numa “verdade não formal”? Na defesa desse aspecto, o recurso já utilizado por Dussel é revisitado, segundo a forma e também o conteúdo, na medida em que, para o autor, nessa problemática:

Toda atualidade do real (verdade) é já sempre intersubjetiva; e toda intersubjetividade (validade) tem “referência” a um pressuposto veritativo. Mas são categorialmente diferentes. A verdade é fruto do processo monológico (ou comunitário) de se “referir” ao real a partir da intersubjetividade [...]; a *validade* é o fruto do processo de procurar que seja aceito intersubjetivamente aquilo que se considera monologicamente (ou comunitariamente) como verdadeiro⁵⁷¹.

Dussel não perderia a oportunidade de realinhar essas informações reafirmando o que nelas se explicita diante de quaisquer novas suspeitas. O conteúdo da ética, o *princípio material*, é o elemento constitutivo na dessemelhança entre sua ética e as demais em questão. Simplesmente não haveria “validade séria sem pretensão de verdade”, mas “por determinação material ou de conteúdo, e com referência à realidade, seja como for que se defina”⁵⁷². O critério de validade, nessa fase de construção teórico-negativa da Ética da libertação, pode-se dizer, trata-se, evidentemente, da “pretensão de alcançar a *intersubjetividade* atual acerca de enunciados veritativos”. Mas a Ética da libertação incorpora, em conexão com tudo que já foi aludido, exigências irrevogáveis no que tange à especificidade dessa validação: deveria, então, “definir um critério de validade intersubjetiva” articulado com o “critério de verdade prática”.

⁵⁷¹ *Idem*, p. 206 (EL).

⁵⁷² *Idem*, p. 207 (EL).

Toda argumentação do pensador argentino em favor da sua ética tende a se resumir numa *crítica monocórdica* que, se por um lado, lhe permite coerência por conta da circunspecção centrada numa mesma refutação aos seus interlocutores, por outro, revela a escassez dos recursos restritos à exigência do *princípio material*. Aqui, em embate com Habermas⁵⁷³, reaparece a denúncia de que para esse pensador a “verdade moral” estaria em equivalência com a “retitude normativa”, fato que o compatibilizaria com o “racionalismo discursivo conservador”. Em oposição, a Ética da libertação ao “defender ‘conteúdos’ não ‘metafísicos’ em sentido pré-crítico”, haveria, no “momento material da ética”, se prevenido com um “critério de verdade” *material*⁵⁷⁴. Dussel tenciona partir, a rigor, das condições indispensáveis de diferenciação e separação dos “enunciados normativos materiais” dos “enunciados normativos propriamente formais”: o primeiro com pretensão de verdade prática e o segundo com pretensão de validade. Isso é correlato a diferenciar o “conteúdo veritativo” da “forma como se alcança validade”. Ambos seriam indispensáveis para a ética, mas Habermas, por ter confundido *verdade* com *validade*, teria perdido o contato com o “conteúdo da verdade prática”⁵⁷⁵, justificando, assim, o rótulo de *conservadorismo*. À bem da clareza deve-se ressaltar que esse “conteúdo da verdade prática”, ao qual Dussel faz referência, nada mais é do que o recorrente princípio de *reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano*.

2.5-A síntese dos momentos material da ética e formal da moral: a factibilidade ética

É chegado o momento em que Dussel se verterá para o “âmbito da factibilidade”. Sua grande referência, por essa ocasião, é Franz Hinkelammert. É sob o conceito de *factibilidade*, particularmente desse autor, que irá se mover desde o estágio *moral* e *formal discursivo* da ética à sua realização. Hinkelammert é apresentado evidenciando-se

⁵⁷³ Isso porque Wellmer esta em pauta para aprofundar a discussão com Habermas.

⁵⁷⁴ Evidentemente “a reprodução e o desenvolvimento da vida do sujeito humano” donde deriva enunciados estritamente *antropológicos*. *Idem*, pp. 210 e 211 (EL).

⁵⁷⁵ *Idem*, pp. 211 e 212 (EL).

a importância que concede aos *conceitos universais* “para [que] o ser vivente” possa “manejar ativamente a realidade”, uma vez constatado o caráter transcendente desta em relação à experiência. Em um fragmento exibido por Dussel, Hinkelammert dirá:

A realidade transcende a experiência, [...] do qual [fato] deriva a necessidade de aceder à realidade transformando-a em *empiria* por meio de conceitos universais. Constitui-se assim o sujeito cognoscente das ciências empíricas⁵⁷⁶.

É uma forma necessária de ultrapassar “os casos efetivamente observáveis e experimentais”, sem, contudo, negá-los, “por meio de conceitos universais”. A ação despendida pelo sujeito em prol da reprodução da vida o faz deparar com a “realidade cognoscível” que ultrapassa a capacidade momentânea do conhecimento tornando-o velado ao agora, àquilo que pode fazer-se conhecido posteriormente. O que Hinkelammert metodologicamente se esforça para dar sentido é a separação entre a *empiria* e a *realidade*; reconhecendo que a “realidade” transcende o “observável”, torna compreensível a ideia de que:

O “fato objetivo” reflete a limitação do sujeito cognoscente, e o âmbito entre o observado e o real inobservado” abre o campo do hipotético que é “ocupado” pelas teorias⁵⁷⁷.

Importante aqui é ressaltar os limites estabelecidos pelo hipotético. O autor, de acordo com Dussel, ao chamar a atenção para o âmbito das possibilidades da *ação do sujeito*, o faz a partir do “princípio de impossibilidade”, correlato a toda a abordagem dusseliana – já admitida do *princípio material de verdade* – que se incompatibiliza com a

⁵⁷⁶ F. Hinkelammert. *Crítica a la razón utópica*. San José da Costa Rica, CEI, 1984, p. 236. In Enrique Dussel. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. op. cit op. cit, p 262 (EL).

⁵⁷⁷ *Idem*, p. 262 (EL).

escolha da *morte* por parte do *sujeito vivente*⁵⁷⁸. Na Ética da libertação o quesito da *factibilidade* é indissociável da *vida*.

No que tange a esse quesito, nomeadamente, a estratégia inicial de Dussel é confutar a *razão instrumental*, tomando como referência a *crítica da razão utópica* sob mediação do *desenvolvimento civilizatório* que, por sua vez, é composto por uma vertente tecnológica e outra econômica, como condicionantes da factibilidade. O problema a ser colocado exibirá uma relação entre a ação social que pode ser “racional, ordenada para fins”⁵⁷⁹ e o “referido âmbito formal de meios e fins” automatizado e totalizado pela “razão instrumental”⁵⁸⁰ ou “inversão fetichista”⁵⁸¹, como determinante da factibilidade. Se observado devidamente, contudo, se evidenciará que a crítica não recairá, de maneira gratuita, sobre a *razão instrumental em si*, mas a esta quando, sob delimitação de um determinado contexto, se apresente insubordinada ao *princípio matéria da verdade prática* e à *intersubjetividade formal da moral*. É nessa direção que para a Ética da libertação:

[...] esta razão instrumental deverá ser demarcada dentro das exigências de verdade prática (reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano) e de validade intersubjetiva (plena participação igualitária dos afetados na argumentação prática) e subsumida positivamente na ação⁵⁸².

São princípios que sobredeterminarão “o critério de factibilidade” e o subsumirão, “transformando-o num princípio de operabilidade ou princípio ético de factibilidade”⁵⁸³. Mas isso sobre o qual Dussel discorre impõe certas implicações⁵⁸⁴, entre as quais a necessidade de se estabelecer o *critério de factibilidade*. O tema da natureza,

⁵⁷⁸ *Idem*, p. 262 (EL).

⁵⁷⁹ Aqui Dussel se inspira em Max Weber, para quem “A ação social, como toda a ação, pode ser [...] racional, ordenada para fins: determinada por expectativas no cumprimento tanto de objetos do mundo exterior como de outros homens, e utilizando essas expectativas como condições ou meios para conseguir fins próprios racionalmente calculados e perseguidos”. *Idem*, p. 266 (EL).

⁵⁸⁰ Aqui a referência teórica, obviamente, é a Escola de Frankfurt. *Idem*, p. 266 (EL).

⁵⁸¹ Conforme Marx.

⁵⁸² *Idem*, p. 266 (EL).

⁵⁸³ *Idem*, p. 266 (EL).

⁵⁸⁴ Entre outras, ao tomar como exemplo a esfera econômica, como se verá, o mercado.

anteriormente visto como “processo biológico da evolução da vida”, que condiz com o *princípio material universal da ética*, sofrerá um deslocamento e agora será tratado como “meio para poder realizar uma norma”⁵⁸⁵. A natureza, contudo, deve-se antecipar, não é conclusiva quanto ao critério de factibilidade que a princípio pode ser assim determinado:

Quem projeta realizar ou transformar uma norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., não pode deixar de considerar as condições de possibilidade de sua realização objetiva, materiais e formais, empíricas, técnicas, econômicas, políticas, etc., de maneira que o ato seja *possível* levando em conta as leis da natureza em geral e humanas em particular⁵⁸⁶.

Cabe perceber que um leque de mediações é fixado a priori e tende a exigir uma adequação complexa que determinará as condições de possibilidade para eficácia dos fins e isso, exatamente, porque há de haver uma distinção entre a *eticidade* e o *economicamente possível* que poderá ser pensada sob dois prismas: a evidência de que “o logicamente impossível não é factível” e a constatação de que “nem tudo que é factível técnico-economicamente [...] é ético-moralmente possível, ‘aceitável’”⁵⁸⁷. Se o primeiro alerta para o fato de que deve haver um alinhamento entre a factibilidade empírica e a logicidade paradigmática, o segundo mostra possíveis descompassos entre certas factibilidades técnicas e a coerência ética. Além do mais, vê-se aí revelado o ponto de passagem do “mero critério de factibilidade abstrata” para o “princípio de factibilidade concreta”, no caso, o “princípio de operabilidade”⁵⁸⁸ que não se encerra num viés economicista. Pode-se arriscar dizendo, inclusive, que essa concretude traduz-se por uma incidência da ética sobre a economia. Se o *critério de factibilidade*, conforme descrito acima, explicita sua indissociabilidade com a ética, o *mero*⁵⁸⁹ *critério de factibilidade* é

⁵⁸⁵ *Idem*, p. 267 (EL).

⁵⁸⁶ *Idem*, p. 268 (EL).

⁵⁸⁷ *Idem*, pp. 268 e 269 (EL).

⁵⁸⁸ Que o autor denominará de “princípio de operabilidade” ou “factibilidade ética”. *Idem*, p. 269 (EL).

⁵⁸⁹ Tomar como referência um desvio de função da factibilidade ao cair em “numerosas reduções, abstrações fetichistas”. *Idem*, p. 268 (EL).

uma instância que se funcionaliza como parâmetro para a produtividade técnica, visto que nutre seu sentido desde a organicidade dessa produtividade – como consequência das condições técnico-materiais de produção. Dito de outra maneira, o *mero critério de factibilidade* e a *organicidade produtiva* fundem-se numa via cujas partes, na íntegra, se autoinformam. Eis a razão pela qual a Ética da libertação lançará sobre o *mero critério de factibilidade*, desde o exterior, demandas que ampliarão suas exigências estritamente mercadológicas, forçando um rito de passagem que implica a negação de uma condição de *factibilidade abstrata* em virtude de uma *exequibilidade ética*.

Dai a factibilidade concreta estar ancorada por um *princípio*, ou seja, por uma *operabilidade*, cuja exigência culmina com “aquilo que se deve fazer deonticamente: [...] aquilo que não pode deixar de ser feito” por sua concreticidade ética. O *princípio de factibilidade* não apenas indica o que é *eticamente permitido* e o que é *eticamente obrigatório*, mas os distingue hierarquizadamente, numa determinada realidade social; reforce-se que por princípio:

[...] os objetos (satisfatores, mercadorias) das “preferências” do mercado são *permitidos* de ser adquiridos ou consumidos; os objetos das “necessidades básicas” são eticamente *devidos*: há um direito anterior ao mercado que determina a exigência absoluta de poder realmente consumi-los (embora devam ser fixadas as mediações de sua factibilidade, de sua posse para o consumo). O ético subsume o meramente factível⁵⁹⁰.

A razão *instrumental* e *estratégica* se constitui *mediação* necessária para a factibilidade ética, isso, contudo, quando não usurpam a primazia da razão prático-material da *verdade prática* e da *validade moral-intersubjetividade*.

Numa paráfrase que pouco se distancia das palavras de Dussel pode-se tentar resumir a definição do *princípio de operabilidade* da seguinte forma: quem decide uma ação deverá propiciar as condições de factibilidade lógica e empírica, ou seja, torná-la

⁵⁹⁰ *Idem*, p. 270 (EL).

exequível a partir das exigências ético-material e moral-formal, numa escala que vai do permitido ao devido. A eticidade e a universalidade desse princípio se afirmam no “cumprimento da vida de cada sujeito reconhecido como igual e livre”⁵⁹¹. É justamente esse *critério ético-material e moral-formal* que “permitirá superar o exercício feitichista da mera razão instrumental”⁵⁹², possibilitando, contrariamente, um cálculo e uma previsibilidade propícios à uma “utopia eticamente factível”⁵⁹³.

Antes de seguir para a segunda parte do seu livro, Dussel ainda trataria do “processo de ‘aplicação’ ou realização do ato ético” no qual se debruçaria, ainda que inicialmente, sobre o *bem* e *suas consequências*. Como é de praxe para o autor, retoma o embate em várias frentes confutando seus interlocutores, aqui, em particular, sem maiores aprofundamentos. Interessa, para compreensão dessa pesquisa, as objeções dirigidas a Kant e a Weber; em ambos os casos, longe de maiores problematizações serão preservados os termos últimos da impugnação.

A questão em jogo é “saber como realizar o *objeto* da razão prática”. Para Dussel, a dificuldade de Kant diante dessa questão reside no “fato de só contar com princípios formais”. Essa carência o conduziria à concepção de dois conceitos, a saber, o *bem* e o *mal* colocados a priori à “ação de realizar”, aplicáveis apenas em virtude da “faculdade de julgar prática pura” movida pelo “puro dever” e “lei universal”. A consequência dessa condição *a priori* da *moralidade do ato* é, para Dussel, justamente, a inconsequência do ato⁵⁹⁴. Weber, por sua vez, será exposto, sobretudo, pela sua apreciação do “conceito de racionalidade *material*”, mas também quanto à “formalidade do ato” moral. O primeiro, segundo o julgamento de Dussel, simplesmente é desconhecido por Weber que não atentou para a “razão reprodutora de vida” e, quanto ao segundo, teria caído no “cálculo técnico-econômico meio-fim da mera razão instrumental”⁵⁹⁵. Weber não teria se eximido do simplismo e Kant, da imprudência.

⁵⁹¹ *Idem*, p. 272 (EL).

⁵⁹² *Idem*, p. 275 (EL).

⁵⁹³ Em oposição ao utopismo que cai em “perigosos irrealismos”. *Idem*, p. 273 (EL).

⁵⁹⁴ *Idem*, p. 278 (EL).

⁵⁹⁵ *Idem*, p. 279 (EL).

Finalizando, importa como ensaio conclusivo dessa primeira parte do livro em questão, a retenção de dois aspectos, aqui admitidos como substanciais. Primeiramente, é pertinente notar, mais uma vez, que, *grosso modo*, independentemente da diferença existente entre seus interlocutores, a *forma* das contestações, sistematicamente, se subscreve à *crítica de fundamentação insuficiente* e o *conteúdo da crítica* acusa a *carência do princípio material*. É dessa maneira que busca exaurir toda representação ética ocidental em favor da Ética da libertação. Esse modo de proceder é aplicado agora, por fim, sobre Kant e Weber. Por não dispor da *verdade prática*, o professor de Königsberg teria privado de sentido o *bem* e o *mal*. A ausência da *referência material*, único parâmetro eticamente aceitável para os qualificativos de *bondade* ou *maldade*, inabilitaria sua Ética. A perda de concretude do ato, como consequência dessa ausência, obriga a teoria a conduzir-se amparada por um princípio puramente *a priori*. O produto final obtido por tal princípio é uma ação cuja ingenuidade da intencionalidade torna sua ética, como um todo, inconsequente. No que tange a Weber, semelhantemente, não teria conhecido a *verdade prática* do ato moral, nem identificado o *princípio discursivo intersubjetivo*. Desse modo, restou-lhe seguir refém de um praticismo de base, impregnado pela instrumentalização da razão para fins, imediatamente, técnico-econômicos. Estaria conferida à sua ética, assim, a tentativa de universalização a partir de um princípio não-ético. A rigor, se Kant não conseguira ultrapassar a esfera abstrata, Weber estaria encerrado na mera cultura.

Em segundo lugar, em oposição ao programa da ética ocidental, a Ética da libertação seria alçada à condição da Ética por excelência, por três razões, já demasiadamente expostas, que compreendem sua *concretude empírico-científica fundada no critério universal da vida, a validade universal da norma consumada pela razão discursiva do consenso comunitário* a partir do critério material e a *exequibilidade do princípio material* sob o cálculo racional-instrumental das condições gerais de realização.

Antes de passar para a segunda parte da obra de Dussel, sobre os aspectos acima, cabe repisar que o caráter dessa pesquisa não impõe perscrutar sobre a razoabilidade ou pertinência da crítica realizada pelo autor ao pensamento eurocêntrico; todo esforço implica, sim, compreendê-la e interpretá-la na relação direta com os parâmetros

hipotéticos estabelecidos. No mais, é preciso alertar que o objeto em questão, aqui apenas exposto em outros termos, tende a um ponto de congruência entre a *materialidade* e a *universalidade* éticas com a *factibilidade*. Trata de um possível núcleo de convergências teóricas que, a rigor, se substancializa numa *passagem* dos dois primeiros aspectos para o terceiro, diga-se, da *concretude* e da *validade* éticas culminando com sua *exequibilidade*. A hipótese central, perseguida desde o início desta pesquisa, é que sua efetivação não se realiza fora das concepções freirianas. É isso que a sequência do texto pode, mais claramente, revelar, ou seja, que as condições de possibilidades de execução da Ética da libertação se situam, mais propriamente, no campo da *pedagógica*, confiadamente, nas concepções de Freire.

3.A ética ocidental sob o crivo da crítica anti-hegemônica

3.1-A crítica transontológica ao sistema ético

Dussel afirma, nomeadamente, que a primeira parte de seu livro ressalta o “*positivo* da verdade, a validade, a factibilidade do ‘bem’” e a segunda, por sua vez, o “*negativo* do exercício da razão ético crítica” quando, num embate com o “já dado” eticamente, a crítica libertadora expõe a ética ocidental numa perspectiva *des-truiva*, em virtude do que se deve *construir*. Todavia, há sinalização de que a *positividade* da primeira parte ocorra apenas indicativamente, para se completar, definitivamente, depois, já em colisão com a ética contextualizada, na segunda parte. A negatividade da segunda parte evidencia a *des-truição*, mas não como fim em si mesma, porém como meio para o advento da libertação a ser realizada pela Ética libertadora. Assim, os termos *positivo* e *negativo* se presentificam, de maneira distintiva, tanto na primeira quanto na segunda parte. Se, de maneira geral, a primeira parte foca, majoritariamente, o *positivo* do conteúdo da ética, não hesita, sem qualquer contradição, em alicerçar a *destruição* da ética eurocêntrica e,

em certa medida, já iniciar o processo de sua corrosão. No que tange à segunda parte ocorre a inversão, ainda dialética, do movimento acima. Enquanto a denúncia visa *negativar* a eticidade ocidental, o *positivo* se designa na particularidade da reconstrução *meta-física*, em declarada ruptura com a exclusão⁵⁹⁶. No todo, o projeto não se distancia do escopo de *des-trição* e *con-strução*, já implementado no início dos anos 70. É necessário, apenas, ficar atento quanto ao atual ponto de partida que reserva para si a *positividade*, numa dupla afirmação. Dessa forma, torna-se compreensível que o “juízo ético material da razão crítica negativa” viabilize-se, como dirá Dussel:

[...] partindo do âmbito da *positividade* da afirmação da vida do sujeito humano, como critério e princípio ético, e, também, a partir da afirmação da dignidade re-conhecida do sujeito que é negado como vítima. Esta dupla *afirmação* é exercício prévio da que denominamos razão prático-material e ético-originária, momento necessário, incluído e anterior à própria *negatividade* (que denominamos momento “analético”)⁵⁹⁷.

Esse movimento, que se traduz pela analética, corresponde à etapa da razão ético-crítica mais avançada e integral, a um só tempo, a razão material, a formal e a factibilidade⁵⁹⁸.

Logo no início dessa segunda parte do texto, Dussel afirma que “o juízo ético da razão prática crítica negativa é trans-sistêmico” e, comparativamente, se “o sistema da ‘compreensão do ser’ [...] é ontológico” – tomando-se como referência Heidegger – a razão prático crítica tende ao “pré ou transontológico”⁵⁹⁹.

Se, na primeira parte do livro, o conjunto de problemas existente nos primeiros escritos do início dos anos 70 – enunciados pela “vida negada das vítimas”, pela “alteridade do outro” e, sobretudo, pelo “juízo trans-sistêmico”, próprio da “crítica

⁵⁹⁶ *Idem*, pp. 91, 92 e 301 a 309 (EL).

⁵⁹⁷ *Idem*, 304 (EL).

⁵⁹⁸ *Idem*, p. 303 (EL).

⁵⁹⁹ *Idem*, p. 304 (EL).

negativa” – se fez presente de forma indireta na composição da *materialidade da crítica*, agora, constará como componente essencial da segunda parte. É subsidiado por esse retorno que Dussel sinalizará a necessidade de uma *metateoria* que, não paradoxalmente, viria à tona em dois eixos: “a partir da práxis histórica das vítimas” e a “partir das filosofias *críticas* do século XIX e XX”, igualmente, já inseridas naqueles escritos⁶⁰⁰.

Como havia sido aludido anteriormente, partindo, sistematicamente, do “fato empírico de conteúdo, material, da corporeidade, da negatividade no nível da produção e reprodução da vida do sujeito”, a Ética da libertação começa a delinear-se concretamente e o faz como proposta de impugnação de uma perspectiva *alienante*, diante da *negatividade da vida*, a ser superada pela *conscientização* enquanto processualidade, transitividade.

Numa nova incursão no pensamento ocidental, Dussel tentará reexplicar “a causa da negatividade das vítimas”. Marx, que teria realizado uma crítica à reflexão “puramente *negativa* do último Hegel”, imprimindo um caráter positivo na filosofia⁶⁰¹, será a principal referência.

Segundo o autor, Engels já teria afirmado que de acordo com “a concepção materialista, o momento de determinação em última instância da história [é] a produção e reprodução da vida imediata”. Marx teria se valido dessa afirmação como incentivo para não começar seu pensamento estritamente pela economia, mas pela crítica da economia política, isto é, pelo “discurso ético-crítico”⁶⁰². A rigor, sua teoria se iniciaria tomando como conteúdo a *vida* em sua necessária *produtividade e reprodutividade*. Não como seus antecessores que não foram além do “conhecimento intra-sistêmico, ôntico”, mas a partir da “práxis, de uma ‘atividade revolucionária crítico-prática’”⁶⁰³. Nesse sentido poder-se-ia legar a Marx:

⁶⁰⁰ *Idem*, pp. 303 e 305 (EL).

⁶⁰¹ *Idem*, p. 316 (EL).

⁶⁰² Um pouco a frente Dussel, de maneira reticente, dirá que “Marx *escolhe a economia a partir de uma opção ético-crítica* prévia, e sua crítica da economia política é, exatamente, o exercício da razão ético-crítica num nível material epistemológico pertinente”. *Idem*, p. 324 (EL).

⁶⁰³ *Idem*, pp. 319 a 321(EL).

Uma teoria que se desenvolve para analisar (embora cientificamente) as causas da alienação das vítimas e conclui que a “verdade” do sistema de eticidade vigente, enquanto causa da negação das vítimas, torna-se “não verdade”⁶⁰⁴.

É isso que Dussel entenderá como uma articulação do pensamento que se abstém da “mera contemplação analítica ou dialética dentro e a partir do sistema vigente” em que caberia a diferenciação entre *interpretar* e *transformar* o mundo. O *pensamento crítico teórico* coordenado com a *consciência ético-crítica*.

O tema ético não se concluiria, primordialmente, tomando como base a *positividade* da vida humana, mas, justamente a *negatividade*. Isso se coaduna perfeitamente com a ideia de que “o momento crítico não pode ser a priori, mas a posteriori”. Todavia, embora essa última afirmação pareça não se harmonizar com outra que diz ser “a partir da positividade do critério, a *reprodução e reprodução da vida do sujeito humano* que se desenvolve a ética material”, a contradição é apenas aparente, visto que somente com a *positividade do critério* é que pode vir à luz a crítica que recai sobre a *negatividade* empírica. O julgamento careceria de um “enunciado de fato” que depusesse contra o critério da verdade material, no caso a *produção e reprodução da vida*⁶⁰⁵.

Para o autor, o início da análise teórica de Marx havia se constituído a partir da “exterioridade das vítimas”⁶⁰⁶. Aqui Dussel abre um grande preâmbulo para falar da atipicidade do Marx dos *Grundrisse* posterior a 1857, período que inicia o que pode ser chamado de o “Marx definitivo”. A atipicidade refere à categoria do trabalho. Dussel focará, a partir de fragmentos dos *Grundrisse*, mas também dos *Manusctitos*, o *trabalho não objetivado*, tanto em seu sentido *negativo* quanto *positivo*. O primeiro, “uma objetividade não separada de sua pessoa [...] somente uma objetividade que coincide com sua imediata corporalidade”, ou seja, não situada exteriormente à existência do indivíduo. O segundo, “concebido *positivamente*, ou *negatividade* que se relaciona consigo mesmo”, isto é, não podendo efetivar algo positivo, vai originar “a fonte de todo valor ou riqueza

⁶⁰⁴ *Idem*, p. 321 (EL).

⁶⁰⁵ *Idem*, pp. 321 a 323 (EL).

⁶⁰⁶ *Idem*, p. 322 (EL).

possível”. Considerações à parte, importa reter dois aspectos, o primeiro, bem explicitado nas alegações acima, remete à necessidade de se pensar uma negatividade primeira que, não apenas é anterior ao capital (o *pobre* é uma categoria precedente), mas também, enquanto *negatividade vitimizada*, é condição e pressuposto para o sistema capitalista; o segundo, apenas contido tacitamente no texto, conduz ao conceito de “subsunção formal” (do processo de trabalho), que incorpora o trabalhador, eliminando sua resistência, ao curso do capital⁶⁰⁷.

Disso tudo deriva, para o autor, a urgência de se pensar o *critério crítico material* no que tange à “causa de impossibilidade da produção e reprodução da vida humana das vítimas do capitalismo”. A vítima é o “operário” que em quaisquer das circunstâncias é indissociável do “tema da mais-valia”. É esta categoria que “permite ‘situar’ [...] o ‘lugar’ onde se produz a morte da vítima”. Essa morte se exprime pelo descompasso promovido pelo trabalho entre a objetivação da vida e a subjetivação inalcançada. Assim a “‘objetivação’ da vida da vítima acumulada no capital”⁶⁰⁸ obstrui a possibilidade de uma dialética não alienatória.

Deixando Marx, por ora, para retomá-lo depois, Dussel se permite tensionar por uma dupla expectativa, ambas compatibilizadas com o horizonte marxiano: uma é manifestada pela *razão ético-utópica*, a outra vem suscitar as *condições de factibilidade*. Mas, *grosso modo*, quanto à regulação *utópica* de sua ética, o referencial teórico centrado em Marx parece bastar, contudo, no que tange à *praticabilidade* do projeto ético, talvez, não se possa asseverar com tanta antecedência, que seria suficiente. Ainda porque, em seu inventário sobre a “negatividade”, outras questões sobre Marx serão postergadas para dar espaço, principalmente, à Escola de Frankfurt e Levinas.

O quesito de identificação quase irrestrito entre a Ética da libertação e a Escola de Frankfurt tem como alicerce a “miséria das vítimas”, mas não desconectada da concretude antimetafísica. Isso é claramente retratado nas palavras de Dussel:

⁶⁰⁷ *Idem*, pp. 325 a 327 (EL).

⁶⁰⁸ *Idem*, pp. 327 a 328 (EL).

Não é possível descobrir as vítimas (miséria) sem uma prévia afirmação de sua materialidade (entenda-se “corporalidade” e “conteúdo”) que a primeira Escola de Frankfurt – via Marx e Freud – nunca perdeu⁶⁰⁹.

Das inúmeras citações da Escola exibidas por Dussel, vale reproduzir três fragmentos: o primeiro de Adorno e os demais de Horkheimer, provavelmente, aqueles autores com maior penetração na Filosofia da libertação. Os textos dizem:

Essa ratio [burguesa] treme diante do que perdura ameaçadoramente *por debaixo de seu âmbito de domínio* e que cresce proporcionalmente com seu próprio poder [...] Assim teve que deslocar sua origem a um pensamento formal separado de seu *conteúdo*; era a única maneira de exercer seu *domínio (Herrschaft)* sobre o *material*⁶¹⁰.

Uma ação que, orientada para esta emancipação, tem como meta a transformação (*Veränderung*) da ordem pode muito bem servir-se do trabalho teórico, tal como ele é levado a cabo dentro dos ordenamentos da realidade vigente (*bestehenden Wirklichkeit*)⁶¹¹.

A atividade intelectual e *material (materiellen)* do homem sempre continuará tendo *algo exterior (äusserlich)*; isto é, a natureza como soma dos fatores ainda não dominados em cada época [...] Porém se a isto se somam as circunstâncias que dependem unicamente do próprio homem [...] esta *exterioridade (Äusserlichkeit)* não só não é uma categoria supra-histórica [...] mas o sinal de uma lamentável impotência cuja aceitação é anti-humana e antirracional⁶¹².

⁶⁰⁹ *Idem*, p. 332 (EL).

⁶¹⁰ T. Adorno. *Aesthetische Theorie*. Frankfurt, Suhrkamp [trad. It. Teoria estética. Torino, Einaudi, 1975], 1966, p. 30. In Enrique Dussel. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. *Op. cit.*, p. 332.

⁶¹¹ M. Horkheimer. *Teoría crítica*. Barcelona, Barral, 1973, p. 28. In Enrique Dussel. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. *Op. cit.*, p. 333.

⁶¹² *Idem*, p. 333 (EL).

Grosso modo, talvez, seja possível que se identifique neste primeiro fragmento um diagnóstico e uma estratégia, desde a intelecção do sistema, que apontam para duas possíveis *exterioridades*: uma potencialidade silenciosa, corrosividade subversiva que, desde as regiões inferiores, nutre a conspiração contra o sistema; a outra, uma efetividade transcendente, metafísica, que corrobora, a partir de uma formalidade teórica, para a provisão ideológica de suporte à dominação. No segundo fragmento, vê-se um destaque à necessidade de dialogicidade teórica da resistência pautando-se como uma negatividade que não proscreeva a Totalidade, sem antes divisar em sua sistematização conceitual, positiva, o conteúdo dialetizável. Por fim, no terceiro, atenta para a não absolutização do conhecimento científico que, subsumido pelas condições históricas, seria falsificável. De tudo, mais apenso às determinações ético-políticas e tomando a *materialidade negativa* como referência, Dussel ressaltou, coerentemente, “como o ponto de partida da crítica continua sempre presente no sistema como ‘o perigoso’ por excelência” e que o “‘trabalho crítico-teórico’ do ‘intelectual orgânico’ com as vítimas [a partir da interioridade do próprio sistema] deve levar em conta os melhores recursos dos especialistas [...] do sistema”. Também, com agudeza, entendeu que “a estrutura do comportamento crítico [...] confronta-se com os ‘fatos’ constituídos a partir da totalidade vigente fazendo-os perder ‘o caráter de mera factibilidade’”⁶¹³.

Assim admitidas, estas considerações conduzem, a um só tempo, à representação de um cenário distendido por forças que se esgrimem, numa mesma interioridade, objetadas por duas exterioridades: uma metafísico-conservadora a outra transcendente-emancipadora. Dai a exortação às forças progressistas de não ignorarem a historicidade dos fatos, sob pena de pugnar contra a própria perspectiva histórica da libertação.

Contudo, há outras maneiras, involuntariamente, dessas forças progressistas tornarem-se inócuas no processo emancipatório, entre as quais, Horkheimer se aplica a investigar uma – coincidentemente desdobrada por Freire – que, em particular, traz grave repercussão para a Ética da libertação:

⁶¹³ Dai a necessidade de alertar, adicionalmente, que “a crítica ao sistema de dominação [...] segue uma estratégia argumentativa, na qual se define o sistema vigente como uma Totalidade que se torna ‘organismo irracional’ do qual é preciso ‘emancipar-se’”. *Idem*, pp. 332 a 333 (EL).

Tampouco a situação do proletariado constitui uma garantia de conhecimento adequado (*richtigen*). Por mais que o proletariado experimente em si mesmo o absurdo como *continuidade e aumento da miséria e da injustiça* [...] Também para o proletariado o mundo tem, à superfície, uma aparência distinta.

[...]

O teórico, cuja atividade consiste em apressar um desenvolvimento capaz de levar a uma sociedade sem injustiça, pode encontrar-se em oposição a opiniões que predominam precisamente no proletariado. Sem a possibilidade deste conflito, não se exigiria nenhuma teoria [...] A missão do *teórico crítico* (*Kritischen Theoretikers*) é reduzir a discrepância entre sua compreensão e a da humanidade oprimida (*unterdrückten*) para a qual ele pensa⁶¹⁴.

Em consideração a essa dificuldade, Dussel irá tão somente concordar que é forçoso “aceitar que a vítima sozinha não pode fazer uma crítica analítica e explicativa suficiente contra o sistema”. Todavia, eximir-se de objetar essa asserção pode ter um custo. Por não perguntar a Horkheimer por qual “alquimia” o teórico crítico reduziria a “discrepância entre sua compreensão e a da humanidade oprimida”, pode sugerir, como consequente, o ônus de ter que esclarecê-lo em momento oportuno.

Uma coisa, por fim, cumpre frisar. Não há dúvida de que a Escola de Frankfurt desfila como antecedente da Filosofia da libertação; paradigma no que compete às *suspeitas iniciais* e à *politização da ontologia*. Todavia, se para a Escola o que é colocado em primeiro plano “não é tanto o *conteúdo* da teoria [...], mas antes de tudo o *como* (a *maneira*) ou a condição de possibilidade da própria *crítica*”⁶¹⁵, para a Filosofia da libertação, o aspecto *positivo* é exigência indeclinável.

Dando continuidade ao tema da *crítica ética ao sistema a partir da negatividade das vítimas*, Dussel não poderia evitar um retorno a Levinas. Lembra o autor, três décadas depois, que sua primeira incursão no pensamento do filósofo lituano, no final da década

⁶¹⁴ M. Horkheimer. *Teoría crítica*. Barcelona, Barral, 1973, p. 39. In Enrique Dussel. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Op. cit, p. 335 (EL).

⁶¹⁵ *Idem*, p. 331 (EL).

de 60, culminando com a superação de Heidegger, será retomada agora a partir do “horizonte pulsional”.

Se se quiser, evitando contornos, apreender, pelo menos inicialmente, o ponto central dessa crítica, que estabelece um campo demarcatório com o pensamento de Heidegger, tome-se como referência um fragmento de Levinas, citado por Dussel, como segue:

A ontologia subsume o outro no mesmo [...] Aqui, a teoria se compromete numa via que nega o *desejar (désir)* metafísico, a maravilha da exterioridade, onde habita este *desejar (désir)*. Entretanto a *teoria* como referência à exterioridade [...] tem] um intenção crítica (*critique*) que não reprime o outro no mesmo como a ontologia, mas que coloca o mesmo em questão [...] Chamamos este *colocar em questão* minha espontaneidade, em presença do outro, *ética (éthique)* [...] A metafísica, a transcendência, o hospedar o outro no mesmo, o outro pelo eu, se realiza concretamente como o colocar em questão o mesmo pelo outro, isto é, *como ética que cumpre a essência crítica do saber (l'essence critique du savoir)*. E assim como a *crítica* precede ao dogmatismo, assim a *metafísica* precede à ontologia⁶¹⁶.

É ostensiva, em Levinas, a suspeição da ontologia, lugar desde onde a *espontaneidade* é isentada de litígio com a Totalidade, contrariamente, a sua metafísica se perfaz no recuo, incondicional, à *mesmidade*. A Totalidade, poder-se-ia dizer, é por excelência o lugar no qual a *alteridade* reside desterritorializada. O fenômeno da desterritorialização não ameaça, desde o sistema, a interioridade sistêmica, nem supõe a necessidade de uma *exterioridade*.

Dussel, que já havia se compatibilizado com essa leitura, desde os anos 60, revalida, sem embaraço, sua desconfiança nas possibilidades da ontologia no que concerne à sua pretensão de efúgio do *outro*, enquanto Outro, na cotidianidade do *mesmo*. É desse

⁶¹⁶ Levinas, *Totalité et infini – Essai sur l'extériorité*. Haia, Nijhoff, 1968 [trad. Esp. *Totalidad e Infinito*. Salamanca, Sígueme, 1977], p. 13. In Enrique Dussel. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Op. cit., p. 365 (EL).

ângulo que o pensador argentino salienta, compreensivamente, a presença em Levinas de uma “pulsão criadora” e de uma “razão crítica”⁶¹⁷.

A publicação de *Totalidade e infinito* (em 1961) que, por via do psiquismo, antepõe ao *ser-no-mundo* de Heidegger “as condições metafísicas de possibilidade pré-ontológica” aposta na *corporalidade* por intermédio do conceito de “sensibilidade” – na experiência do *face a face* – como prenúncio da ética. É um apelo que se estabelece desde o caráter da *nudez* humana do apelante, irrecusável à *sensibilidade* do apelado. Desse momento de Levinas, Dussel afirma:

Mas o fato de que o rosto do miserável possa “interpelar-me” é possível porque sou “sensibilidade”, corporalidade vulnerável *a priori*. Com *Totalidade e infinito* o horizonte da ontologia, a compreensão do ser, a teoria, o “ser-no-mundo” não só são antecidos, sempre de novo, por um *a priori* pré-ontológico (a “sensibilidade”), mas também por um *a posteriori* pós-ontológico (a “exterioridade”), mas ambos como termos de uma mesma tensão⁶¹⁸.

Isso leva o autor a concluir que essa *sensibilidade* corpórea pré-racional com caráter antecipatório da ética independentemente do ser cognoscente, preestabelece a anterioridade da *metafísica* em relação com a ontologia. A metafísica levinasiana é essa excedência que não se pretende uma mera extensão da expressão ontológica, mas corresponde a uma negação desta, por via *escatológica*. Porém, mais importante que isso, é atentar para a intensidade do apelo ético (também uma extensividade) que, na perspectiva do *face a face*, (o rosto do outro) suplanta os níveis éticos meramente representacionais. Aqui estaria a ultrapassagem realizada por Levinas da ética heideggeriana: os “existenciários”, como anterioridade ontológica, se interpõem às obrigações éticas que, nas palavras de Levinas, indica uma “vontade livre para assumir esta re-sponsabilidade”, porém “não [...] livre para recusar esta re-sponsabilidade em si

⁶¹⁷ A primeira, uma “alternativa que ressalta à totalidade as pulsões de autoconservação [...], e ainda pulsões narcisistas”; a segunda, se pauta numa condição “correspondente” à primeira. *Idem*, p. 365 (EL).

⁶¹⁸ *Idem*, p. 367 (EL).

mesma”. Mas também há o Levinas de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* que teria conseguido o grande passo de apresentar o “o outro, carnalidade sensível” também como *face*, mas, sobretudo, como “vítima”. Essa passagem não apenas sugere, mas permite outra, que é, precisamente, a passagem dos “enunciados de fato [...] aos enunciados normativos”⁶¹⁹. Eis aqui o momento crucial para lembrar que embora Levinas, de forma mais especial para Dussel, tenha sido, a partir da categoria *vítima*, uma referência no que evoca esses dois momentos fundamentais da ética, não o foi no que tange à *factibilidade* e isso, precisamente, porque “não se detém suficientemente na maneira como as vítimas chegam a descobrir eticamente sua situação negativa” e, dessa forma, se move “na ‘perspectiva’ do filósofo-crítico e não propriamente no da própria vítima”⁶²⁰. Essa lacuna sublinhada no pensamento de Levinas, que só será preenchida na Ética da libertação por Freire, se configura, também, um *deslocamento* da discussão sobre a *identificação* da vítima, não como um eterno carente, mas para o seu necessário descortino. As notáveis investidas de Levinas contra a formulação ontológica de mundo não excederam, contudo, às exterioridades já admitidas na interioridade do sistema de dominação, a saber, a *metafísico-conservadora* e a *transcendente-emancipadora*. Não há, no pensador lituano, a *radicalidade* efetiva para transpô-las. A *exterioridade*⁶²¹ necessária à libertação só poderia ocorrer a partir da *extrema negatividade*, invizibilizada pela ontologia da Totalidade e até por Levinas – seu principal crítico. É indispensável observar, por essa ocasião, momento em que o pensamento ético se dirige para o seu remate, que Dussel se encaminhará, senão de maneira vertiginosa, porém contínua, para o tema da *conscientização*. É nesse “âmbito” freiriano que a *exterioridade*, em sua concreta *radicalidade*, se expressará na forma do *oprimido*.

É nesse sentido que não apenas poderá dizer que o “critério de toda norma” parte da “*existência real das vítimas*” (ou que o “critério crítico” inicializa-se a partir de um

⁶¹⁹ *Idem*, pp. 367 a 371 (EL).

⁶²⁰ Levinas é incluído no mesmo julgamento que Dussel faz de Horkheimer. *Idem*, pp. 335 a 336 (EL).

⁶²¹ Não exatamente versando sobre essa influência de Freire sobre Dussel, fato que desconsidera, Oquendo reproduz um trecho de Dussel significativo. Escreve o autor: “La exterioridad es el ámbito que se sitúa más allá del fundamento de la totalidad. El ámbito de la exterioridad es real sólo por la existencia de la libertad humana [...] Analético quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa siempre más allá (anó-) del horizonte de la totalidad”. Rogelio Acevedo Oquendo. *Principios filosóficos de la Ética de la liberación de Enrique Dussel*. *Op. cit.*, p 23.

“juízo empírico de fato” – “Eis aqui uma vítima” – ou, mesmo, que o “re-conhecimento do outro [...] como vítima do sistema” é a “re-sponsabilidade por esta vítima” ou, até, da necessidade de se tomar “consciência”, dentro da Totalidade, de que existe uma “negação originária”, portanto uma vítima) mas, e especialmente, que essa vítima é de “re-sponsabilidade mútua” – chame-se, se quiser de *co-responsabilidade* – fenômeno exclusivo da relação de *conscientização* das vítimas para com as vítimas⁶²².

Isso traz consigo uma série de implicações, sutilmente descritas pelo autor, às quais não se pode furtar. Primeiro, que da “negatividade” eclode todo o processo de conscientização – desde uma “positividade”, ou seja, de uma *afirmação* a princípio incontestável sistemicamente, todavia tornada posteriormente inverdade, no seio do sistema de dominação, permitindo a noção da *negação*. Resumidamente, nas palavras do autor, uma “‘afirmação’ prévia a partir da qual se recorta a ‘negação’”. Em segundo lugar, a constatação da primazia do *reconhecimento do Outro* ante a crítica ao sistema que o gerou, isto é, da anterioridade da “*razão ético-originária*” em relação à “razão discursiva ou dialógica”. Em terceiro, a exclusividade da *metafísica* ante a *ontologia*, mas uma metafísica que, pautada pela *afirmação originária da vida*, por meio da qual se *conhece* a *negação originária* submetida à vítima e a *re-conhece*, a partir de “sua vulnerabilidade traumática”⁶²³. Por isso não, exatamente, metafísica no sentido levinasiano, mas *metafísica* como categoria dusseliana. Esse momento afirmativo corresponderia à ana-lética⁶²⁴.

⁶²² Enrique Dussel. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*, op. cit., pp. 372 a 375 (EL).

⁶²³ *Idem*, p. 374 (EL).

⁶²⁴ *Idem*, p. 374 (EL). Apesar do esforço didático no sentido de fazer distinções, é preciso alertar para a proximidade não só entre as propostas, mas também do uso conceitual e até gráfico do termo, tendo em vista que Levinas, por vezes, usa *meta-física*, com o hífen. Porém sobre a *metafísica* levinasiana e, sobretudo, para compreender como Dussel se move em torno desse tema, fazem-se necessárias algumas considerações. Para não se distanciar, por demais, da pauta interpretativa de Dussel, já que o intuito presente nessa pesquisa implica entender como o autor se move em relação a seus influenciadores e interlocutores, observe-se o texto recomendado pelo próprio Dussel, de Márcio Luis Costa, ex-orientando seu na UNAM, no que tange à aproximação ao significado do termo “pré-ontológico”. *Idem*, p. 409 (EL). Lembra o autor que Levinas, já na introdução da edição alemã de *Totalidad et infinit*, intenta fugir da “linguagem ontológica ou eidética” para não confundir seu esforço de *anunciação do outro que não o ser* com mais uma interpretação “fundada no empirismo de alguma psicologia”. O que Levinas almeja é um “dizer originário ou pré-originário” e esta originalidade, não se confunda, não consiste em um resgate à medida arqueológica “da busca de um arché” pré-originário, mas uma revisitação do passado na *memória do presente* em busca de um *não-dito ontológico* – porque é anterior às sincronias ontológicas. Diz respeito, então, à “sinalização de um outro tempo (diacrônico) anterior ao mundo e à temporalidade como horizontes heliológicos alimentados pela luz do ser”. O esforço se encaixa numa “diacronia refratária a toda sincronização”, isto é, tem pretensão de “uma diacronia transcendente”. Esse seria o programa de Levinas, um rompimento com as estruturas ontológicas através de uma *escatologia* firmada na transcendência: um “para além da totalidade de sentido contextualizada no mundo”. Márcio Luis Costa. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis, Vozes, 2000, pp. 101 a 156.

Aqui sempre emerge uma dificuldade. Dussel não prega, por vezes, a conscientização a partir do sofrimento da vítima, mas desde um *a priori positivo-afirmativo* ainda no horizonte da dialética da Totalidade que, como se vê no fragmento a seguir, se constitui numa reprodutividade negativa:

A primeira condição de possibilidade da crítica é, então, o *re-conhecimento* da igualdade do outro sujeito, da vítima, mas a partir de uma dimensão específica: *como vivente*. Este “conhecer” um ser humano a partir da vida; este “re”-conhecê-lo: conhecê-lo “a partir de” sua vulnerabilidade traumática. Este voltar-se sobre seu estado empírico negativo e “re-conhecê-lo” *como vítima* (isto é, carente de vida em alguma dimensão, ou não realização pulsional quanto à autoconservação), é o momento analético da dialética e que nos permite subsumir tudo o que foi ganho na *primeira parte*. A vítima é um *vivente humano* e tem exigências próprias não cumpridas na reprodução de sua vida no sistema⁶²⁵.

Se a *condição de possibilidade da crítica* é positiva (a negatividade da vida antevista pela *positividade* prévia), o *critério da crítica* é negativo, dirá o autor, “é a descoberta da negatividade da vítima como vítima”⁶²⁶.

Agora cabe, para melhor determinar aspectos da dificuldade, no sentido de eliminá-la, uma vez mais, focar a *condição afirmativa* para abstrair do todo uma consequência, já colocada em suspensão, que, como se verá a frente, pode comprometer o conjunto do pensamento do autor. Dirá o filósofo:

A afirmação sobre a qual se recorta a negação crítica é, para repeti-lo pela última vez, o re-conhecimento da dignidade do sujeito autônomo do outro, *como outro*, e, simultaneamente, o tomá-lo a cargo e ficar situado como refém, como responsável pelo outro no sistema: “oferecendo a face” pelo

⁶²⁵ *Idem*, p. 375 (EL).

⁶²⁶ *Idem*, pp. 374 e 375 (EL).

outro, substitutivamente. A própria vítima, antes de tudo e quando é crítica, solidária e comunitariamente, re-conhece responsabilmente as outras vítimas como vítimas. Nasce assim, antes da “interpelação” explícita, a comunidade crítica das vítimas. Mas este re-conhecimento re-sponsável, por sua vez, embora afirme o outro, o faz a partir de uma negatividade mais originária: o fato de ser vítima no sofrimento de sua corporalidade [...] ⁶²⁷.

Esse citação coloca a questão da exata percepção do autor quanto ao *hiato* existente entre o “re-conhecimento re-sponsável [...] [que] afirme o outro” e a sua possibilidade “a partir de uma negatividade mais originária”. Entre o *ato de reconhecimento* e a *circunstância negativa*, pode-se dizer, há uma exigência, uma condição, postergada: a *conscientização*. Esse movimento conduz a perguntar (justamente, onde Dussel afirma) se a “própria vítima, antes de tudo e quando é crítica”, não pede como pressuposto ao *re-conhecimento re-sponsável* que torna notória sua criticidade, *outro pressuposto* que, precisamente, a torne crítica? Para questões como esta não haverá saída, exceto se o pensamento de Dussel se verter à *conscientização*.

Como o conceito de conscientização não poderá ser incorporado mecanicamente – sob pena de fragilizar definitivamente toda engrenagem do sistema ético pretendido pelo autor – resulta a expectativa do que viria a ser sua *concepção de conscientização* em favor da *factibilidade ética*, isso porque o próprio transcurso da conscientização, anterior ao emprego propriamente ético, requer uma factibilidade precedente à factibilidade do protagonismo consciente das massas: as *condições de conscientização*. Ter como escopo as *condições de possibilidades da conscientização*, antes do *processo propriamente dito de conscientização das massas*, como se verá em Freire, reserva para o tema um protocolo, marcadamente particular que, embora possa coabitar com outros processos, não perde sua singularidade.

O reconhecimento da “vítima como ser humano autônomo, como o Outro *como outro*”, isto é, pelo *princípio ético-crítico* ⁶²⁸, já é uma tarefa do ser consciente. Se optasse

⁶²⁷ *Idem*, p. 376 (EL).

⁶²⁸ *Idem*, p. 380 (EL).

por defender o oposto, o autor teria de recorrer a outras referências teóricas que, diferentemente das que escolheu, minimizassem os efeitos da “alienação” e da “ideologia”.

Todavia se tais implicações não foram ainda postas devidamente, trata-se de uma recorrência no texto que a partir de então tende a ser revogada. De mera citação do vocábulo “conscientização” ou, como se vê acima, simplesmente, omissões que tornam as sentenças *lacunares*, o autor encaminhará todas as mediações futuras para o *tema da conscientização*, como condição de chancela de sua ética. Esse movimento ocorrerá nos dois últimos capítulos de *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão* que versam sobre a “Validade anti-hegemônica da comunidade das vítimas” e do “Princípio-libertação”, isto é, da *factibilidade*. Por opção metodológica, como esse último capítulo tentará revalidar com indicativos práticos o que o capítulo anterior valida teoricamente (e, também, pela hipótese desse trabalho que sustentará que a *factibilidade*, tal qual especificada no último capítulo do texto de Dussel, não se mostra nitidamente sem o suporte da anti-hegemonia), a ordem de análise aqui será invertida e o último capítulo, sobre o Princípio-libertação, será abordado primeiro.

4. Da utopia ética à factibilidade efetiva

4.1- A sistemática organizacional da libertação e o sujeito da libertação

Surge, então, a ocasião crucial do texto em que o autor buscará validar a totalidade de seus argumentos, demonstrando a praticabilidade de sua ética, ou seja, da aplicabilidade empírica do princípio de *libertação*. Mas não é apenas isso que está em jogo. Terá que concluir o caráter da Ética da libertação estabelecendo, por fim, sua dissimilitude com a ética eurocêntrica e as chances de substituí-la em contexto desfavorável. Mais ainda, seja qual for o roteiro determinado para o embate final com a

ontologia da Totalidade, terá que precisar pilares em torno de uma *epistemologia do sul*, mais precisamente, em favor de sua hegemonia.

Os três momentos de um mesmo projeto ético-filosófico latino-americano, a crítica ética anti-hegemônica, a validade anti-hegemônica e o princípio de libertação, demandam saber, em meio ao processo de *ruptura* com o pensamento ocidental, quais *continuidades* persistirão.

Nesse itinerário, Dussel dividirá o tema da factibilidade em quatro questões. A primeira destacará o problema da *organização* da libertação; a segunda perguntará pelo *sujeito* da ação libertadora; a terceira trará em foco a matéria da *reforma* e da *transformação* e a quarta inquirirá sobre o problema da *violência* no processo libertador⁶²⁹.

As questões encontram-se intimamente relacionadas e entre a primeira e a segunda, praticamente, não há uma linha claramente demarcatória, uma vez que, no caso dos movimentos sociais, perguntar pelo tipo de *organização* é uma forma de indicar um determinado *sujeito* da ação. Não atentando suficientemente para essa interdependência, Dussel, partindo de Marx, se aplicará em pautar a questão inicial, isoladamente. O filósofo alemão, para quem “o recém-descoberto proletariado surge como um sujeito social com consciência própria” teria mostrado “a necessidade de a filosofia mudar seu interlocutor, que deveria ser a humanidade sofredora”. Assim, ficaria estabelecido como “ponto de partida de sua práxis [...] o proletariado”⁶³⁰. Essa posição é diretamente antagônica à concepção weberiana⁶³¹ que, de maneira “conservadora”, estipula que “os ‘fins’ são *inevitavelmente* os de uma cultura dada, uma tradição vigente, e como tal devem ser aceitos”. Entre estes extremos o autor acessa alguns teóricos da tradição marxista no sentido de precisar a condição do *sujeito* na esfera da *organização* revolucionária. Aqui, deve-se notar como, numa posição mais próxima a Marx, Rosa Luxemburgo, na interpretação de Dussel, se distancia da posição desacertada de Lenin.

Lenin teria proposto “uma férrea e unificada disciplina partidária sob as diretrizes centralizadas de um comitê central”, conferindo à democracia um significado não além de

⁶²⁹ *Idem*, p. 507 (EL).

⁶³⁰ *Idem*, pp. 506 a 508 (EL).

⁶³¹ *Idem*, p. 512 (EL).

“um tipo de organismo por consulta”, enquanto que Luxemburgo teria mostrado “que esse tipo de organização responde a um ‘erro teórico’ gravíssimo quanto à concepção e ao sujeito”⁶³². Essa questão está inexoravelmente interligada com o sujeito, na medida em que inquire sobre o papel do *intelectual* no movimento vanguardista. Se Lenin não vê como se distanciar das diretrizes da *ortodoxia do partido*, Luxemburgo, mais sensível à manifestação da *base partidária*, prega a necessidade de “uma comunidade organizada crítica dos operários” com uma intervenção “cautelosa” dos intelectuais⁶³³. Posicionando-se, no que compete a essa discussão, a favor de Luxemburgo, Dussel a coloca numa perspectiva similar às reflexões marxiana e freiriana:

Luxemburgo interpreta o “fato histórico natural” as circunstâncias “objetivas” – a partir da capacidade espontânea do proletariado russo. Saber que só *no próprio processo prático* da desconstrução do diagrama do poder, das estruturas que causam a negatividade das vítimas – como pensa Marx ou Paulo Freire –, as próprias vítimas aprendem na “escola dos acontecimentos” da história e aumentam sua consciência crítica (a “consciência de classe”) *latente* passa a ser uma consciência *prática, ativa, esclarecida, ética e crítica* da própria negação original, pelo processo revolucionário); mas, para isso, é preciso “educação política” e “organização”, a que só o partido e a vanguarda pode dar acesso. Esta “educação” é produzida na “fricção”, na contradição concreta, que se desenvolve na luta quando o proletariado atua. Por isso, o excesso de organização disciplinar “de cima para baixo” cria condições de passividade que impedem a criação do sujeito sócio-histórico e impossibilitam que chegue à “consciência de classe”⁶³⁴.

Essa indagação acerca da *organização* é equitativa à inquirição sobre o “tipo de subjetividade sócio-histórica que efetua [...] a *práxis de libertação* das vítimas”⁶³⁵, isto é, perguntar pelo sujeito da ação libertadora. Dussel, quando se dirige à essa questão, se

⁶³² *Idem*, pp. 514 e 515 (EL).

⁶³³ *Idem*, pp. 512 e 514 (EL).

⁶³⁴ *Idem*, p. 317 (EL).

⁶³⁵ *Idem*, p. 531 (EL).

apresenta, apenas inicialmente, fora do inventário marxista e privilegia outra polarização de cunho mais epistemológico, que opõe Heidegger à filosofia analítica e a Popper. Dessa forma, vê-se, inevitavelmente, diante de dois referenciais: um para quem o sujeito tem como base originária o *ser no mundo* e apenas secundariamente é um *sujeito cognoscente* e outro, em que o sujeito é pressuposto como um “eu consciente que enuncia teórica e abstratamente uma proposição com sentido, intelegível”⁶³⁶. Mas, subsequentemente, a pauta se intensifica e passa a transitar por diversos expoentes do pensamento ocidental. Cabe salientar, entretanto, como Dussel, que se situa para além de uma concepção moderna de sujeito autoconsciente, que subordina, por via dessa *autoconsciência*, o *inconsciente*, também não adere incondicionalmente à concepção heideggeriana de *secundarização do sujeito cognoscente* em virtude do fundamento ontológico, mas que, partindo desse ditocômio como provocação, se solidariza mais com um prisma *fenomenológico da subjetividade* ao estilo levinasiano, ainda mais primordial que a fundamentação do “ser no mundo”.

Sem dúvida, tal posicionamento comunica certa radicalidade. Ir até a raiz para daí fazer brotar uma eticidade libertadora é o que persegue a proposta dusseliana. Resta saber se essa subjetividade levinasiana expressa, suficientemente, o *sujeito material da ética*. De fato, pode-se dizer, ainda não. Dussel hesita em harmonizá-los, mas se permite persuadir contrariamente. A categoria da *exterioridade*⁶³⁷ *levinasiana*, a partir da qual Dussel promovera irretroatível desgaste das demais matrizes da modernidade egocêntrica, agora sofre sua oportuna corrosividade. A crítica ao pensamento europeu, executada internamente, não adquire estatuto de independência, daquilo que critica permanece refém. O niilismo, contudo, incompatibiliza-se com o princípio material que, como tal, reclamará da Ética da libertação a tarefa de assumir, em determinável nível, a identidade do sujeito; é nesse justo ponto que toda subjetividade eurocêntrica será inserida em novo alicerce: o *oprimido autoconsciente*.

Antes, contudo, de ir ao sujeito enquanto oprimido em busca de sua liberdade que nunca é exclusiva, mas integra a humanidade, o autor traz à tona uma discussão que

⁶³⁶ *Idem*, p. 523 (EL).

⁶³⁷ Esse conceito tem uma dupla função na Ética da libertação. Como categoria fundada por Levinas se presta à desterritorialização ética do continente europeu e como categoria dusseliana serve para integrar o oprimido.

revela uma questão não anunciada: é possível falar em sujeito na modernidade ou, mesmo, pós modernidade? Um pequeno roteiro se estabelece para esclarecer o tema a começar com uma afirmação:

Todo ato cognitivo (*ego cogito*), todo “lugar” do enunciado, todo sistema, o “mundo” de todo *Dasein*, toda intersubjetividade consensual discursiva, todo pré-, sub-, ou inconsciente, toda subjetividade anterior ao “mundo” pressupõe sempre, já *a priori*, um sujeito humano concreto vivo como último critério de subjetividade – de referência a um ator em última instância como *modo de realidade*⁶³⁸.

Aqui um obstáculo. O que parecia estar resolvido com a admissão última da subjetividade tende a reatualizar-se numa movimentação inversa. Dussel, que acabara de dissolver uma dicotomia, cria outra: apresenta a um só tempo, um mercado que não é sem o *sujeito operador* e o mercado, constituído por um sujeito, *não sujeito*. Segue o autor:

A “autorregulação” do mercado não é senão a criativa participação empírica de muitos sujeitos reais que cumprem as “regras” desse sistema formal chamado “mercado”. Para todo observador é óbvio que sem os operadores concretos não há mercado, mas logo se esquece isso⁶³⁹.

Como tal, o sistema não tem sujeitos – no sentido em que o definimos –, mas opera como uma subjetividade holística funcional autorreferente. Seu cálculo – inclusive científico – meio-fim não pode incluir, se nos ativermos apenas ao critério formal, a vida dos sujeitos que lhe servem de suporte,

⁶³⁸ *Idem*, p. 527 (EL).

⁶³⁹ O autor dirá, ainda, “O mercado, que pareceria operar performativamente de maneira autorregulada, não é senão a complexa estrutura cooperativa de cumprimento de regras (a propriedade privada, o respeitar os contratos e a aceitação da competição, etc.) de sujeitos concretos vivos (pontos dispersos no mercado, polos corporais cerebrais existentes dentro de marcos bem estreitos da vulnerabilidade exigida para a reprodução de suas vidas)”. *Idem*, p. 528 (EL).

frequentemente invisíveis, das diversas “funções” do sistema⁶⁴⁰.

Se são sujeitos reais que regulam o mercado permitindo a este substância e concretude, aparentemente autorreguláveis, são, ao mesmo tempo, esses sujeitos “constitutivos intrínsecos” do mercado que passam a se mover, no âmbito desse mercado, dessubjetivados, imersos numa funcionalidade a eles desfavorável⁶⁴¹.

Não obstante toda essa despotencialização do sujeito, ele ressurge, ainda, potencializado. Se, por um lado, é na negação do sujeito pelo sistema que a vítima se revela, por outro, é na crise dos sistemas que o “sujeito aparece em toda sua clareza”⁶⁴². Isso reserva, para a condição ultrajada do sujeito, sacrificado pelo sistema a *negatividade*, mas também a *positividade* da vítima. Sua desumanidade – que não é originária – causada pelo sistema, revela, justamente, a crise do sistema, agora manifesta na consciência coletiva da injustiça e da *autoconsciência* da vitimização. Há *potencialidade* na própria negatividade: “é o sujeito que já não-pode-viver e grita de dor!”. Isso culmina com a ideia de um “lugar último” do discurso, o lugar do “enunciado crítico” que é, inequivocamente, o espaço ocupado pelas “vítimas empíricas”⁶⁴³

A revelação, como tal, do sujeito negado, não se consubstancia pura e tão somente no surgimento da *vítima autoconsciente*, mas, para além disso, na condição de resgate da humanidade assaltada pelo sistema por fazer despontar numa intersubjetividade comum de novos atores que tal condição emerge. Tudo isso, como não poderia ser diferente, perpassa o tema da *conscientização*. A conscientização é um processo explicável no domínio da “subjetividade intersubjetiva”. Para o autor esse conceito “constitui-se a partir

⁶⁴⁰ *Idem*, p. 528 (EL).

⁶⁴¹ *Idem*, p. 527 (EL).

⁶⁴² *Idem*, p. 529 (EL).

⁶⁴³ Nas palavras do autor: “Na vítima, dominada pelo sistema ou excluída, a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece como ‘interpelação’ em última instância: é o sujeito que já não-pode-viver e grita de dor. [...] O *sujeito da práxis de libertação* é o sujeito vivo, necessitado, natural, e por isso cultural, em último termo a vítima, a comunidade das vítimas e os corresponsavelmente articulados a ela. O ‘lugar’ último, então, do discurso, do enunciado crítico, são as vítimas empíricas, cujas vidas estão em risco, descobertas no “diagrama” do poder pela razão estratégica”. *Idem*, pp. 529 e 530 (EL).

de uma certa comunidade de vida, desde uma comunidade linguística” e tem na sua origem, também, “certa memória coletiva de gestas de libertação”⁶⁴⁴.

A questão nuclear, no entanto, que aqui surgirá e que tem a ver com a “*organização*” dessa “intersubjetividade coletiva”, cabe alertar, já apareceu antes, introdutoriamente como parte do conteúdo do capítulo, a saber, “qual é o tipo de subjetividade sócio-histórica que efetua, que realiza [...] a *práxis de libertação das vítimas*”, já que, por extensão, tal inquirição não pode deixar de pressupor que “o dominado ou excluído ainda não tem consciência ética crítica”⁶⁴⁵. Questão e pressuposição, assim juntas, indicam, num primeiro plano, que *organização*, *sujeito*, *consciência* são termos análogos à *libertação* e todos, pode-se dizer, eminentemente, processuais e ascendentes. É isso que conduz Dussel a citar Lukács quando alude que a “*inconsciência* na questão da organização é certamente o sinal da falta de maturidade do movimento”⁶⁴⁶, obviamente, revolucionário. Essa percepção leva-o a assegurar a necessidade de “um processo ético da passagem de um grau de subjetividade passiva a outros de maior autoconsciência”. É, justamente, nesse ponto em que o fenômeno da *reificação* precisa ser superado que, como condição de possibilidade para a Ética da libertação, Dussel verte-se ao “processo cognitivo das próprias vítimas enquanto oprimidas”, conforme pensado por Freire⁶⁴⁷.

Lukács não consegue ir além, “superestimou o caráter orgânico do processo e subestimou a importância do caráter consciente e conscientemente organizador do mesmo”. Cai, por assim dizer, na mesma armadilha de que Lenin não conseguiu se safar. Reconhece a inevitável gradação do processo de conscientização, bem como a passagem da consciência ingênua à consciência de classe, mas freia e empobrece o próprio movimento da consciência ao subtrair o movimento das massas no protagonismo revolucionário. É desse quadro que, numa das conclusões estritamente parciais, o autor aponta que a crítica ao “sujeito metafísico moderno” considera sistemas “sem sujeitos”, mas que trariam debaixo de si, para além da abstração à qual são remetidos pela crítica,

⁶⁴⁴ Mas também “modos de consumo semelhantes”, “uma cultura com alguma tradição” e “projetos históricos concretos aos que se aspira em esperança solidária. *Idem*, p. 531 (EL).

⁶⁴⁵ *Idem*, p. 531 (EL).

⁶⁴⁶ *Idem*, p. 532 (EL).

⁶⁴⁷ *Idem*, p. 532 (EL).

um “Dasein que ‘é no mundo’” (mas não exatamente como preconiza Heidegger), porém “constituído de uma comunidade da vida”, por fim, por sujeitos vivos, que determinam “o quadro de referência da factibilidade ética”⁶⁴⁸.

Apenas essa exclusiva formulação de *sujeito* é compatível (lembre-se da imbricação temática, anteriormente, aludida) com a “*transformação*”, conceito interposto por Dussel para designar um novo horizonte para além da visão *reformista* e *revolucionária*. Nesta ocasião, o tema sugere outra dicotomia a ser preenchida com Marx e Bernstein com intermediação de Luxemburgo para serem subsumidos pela posição dusseliana da Ética da libertação. Reatualizando definições clássicas, dirá Dussel que o reformista seria, então, “aquele que, pretendendo cumprir com os princípios revolucionários, caiu na “adaptabilidade do capitalismo”, nas palavras, ainda do autor, “é aquele que atua segundo os critérios [...] do sistema formal hegemônico ou dominante”⁶⁴⁹.

Em breve esboço, parte agora para ressaltar a diferença entre os reformistas e os intelectuais tradicionais. Estes são a própria funcionalidade do sistema hegemônico; aqueles seriam “os que, parecendo críticos adotam os critérios do sistema formal que pretendem criticar”. Numa exposição mais conceitual, que envolve categorias econômicas, para o reformista, o capital “não contém uma contradição em si mesmo; a crise não é sinal de seu desabamento”⁶⁵⁰, o que atribuiria ao capital não só uma longevidade, mas uma capacidade de reproduzir-se interminavelmente.

Para Dussel, corretamente, Luxemburgo teria indicado o erro dos reformistas – ao contestarem Marx – sustentando que os sistemas de reprodução “não são uma descrição empírica do que acontece na realidade concreta [...], mas uma maneira pedagógica e abstrata de refletir sobre a reprodução, enquanto tal”, o que inclusive, encontra-se ligado ao fato de a autora manter o ideal de *revolução*. Nesse ponto, todavia, se estabelece uma cessação de conformidades, com acentuadas consequências, entre Luxemburgo e a Ética da libertação:

⁶⁴⁸ *Idem*, p. 533 (EL).

⁶⁴⁹ *Idem*, p. 536 (EL).

⁶⁵⁰ *Idem*, p. 537 (EL).

Mas para a Ética da Libertação, de modo diferente da de Luxemburg, a ação ética contrária à práxis funcional (a que se cumpre *em* o sistema sem contradição) ou reformista (a que tem má consciência e quer explicar criticamente as razões de sua ação conformista) não é a “revolução” mas a “transformação”⁶⁵¹.

A *transformação* é um conceito que, para a perspectiva ético-crítica dusseliana, incluiria o que, convencionalmente, trata-se por *revolução*. Compatibiliza-se com uma conversão substanciada além do âmbito social ou político, na medida em que sua radicalidade subverte, até as últimas consequências, as máximas da ontologia da Totalidade “a partir do critério e princípio que se enuncia como a não negação do outro”. Por isso, enuncia que transformar é “modificar uma ação ou instituição possíveis, e até um sistema de eticidade completo, em vista dos critérios e princípios éticos enunciados”⁶⁵². Para aprofundar o conceito, Dussel recorre à metalinguagem, uma maneira de realçar um território *transcendente* à Totalidade hegemônica, deva-se dizer, uma anunciação programática da *exterioridade*, enquanto territorialidade anti-hegemônica ao sistema vigente.

O conjunto dessa abordagem é de grande relevância tendo-se em vista o posicionamento político da *eticidade crítica* que, como se verá, terá respaldo no pensamento freiriano, precisamente, no seu “radicalismo” contra os radicalismos de *esquerda* e *direita* sem admitir-se, no entanto, *reformista*. Essa zona fronteira que se pretende uma espécie de *vanguardismo da exterioridade* seria, para ambos os autores, o único engajamento em prol da vida não deletério à *vida*. Unicamente o “desenvolvimento [da vida] como *transformação*”⁶⁵³ com a factibilidade crítico-ética é o processo da libertação”. Essa é a atipicidade que Dussel pretende como insólita e emblemática – ante os caminhos da razão eurocêntrica – da Ética da libertação:

⁶⁵¹ *Idem*, p. 538 (EL).

⁶⁵² *Idem*, p. 539 (EL).

⁶⁵³ Grifos nossos.

A tradição do marxismo ocidental, desde Lukács, desviou-se para a ontologia, a crítica da ideologia, a estética, a mera economia política, etc., mas nunca tentou desenvolver uma ética como “filosofia primeira e prática” que analisasse critérios e princípios que fundamentem a necessária “transformação do mundo” a partir das vítimas. A Ética da Libertação tentou isso, de diversas maneiras, desde o final da década de 1960⁶⁵⁴.

Tal “‘transformação do mundo’ a partir das vítimas” reserva, eventualmente, o mais controverso tema da Filosofia da libertação, marcadamente porque talvez implique maior admissibilidade de contradição, a saber, a possível violência da *práxis* revolucionária, isto é, uma *violência contra-hegemônica*.

4.2-A violência da *práxis* da libertação

O problema da violência contra-hegemônica pode ficar mais acessível com outra formulação. O objetivo aqui é inquirir se a *irrevogabilidade*, como prerrogativa do sistema, dessa *violência institucional* – que se tornou ilegítima segundo a consciência oprimida – justificaria uma contraviolência (protagonizada pelos oprimidos) direcionada ao sistema injusto, no sentido de contê-lo e transformá-lo. De uma maneira mais extrema, isto é o mesmo que perguntar, se contra o sistema que, em última circunstância, mata para garantir a ordem, pode-se validar uma contraofensiva, utilizando-se de recursos compatíveis, para aniquilar o Estado de morte. E mais, se o uso de mecanismos de coação podem, legitimamente, ser usados contra os que desejam reverter o quadro revolucionário. Como foi visto no primeiro Dussel, os fragmentos a seguir revelam que esse procedimento continua compondo, estrategicamente, parte da luta pela libertação:

⁶⁵⁴ *Idem*, p. 543 (EL).

Trata-se da aceitação de uma coação legítima e institucional, mutuamente convencionada por consenso, para a factibilidade empírica e ética das funções sociais, e a fim de poder ter recursos quando alguns membros não cumprem o que foi decidido livre, simétrica e validamente. Esta coação, embora inclua o uso da força com instrumentos tais como leis, tribunais, mas também armas, organismos policiais (não como torturadores, mas como servidores respeitosos da civilidade), lugares de reclusão (como instituições humanas de reeducação ética, e não prisões como lugares de suplício que pervertem), etc., não pode ser denominada *violência*.

[...]

O conflito começa quando vítimas de um sistema formal vigente não podem viver, ou foram excluídas violenta e discursivamente de tal sistema; quando sujeitos sócio-históricos, movimentos sociais (p. ex. ecológicos), classes (operários), marginais, um gênero (o feminino), raças (as não brancas), países empobrecidos periféricos, etc., tomam consciência, se organizam, formulam diagnósticos de sua negatividade e elaboram programas alternativos para transformar tais sistemas vigentes que se tornaram dominantes, opressores, causa de morte e exclusão⁶⁵⁵.

A admissão desses expedientes implica recorrer à morte temporária para erradicar a morte sistêmica, endêmica, crônica ao sistema.

Novamente Dussel recorre a Luxemburgo e Weber, mas também a Habermas e Gramsci. Da “legitimidade crítica” da ação contra a “legalidade coativa das estruturas dominantes” enquanto “fricção” necessária para o desenvolvimento da “consciência crítica das massas”, de Luxemburgo até “o conceito descritivo de legitimidade [que] inclui sempre algum tipo de dominação” oficialmente legalizada, de Weber, Dussel traça, inicialmente, seus limites para pensar. Entre a primeira, articulada com o movimento de deslegitimação da dominação coercitiva e o segundo, explicando como “a vontade explícita do dominador ou dos dominadores influi sobre os atos dos outros”, aparece Habermas (partindo de Weber) enfatizando o “nível intersubjetivo da legitimidade” e,

⁶⁵⁵ *Idem*, p. 546 (EL).

como tal, deslindada a “aceitabilidade consensual”, como já visto anteriormente⁶⁵⁶. Mas para Dussel, Habermas bem como Foucault⁶⁵⁷, de modos diferentes, não teriam dado importância para a “instância material”⁶⁵⁸.

Todavia, é com Gramsci, para além de Luxemburgo, que Dussel, mais adequadamente, formulará sua oposição a Weber, precisamente por conta de um dos conceitos de dominação desse pensador, a “dominação carismática”, relacionado com o conceito de *hegemonia*. Sobre o conceito de *dominação carismática*, Dussel, intercalando suas palavras com as de Weber, dirá:

Por “dominação carismática” ele entende um certo tipo de reconhecimento por parte “dos dominados” como “adeptos” que se baseia na “validade do carisma” do chefe, caudilho, feiticeiro, etc., a partir de suas “supostas qualidades carismáticas”. O líder carismático entra em “competição” com os outros poderes no mercado do poder legítimo, contra os patriarcas tradicionais e os valores vigentes, contra os burocratas a legalidade, ou contra outros líderes carismáticos sobrenaturais. Seria uma luta pela “dominação”⁶⁵⁹.

Em Gramsci, a hegemonia é uma circunstância privilegiada na qual, para repetir Dussel, “a ordem social, econômica, política e cultural goza de boa aceitação por parte dos dominados [...] [detalhe importante], que ainda não tem *consciência*⁶⁶⁰ clara da dominação que se exerce sobre eles”. Uma vez trincada a hegemonia, os sujeitos que, materialmente, constituem os *oprimidos*, de pura negatividade imperceptível, passam a alvos da perseguição da “legalidade positiva vigente”, ao passo em que essa dominação anterior, já não completamente legítima no conflito hegemônico, vai se desgastando no curso da *tomada de consciência*, que Dussel denominará, em evidente menção a Freire, de

⁶⁵⁶ *Idem*, pp. 549 e 551 (EL).

⁶⁵⁷ Apenas para mencionar que este pensador não sairia ileso das críticas de Dussel.

⁶⁵⁸ *Idem*, p. 551 (EL).

⁶⁵⁹ *Idem*, p. 552 (EL).

⁶⁶⁰ Grifos nossos.

“conscientização, em linguagem brasileira”⁶⁶¹. Sob essa condição de *nova consciência*, de “luta pelo reconhecimento de novos direitos, de estabelecimento por transformação de normas” dir-se-á, num horizonte anti-hegemônico, a *violência dos oprimidos*, para o pensador argentino, passa a ser admissível. A única ressalva é de alteração vocabular, ao invés de violência é designado, para uma ação a ela equivalente, o termo “coação defensiva da massa inocente de vítimas”⁶⁶², singularmente justificada pela razão que a motiva⁶⁶³, pois “a coação-limite nas transformações estratégicas é, em última instância, [a justa] revolução”⁶⁶⁴.

Esse momento *transformativo*, que ocasiona ebulição social por conta da ação consciente das vítimas na execução do que anteriormente se denominou *factibilidade ética* reserva, por fim, um *critério*, um *princípio* e considerações especiais sobre a *aplicação do princípio*, responsáveis pela preservação dos horizontes da conduta libertadora.

4.3-O critério e o princípio de libertação: a realização do novum.

O critério de factibilidade⁶⁶⁵ refere “as possibilidades de libertação das vítimas”, enquanto que o princípio de factibilidade “enuncia o *dever-ser* que obriga eticamente a realizar a dita transformação”. Essa *factibilidade empírica*, note-se a diferença, já não se ocupa com a “justiça ou razão de um processo histórico” de libertação, mas com a exequibilidade efetiva do *ato libertador* que, inclusive, demanda observações.

⁶⁶¹ *Idem*, pp. 553 e 554 (EL).

⁶⁶² *Idem*, pp. 554 e 555 (EL).

⁶⁶³ “Aqui, porém, trata-se da guerra, que ambigualmente é julgada como justa ou injusta. Novamente é necessário uma certa precisão semântica que nos permita abrir caminhos na justificação da práxis da libertação. A guerra, em último termo, não é justa nem injusta; é, simplesmente o “campo” ou a estrutura estratégica, o “diagrama” de macroforças onde se enfrentam dois ou mais exércitos. Os exércitos são os que lutam na guerra – numa ou várias batalhas, frentes, movimentos, posições – por “causas” justas ou injustas”, *idem*, p. 555 (EL).

⁶⁶⁴ *Idem*, p. 555 (EL).

⁶⁶⁵ Dussel trata o *critério ético de factibilidade* dividindo-o em três subitens, a saber, um “juízo crítico acerca do poder da ordem dominadora”, uma “autoavaliação da capacidade prática da comunidade das vítimas” e uma “conjuntura objetiva da factibilidade da transformação”. *Idem*, pp. 558 e 559 (EL).

Primeiramente, por via do *critério*, de uma maneira sucinta e até demasiadamente desproblematizada, constata-se interno ao princípio em questão – partindo-se da *falsificabilidade* da teoria científica popperiana – um outro denominado “princípio empírico de impossibilidade” de todo sistema funcional. Diante desse fato incontestável, cabe à comunidade libertadora atentar oportunamente para os ciclos de “fissuras do poder dominante”, a fim de obter uma ação prudente. Segundo, à medida gramsciana da passagem da “guerra de movimentos [...] para a guerra de posições” que reza quanto à necessidade de uma ampliação da capacidade de leitura dos níveis de organização do movimento libertador, mas sobretudo, da relação entre essa organização e a circunstancialidades promissoras para o momento catártico, se almeja refrear “um voluntarismo suicida”. Terceiro, como ocorre evidenciada a conjuntura da dominação anterior como “causas da vitimização”, surge a necessidade de erradicação das condições que permitiriam um retrocesso da dinâmica libertadora, o que significa enterrar, por via da “utopia de vida”, as “utopias de morte”.

No que tange ao *princípio de libertação*, dir-se-á ter um caráter deontológico, isto é, aquele princípio ético-crítico, já aludido, agora aplicado com exclusividade à tarefa *transformativa*. Na qualidade de *princípio*, determina o cumprimento da transformação e traz consigo, como detalhe importante, dois específicos momentos: um afirmativo e outro inverso, no caso, a “desconstrução negativa e nova reconstrução positiva das normas [e] ações [...] que produzem a negatividade das vítimas”, enquanto práxis indispensáveis para a completude do projeto libertador.

Dussel caminha para os últimos parágrafos de sua obra aqui tratada enunciando como *critério* e *princípio*, agora coadunados, apontam, definitivamente, para execução do projeto libertador, isto é, da “aplicação do princípio de realização do *novum*: o novo bem”⁶⁶⁶.

Nesta conclusão, a preocupação do autor se divide em duas frentes temáticas, a saber, a necessidade de não se desistoricizar o conteúdo do processo revolucionário (e

⁶⁶⁶ *Idem*, pp. 561 a 565(EL). Esse *novo bem*, evidentemente, segue alguns requisitos pontuais, no caso, “(...) é necessário um processo de libertação das vítimas como desenvolvimento da vida humana como satisfação das necessidades (desde comer até a contemplação estática ou mística) e dos desejos (pulsões corporais comunitárias do prazer gozoso), da história como progresso qualitativo da discursividade comunicativa, participativa e simétrica, como autonomia e liberdade”. *Idem*, p. 572 (EL).

muito menos das circunstâncias sócio-políticas pós-transformativa, sob pena de fossilizar as instituições da *nova* sociedade) e a inevitabilidade de se reconhecer que a crítica do sujeito moderno realizada pela Ética da libertação difere da crítica pós-moderna que nega o sujeito em vez de repotencializá-lo.

No que tange à primeira temática, o caráter do *novo* deve resguardar-se dos valores pró-dominação, anteriormente hegemônicos. Para isso, precisa considerar as especificidades do que é institucional e do que é da pertinência da ação humana, mais precisamente, a qual instância pode-se referir o *bem*. Dussel afirma, alicerçado no que já foi dito anteriormente, que a *norma boa* é instituída pela determinação da “razão discursivo-moral e sua validade” essencialmente vinculada à “verdade prática” e à “factibilidade dos requisitos estratégicos” da libertação. A ação boa, no entanto, conexa com a *práxis*, é a que “realiza realmente a norma boa”⁶⁶⁷. O *bem* não podendo *ser* as instituições que apenas podem *estar* em “bom estado”, nem podendo, tampouco, *ser* a eticidade que apenas *comporta* “recursos a partir dos quais se pode agir ‘bem’”, só poderia ser “um momento do próprio ser humano. Assim, a abordagem do *bem* agora deve circunscrever-se à *factibilidade*, para que “a vítima de ontem [como ‘bem supremo’] possa festejar” a libertação comunitária. Na abordagem dusseliana, esse *bem supremo*, em correlação com o *novo* homem, não poderá deixar de ter correlatividade histórica:

[..] todo *novum* humano, finito, histórico e falseável, é moral, é bom – no melhor dos casos – tornando-se mau se a consciência discursiva crítica não o impede de cair na tentação de se afirmar para sempre como o verdadeiro, o válido, o eficaz [...]. Por isso tudo, se o “bem” é finito, se é impossível fazer um bem perfeito, então a ética nos ensina a estar atentamente críticos na luta permanente. Os que se “instalam” no poder do “bem” já são maus, e o bem vigente já se tornou o “não bom”⁶⁶⁸.

⁶⁶⁷ *Idem*, p. 569 (EL).

⁶⁶⁸ *Idem*, p. 571 (EL).

Disso deriva – já se ocupando da segunda temática – um *sujeito*, presumido pela Ética da libertação que, em consonância com essa *nova eticidade*, tenha “re-sponsabilidade *a priori* pelo outro mas, também re-sponsabilidade *a posteriori*”, o autor frisar, “não uma re-sponsabilidade apenas sistêmica ou ontológica é também pré-ontológica e transontológica” dado que sua intervenção pressupõe o *Outro*. Esse sujeito deve ser reconhecido “quando irrompe como as vítimas de um sistema autorreferencial que os nega”.

De tudo, não obstante, que se refletiu sobre esse sujeito, Dussel carece precisar como ele adquire sua tessitura. Não basta sugerir sua constituição ou certa forma de *ser* ou *estar* no mundo, ante os desafios de sua emancipação, mas o curso mesmo – a processualidade constituinte – pelo qual viria se tornar uma *exterioridade agente* a resgatar de sua humanidade roubada. Como visto acima, o autor apenas faz referência à necessidade de se obter “consciência crítica”. Sem nenhum expediente pragmático a partir do qual o sujeito possa reconciliar-se consigo mesmo, a *conscientização*, como preconizada, isto é, deflagrada em tempo e condições hábeis à *transformação* não se cumpriria, antes seria uma quimera ou um processo à deriva. Assim, sem condições de ultrapassar a linha demarcatória da *factibilidade*, sem propositividade, estaria fadada à expectativa dos fatos.

4.4-Processo de conscientização dos sujeitos empíricos

Contudo, o que foi visto acima diz respeito ao momento da *exequibilidade ética*, no qual a *ação consciente*, como inadiável imposição, já deveria constar, como distinção, de um sujeito identicamente consciente. Isso justifica o fato de Dussel ter tratado essa questão no capítulo anterior, dedicado à “validade anti-hegemônica da comunidade das vítimas”. Aqui reside o espaço privilegiado, mas também o que resta para o autor, metodicamente, exibir o *processo de conscientização* que a eticidade crítica pressupõe.

Para melhor compreensão do capítulo quinto é conveniente atentar, sem desvios, para o tratamento dado à “validade anti-hegemônica da comunidade das vítimas”⁶⁶⁹. Nesse momento, é preciso definir o “critério-discursivo intersubjetivo de validade” para a nova fase pós-hegemônica-opressora. É uma tarefa de um período que pode ser sintetizado a partir de tripla *conscientização*: da *exclusão*, da criação de uma *nova validade intersubjetiva* e da aceitabilidade de um *acordo crítico em prol da vida*, que pressupõe um “critério de invalidação” do “não-poder-viver”. Como o conceito chave para essa nova consensualidade crítica é a *conscientização*, Dussel procura defini-la:

[...] o devir progrediente da consciência ético-crítica, intersubjetivamente solidária, como exercício da razão discursivo-crítica, que comunitariamente aprende a argumentar (criando *novos* argumentos) contra a argumentação dominante⁶⁷⁰.

Nesse sentido, admitido pelo pensamento dusseliano, a *conscientização* é o expediente pelo qual dá-se a reconciliação anti-hegemônica das vítimas no horizonte de efetividade positiva do *critério de validade* a partir da utopia factível de libertação. Isso porque o consenso crítico comunitário se desenvolve “negativamente, chegando a compreender e explicitar as causas de sua alienação”, mas também, “positivamente, antecipando criativamente alternativas futuras”⁶⁷¹. Dirá Dussel:

Este processo comunitário da “consciência crítico-ética” é cumprido antes que ninguém pela própria subjetividade da vítima (origem última monológica da *conscientização à la* Paulo Freire sempre comunitária) a partir do horizonte intersubjetivo das vítimas, do sujeito histórico-social, do próprio povo oprimido e/ou excluído⁶⁷².

⁶⁶⁹ Expressão que dá título ao capítulo.

⁶⁷⁰ *Idem*, p. 467 (EL).

⁶⁷¹ *Idem*, p. 469 (EL).

⁶⁷² *Idem*, p. 469 (EL).

Se o “critério crítico discursivo de validade” traduz-se, numa pauta freiriana, reportando-se “à intersubjetividade das vítimas, excluídas dos acordos que as afetam”, os aspectos *negativo* e *positivo* do princípio ético não fogem a esta determinação. Negativamente, na tomada de consciência, o oprimido se reconhece ausente dos acordos da comunidade hegemônica tornando-se facultativa a criação de uma “nova comunidade” que, dirá Dussel, “à la Paulo Freire” –corresponde à “denúncia”. Positivamente, por tudo que se coloca anteriormente, suscita uma alternativa à hegemonia criticada – o que impõe, ainda dentro desse escopo, o “anúncio”⁶⁷³. Reconhece Dussel que “o dissenso tem então um lugar ético de enunciação”. É supramente uma luta que se trava contra o dogmatismo, tanto em sua versão *conservadora-tradicionalista*, quanto em relação ao seu oposto, potencialmente opressor: a versão *vanguardista-antidemocrática*. Aqui, mais uma vez Dussel reedita Freire, quando, reagindo a ambos os radicalismos (de direita e de esquerda), situa-se numa variante crítica⁶⁷⁴ *antidogmático-democrática*. O “dogmatismo tradicionalista” é “irracionalista”, por desconsiderar a necessidade de renovação; o “dogmatismo vanguardista” confunde o martírio com a verdade e disso tenta tirar proveito⁶⁷⁵.

Não deverá ser por acaso que justamente aqui, espaço referido à *validade do discurso crítico*, Freire aparecerá destacadamente assumindo, com a *conscientização*, a proeminência do debate. Essa categoria que sempre desfilou como central no pensamento freiriano, agora contígua à *analética*, alcança todo o sentido da *materialidade* da Ética da libertação vindicando-a factível.

Compete, para finalizar, um sucinto inventário desse capítulo, comparativamente a algumas implicações resultantes do primeiro capítulo.

⁶⁷³ *Idem*, pp. 470 e 471 (EL).

⁶⁷⁴ A virtude da crítica frente ao dogmatismo está no ceticismo. Dirá o autor: “Será necessário, no entanto, saber distinguir entre: a) o ceticismo da *razão como tal*, que se deve refutar visando a consistência do discurso ético; b) o ceticismo *anticrítico* a serviço do cínico (que nega a racionalidade ético-crítica; ceticismo antiutópico conservador); e c) o ceticismo *crítico* diante de um consenso que se tornou inválido aos olhos das vítimas que causa”, *idem*, p. 470 (EL).

⁶⁷⁵ *Idem*, pp. 470 a 473 (EL).

Como tópicos não exclusivamente conclusivos, mas, sobretudo, problematizadores, as primeiras implicações⁶⁷⁶ referentes à fase inicial de Dussel, em última instância, indicaram, sucessivamente, que apesar de fundamentar-se teoricamente na filosofia ocidental, o pensamento de Dussel se destina a um exercício de ultrapassagem daquela filosofia, melhor identificado a partir do *âmbito* da aplicabilidade ética do que, necessariamente, na sua reconfiguração conceitual, haja vista a indissociação de suas ideias com categorias de rótulo, sobretudo, levinasiano, tais quais *outro*, *exterioridade* e *face a face*. Agora, contudo, no que tange a última fase do autor, entre as coisas que se repetem, o influxo de Levinas, sobre Dussel, afastando-o de Heidegger, vai ficando mais patente. À denominada “fase metafísica” que se expressava, majoritariamente, de forma levinasiana (mas já permeável às categorias de Freire), contudo, vai mesclar-se, mais contundentemente, ao viés marxiano.

O passo decisivo que emancipa Dussel em relação a Heidegger e o conduz a Levinas, permitindo-o conceber (como também assinalava o próprio Levinas)⁶⁷⁷ que a “metafísica precede à ontologia”, irrompe com “pulsão de alteridade”. Enquanto esta compreende o “*désir* metafísico”⁶⁷⁸, que habita na exterioridade, a *ontologia*, repisando as relações, corresponde à negação desse *desejo*. A totalidade recria as “pulsões de autoconservação ou reprodutoras”; à metafísica é correlata a “‘pulsão criadora’ ou alterativa”. Levinas, acredita Dussel, tem “como ponto de partida um psiquismo que é o anterior ao compreender no ‘mundo’ heideggeriano”, nesse sentido sugere “as condições

⁶⁷⁶ Ver páginas 123 a 125, desta pesquisa.

⁶⁷⁷ Em *Totalidade e infinito*, Levinas insiste: “A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral – ainda que se oponha à paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente – mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialismo, à tirania. Tirania que não é a extensão pura e simples da técnica a homens reificados. Ela remonta à ‘estados de alma’ pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens escravizados podem votar aos seus senhores. O *ser* antes do *ente*, a ontologia antes da metafísica – é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro. [...] a compreensão do ser em geral não pode *dominar* a relação com Outrem. Esta comanda aquela. Não posso subtrair-me à sociedade com Outrem, mesmo quando considero o ser do ente que ele é. A compreensão do ser exprime-se já no ente que ressurgue por detrás do tema em que ele se oferece. Este ‘dizer a Outrem’ – esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um *ente* – precede toda a ontologia, é a relação última do ser. A ontologia supõe a metafísica”. Emmanuel Levinas. *Totalidade e Infinito*. Op. cit., pp. 34 e 35.

⁶⁷⁸ Para Dussel não só à metafísica levinasiana se compõe de particularidades. Em sua manifestação ontológica, a fenomenologia ignora o desejo “enquanto relação com o mundo conta como distância entre eu e o desejo”. Emmanuel Levinas. *De l’Existence à l’Existant*. Paris, Vrin. In Enrique Dussel. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Op. cit., p. 366 (EL).

metafísicas de possibilidades pré-ontológicas”⁶⁷⁹. Aqui, momento em que a ontologia do “si mesmo no mundo” se defronta com um “eu sou só diante do outro no ‘face a face’”, se inaugura a passagem da fase heideggeriana para um pensamento adstrito a Levinas. Curioso é que a categoria levinasiana que melhor explica esse descolamento de Dussel em relação a Heidegger, explica, também, sua aderência a Marx: a *sensibilidade*. Isso porque integra a condição pré-ontológica necessária para, metafisicamente, situar-se aquém da “compreensão do ser no mundo”; ao passo em que implica uma *corporalidade*, que condiz com o tema da *materialidade*⁶⁸⁰.

Dito isto, deve-se atentar, por ora, para o peso da influência que Levinas detém sobre o pensamento de Dussel: até no princípio material da ética, se visto dimensionalmente, faz-se presente, embora, como já aludido anteriormente⁶⁸¹, não isoladamente. É a *sensibilidade*, a “corporalidade sensível prévia” – num exato misto de influxos levinasiano e marxiano – que antecipa-se “à razão como compreensão do ser e ao cognoscente do ente”, diga-se, ao horizonte do ser e ao sujeito moderno conceitualizador, que Dussel estabelecerá como seu princípio material ético⁶⁸². Não é de se desconsiderar que, para o autor, foi Levinas quem “deixou [...] apontado o conteúdo último do ético como tal: o ‘para outro’ como responsabilidade que obriga”⁶⁸³ e que emerge no “‘face a face’ inesperado”⁶⁸⁴. Do *face a face* derivam, conjuntamente, não apenas a “linguagem”, mas também a “própria razão”. O *face a face* se situa, portanto, anterior a qualquer representatividade⁶⁸⁵. Assim, no *face a face*, o *outro*, a *exterioridade*, não se eterniza exteriorizado.

Se a *sensibilidade* equivale a um a *priori* pré-ontológico, na *exterioridade* encontra-se o pós-ontológico. A *exterioridade* é condição para a eticidade, mas não necessariamente a eticidade, ainda. A *sensibilidade*, todavia, também não se constitui

⁶⁷⁹ *Idem*, pp. 363 a 366 (EL).

⁶⁸⁰ *Idem*, pp. 366, 367 e 410 (EL).

⁶⁸¹ Ver segunda e terceira implicações nas páginas 124 a 125, desta pesquisa.

⁶⁸² Dirá Dussel: “O ‘núcleo duro’ como ponto de partida é sempre que a subjetividade é em seu último conteúdo ‘sensibilidade’ [...]”. *Idem*, p. 369 (EL).

⁶⁸³ *Idem*, p. 371 (EL).

⁶⁸⁴ *Idem*, p. 370 (EL).

⁶⁸⁵ *Idem*, p. 367 (EL).

eticidade, embora constitua, igualmente, condição. Em Dussel, a ética só se efetiva com a experiência do *face a face*.

Mas isso não é tudo, como já foi repisado, há bem mais em jogo. A filosofia de Dussel é, desde o princípio, manifestamente transitiva. As categorias não se determinam estáticas. Em Dussel, por excelência, conceitos são susceptíveis ao indiciamento: se não transmutáveis, adquirem elasticidade. Assim, é possível afirmar que, embora se evidencie a contínua presença de Levinas no pensamento dusseliano, sua preponderância torna-se relativa. Decerto perpassa toda obra, porém vai adquirindo sentido contingente. Essa constatação não assinala, necessariamente, um espaço inocupado na Ética da libertação, mas reabre, cada vez mais, expectativas quanto ao seu preenchimento. Inúmeros indicadores já apontam para Freire e essa evidência será, a partir de então, mais fortemente considerada.

No que refere, contudo, às últimas implicações⁶⁸⁶, assinaladas na primeira fase de Dussel, que já concluía sobre a confluência de categorias oriundas da ontologia da Totalidade (incluindo aqui, também, seu principal crítico, Levinas), somadas a outras de caráter anticolonialista (marcadamente freirianas), culminando com uma complexa conformação teórica heterogênea, cabe dizer que não se trata de uma resultante exclusiva do primeiro momento do pensamento dusseliano, permanece nesta fase última, inclusive, com progressiva intensificação. Dussel, agora, se conduzirá a partir de novos desafios dialéticos tornando sua síntese mais robusta no diálogo, entre outros, com MacIntyre, Taylor, Habermas e Apel. Contudo, indicadores, acima mencionados, que evocam recorrentes temas freirianos, levam a crer que esse referencial, mormente o conceito de *conscientização*, apresentado sob o tecido geral de sua reflexão, toma surpreendente corpo na Ética dusseliana, instituindo-se como sua reportagem estratégica a unir a teoria à pragmaticidade. Para dar destaque a tais indicadores, veja-se a seguir.

Primeiramente, não é possível desconsiderar que Dussel compreende que o processo comunitário da “consciência crítico-ética” é cumprido, em primeiro plano, pela subjetividade da vítima, isto é, pelo *oprimido* em franca *conscientização*. O peso dessa admissão insere, definitivamente, Freire no “critério crítico discursivo de validade”. Esse

⁶⁸⁶ Ver páginas 125 e 126, desta pesquisa.

é o “espaço” privilegiado da intersubjetividade das vítimas oprimidas. Aliás, não se deve confundir, como ressalta Dussel, a “mera consciência moral” com a “consciência ética” no sentido “crítico”. Isso fará toda a diferença, na medida em que são distintivos dos projetos da *ontologia* e da *meta-física*, respectivamente.

Segundo, o reconhecimento, por parte do autor, de que os aspectos *negativo* e *positivo* do princípio ético são representados por dois outros conceitos centrais da *comunicabilidade* freiriana: a *denúncia* e o *anúncio*. Enquanto à negatividade própria da tomada de consciência do oprimido tem-se a “denúncia”; à positivamente se estabelece a alternativa anti-hegemônica que corresponde ao “anúncio”⁶⁸⁷.

Por fim, a admissão da função paradigmática que teria a variante crítica⁶⁸⁸ *antidogmático-democrática* para a ética, merece destaque. Essa ordenação é estratégica. Freire, com sua dialogicidade, situado de maneira “radical” frente aos radicalismos de direita e esquerda, rompe, teoricamente, o *dissenso* e torna-se mediação da coesão intersubjetiva: não se trata de ser apenas indicioso ou meramente propositivo, mas de se revestir de caráter “enunciativo”.

O conceito de *conscientização* une, entre outros, todos esses pontos e permite, ademais, a exequibilidade do processo *transformativo*.

Mas, para fundamentar, com maior precisão, essas afirmações, que implicam a conclusão de toda essa pesquisa, faz-se obrigatório, antes, uma *inserção crítica* nesse conceito – cujo uso tendeu à banalização – a partir do próprio referencial freiriano e, posteriormente, atentar para a forma que Dussel, com exclusividade irá, também, tratá-lo. Isso só poderá realizar-se em um capítulo exclusivo, seguido da conclusão.

⁶⁸⁷ *Idem*, pp. 470 e 471 (EL).

⁶⁸⁸ A virtude da crítica frente ao dogmatismo está no ceticismo. Dirá o autor: “Será necessário, no entanto, saber distinguir entre: a) o ceticismo da *razão como tal*, que se deve refutar visando a consistência do discurso ético; b) o ceticismo *anticrítico* a serviço do cínico (que nega a racionalidade ético-crítica; ceticismo antiutópico conservador); e c) o ceticismo *crítico* diante de um consenso que se tornou inválido aos olhos das vítimas que causa”. *Idem*, p. 470.

Capítulo III

O processo de *conscientização*: transitividades conservadora e revolucionária

Considerações gerais

Tal é a centralidade do conceito de *conscientização*⁶⁸⁹ nos escritos de Paulo Freire que a não identificação de sua origem e abrangência, bem como de seu desenvolvimento, impossibilita compreendê-lo. Esse risco, no entanto, pode ser evitado a partir de quatro exigências iniciais: considerar o influxo do debate intelectual brasileiro dos anos 50 e 60 sobre o pensador pernambucano, não perder de vista que este debate armazenava diversas referências teóricas em destaque no cenário mundial daquele período, se eximir da ideia incauta de que esse conceito seja, em qualquer dos casos, uma categoria cuja universalidade se conjugue como fim em si mesma e conceber que sua aplicação e amplitude se alteram na medida em que o discurso no qual está inserida, a princípio, se redimensiona. Isso só poderá ser devidamente atendido se não se incorrer no equívoco de tomar o pensamento do autor em bloco desconsiderando sua evolução. Sob este gesto se poderá observar, inicialmente, o que fora produzido pelo autor até 1967 (que aqui será denominado de *o primeiro Freire*), não só as intencionalidades subjacentes a esses escritos, mas, sobretudo, o quanto do binômio política e economia esteve presente na pedagogia de Freire no sentido de estruturar um arsenal conceitual que visou combater a nomeada *cultura do silêncio*, marco contínuo da sociedade brasileira, submetida a uma particular contradição.

⁶⁸⁹ Carlos Alberto Torres Novoa dirá que “o cerne da proposta (freiriana) foi definida, três décadas atrás, como *conscientização*”. Carlos Alberto Torres Novoa. *Pedagogia da luta: da Pedagogia do oprimido para a escola pública popular*. Campinas, Papirus, 1997 p.12.

1.O contexto sociopolítico correspondente à gênese do conceito

Para Freire, marcadamente no período referido acima, o Brasil vivia uma contradição que, inicialmente, melhor se identificava a partir de dois eixos. Um, de caráter mais explícito, que opunha uma sociedade arcaica sob o controle de uma elite rural retrógrada a classes socialmente emergentes por via do industrialismo e o outro eixo, com menos visibilidade para alguns setores da sociedade, porém relevante naquela conjuntura, que expressava a polarização entre a modernização capitalista e uma potencial ameaça a essa emergente capitalização pela crescente sindicalização das forças produtivas urbanas – espaços férteis de ideias sócio-igualitárias. Por mais que se discuta a real potencialidade desse último fenômeno, Freire⁶⁹⁰ – que, junto a outros intelectuais de sua época, aderiu à preocupação central do orteguismo em relação ao fenômeno da participação das massas no cenário político e às consequências daí advindas – estabeleceu-o como uma das premissas de suas angústias teóricas. Na interpretação do autor, o povo que historicamente fora submetido a uma *atmosfera de silêncio* correlata a uma consciência mágica e intransitiva, própria das configurações sociais das sociedades subalternas, viu-se lançado numa perspectiva de trânsito rumo à reestruturação das formas de pensar. Se o primeiro eixo da contradição em que digladiavam as velhas estruturas de poder com o advento da capitalização econômica indicava, na melhor das hipóteses, a escolha entre uma sociedade tradicionalista frente ao inevitável motor do progresso, a menos otimista das leituras contrapunha um viciado ruralismo gregarista a uma reestruturação desordenada da economia. O segundo eixo tinha como díade sugestiva as mudanças sociais menos contundentes pela via capitalista ou, no extremo possível, uma

⁶⁹⁰ Como desconsiderar a força do orteguismo amplamente incrustado nas bases do reformismo democrático desde os anos 30. Na abertura de a “Rebelião das massas Ortega y Gasset dirá: “Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social. Como las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia, y menos regentar la sociedad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas cabe padecer. Esta crisis ha sobrevenido más de una vez en la historia. Su fisionomía y sus consecuencias son conocidas. También se conoce su nombre. Se llama la rebelión de las masas”. Ortega y Gasset. *A rebelião das massas*. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1979, p. 10. Foi “notória” a influência desse autor nos referenciais freirianos. Vanilda Pereira Paiva. *Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1986, p. 46.

economia mais socializada. Como na concepção do primeiro Freire⁶⁹¹, o industrialismo simbolizava não apenas relativa descolonização em relação às potências mundiais, mas, em considerável grau, o motor no processo interno de democratização da sociedade brasileira, o combate à *cultura do silêncio*, com a sua regulação pedagógica, seria, a um só tempo, ação minimizadora do poder oligárquico e freio do ardor socialista. Diante dessas circunstâncias, em termos gerais, Freire admite, como se verá, estabelecer-se uma radicalidade, mobilizando-se em meio a dois extremos, a ele, inaceitáveis: o *gregarismo oligárquico* e a *massificação esquerdista*.

Importante considerar, contudo, que todo esse conjunto de experiências ocorria lado a lado com o aumento da disseminação, na América Latina, da *teoria desenvolvimentista*. Nos diversos aspectos da realidade nos quais se estendeu o Desenvolvimentismo, as vertentes de cunho mais *antropológico*⁶⁹² e *econômico*⁶⁹³ estão muito próximas do pedagogo brasileiro. A propósito, entre os críticos do primeiro Freire, dois em particular o amarram, respectivamente, a essas vertentes, é o caso de Rodolfo Kusch e Vanilda Paiva. O primeiro denuncia um movimento a partir do qual, por via desenvolvimentista de perfil urbano, sua pedagogia tentou alterar o *ethos* do povo campestre sem considerar fundamentalmente a interferência de aspectos externos à cultura do camponês.⁶⁹⁴ Paiva, a seu turno, declara ter sido o nacional-desenvolvimentismo não apenas a maior influência sobre Freire, mas também o motivo de seu alinhamento a uma facção mais modernizadora da UDN⁶⁹⁵, ligada a interesses norteamericanos no Brasil contra as antigas oligarquias e os comunistas⁶⁹⁶.

Obviamente não é possível, no âmbito das pretensões dessa pesquisa, inquirir satisfatoriamente sobre a razoabilidade das afirmações de Kusch e Paiva, entretanto, como ambos acenam para a ideia de diretividade e arbitrariedade no comportamento do primeiro Freire, serão acatadas por sinalizarem em favor de um possível pragmatismo

⁶⁹¹ Nesse trabalho entender-se-á por “primeiro Freire” os escritos do autor até 1967.

⁶⁹² Em certa medida ligada a Levi Strauss e com mais distanciamento a Erich Fromm.

⁶⁹³ Elaborado em grande parte pelo CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina).

⁶⁹⁴ Rodolfo Kusch. “Os preconceitos que costumam acompanhar as teorias desenvolvimentistas (Análise crítica da metodologia de Paulo Freire)” in Carlos Alberto Torres. *Leitura crítica de Paulo Freire*. São Paulo, Edições Loyola, 1981, pp. 1139-155. Por irônico que possa parecer, Kusch vai tentar demonstrar frágil e inconsistente um dos pontos mais substanciais do pensamento freiriano que é justamente a *libertação pela comunicação das consciências*. Datada e estereotipada sua interferência pode ser danosa.

⁶⁹⁵ União Democrática Nacional. Partido político brasileiro mais compactado com a modernização conservadora.

⁶⁹⁶ Vanilda Pereira Paiva. *Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista*. Op. cit., pp. 20-24.

proselitista no pedagogo que compatibilizasse *industrialismo* e *conscientização* ou, mais contundentemente, que reduzisse esta àquela, ao mesmo tempo em que perscrutasse em que isso consiste.

Tomada como objeto, então, a suposta associação arbitrária desses conceitos e como hipótese a ordem em que foi sugerida, isto é, com a preponderância nos escritos iniciais de Freire da *industrialização* sobre a *conscientização* ou, em outros termos, do apelo aos *níveis de consciência* em decorrência do *projeto de desenvolvimento econômico*, o percurso a seguir não pode se furtar de saber sobre certos limites e possibilidades presentes na fundamentação teórica imediata de Freire em sua relação com o fenômeno do *nacional-desenvolvimentismo* e a respeito da constituição do conceito de *conscientização* e o grau de articulação que mantinha com o processo de *industrialização* em face ao projeto de *modernização* do Brasil. Essas questões que estão circunscritas aos escritos de Freire até 1967 subsidiarão as considerações da primeira das duas partes que compõem esse capítulo e serão elucidativas no aclaramento sobre a evolução do conceito sob mira.

Decerto os nexos a partir dos quais Freire vai parametrar sua posição frente ao nacional-desenvolvimentismo nos anos 50 intercala teoria e experiência, difícil saber se mais esta do que aquela⁶⁹⁷. Se Paiva, nesse embate, pressupõe ter havido uma primazia da teoria e com isso uma subordinação dos fatos a certa concepção ideológica que, inclusive, depõe contra a originalidade do pensamento de Freire, J. Simões Jorge, por outro lado, advoga que o pensamento de Freire nasceu da própria vivência constituindo-se “totalmente pessoal e autêntico”⁶⁹⁸.

À margem desse debate o importante é perceber que, enquanto Simões Jorge vincula Freire a Mounier, Maritain, Gabriel Marcel, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Fromm e Marx, Paiva, de maneira minuciosa, especificará como estes autores foram assimilados, precipuamente, pelo pedagogo sob o filtro das interpretações dos

⁶⁹⁷ A sequência de acontecimentos presentes na abertura econômica do Brasil empreendida por Juscelino Kubitschek impunha, aos intelectuais da época, a interpretação dos fenômenos no “calor dos fatos”.

⁶⁹⁸ Na íntegra, o fragmento do autor diz: “Antes de tudo, ao procurarmos a gênese ideológica de Paulo Freire, para que a verdade e a sinceridade ocupem o seu devido lugar, temos que dizer que seu pensamento é totalmente pessoal e autêntico” e, em outra ocasião, dirá ainda: “Portanto, a gênese ideológica de Paulo Freire é ele mesmo”. J. Simões Jorge. *A ideologia de Paulo Freire*. São Paulo, Edições Loyola, 1979 p. 15.

isebianos⁶⁹⁹, entre os quais se destacavam Hélio Jaguaribe, Álvaro Vieira Pinto, Guerreiro Ramos, Roland Corbiseur. Do ISEB saíam, talvez, as principais leituras no sentido de aproximar e compreender os temas⁷⁰⁰ que gravitavam em torno da condição do povo diante do desenvolvimento nacional, mais precisamente daqueles que refletiam sobre o atraso brasileiro e as alternativas de sua superação em face do desenvolvimentismo.

É expressivo atentar, contudo, para o fato de que se as bases para a teorização do nacional-desenvolvimentismo constam de múltiplas contribuições que, de uma maneira ou de outra, relacionam esses autores, no que tange à bibliografia brasileira, no entanto, destacaram-se, notadamente, os trabalhos de Jaguaribe⁷⁰¹. Para cogitar os influxos sobre Freire por parte desse pensador, faz-se necessário, preliminarmente, considerar suas críticas dirigidas à crise brasileira em conexão com o sistema capitalista mundial em expansão. Este capitalismo, insistirá o autor, simbolizado pelo liberalismo internacionalista das grandes potências, precisava ser enfrentado pelo intervencionismo protecionista dos governos dos países economicamente afetados. Jaguaribe lamenta, contudo, a desestruturação do Estado brasileiro no cumprimento desse requisito, o que o situava desfavoravelmente na competição internacional, estrangulada que estava sua economia⁷⁰².

Para identificar os eventuais favorecidos nessa perspectiva de estrangulamento econômico, Jaguaribe define *economia de exploração* como organização em que os

⁶⁹⁹ O ISEB (Instituto Brasileiro de Estudos Superiores).

⁷⁰⁰ Era recorrente à prática do ISEB a procura dos grandes temas implícitos às fases históricas da realidade. Essa temática tinha como referência Ortega y Gasset, diz o autor: “la razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación”. (...) “Por esto conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, y brincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tempo.” José Ortega y Gasset. *El tema de nuestro tempo*. 15ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1963, pp. 97-101.

⁷⁰¹ As influências sobre Freire foram diversas, talvez apenas reduzidas ao esqueleto e especificamente dentro do tema do nacionalismo-desenvolvimentista Hélio Jaguaribe se constituirá a principal referência. Para maiores informações sobre o universo teórico a partir do qual Freire irá construir seu pensamento, Vanilda Paiva se constitui a melhor fonte informativa.

⁷⁰² A crise de cunho mais estrutural que despontava com a saturação da economia de exportação de produto primário básico, então, insuficiente para manter o abastecimento diante da crescente demanda por maquinaria e bens duráveis, exauriam as reservas monetárias do Brasil. Esse estrangulamento do sistema de troca havia possibilitado o surgimento da produção nacional de bens de consumo e com ele todo custo inflacionário que isso representa para uma economia subdesenvolvida. Na avaliação de Jaguaribe, esse fenômeno conduziu a outro correlato: o estrangulamento econômico que, em síntese, fora ocasionado pela relação do custo interno da produção industrial e a produtividade que, sob o contexto da ausência de capital e material humano qualificado, não satisfazia nenhuma das necessidades acima. Hélio Jaguaribe. “A crise brasileira” in *Cadernos do nosso tempo*. Ano 1, n 02, 1953, pp. 120-121.

valores e as pessoas beneficiadas não correspondem ao grupo daqueles que participam diretamente do processo produtivo. Para o autor, a história do Brasil se resume a uma sequência de etapas com esse caráter⁷⁰³.

Digno de registro é que, em linhas gerais, essa leitura primeiramente traça a evolução socioeconômica da República brasileira como um choque de forças assim configuradas: de um lado o liberalismo sempre sabotado, de outro a oligarquia, a burguesia e as classes médias que, numa união conveniente traduzida pelo clientelismo, depunham contra os interesses do recente proletariado. Nesse contexto, para o autor, fatores como a expansão econômica das zonas urbanas, o processo de industrialização e o crescimento demográfico colocariam definitivamente as massas no jogo político, inviabilizando o antigo clientelismo e potencializando a rebeldia. A crise social brasileira se formara no curso do desmantelamento da economia de exploração. A esses fatores reais, cujos indicadores assinalavam desajustamento econômico e ameaças sociais, juntaram-se os ideais, configurados por Jaguaribe, como ideologias europeias importadas para o Brasil, favorecendo a crescente antagonização entre as massas e as elites. Essa luta de classes – que conta com as características comuns ao fenômeno ocidental – teria um ingrediente atípico no caso brasileiro: a imaturidade do campesinato e do proletariado que os torna susceptíveis a um novo clientelismo (carentes como são de formação ideológico-política)⁷⁰⁴. Isso posto, Jaguaribe termina o segundo capítulo de seu artigo dizendo que:

De todas essas circunstâncias resulta um quadro extremamente sombrio, no plano das relações sociais. Divididas por crescente antagonismo, as classes não logram encontrar um projeto de convivência que lhes inspire confiança no futuro. Sente a burguesia que o simples funcionamento do sufrágio universal e secreto implica em sua futura condenação política, ameaçando sua própria existência, como classe. Sentem as classes proletárias que todos os sacrifícios a que se as convoquem em proveito do desenvolvimento nacional, implicam no fortalecimento econômico da burguesia e, por conseguinte, na consolidação de seus vínculos de dependência para com esta. Tais circunstâncias acentuam os egoísmos de

⁷⁰³Hélio Jaguaribe. “A crise brasileira”. *Op. cit.*, pp. 122-124.

⁷⁰⁴ *Idem*, pp. 125-127.

classe, imediatismo oportunista dos indivíduos e as tendências dissociativas⁷⁰⁵.

Nota-se, e isso é de extrema relevância, que a aderência do agente pedagógico a esse discurso torna-o vulnerável. Pode culminar, inclusive, com seu engajamento a um projeto cujo sentido se materialize em estancar a carência ideológica do povo e viabilizar o diálogo amável entre as classes. E, como se verá, é inócuo pensar o primeiro Freire escuso a essa emergência. A propósito, em relação a esse viés conciliatório, Paiva bem anteviu que a categoria do *diálogo* já presente na produção preliminar de Freire, sob inspiração de Mounier⁷⁰⁶, constituía a base da sua pedagogia. O diálogo como *comunicação das consciências*, na esteira do existencialismo cristão e personalista, funcionaria como uma visão solidarista do problema político social⁷⁰⁷.

A internacionalização da economia ocorrida no Brasil correspondeu igualmente à internacionalização de sua riqueza. A condição em que atuou dentro do projeto industrialista internacional não se deu numa perspectiva de igualdade com as grandes potências; sucumbido pelos monopólios, o país emergiu como um epifenômeno do capitalismo mundial⁷⁰⁸.

Jaguaribe, apesar de seu confesso nacionalismo, porém desfavorecido pelo seu contexto histórico impregnado pelo afã desenvolvimentista, mesmo antevendo que a supremacia do “liberalismo ocidental” correspondia, exclusivamente, à hegemonia das grandes potências, restringe a problemática socioeconômica brasileira à inevitabilidade da *industrialização*. Mas, para que essa aposta não irrompesse ilógica e inconsequente, ante a óptica nacionalista, numa linguagem pedagógica, aquele afã só poderia assentar-se numa dupla expectativa: que a burguesia nacional fosse educável em função das necessidades nacionais e, ao mesmo tempo, estivesse imune às tentações do capital internacional no irreversível processo de industrialização. Frente a esses imperativos que nutriram as concepções do primeiro Freire, cabe perguntar por uma provável linha tênue

⁷⁰⁵ *Idem*, pp. 128-129.

⁷⁰⁶ Mas também de Henrique Lima Vaz (por via do conceito de *comunicação de consciências* de Jaspers) e Guerreiro Ramos (com o conceito de *dialogação* advindo também de Jaspers). Vanilda Pereira Paiva. *Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista*. *Op. cit.*, pp.68-111.

⁷⁰⁷ *Idem*, pp 108-114.

⁷⁰⁸ Caio Prado Júnior. *História e economia do Brasil*. 21ªed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978, pp. 301-356.

que se estabeleceria, dentro do projeto educativo pretendido pelo pensador pernambucano, entre *industrialização* e *conscientização*, que, embora não fixada sob o prisma da *modernização conservadora*⁷⁰⁹, a ela não estava imune⁷¹⁰. Não obstante essas apostas de Freire, o objetivar-se do capitalismo nacional não conseguiria se eximir estritamente do agrarismo e, em larga medida, teria sido por ele dirigido. Talvez seja

⁷⁰⁹ Antes, porém, diga-se que, muito embora esses esboços apresentados preexistam ao conceito de *modernização conservadora*, dele se aproximam – sobretudo os textos de Jaguaribe e Prado Jr. Sobre esse conceito, com maior amplitude Florestan Fernandes dirá que a dominação burguesa no Brasil se apresenta polarizada: um interno, cujo privilégio se assenta na concentração de riqueza e do prestígio social e político e o outro externo, representado pelo capital hegemônico internacional. Isso leva a modernização econômica do Brasil a um condicionamento centralizado pelos interesses respectivos de uma aristocracia rural e burguesias nacional e internacional. É sob o impacto e condicionamento conservador dessa fusão que se tornou impraticável a democratização social. (Murilo José de Souza Pires e Pedro Ramos. “O termo Modernização Conservadora: sua origem e utilização no Brasil”, Revista, p. 418). É pertinente a essa leitura o relativo ceticismo de Prado Jr. no que diz respeito à solução dos problemas nacionais sem a interferência do Estado (Caio Prado Jr. *História econômica do Brasil*, op. cit pp 312 a 331). O incipiente capital nacional orbitará em torno da aristocracia rural. Esse padrão de dependência informa a sociedade da época e tece sobre ela suas condições futuras. Note-se, preocupação com tal grau de semelhança não ocorre em Jaguaribe. Mesmo sensível à indispensabilidade da intervenção do estado na defesa do capital nacional e ainda que esse autor perceba a aliança das elites em detrimento do “liberalismo”, tal categoria é mera abstração e se perde no desejo imponderável por uma burguesia nacional vinculada, a despeito de qualquer ônus, aos interesses nacionais. Em suas conjecturas *a priori*, o liberalismo não constaria no oligarquismo, tampouco nas burguesias nacional ou internacional, ou mesmo nas classes médias que das elites não queriam se distanciar. Ademais, é importante frisar que o conceito *modernização conservadora* fora cunhado em 1975 por Barrington Moore Jr e serviu como ferramenta para analisar as revoluções burguesas ocorridas na Alemanha e no Japão. De forma particular, essa formulação categorial visa explicar a fisionomia específica do desenvolvimento capitalista que ocorre com ação burguesa não revolucionária, isto é, que não se coloca como uma oposição à aristocracia fundiária dos terratenentes, mas soma junto a eles a constelação de interesses cujo teor inibe o processo de democratização social por via de um pacto elitista. Diferentemente, segundo Moore Jr, da modernização capitalista francesa, britânica e americana que ocorreram como uma ruptura violenta com a estrutura política do antigo regime postergando a um papel secundário a oligarquia rural, e permitindo uma participação democratizante do proletariado junto à figura do Estado, a modernização conservadora impõe uma revolução verticalizada reacoplando a cúpula de poder já existente com a emergente burguesia e afasta as camadas populares dos mecanismos participativos às questões decisórias da sociedade. Disso advém aquilo que é uma das principais características desse tipo de modernização, a burguesia que desse pacto resulta, como classe política, torna-se não só aliada, mas também, enfraquecida, refém de uma estrutura já existente a qual pouco intervém. Esse conceito será utilizado pela primeira vez ao caso brasileiro por Alberto Passos Guimarães (em “O complexo agroindustrial”. Revista Reforma Agrária, ano 7, n. 6, nov./dez. 1977) para esclarecer como, em detrimento da Reforma Agrária, o Brasil optou pelo crescimento da produção agro-pecuária sob renovação tecnológica, isto é, uma desvinculação do desenvolvimento econômico ao social – mas foi com F. A. Azevedo, por via da leitura sociológica, que noção de *modernização conservadora* foi atrelada ao aspecto político e histórico da sociedade brasileira. Mediado por essa categoria se buscou identificar a ausência de antagonismo entre o velho e o novo grupo social dominante na passagem no Brasil da economia agro-pecuária exportadora para o projeto de industrialização. Murilo José de Souza Pires e Pedro Ramos. “O termo Modernização Conservadora: sua origem e utilização no Brasil” *REN – Revista Econômica do Nordeste*. Número: 40 Mês/Ano: Fevereiro/Maio de 2015 p.416.

⁷¹⁰ Há, sem dúvida, um conteúdo idealista, na interpretação de Jaguaribe e, consequentemente em Freire, mais explicável num vir-a-ser que na realidade, associado à insuficiente desconfiança de que a sorte do Brasil lhe reservaria à condição de mero coadjuvante do sistema capitalista. Esse conteúdo, inclusive, talvez possa explicar dois aspectos frágeis no pensamento de Freire. Primeiramente, o fato de, mesmo ciente da *corporificação das elites nacionais*, não ter habilmente considerado que, internos às contradições da sociedade brasileira da época, os consensos exigiriam, antidemocraticamente, a presença do liberalismo internacionalista, bem como das estruturas brasileiras arcaicas naquilo que seria denominado “pacto moderno” a ponto de descaracterizá-lo enquanto tal. Em segundo lugar, seu otimismo, considerável até mesmo desenfreado, diante da industrialização. Aliás essa preocupação atinge na íntegra a pedagogia de Freire que se lança na educação dessa classe.

possível dizer que esse pacto foi o regulador de um condicionamento cujo centro descentralizava-se sob interesses difusos, ora convergentes ora conflitantes, mas sempre editando conformações inviabilizadoras do desenvolvimento nacional. Todavia, como o povo encontrava-se à margem do processo histórico, tal conceito de modernização conservadora, a rigor, pouco mais significava que uma ideia à mercê dos fatos. No entanto, diante do que *não viu* nessa conjuntura, *viu* Freire um campo de possibilidades para uma ação pedagógica marcada por um *projeto de conscientização*. Todas as fichas agora estariam lançadas na *educação* da burguesia industrial nacional e na *conscientização* do povo direcionada à industrialização. Dito isso, abre-se a possibilidade de se pensar a segunda questão anteriormente posta, no caso, em que se consubstanciava esse projeto, ou em outras palavras, pontualmente, o que Freire entendia por *conscientização* nessa *atmosfera industrializante*.

2.A conscientização na esteira pragmática

Sabe-se, de antemão, que recorrentes interpretações vinculam o termo *conscientização* à Fenomenologia e ao Existencialismo. O axioma fenomenológico de *intencionalidade da consciência* congrega ideias tais quais as da “transcendência da consciência”, da “comunicação das consciências”, da “historicidade da consciência”, da “inconclusividade do ser” e da “precedência da existência ante a essência”. Todo esse arsenal conceitual direta ou indiretamente é derivativo da noção fenomenológica do remeter-se ou referir-se do *ato de consciência* a outra coisa que não seja esse respectivo ato; num transcender-se da consciência que já não é um relacionar-se com a representação do objeto, mas com o objeto mesmo. Essas disposições semânticas inexistem nos textos de Freire anteriores a 1967. Neles, o conceito de conscientização não aparece substancialmente encapado por uma terminologia filosófica. Freire insistirá sim na ideia de que *conscientização* não se desconecta do universo da *práxis*, a reflexão e a ação

tornar-se-iam, nesse conceito, uma unidade indissolúvel⁷¹¹. Porque reforça a inevitabilidade de sua aplicabilidade, minimiza, ao extremo, pelo menos teoricamente, um eventual caráter idealista.

Apenas algumas nuances indicam uma sutil filiação à Fenomenologia, entre elas, menções de que a *existência humana* já é condição para atividade relacional⁷¹², a vinculação da *autenticidade* do homem com sua integração em sua realidade⁷¹³ e a indispensabilidade da *dialogação* – que não pode ser, evidentemente, entre não-consciências⁷¹⁴. De maneira crucial, sem embargo, o que encontramos em *Educação e atualidade brasileira* (EAB)⁷¹⁵, primeiro grande ensaio de Freire, é a noção de *consciência* como *potencialidade transitiva*. São as questões que envolvem a *intransitividade da consciência* do homem das zonas menos desenvolvidas e a *transitividade da consciência* mais própria dos centros urbanos que mobilizam o pensador pernambucano. Tomado pelas implicações do tema da (in)transitividade da consciência, Freire substancialmente iniciaria sua atividade intelectual pensando o Brasil dos anos 1950 pautado por um *antagonismo fundamental* que se exprime, por um lado, pela emersão da *participação popular* dos grandes centros urbanos nas questões nacionais como efeito do industrialismo e, por outro, pela *inexperiência democrática*, resultante de nossa história cujas marcas remontariam, inclusive, ao período colonial. Tal circunstância, na visão de Freire, tornar-se-ia um problema para a educação, na medida em que demanda a necessidade de uma *ideologia do desenvolvimento* como indispensável a um *ritmo progressista da democratização*. Já consta nesse seu primeiro texto a ideia de que a crítica educacional deve direcionar-se ao verbalismo e ao assistencialismo em vigor, contrapondo a estes a *dialogação* que será admitida como mecanismo de combate ao verticalismo antidemocrático. A educação se disporia a ajustar os *níveis de consciência* dentro de uma margem ideal que não possibilitasse, frente à tarefa de equalizar o *antagonismo em questão*, um novo *antagonismo* na relação entre desenvolvimento e democracia. Pertence também a esse primeiro texto a crença de que o desenvolvimento nacional enfrentava duas ameaças, a saber, as oligarquias retrógradas à moda patriarcal e

⁷¹¹ Paulo Freire. *Conscientização: teoria e prática da libertação uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. 3ª ed. São Paulo, Centauro, 2001 pp. 29-30

⁷¹² Paulo Freire. *Educação e atualidade brasileira*, 3ª ed. São Paulo, Cortez/Instituto Paulo Freire, 2003, p.10 (EAB).

⁷¹³ Paulo Freire. *Educação e atualidade brasileira*. Op. cit., p. 11 (EAB).

⁷¹⁴ Idem, pp. 16-23 (EAB).

⁷¹⁵ É como a partir de então será mencionada esta obra.

o antioligarquismo extremado que conduziria à massificação revolucionária⁷¹⁶. Mas essa dicotomia polarizante, que reúne as velhas forças em relação às forças emergentes, é reapresentada em outra angulação, a saber, o *nacionalismo* que expressa, na condição faseológica brasileira, a autenticidade nacional e as forças reacionárias também relacionadas ao *entreguismo*. Num fragmento de texto um tanto quanto intrincado, Freire não se mostrará sequer reticente em relação à possibilidade de um desses dois polos conter, por si só, a solução ideal para a nação. Corresponderiam a posições de subestimação ou superestimação significando, igualmente, para Freire, “formas de imaturação do ser nacional”⁷¹⁷. Freire lança mão nesse íterim de um nacionalismo à medida de Guerreiro Ramos que, para além de atributos convencionais de amor pátrio e lealdade aos símbolos, conduz a coletividade à *apropriação total de si mesma*⁷¹⁸. São essas facetas da realidade nacional que exigem, sob o prisma freiriano, uma mudança da educação, mesmo porque a rigor, como já visto anteriormente, o industrialismo em relação às perspectivas da consciência tem seus limites na tarefa de transição da consciência, cabendo à educação a reorientação final dessa consciência bem como, em algum grau, dos rumos da industrialização. Se, de forma geral, na análise econômica brasileira, Freire não destoaria essencialmente de alguns contemporâneos⁷¹⁹ seus, a interpretação dos graus de consciência traz uma particularidade se comparada à discussão sobre a *transitividade da consciência* inaugurada no Brasil pelos professores do ISEB Vieira Pinto, Guerreiro Ramos e Roland Corbisier. Para além de sutis diferenças terminológicas, um contraponto entre Ramos e Freire parece elucidativo para entender a contribuição deste último. Segundo esse sociólogo, havia dois tipos de consciência: a consciência ingênua pautada na existência bruta e a consciência crítica cuja percepção dos limites e possibilidades de seu contexto histórico não se restringe à mera sobrevivência vegetativa. O surpreendente para o cenário nacional da época, de acordo com Ramos, fora o surgimento da consciência crítica como fenômeno de suporte das massas⁷²⁰. Freire, no

⁷¹⁶ *Idem*, p. 39 (EAB).

⁷¹⁷ *Idem*, p. 54-55.

⁷¹⁸ Correlato ao *ser-para-si* conforme Jean Paul Sartre.

⁷¹⁹ Vanilda Paiva. *Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista*. *Op. cit.*, p. 19.

⁷²⁰ Guerreiro Ramos. 3ª ed. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1996, p. 53-65. Na verdade a grande inspiração quer de Oliveira Viana quer de Guerreiro Ramos no item povo massa é Ortega y Gasset, esse pensador diz: “¿Cómo es este hombre-masa que domina hoy la vida pública – la vida política y la no política? ¿Por qué es cómo es, quero decir, cómo se há producido? Conviene responder conjuntamente a ambas cuestiones, porque se prestan mutuo esclarecimiento. El hombre que ahora intenta ponerse al frente de la existencia europea es muy distinto del que dirigió ao siglo XIX, pero fue producido y preparado en el siglo XIX. Cualquiera mente perspicaz de

que lhe concerne, admitirá a condição do homem não menos caótica, sobretudo, daqueles que viviam nas zonas rurais cuja inércia se conjugava ao imperativo de não ultrapassar o simples quadro de uma existência inumana e a-histórica, o que denominará de *consciência intransitiva*. A preocupação de Freire está centrada na consciência transitiva, dado o fato de que nessa modalidade encerravam-se duas diferentes possibilidades: a transitividade crítica e a transitividade ingênua. Se a transitividade da consciência fora dinamizada pela *atividade econômica*, a sua ingenuidade só poderia ser aplacada pela *educação dialógica*. Sob seu olhar, havia se tornado urgente que a educação assumisse uma posição de instrumentalidade em duas frentes, no caso, na *preparação técnica* e na *criação de disposições mentais democráticas*⁷²¹. Freire evoca a noção de *organicidade* que será de grande monta para dimensionar sua compreensão sobre o problema brasileiro. Esse conceito tende a retirar do âmbito educativo a completa competência e consequentemente a absoluta responsabilidade com o desenvolvimento nacional. Para Freire, o movimento educacional isolado sem as condições institucionais que o respaldassem, se não inócuo, reservaria para si a disfuncionalidade idealista⁷²². Na sociedade do *mutismo das massas*, a voz lhes é propiciada pelas condições faseológicas advindas do desencadeamento da industrialização e a educação, em consonância com esse processo, a complementar. Então, uma vez tendo o processo econômico desencadeado a *dialogação*⁷²³, a educação ajustada a essa disposição conduziria o *discurso das massas* a um fim necessário, no caso, ao desenvolvimento da nação, haja vista a inviabilidade de uma passagem automática de uma condição *assistencialista* para o *diálogo democratizante*⁷²⁴. A *dialogação* emergente deveria se situar na criação de uma *ideologia do desenvolvimento* e um dos pontos de asfixia daquela democracia incipiente era justamente a inexistência de uma consciência crítica que a viabilizasse. A educação

1820, de 1850, de 1880, pudo, por un sencillo razonamiento a priori, prever la gravedad de la situación histórica actual. Y, en efecto, nada nuevo acontece que no haya sido previsto cien años hace. “¡Las masas avanzan!” decía apocalíptico Hegel. “Sin un nuevo poder espiritual nuestra época, que es una época revolucionaria producirá una catástrofe”, anunciaba Augusto Comte. “¡Veo subir la pleamar del nihilismo!”, gritaba desde un risco de la Engadina el mostachudo Nietzsche. José Ortega y Gasset. *La Rebelión de las Masas*. Op. cit., p. 82.

⁷²¹ Paulo Freire. *Educação e atualidade brasileira*, op. cit, p. 59 (EAB).

⁷²² *Idem*, p. 60 (EAB).

⁷²³ Correlata à *Parlamentarização* de Guerreiro Ramos. “impedindo a fanatização, ou seja, a mobilização das massas em torno de uma liderança voltada para a luta ao nível das instituições, para a conquista do poder, o diálogo criaria um clima de entendimento propício ao desenvolvimento e às reformas. Por isso mesmo, em 1959, Freire admite que o seu conceito de ‘dialogação’ consiste com o de ‘parlamentarização’ de Guerreiro Ramos”. Vanilda Pereira Paiva. *Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista*, op. cit, p. 111.

⁷²⁴ Paulo Freire. *Educação e atualidade brasileira*, op. cit, p. 71 (EAB).

teoricamente não transigiria com a *verticalização antidemocrática*⁷²⁵. Na administração do *ímpeto popular* causado pelo desencadeamento da *dialogação*, fruto da industrialização, a educação formularia condições não exatamente no sentido de impossibilitar retrocessos em certa medida já inviabilizados pela crescente industrialização, mas sim no de *controlar a algazarra do povo*⁷²⁶, que poderia, na visão de Freire, desencadear avanços indesejáveis para a ordem democrática e, por conseguinte, para o real desenvolvimento nacional. Cabe observar que o conjunto lexical assim estabelecido, em certa medida, tende a estipular a existência de um relativo hiato entre o primeiro Freire e o autor da *Pedagogia do Oprimido*⁷²⁷. A impreteribilidade da industrialização, por essa ocasião, é o que justifica essa terminologia. E é nessa linha que, sob a influência de Oliveira Viana, Freire irá eleger como grave problema para o “Estado democrático, a existência do *povo massa*”⁷²⁸. Seria assustador uma democracia sem povo⁷²⁹. A inexperiência haveria de ser substituída por um tipo particular de experiência: a *dialogação*⁷³⁰. Reconduzido pela ideia da urgência da *organicidade educacional*, numa pauta rousseauiana – muito embora sem citar o filósofo – Freire busca harmonizar a introjeção da autoridade externa com o nascimento da autoridade interna no indivíduo como uma resultante da consciência crítica que, por sua vez, é consequência inevitável daquela organicidade. É nesse misto de subordinação e liberdade que reside toda expectativa freiriana na democracia como âncora para o desenvolvimento do tipo industrial⁷³¹.

Para que tudo isso se efetive, um só caminho a seguir: a educação em todos os níveis deve criar *disposições mentais críticas e permeáveis* no homem brasileiro⁷³². Não é fora desse propósito que Freire dirá: “[...] daremos ao brasileiro ou desenvolveremos nele

⁷²⁵ *Idem*, p. 71 (EAB).

⁷²⁶ *Idem*, p. 73 (EAB).

⁷²⁷ A *Pedagogia do Oprimido* não se mostrará orientada para a emergência da industrialização. Quando alguma sinalização ocorre no sentido de apontar a necessidade do *controle das possibilidades desmedidas das massas* nessa obra 1967, reaparece sempre a serviço de se evitar radicalismos políticos. Há uma explícita continuidade e coerência entre os “Freires”, em questão, no que se refere aos meios, mas não, exatamente, ao que concerne aos fins. A libertação é sempre sugerida como tal, sua vinculação circunstancial, porém, difere. Numa disposição que assim se evidencia cabe perguntar se os produtos, por fim, equivalem-se. A divisão cronológica, a partir da qual Freire estará sendo visto aqui, veria com desconfiança uma afirmação.

⁷²⁸ *Idem*, p. 75 (EAB).

⁷²⁹ *Idem*, p. 77 (EAB). Aqui se nota a influência de Djacir Menezes.

⁷³⁰ *Idem*, p. 77 (EAB).

⁷³¹ *Idem*, p. 78 (EAB).

⁷³² *Idem*, p. 79 (EAB).

a criatividade de sua consciência indispensável à nossa democratização⁷³³”.

Destaca-se aqui o fato de a escola não estar direcionando sua atuação apenas para os alunos e sim, notadamente, para a totalidade dos brasileiros. Daí Freire insistir nos Círculos de Pais e Professores como mecanismo de interlocução das famílias com a escola⁷³⁴. Em suas palavras:

[...] o que importa é que a escola de nossa atualidade eduque seu aluno e suas famílias no sentido da responsabilidade social e política, de que somos tão carentes ainda. Responsabilidade que só se ganha vivendo. Que só se obtém inserido em projetos onde seja ela experimentada⁷³⁵.

De acordo com o pensador pernambucano, num contexto em que as *condições culturais* já haviam sido propiciadas pela industrialização, a ação da escola não poderia se fazer esperar⁷³⁶. Talvez numa formulação mais apropriada, o que Freire intenta dizer é que o crescimento econômico⁷³⁷ havia deflagrado a disponibilidade humana e as condições materiais factíveis à ação cultural da escola. No entanto, o que importa é verificar como esse autor alinha *consciência* e *industrialização*, chegando ao ponto de sugerir uma relação intrínseca entre ambos. Assim, a industrialização inauguraria o processo da *consciência* para uma posterior mediação escolar, no sentido de efetivá-la com particular consonância. Apesar de esse fenômeno contar com essa atmosfera dúplice da ação econômica e educacional, a ênfase é dada por Freire ao papel da industrialização, na medida em que esta alargaria a *consciência do homem* oferecendo à nação a *consciência de si*⁷³⁸. Isso, inclusive, justifica a afirmação de Freire de que a escola, então coadjuvante, ao não colaborar nessa tarefa, torna-se *inadequada, reacionária e perigosa*⁷³⁹. Desse modo, sob esse notável repertório do “primeiro Freire”, a

⁷³³ *Idem*, p. 87 (EAB).

⁷³⁴ *Idem*, p. 96 (EAB).

⁷³⁵ *Idem*, p. 96 (EAB).

⁷³⁶ *Idem*, p. 98 (EAB).

⁷³⁷ A partir da intensificação da nova matriz produtiva (industrialista) no Brasil dos anos 50.

⁷³⁸ *Idem*, p. 90 (EAB).

⁷³⁹ *Idem*, p. 101 (EAB). Alias é nesse ultimo sentido que a indústria revelaria seus limites tendo em vista que a máquina não poderia ser considerada, por si só, portadora de *poderes mágicos* ao passo que necessita do *homem habilitado*. p.108 (EAB). A escola, portanto, faria a indústria funcionar, tendo em vista que a máquina não produz o trabalhador.

*consciência*⁷⁴⁰ surge duplamente dependente: da primazia da *industrialização* para se presentificar, contextualmente, como uma *dynamis*, rompendo com a inércia de seu estado anterior e da *escola* para se estabelecer criticamente, tanto quanto necessário fosse para consecução da industrialização. É dessa maneira que em qualquer hipótese deve a *consciência*, necessariamente, configurar-se, sem oscilação, entre o bem do homem e do progresso técnico, visto que sua constituição íntima fora forjada num cenário onde *um* não pode ser sem o *outro*.

Em EPL publicado seis anos após EAB Freire, já no início de seu texto⁷⁴¹, dentro de uma perspectiva antropologizante, recorre a modelos operantes que diferem o homem do animal para subsequentemente retomar o tema do *pragmatismo da consciência*. A exemplo da obra anterior, seu interesse está centrado num modelo de consciência que deveria ser perseguido pela educação dirigida ao desenvolvimento econômico. Para esse autor, a dimensionalidade do tempo é categoria distintiva entre a animalidade e a humanidade. Como a esfera da consciência, e só ela, ocasiona a noção de historicidade⁷⁴², o homem não se esgota na unidimensionalidade da natureza e se compatibiliza, por via dessa temporalidade, com a historicidade. É patente, no entanto, como toda a argumentação de Freire em torno da *consciência temporal* e, portanto, *histórica*, objeta a imprescindibilidade de integração humana ao contexto social em que vive. Essa atividade da consciência não propõe simples ajustamento à realidade – sintoma de desumanização – , mas, numa temporalização socioespacializada⁷⁴³; dirige-se aos *grandes temas de cada época* circunscritos nas questões *faseológicas da história* que, em última instância, funcionam como substrato que mobiliza a consciência enquanto dela necessita para inaugurar *novos temas*.

É dentro desse horizonte que, em *Educação como prática de liberdade* (EPL), Freire se reporta à consciência quase uma centena de vezes⁷⁴⁴. Cumpre mencionar que, por ocasião do prefácio dessa obra, Francisco Weffort indiretamente sugere que o uso do termo por Freire, de maneira geral, vincula-se à ideia de ato de cognição realizado ou a

⁷⁴⁰ Por implicações metodológicas é necessário aqui alertar para o fato de o conceito específico de *conscientização* não ter sido delineado, necessariamente, em EAB, contudo se verá a seguir que substancialmente se constituirá a partir de fragmentos dessa elaboração.

⁷⁴¹ Paulo Freire. *Educação como prática de liberdade*. 14ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2011, p. 57 (EPL).

⁷⁴² *Op. cit.*, p. 57 (EPL).

⁷⁴³ *Idem*, p. 60-61 (EPL).

⁷⁴⁴ Para ser preciso 96 vezes.

realizar-se frente ao real⁷⁴⁵, de mecanismo de arbítrio do sujeito⁷⁴⁶, de veículo a partir do qual o saber se realiza⁷⁴⁷, de um estado ou condição – sempre conectada ao mundo – dela própria⁷⁴⁸.

Todavia, para além desses sentidos, no decorrer da obra, a consciência também surge como aquilo sem o qual as determinações humanas tornam-se ofuscadas⁷⁴⁹, como mecanismo desalienatório⁷⁵⁰, como auto-objetivação que reconhece o “eu” frente a um “não eu” cuja consequência envolve a comunicação entre os homens⁷⁵¹, como estágio prévio da conscientização⁷⁵², como aquilo que ameaça o poder dada a incompatibilidade com a opressão⁷⁵³, como sinal de pertença a um determinado povo⁷⁵⁴, como condição para sociabilização⁷⁵⁵, como dispositivo de plasticidade espaço-temporal⁷⁵⁶, como susceptível às suas próprias fases⁷⁵⁷ e enquanto cultura ou resultado de uma determinada cultura que, como tal, determina grupo ou extrato social⁷⁵⁸.

Essa inegável polissemia em torno do conceito de *consciência* preserva uma invariável: todas essas inflexões acima, sem exceção, concernem às possibilidades da consciência em geral, subordinadas à sua própria *condição faseológica*, isto é, a seus estágios de transitividade ou sua intransitividade⁷⁵⁹. Mas, assim, a consciência se anuncia também como particular. A consciência em geral não sendo mera abstração, dado que apenas existe conectada a um *chão*, historicizada, surge como uma instância potencialmente contraditória em decorrência de suas fases, na medida em que segue um padrão fixado de funcionamento, relativo à valência ou aos constituintes necessários de

⁷⁴⁵ Francisco Weffort “Prefácio” in Paulo Freire. *Educação como prática de liberdade*. 14ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 2011, p. 11 (EPL). Ver falas compatíveis de Freire pp. 52 e 76 (EPL).

⁷⁴⁶ *Idem*, p. 13 (EPL). Ver falas compatíveis de Freire p. 56 (EPL).

⁷⁴⁷ *Idem*, p. 13 (EPL). Ver falas compatíveis de Freire p. 73 (EPL).

⁷⁴⁸ Em seus estágios de transitivação ou intransitividade. p. 59 e 81 (EPL).

⁷⁴⁹ *Idem*, p. 51 (EPL).

⁷⁵⁰ *Idem*, p. 53 (EPL).

⁷⁵¹ *Idem*, p. 56 e 164 (EPL).

⁷⁵² *Idem*, p. 75 (EPL).

⁷⁵³ *Idem*, p. 76 (EPL).

⁷⁵⁴ *Idem*, p. 129 e 130 (EPL).

⁷⁵⁵ *Idem*, p. 96 e 98 (EPL).

⁷⁵⁶ *Idem*, p. 119 e 138 (EPL).

⁷⁵⁷ *Idem*, p. 81 a 82 (EPL).

⁷⁵⁸ *Idem*, p. 81 e 83 (EPL).

⁷⁵⁹ Não confundir o que está sendo chamado neste texto de *condições faseológicas da consciência* com as *condições faseológicas da história*.

cada fase particular. Logo, se quando em seu estágio *intransitivo*⁷⁶⁰ ela se “movimenta” a partir de uma caracterizada delimitação, quando, na condição de *trânsito*, uma constelação de atributos, que lhes são próprios, vem à tona, sobretudo, na ocasião em que a *transitividade* é crítica. Desse modo, enquanto os qualificativos acima mencionados que denotam *livre arbítrio*, *instrumentalização*, *desopacização*, *desalienação*, *auto-objetivação*, *resistência*, *intersubjetivação* e *plasticidade* dizem respeito a essa última condição da consciência; a modalidade intransitiva da consciência desponta como inércia e inumanidade⁷⁶¹ e, no momento em que a transitividade se descaminha da criticidade, a consciência redundante em estalagem da dominação⁷⁶², berço do fanatismo⁷⁶³ e se determina em sua variável fanática. A incompatibilidade entre os atributos inerentes destas fases desenha o perfil contraditório da consciência e cada *fase em si* designa certa instrumentalidade lógico-existencial do indivíduo tornando-se, dessa maneira, paradigmática: um modelo a seguir ou a refutar.

Muito embora esses atributos pertençam à consciência em geral, não prescrevem um ritual obrigatório a toda consciência⁷⁶⁴ e isso por dois evidentes motores: as atipicidades do sujeito e do contexto histórico. Assim, como não se pode negar que cada homem possa reagir diferentemente⁷⁶⁵ ao mesmo contexto histórico, pode-se menos ainda se deixar de prever que contextos históricos diferentes permitam conteúdos de consciência ainda mais discrepantes⁷⁶⁶. E nisso reside a particularidade da consciência e, por conseguinte, toda consciência é geral e particular. Impiedosa armadilha diante dessa concepção de consciência não é, por tudo que foi dito, a de se inabilitar o contexto no qual a consciência está historicamente submetida, mas sim de tendencialmente supervalorizá-lo. Necessário dizer que, como se verá, a essa tentação Freire não sairá totalmente ileso.

Por ora, todavia, importa frisar a contínua disposição de Freire em apostar em duas

⁷⁶⁰ Esse estágio da consciência é apresentado aqui com certa rigidez. Sua inflexibilidade, contudo, sofrerá objeções por ocasião de aprofundamentos futuros.

⁷⁶¹ *Idem*, p. 81 e 83 (EPL).

⁷⁶² *Idem*, p. 96 (EPL).

⁷⁶³ *Idem*, p. 86 e 139 (EPL).

⁷⁶⁴ Isso significa dizer que nas diversas sociedades humanas distribuídas no tempo e no espaço os homens participam igualmente dos atributos gerais da consciência que, por sua vez, não anula a relação que cada indivíduo mantém com o seu meio, que pode variar. Como a consciência não depende do contexto histórico que em suas particularidades contextuais se manifestarão diversamente. O indivíduo junto aos demais de sua coletividade pode ter nascido numa sociedade em trânsito ou intransitiva ou mesmo gozando de uma atmosfera relativamente crítica ou exacerbadamente crítica. Se assim não fosse, estaríamos diante de etapismo da consciência ao modo positivista com a necessária passagem da consciência teológica, para a metafísica e por fim desta para a positiva.

⁷⁶⁵ Em algum grau.

⁷⁶⁶ A consciência de um ateniense do século IV a.C. não é compatível a um germânico do século VIII.

relações, uma menos polêmica e mais geral que visa prescrever a *consciência* na pauta da história, ao passo em que, *strito sensu*, a outra vincula as transformações ocorridas no Brasil, resultantes da industrialização, com a transitivação da consciência. A rigor, as duas encontram-se referidas à história, a primeira, não obstante, menos circunscrita. É desse jogo que nasce o conceito de *conscientização* e como tal sugere *grosso modo*, numa perspectiva mais universalizante, a integração *homem-mundo* e, numa outra, mais particular, a inserção do povo, agora em transitividade de consciência, na recém-industrializada sociedade susceptível às ebulições sociais. Se o equilíbrio social anterior se deveu ao controle da velha ordem oligárquica, numa *sociedade fechada e reflexa*⁷⁶⁷ em perfeita harmonia com o *mutismo das massas*, o equilíbrio agora pretendido, na realidade em trânsito, se traduz no *crescimento econômico* com *democratização social*, cujo mais visível efeito fora a emersão das massas. Acontece que, na visão de Freire daquele momento histórico, se as *forças sediciosas*, se fizessem presentes na voz do povo, tanto o desenvolvimento quanto a democracia estariam ameaçados. Ironicamente, o fenômeno do estabelecimento da *vox populi*, se não destituído de extremidades, por si só deporia, a um só tempo, contra todos. É sob esse aspecto que se compreende a urgência em Freire de uma educação aderente ao projeto de recopilação dessa voz para erradicar efeitos pestíferos à democracia. Seu pensamento se pautava por uma previsibilidade: a voz do povo, não mais emudecida pelo *sectário de direita*, estava à mercê de cooptação do *sectário de esquerda* e este era o *grande mal*⁷⁶⁸. Isso se encontra em justaposição à ideia de que cada época é composta por *grandes temas* e que a condição de captá-los seria distintiva, não só para identificar o real, mas para definir a condição de *sujeito no mundo*. Essa regra, no entanto, a ninguém poderia eximir e ao próprio Freire seria aplicada. Eis o grande tema por ele captado: a democratização sob o processo de industrialização estava coagida pela ação de radicais; frente a isso, a conscientização das massas implicaria desradicalização da sociedade. Inevitável concluir que, dessa forma, a *conscientização* freiriana já trazia consigo ocasional determinação.

Fiori dirá que em Freire a *consciência* seria uma “misteriosa capacidade humana de distanciar-se das coisas para fazê-las presentes, imediatamente presentes”⁷⁶⁹, essa definição, muito ancorada na fenomenologia⁷⁷⁰, não parece dar conta necessariamente de

⁷⁶⁷ *Idem*, p. 65 (EPL).

⁷⁶⁸ *Idem*, p.70-71 (EPL).

⁷⁶⁹ Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*. *Op. cit.*, p. 14 (PO).

⁷⁷⁰ A *intencionalidade* será especificada por Husserl enquanto relação de natureza lógico-transcendental que nega o surgir ocasional do objeto no raio da alma como imagem ou representação. Aqui a relação em questão define o próprio modo de ser da consciência.

todas as nuances do termo conforme consta em EPL. Quando se reporta ao sentido do conceito de *conscientização* nesse pedagogo, Fiori parece ter melhor sorte. Para esse autor, Freire o teria concebido diligentemente nas relações entre a consciência e o mundo, em um misto de *intersubjetivação* e *objetivação*. Fosse a *conscientização* um processo desintegrado do contexto histórico-social, os homens seriam “mônadas incomunicáveis”⁷⁷¹. Tal processo, então, aduziria o homem a se comprometer com a realidade, entendida como possibilidade relacionada com a *práxis humana*.

O que, entretanto, Freire, efetivamente, falará em EPL é que a conscientização é o “desenvolvimento da tomada de consciência”⁷⁷². Seria então, de forma precisa, o percurso e o desfecho do trabalho da consciência transitiva com fim na consciência crítica. É dessa maneira que o conceito é citado pela primeira vez num grande ensaio e, não obstante as tantas falas de Freire em torno da estreita relação entre a *consciência crítica* e a *conscientização*, sua melhor explicação encontra-se numa nota de rodapé quando, dirigindo-se ao significado de *críticidade*, diz:

[...] críticidade para nós implica a apropriação crescente pelo homem de sua posição no contexto. Implica a sua inserção, a sua integração, a representação objetiva da realidade. Daí a conscientização ser o desenvolvimento da tomada de consciência⁷⁷³.

De tudo, deriva que o primeiro Freire se absteve de desconfiar que a inseparabilidade dos termos *críticidade*, *contextualização* e *conscientização* entendidos, inexoravelmente, numa atmosfera do pensar-fazer, não supunha, por extensão, a assimilação quase irrestrita do nacionalismo-desenvolvimentista, a ponto de, em certa medida, a ele se confundirem. Essa vertente da economia política serviu, frente aos *radicalismos* de direita e esquerda, às exigências da *radicalidade* freiriana. Das sete vezes que Freire usa o conceito de *conscientização* em EPL, não descola do universo que supõe a *criação do sujeito*⁷⁷⁴ e do *combate aos extremismos políticos*⁷⁷⁵ dentro de um projeto de

⁷⁷¹ *Idem*, pp. 14 a 19 (PO).

⁷⁷² Paulo Freire. *Educação como prática de liberdade*. Op. cit., p. 75 (EPL).

⁷⁷³ *Idem*, p. 84 (EPL).

⁷⁷⁴ *Idem*, pp. 52, 75, 84, 147 e 149 (EPL).

⁷⁷⁵ *Idem*, pp. 53 e 159 (EPL). Weffort nas dezesseis vezes em que cita o conceito de conscientização não descola do

ajudar “a sociedade a evitar possíveis distorções a que está sujeita na marcha do desenvolvimento”⁷⁷⁶. Isso, talvez, remeta a dois possíveis imperativos: no processo efetivo de *conscientização*, o contexto histórico sucede, para o sujeito cognoscente, como um problema a ser resolvido, mas porta consigo uma premissa irrecusável – a *industrialização*; em segundo lugar, a ação do sujeito, implicado nesse processo de conscientização, surge sob a diretividade de erradicar da vida social o que foi qualificado como extremismo – de cunho *político*. Apesar de Freire, num dado momento desse seu ensaio, alertar para a necessidade de não se tomar a *conscientização* como consequência do crescimento econômico, mas sim da atividade educativa⁷⁷⁷, essa afirmação, mesmo que provoque hesitação, é, em parte, congruente considerando-se que a *conscientização*, como se viu, é, de forma geral, o movimento de condução da *consciência ingênua* à *crítica* e o resultado gradativo desse deslocamento. No entanto, é preciso certa cautela para divisar aqui que a ausência de contradição, por ter uma especificidade parcial, é também reveladora de seu contrário e aponta para outra parte. Se a etapa do processo de *conscientização* pela escolarização aponta para seu *aspecto geral*, por outro lado, não suprime o propósito de seu desencadeamento, isto é, de sua finalidade particular, sob pena de incorrer em abstrações. Como se sabe, as finalidades dos projetos educativos tendem a fazer parte dos princípios.

Fato é que, por essa ocasião, Freire já não pode negar que a consciência histórica supõe seu vínculo com determinadas condições materiais peculiares das sociedades nas quais existe como consciência: uma vez que não pode deixar de vivenciar uma determinada circunstância, a consciência mesmo em geral é sempre particular.

Ademais, o primeiro Freire, enfim, não poderia se opor a sua própria ideia de que o tempo histórico da industrialização no Brasil se antecipou à prática educativa

receituário freiriano. Conscientização seria, entre outras coisas, antidomesticação e busca do homem sujeito como tarefa indispensável e inadiável. *Idem*, p. 52 (EPL).

⁷⁷⁶ *Idem*, p. 75 (EPL). Dentro desse roteiro, quem optar por um Freire mais conciliador que revolucionário pode bem acatar a crítica de Paiva quando alude que por ele serão usados dois conceitos que Hélio Jaguaribe extraiu de Karl Mannheim o de *representatividade* e o de *autenticidade*. Este último, “tomado à filosofia da existência, insere-se num quadro culturalista: ‘são autênticas as ideologias que... formulem para a comunidade critérios e diretrizes que a encaminhem no sentido do seu processo faseológico, ou seja, que permitam um melhor aproveitamento das condições naturais da comunidade, em função dos valores predominantes na civilização a que pertence’. Em suma, a ‘adequação à fase’ é elevada ao critério de autenticidade: as ideologias como ‘conjunto de valores e de ideias’ que se subordinam a um sistema cultural e sobre as quais influem as particularidades das situações são autênticas (ou seja, ficam legitimadas em seu papel de comandar o comportamento social da comunidade) na medida em que servem à fase ou à ‘transição de fase’ atravessada pela comunidade”. (EPL) Vanilda Paiva. *Paulo Freire e o Nacional-Desenvolvimentismo*. *Op. cit.*, p. 40.

⁷⁷⁷ *Idem*, p. 84 (EPL).

transitivando a *consciência*. A *transitividade da consciência* resulta, introdutoriamente, da atividade econômica e não de um projeto pedagógico. A economia com suas vicissitudes despertou uma geração de intelectuais de sua época e entre estes o próprio Freire. O contexto de industrialização teria figurado como o suporte, a estrutura subjacente a permitir as condições objetivas para a conscientização: foi o seu cimento. Freire admitiria sem pestanejar que a *ação educativa* com exclusiva objetivação na consciência sem as *condições objetivas* não se materializaria. Além do mais, repita-se, quando se perscrutam as razões do projeto freiriano de conscientização no Brasil dos anos 60 a resposta ecoa em duas frentes indelétricas: a *fuga dos extremos políticos* (nas palavras de Weffort trata-se de “busca de posição de luta”⁷⁷⁸ ou, como diria Freire, condição para combater “aquelas forças” que frustrariam o processo democrático)⁷⁷⁹ e a *colaboração com o processo de industrialização*. Não é à toa que o autor atesta: “o trabalho educativo advertido do perigo da massificação, em íntima relação com a industrialização, [...] nos era e é um imperativo existencial”⁷⁸⁰.

Por fim, o que está sendo dito aqui é que os termos *críticidade*, *conscientização* e *contextualização* não apenas se apresentam indissociáveis, mas ainda sutilmente hierarquizados. A ênfase nessa relação recai sobre o contexto histórico e esse *a priori* foi interpretado como o momento brasileiro que não pode ser perdido. Em *Educação e alfabetização : uma nova visão do processo*⁷⁸¹ (EA)⁷⁸², um ensaio menor anterior a EPL, em que surge pela primeira vez o conceito de *conscientização*, de imediato se depreende a preocupação em não desvincular a *historicidade humana*, da *temporalização dos espaços geográficos*⁷⁸³. Esse aspecto não idealista da obra de Freire, já por ocasião desses primeiros escritos, ia se delineando em constantes reenfatizações. Nesse texto, o alinhamento entre *conscientização*, *críticidade* e *contextualização*, em prol da não interrupção e deturpação do trânsito desenvolvimentista que impedisse a consumação de uma *sociedade aberta*, parece ainda mais contundente. O indesejado é o *retrocesso* à ordem oligarca ou o flerte da *sociedade de massas* com o radicalismo de esquerda.

⁷⁷⁸ *Idem*, p. 15 (EPL).

⁷⁷⁹ *Idem*, p. 53 (EPL).

⁷⁸⁰ *Idem*, p. 85 (EPL).

⁷⁸¹ Esse texto reconfigurado deu vida ao ensaio posterior *Educação como prática de liberdade*.

⁷⁸² É como a partir de então será mencionada esta obra.

⁷⁸³ Paulo Freire. “Educação e alfabetização: uma nova visão do processo”. Comissão Nacional de cultura popular. Comissão regional de cultura popular de Brasília. Serviço de extensão cultural da Universidade do Recife, 1963. p. 02 (EA).

Destarte, entre o *reacionário* e o *revolucionário*, Freire, na opinião de Weffort, irrompe como progressista⁷⁸⁴.

Em suma, aquele ideal da pedagogia para a liberdade, no qual, teoricamente, a *conscientização*, em geral, prefiguraria como *status* necessário da *autonomia* do sujeito e a *educação* como veículo condutor para as condições desse status, isto é, como uma *instância* que informa a *autonomia* instrumentalizando-a diante do universo de opções, não parece ser a única maneira de interpretar o Freire em questão. Essa visão terá que andar braços dados com a ideia de que a alternativa educacional já não se apresenta desatada de favoritismos econômicos previamente postos. O afã desenvolvimentista jaguaribeano emerge em todas as conexões freirianas relativas à *conscientização* – nessa primeira fase. E, se é inequívoco que aquela experiência econômica dos anos 50 e início dos anos 60 se consolidou como uma *pretensa modernização* dado o seu lastro de *conservadorismo*, também o é que a conscientização em Freire, operando como tributo pedagógico dessa consolidação, participava com ela de seus *predicados*. Afinal, se a industrialização era um *imperativo existencial*, a consciência não poderia perfilar como uma *antiexistência*. Aqui as predileções imediatas do primeiro Freire não só interferem na liberdade existencial como mostram a face positiva de sua primeira dialética. Nisso reside a tentação à extrema contextualização. Com efeito, se das circunstâncias não pode a consciência se eximir para ser consciência, não poderia, por outro lado, a ela se reduzir para continuar a sê-lo. A dialética freiriana se descalça revestida de adereços seletivos da circunstancialização. Estes, como chão da consciência, não poderiam equivaler à *consciência*. Insistir nesse expediente implica exterioriza-la, impossibilitando-a de um retorno desalienado a si.

⁷⁸⁴ Francisco Wefford “Prefácio” in Paulo Freire. *Educação como prática de liberdade*. Op. cit., pp. 30 a 39 (EPL).

3.A complexidade da Consciência

A publicação da *Pedagogia do Oprimido* (PO) em 1967 constituiu-se parâmetro para identificar alterações significativas quanto ao emprego do conceito *conscientização*. Antes, porém, de retomar essa questão, alguns esclarecimentos serão necessários. O que ficou delineado acima como *conscientização em geral* e *conscientização em particular* não tem valia para desdobrar, necessariamente, o conceito em mais de um. Também não são formas de identificar suas partes, dada sua indivisibilidade. Trata-se apenas de um expediente para indicar o quanto, em sua gênese, o termo abarcou, equivocadamente ou não, uma potencial gama de interesses e matizes, quer econômicos, quer ideológicos, dentro de uma escala de valores que, entre si, podem ser considerados incompatíveis e que, por consequência, tornou-o abstruso. Em virtude, no entanto, do caráter implexo da conscientização, vale recorrer a algumas observações feitas por Freire à teoria da *consciência* que podem favorecer sua compreensão⁷⁸⁵.

Na obra acima citada, a palavra *consciência* aparece cerca de 230 vezes e, quase que invariavelmente, para além de tomada ou não de consciência, isto é, de apropriação ou não das condições a ela inerentes – mais adequadamente apropriação de sua situação como *realidade histórica* ou *de si*, diante dessa realidade – desponta revestida de caráter oposicional, denotando sua índole controversa. Assim, a consciência crítica é colocada em oposição à não crítica⁷⁸⁶; a consciência da classe oprimida em oposição à consciência (da classe) opressora⁷⁸⁷; consciência hospedeira em oposição à consciência opressora⁷⁸⁸ (cujos adjetivos variam de possessiva à necrófila)⁷⁸⁹; a consciência servil em oposição à consciência do senhor⁷⁹⁰; a consciência *para si* em relação à consciência colonizada⁷⁹¹; a

⁷⁸⁵ Essa atitude implica no reconhecimento da necessidade de um “deslocamento” do conceito de *conscientização* para o conceito de *consciência* não precisamente como facilitador da compreensão do primeiro, mas, principalmente, para franquear maior grau de precisão à compreensão. Este único deslocamento, porém, para a tarefa que se determina, cabe informar, não será suficiente, o que significa dizer que se constituirá no primeiro frente a, pelo menos, dois outros.

⁷⁸⁶ Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 23. (PO).

⁷⁸⁷ *Op. cit.*, p. 33 (PO).

⁷⁸⁸ *Idem*, p. 34 (PO).

⁷⁸⁹ *Idem*, p. 45 (PO).

⁷⁹⁰ *Idem*, p. 36 (PO).

⁷⁹¹ *Idem*, pp. 49-50 (PO).

consciência intencional em oposição à consciência espacializada⁷⁹²; a consciência dominada em oposição à dominante⁷⁹³; a consciência ingênua em oposição à consciência histórica⁷⁹⁴; a consciência real em oposição à consciência máxima possível⁷⁹⁵; a consciência revolucionária ou de classe em oposição à consciência alienada⁷⁹⁶.

Diferentemente dos textos anteriores, em (PO) não aparecem menções ao *Desenvolvimentismo* ou à *industrialização* e a *consciência* assume, definitivamente, sua face genérica. Partindo das concepções fenomenológicas, o autor investirá na noção de simultaneidade entre o *mundo* e a *consciência*. Ambos se dariam, assim, na correspondência direta entre si. Esse enunciado viria sustentar, segundo essa orientação, o fato de serem *relativos*⁷⁹⁷. Vê-se, dessa maneira, eliminada a ideia de *anterioridade* de uma instância em relação à outra, bem como refutada a noção de *compartimentalização* da consciência: algo a ser preenchido. Justificando-a sob esse prisma, Freire lança mão de uma definição de Álvaro Vieira Pinto:

O próprio da consciência é estar com o mundo e este procedimento é permanente e irrecusável. Portanto, a consciência é, em sua essência, um ‘caminho para’ algo que não é ela, que está fora dela, que a circunda e que ela apreende por sua capacidade ideativa. Por definição, a consciência é, pois, método, entendido este no seu sentido de máxima generalidade. Tal é a raiz do método, assim como tal é a essência da consciência, que só existe enquanto faculdade abstrata e metódica.⁷⁹⁸

⁷⁹² *Idem*, p. 67 (PO).

⁷⁹³ *Idem*, pp. 95-96 (PO).

⁷⁹⁴ *Idem*, pp. 99-101 (PO).

⁷⁹⁵ *Idem*, pp. 107-109 (PO).

⁷⁹⁶ *Idem*, pp. 144-155 (PO).

⁷⁹⁷ Em relação a essa questão, escreve Simões Jorge, citando a *Pedagogia do oprimido*: “‘A consciência’, escreve Paulo Freire, ‘e o mundo se dão simultaneamente; exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela’. Nessas relações, segundo ele, ‘é que a consciência e o mundo fazem a sua verificação simultânea’”. J. Simões Jorge. *A ideologia de Paulo Freire*. São Paulo, Edições Loyola, 179, p38.

⁷⁹⁸ *Pedagogia do oprimido*, *op. cit.*, p. 56.

A *intencionalidade*, nestes termos, é, portanto, “a essência do ser da consciência” e como tal “identifica-se com o próprio ser da consciência que é sempre ser *consciência de*”, isto não apenas, quando o referido é um objeto⁷⁹⁹, mas, similarmente, quando se refere a ela mesma. Nesse último caso, diz Freire, ocorre o que Jaspers chamou de “*cisão*”, momento em que “a consciência é consciência de consciência⁸⁰⁰”. Por outro lado, no que tange a essa inclinação pela intencionalidade, importa frisar que Freire sempre esteve muito convicto de que objetivismo e subjetivismo⁸⁰¹, isoladamente, não ofereciam as ferramentas necessárias para enfrentar o antidialogismo. Dessa convicção procede outra, afirmando que apenas a *dialética da objetividade e subjetividade* reúne condições para tal enfrentamento. O antidialogismo, como atributo da consciência espacializada, deverá ser superado.

Não é por acaso que dentre as oposições acima sublinhadas, a que contrapõe a consciência intencional à consciência espacializada, isto é, a que empreende, em outras palavras, uma crítica à concepção que toma a consciência por um compartimento a ser ocupado pelos “móveis” em constante fluxo, recebe, por parte de Ernani Maria Fiori⁸⁰², especial atenção. A intencionalidade é aqui entendida como uma “contraditória capacidade que tem o homem de distanciar-se das coisas para fazê-las presentes” cuja funcionalidade, por via da objetivação, é *transsubstanciar* o mundo físico, humanizando-o. Esse movimento, para o autor, se traduz como uma reconfiguração, nas formas do pensar, dos supostos impedimentos do homem ante a realidade. O que antes se interpunha como limite intransponível é retomado como oportunidade contingencial. O próprio da *consciência* seria ir “além do limite que tenta encerrá-la[...] desprender-se dele, liberar-se”. Dirá o autor:

⁷⁹⁹ Dirá Freire, especificando a diferença entre a concepção de consciência espacializada e a posição fenomenológica: “Desta forma, não distingue presentificação à consciência de entrada na consciência. A mesa em que escrevo, os livros, a xícara de café, os objetos que me cercam estão simplesmente presentes à minha consciência e não *dentro* dela. Tenho a consciência deles mas não os tenho dentro de mim.” *Idem*, p. 63 (PO).

⁸⁰⁰ *Idem*, p. 67 (PO).

⁸⁰¹ A objetividade dicotomizada da subjetividade, a negação desta na análise da realidade ou na ação sobre ela, é *objetivismo*. Da mesma forma, a negação da objetividade, na análise como na ação, conduzindo ao subjetivismo que se alonga em posições solipsistas nega a ação mesma, por negar a realidade objetiva, desde que esta passa a ser criação da consciência. Nem objetivismo, nem subjetivismo ou psicologismo, mas subjetividade e objetividade em permanente dialeticidade. *Idem*, p. 37 (PO).

⁸⁰² Por ocasião do prefácio da *Pedagogia do Oprimido*.

A intencionalidade da consciência humana não morre na espessura de um envoltório sem reverso. Ela tem dimensão sempre maior do que os horizontes que a circundam. Perpassa além das coisas que alcança e, porque as sobrepassa, pode enfrentá-las como objetos⁸⁰³.

Isso não significa que a intencionalidade interfira na constituição do objeto, objetivando nele o não objetivável, deturpando-o conforme seus desígnios. Ocorre sim, que sua captação como reflexibilidade transcendentalizante⁸⁰⁴ inclui o “objetivável”, ou seja, o que estivera por objetivar-se sem que ainda estivesse, necessariamente, objetivado no objeto. Dessa maneira, o objeto flui como problematizável, e, nessa condição, permeável à consciência problematizante. É por isso que para Fiori “o objeto não é só objeto, é, ao mesmo tempo, problema: o que está em frente, como obstáculo e interrogação”⁸⁰⁵.

A *transcendentalidade*, assim concebida, é para o homem a sua própria condição de *hominização*. A transcendentalidade e a hominização encontram-se em relação direta com a *conscientização*. Afinal, “a ‘hominização’ opera-se no momento em que a consciência ganha a dimensão da transcendentalidade”⁸⁰⁶. Em outros termos, tal dimensão é marca da consciência e a hominização é sua resultante, que se explica no confronto antitético da própria consciência.

Atado à necessidade de justificar essa dinâmica, para Carlos Alberto Torres Novoa, Freire admite em sua teoria da consciência duas contribuições filosóficas. Primeiramente acredita poder opor a consciência intransitiva à consciência transitiva em vista da “consciência trasitivo- crítica”. Esta última, bem ao estilo da dialética hegeliana, enquanto negação da negação. Em segundo lugar, aposta na *complexidade* da consciência tal qual

⁸⁰³ Ernani Maria Fiori. “Aprender a dizer a sua palavra” in *Pedagogia do oprimido*, op. cit., p. 14.

⁸⁰⁴ “A intencionalidade transcendental da consciência permite-lhe recuar indefinidamente seus horizontes e, dentro deles, ultrapassar os momentos e as situações, que tentam retê-la e enclausurá-la. Liberta pela força de seu impulso transcendentalizante, pode volver reflexivamente sobre tais situações e momentos, para julgá-los e julgar-se Por isto é capaz de crítica. A reflexividade é a raiz da objetivação.” Ernani Maria Fiori. “Aprender a dizer a sua palavra” in *Pedagogia do oprimido*. *Idem*, p. 14.

⁸⁰⁵ Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*. Op. cit., p. 14 (PO).

⁸⁰⁶ *Idem*, p. 18 (PO).

sugerida por Teilhard de Chardin⁸⁰⁷. Feitas estas observações, o autor se exime de maior exame da afluência entre ambas. Aprofundar esta relação não apenas esclarece a opção de Freire, mas também contribui para um reajuste terminológico em tal teoria.

Ora, por via da *lei da complexificação*⁸⁰⁸, Chardin não apenas estende para toda natureza o caráter evolutivo dos seres vivos, como indiretamente atribui à matéria do universo, o *psiquismo*. Isso remete à ideia de que há consciência em toda natureza, embora parte de seus elementos aparentem dela estarem destituídos. Assim, todos os seres vivos estariam, por essa orientação teórica, em um determinado estágio de consciência que se manifestaria “na escala dos viventes na proporção da complexidade deles”⁸⁰⁹.

Sob o influxo de um pensamento que estabelece uma “grandeza variável” de consciência para a totalidade da matéria, tal qual identificado em Chardin, Freire estaria inviabilizado, comparativamente, em continuar acusando, justamente no homem – como o fizera em *Educação como prática de liberdade* – uma consciência intransitiva⁸¹⁰. É em virtude da imprecisão da utilização desse termo que Simões, muito mais em sintonia com o que Freire estaria escrevendo posteriormente, teria optado pelo vocábulo semi-intransitividade⁸¹¹ para designar a condição oposta à transitividade da consciência, isto é, para exprimir seu “teor mágico”, sinônimo de “uma obliteração no poder de captar a autêntica causalidade”⁸¹².

⁸⁰⁷ Carlos Alberto Torres Novoa. *Consciência e história: a práxis educativa de Paulo Freire*. São Paulo, Edições Loyola, 1979, pp. 47-48.

⁸⁰⁸ Dirá Chardin: “sobre a evolução ascendente (e eu não digo ‘a desintegração’) dos átomos, estamos, ao presente, menos esclarecidos do que sobre a evolução das moléculas pré-vivas e vivas. O que é certo, porém (e nisso reside, para o assunto de que nos ocupamos, o único ponto verdadeiramente importante), é que, já nas suas formulações mais longínquas, a matéria se nos revela *em estudo de gênese* – gênese que deixa entrever dois dos aspectos que melhor a caracterizam nos seus períodos ulteriores. Primeiro, ela começa por uma fase crítica: a da *granulação*, que dá bruscamente origem [...] aos constituintes do átomo e talvez ao próprio átomo. Em seguida, pelo menos a partir das moléculas, constitui-se aditivamente segundo um processo de complexidade crescente.”. Pierre Teilhard de Chardin. *O fenômeno humano*. 3ª ed. Porto, Livraria Tavares Martins, 1970, pp. 26-27.

⁸⁰⁹ Pedro Dalle Nogare. *Humanismo e anti-humanismo*. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985 p. 176.

⁸¹⁰ Isso pode ser ilustrado pela observação de Schmied-Kowarzik, quando diz que “é preciso também levar em conta que em nenhuma parte a alienação pode se tornar total, pois desta forma a sociedade existente eliminaria ela mesma a sua própria base vital, os sujeitos vivos da vida social. Em toda parte procuram-se afirmar ‘resíduos’ da práxis humana – como ressalta o filósofo francês H. Lefebvre [...] – ‘no meio da redução. Quando todo espaço se torna local da reprodução das relações de produção ele se torna também simultaneamente local de uma resistência difusa, não localizável, mas abrangente, que instala seu centro ora aqui, ora ali’”. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. *Pedagogia dialética. De Aristóteles a Paulo Freire*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1988, pp. 134-135.

⁸¹¹ J. Simões Jorge. *A ideologia de Paulo Freire*. op. cit, pp. 38-44.

⁸¹² Essa questão remete a certa dificuldade interpretativa, que só pode ser levada a cabo através de uma leitura diacrônica da obra de Freire. Se considerada a terminologia utilizada em *Educação como prática de liberdade* (EPL), se constatará que a *intransitividade* é cuidadosamente definida já como uma *semi-intransitividade*. Basta observar que o autor, sob qualquer hipótese, lançará mão da ideia de uma estagnação radical da consciência para identificá-la em seu estágio mais precário. Assim, mesmo quando subsumido pela “teor mágico”, imerso no mundo, condição própria das populações campesinas, incompromissado com sua historicidade, o homem viria exibir completa

Assim, Novoa que bem observa, isoladamente, aquelas referências que participam da teoria da consciência no pensamento freiriano, não dá conta, contudo, da existência de um descompasso, na aplicabilidade, que conduz à imprecisão terminológica, que já havia, inclusive, sido corrigida pelo próprio Freire ao reconhecer que mesmo no “nível da espontaneidade” o homem tem, de algum modo, consciência de sua realidade, faltando-lhe, entretanto, uma “postura crítica”⁸¹³.

Sem inquirir até às últimas consequências sobre o alcance da influência da teoria chardiniana nas formulações do pensador pernambucano, isto é, se tal influência se encontra presente para além da esfera antropológica, é inegável, não obstante, que, ao menos no que tange a esse quesito, Chardin e Freire situam-se em plena correspondência: a *complexificação da consciência* se harmoniza com a ideia de uma *gradação de consciência* e ambas se associam, sem incongruência, com a noção de intencionalidade como *objetivação do objetivável*, conforme assinalada por Fiori.

Aliás, deve-se dizer que, sem aprofundamentos específicos discrepantes às observações interpretativas realizadas por Fiori, Freire explora o conceito de *intencionalidade* a partir da definição de Vieira Pinto, pensando-o como “faculdade abstrata e metódica” estendida para “algo que não é ela”. Essa plasticidade inerente ao conceito, ao atingir o âmbito das oposições acima citadas, identificará que a luta entre aqueles opostos superáveis, será inevitável e que a arma fundamental, nesse embate, a ser

paralisia. Paulo Freire. 14ª ed. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2011, pp. 81-88 (ACL). Observe-se que ao definir o conceito em EPL, Freire meticulosamente vai reunir sucessivos qualificativos que denotam gradações e não ausências de potência ativa do homem frente a sua realidade. Dessa maneira, vê-se falar: “quase centralização dos interesses do homem em torno de formas mais vegetativas de vida”; “Quase que exclusivamente pela extensão do raio de captação a essas formas de vida”; “Suas preocupações se cingem mais ao que há nele de vital”; “Falta-lhe o teor da vida em plano mais histórico”; “quase compromisso entre o homem e sua existência”; “um plano de vida mais vegetativo”. Paulo Freire. *Educação como prática de liberdade*. 14ªed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2011, p. 81 (EPL). Em uma só palavra: de tudo um pouco. De tudo o quanto, inversamente, em grau superior, torna-se próprio da consciência transitivo-crítica, em grau reduzido, embora de modo bastante significativo, vê-se presente nas formas inferiores da consciência. É em virtude disso que ainda nesse ensaio Freire dirá que “É evidente que o conceito de intransitividade não corresponde a um fechamento do homem dentro dele mesmo esmagado, se assim fosse, por um tempo e um espaço todo-poderosos. O homem, qualquer que seja seu estado, é um ser aberto. O que pretendemos significar com a consciência ‘intransitiva’ é a limitação de sua esfera de apreensão”. *Idem*, p. 82 (EPL). Em PO, Freire sequer toca nestes termos, porém mantém a noção de grau de desenvolvimento rigorosamente em oposição à sua nulidade, na medida em que, “diferentemente dos animais, que são apenas inacabados, mas não são históricos, os homens se sabem inacabados” e é por isso que trazem consigo a marca ou a “consciência de sua inconclusão”. *Pedagogia do oprimido*, op. cit, p.73 (PO). Porém, mais claramente ainda e de forma definitiva, Freire, por ocasião de ACL, usará para a mesma designação a qual anteriormente houvera sido usado *intransitividade*, o conceito de “semi-intransitividade”, além de chamar atenção – em conformidade com tudo o que está posto acima – para a inexistência de “fronteiras rígidas entre uma modalidade e outra da consciência”. *Ação cultural para a liberdade*, op. cit, pp. 119-123 (ACL).

⁸¹³ Carlos Alberto Torres Novoa. *Consciência e história: a práxis educativa de Paulo Freire*, op. cit, p 96.

empunhada pela *subjetividade transitiva* é a categoria do *diálogo*⁸¹⁴.

4. Conscientização em vista do *ser mais* pelo diálogo

Assim, numa abordagem mais universalizante do processo de conscientização, o *diálogo*⁸¹⁵, que já havia despontado como centralidade nas propostas de Freire, assume agora, no seio da teoria da consciência, o espaço anteriormente preenchido pela *economia* em trânsito, isto é, de mecanismo deflagrador do acelerado processo de *conscientização*. Nessa direção, numa formulação menos hermética, porém elucidativa, Simões Jorge atestará que em Freire é “pelo diálogo, que as consciências se colocam na contemplação do mundo, vão ao mundo, e comunicam-se”⁸¹⁶, em outros termos, é por meio da “intersubjetivação”, dirá Fiori, que “as consciências também se põem como consciências de um certo mundo comum”. Continua o autor:

O diálogo não é um produto histórico, é a própria historicização. É ele, pois, o movimento constitutivo da consciência que, abrindo-se para a infinitude, vence intencionalmente as fronteiras da finitude e, incessantemente, busca reencontrar-se além de si mesma⁸¹⁷.

O mecanismo de compreensão da opressão como realidade alterável pelo diálogo – anteriormente mais voltado para combater a cultura do silêncio enquanto atributo das

⁸¹⁴ Vê-se um segundo deslocamento no qual o *diálogo* desponta como deflagrador do acelerado processo de conscientização. Essa categoria não se resume na mera relação formalmente polarizada, mas implica toda *práxis social* que gravita em torno da *dialética dialógica*. Por esta condição no corpo do pensamento de Freire torna-se indispensável à compreensão do conceito de *conscientização*.

⁸¹⁵ Afinal, “ninguém se conscientiza separadamente dos demais. A consciência se constitui como consciência do mundo. Se cada consciência tivesse o seu mundo, as consciências se desencontrariam em mundos diferentes e separados — seriam mónadas incomunicáveis” Ernani Maria Fiori. “Aprender a dizer a sua palavra” in *Pedagogia do oprimido*. *Op.cit*, p. 15

⁸¹⁶ J. Simões Jorge. *A ideologia de Paulo Freire*. *op. cit*, p. 40.

⁸¹⁷ Ernani Maria Fiori. “Aprender a dizer a sua palavra” in *Pedagogia do oprimido*. *Op.cit*, p. 16.

comunidades rurais do nordeste brasileiro – reaparecerá redimensionado constituindo-se, primordialmente, “transição histórica, vivida pelas sociedades latino-americanas” ou mesmo como singularidade mundializada nas periferias do mundo. O discurso centrado na *dialética opressor-oprimido* a ser superado pela *dialética dialógica*⁸¹⁸, em Freire, após seu exílio, vai se determinar em escala globalizante⁸¹⁹. A propósito, todas as oposições acima mencionadas, arrisque-se dizer, gravitam em torno dessas dialéticas, em larga escala, nelas estão subsumidas. Com Freire, pode-se afirmar que, no que tange a uma pedagogia do oprimido, está-se “em face do problema da consciência oprimida e da consciência opressora”⁸²⁰ cuja solução, impreterivelmente, passará pelo “diálogo, como exigência radical da revolução”⁸²¹. Assim, a dialética opressor-oprimido é propugnada como “o desafio” na proposta do pensador brasileiro, entretanto, com um fim determinado: haverá de ser superada. Para tal, inexoravelmente, outro desafio se impõe, no caso, viabilizar a *conscientização* instrumentalizada pelo *diálogo*. Isso porque a superação, *dialogicamente* determinada, não ocorre ausente da *conscientização*: diálogo e conscientização são impreteríveis condições para a evidenciação do *ser mais*.

Esse aspecto do pensamento de Freire lhe custou caro, justamente porque, tomada de imediato, a *conscientização* denota inconcretividade. Freire, a certa altura, abdicou do conceito em questão em razão das leituras controversas que dele faziam seus opositores⁸²². O equívoco recai, significativamente, em um dos termos da definição. Quando diz que conscientização é o “aprofundamento de tomada de consciência”, naquilo

⁸¹⁸ Tal é a mecânica inerente à relação entre estas duas dialéticas que não erraria por excesso quem ousasse definir a “pedagogia do oprimido” tomando-a como base. Dela emergem quase todos os extratos que configuram a problemática fundamental ante a qual se posicionou Freire, como também, por sua via, se compreende, mais terminantemente, a solução apontada.

⁸¹⁹ Não obstante essas afirmações, é oportuno referir que não é possível dizer com precisão que as concepções freirianas em torno da consciência, anteriores a 1967, não acenavam já para uma generalidade da dimensão humana, como também não o é dizer que após esse período o homem brasileiro deixa de ser uma referência para as elucubrações de Freire em torno da transitividade da consciência. O Freire que compõe o que se denominou aqui a primeira fase nem sempre tratou com exclusividade da situação brasileira e da industrialização desenvolvimentista. No interior de seus primeiros escritos, numa escala crescente, vê-se uma ampliação do discurso no sentido de abranger horizontes, porém, inegavelmente, sua aderência ao contexto histórico em que vivia e a circunscrição do seu pensamento nos “temas fasciológicos” legaram a essas obras, em grande parte, se permitirem absorvidas por uma esfera conjuntural.

⁸²⁰ Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*. *Op.cit*, p. 42 (PO).

⁸²¹ *Idem*, p. 125.

⁸²² Simões Jorge lembra que no texto “Desmistificación de la conscientización”, Freire alude a cinco posturas diferentes frente ao conceito que favorece a sua incompreensão. São elas: “1º - Os que procuram nela uma espécie de ajuda mágica para resolver problemas de ordem emocional. 2º - Os que procuram a conscientização como instrumento de atuação na sociedade para fazer uma transformação revolucionária. 3º - Aqueles que buscam na conscientização resposta para as angústias que sofrem frente à problemática social. 4º - Os que tiram a conscientização de sua perspectiva dialética. 5º - o quinto grupo é constituído dos opositores à conscientização”, J. Simões Jorge, *op. cit*, p 52.

que seus críticos identificarão traços flagrantes de um idealismo, Freire alerta justamente para o contrário. Ao tomar o termo *aprofundamento* como elemento aglutinador do saber-fazer e não em seu sentido meramente especulativo, diga-se talvez gnosiológico, o autor, em franco contraste com seus opositores, compreende estar situado na dimensão da *práxis*. Seria então:

[...] um ir além da fase espontânea da apreensão da realidade a uma fase crítica... é a exploração da realidade em suas estruturas... é um compromisso no tempo... é um compromisso de caráter histórico... uma inserção de maneira crítica na história⁸²³.

A desmistificação da realidade suporia uma *revelação* que envolve uma *ação*. Tal revelação é a missão do homem no mundo. A descoberta do mundo está intrinsecamente associada à descoberta de si e ambas revestidas da *práxis*. Apenas sob essa injunção é possível afirmar que o homem se encontra no “nível de conscientização”⁸²⁴. Isso, que aparece tão recorrentemente nos comentadores de Freire, nas palavras de Henry Giroux, assim se estabelece:

Freire desloca-se da crítica à produção cultural à ação social, ao unir esta última às noções de cultura e poder dentro do contexto de uma pedagogia radicalmente fundamentada⁸²⁵.

Esse deslocamento não apenas implica o abandono da pura “crítica da produção cultural”, mas irrompe como uma denúncia de sua trivialidade. Desconectada da prática, isto é, da concretude do ato, a crítica cultural, pretendendo-se crítica da realidade, torna-se

⁸²³ Paulo Freire “Conscientizzazione” in “Humanitas”, Roma, Aprile 1975, p. 291 in J. Simões Jorge. *A ideologia de Paulo Freire, op. cit.*, p. 54.

⁸²⁴ Correspondente apenas quando o homem “gozar do conhecimento da realidade, naquilo que ela é em si, e for capaz de tomar uma atitude transformadora, isto é, humanizadora, por sobre a mesma realidade”, e isso só se dará em relação dialética com esta realidade. J. Simões Jorge, *idem*, p. 54.

⁸²⁵ Henry Giroux *Pedagogia Radical: subsídios*. São Paulo, Cortez, Autores associados, 1983, pp. 81-82.

culturalismo esvaziado. De outra forma, a especificidade da crítica intrínseca à *conscientização* se consubstancia em uma “co-penetração intelectual” que, não se esgotando em si mesma, se evade do mero intelectualismo realizando incursão na realidade concreta. É conhecimento das “condições subjetivas do homem” e das “condições objetivas da realidade”⁸²⁶ – que supõem a consciência crítica – em conexão com as investidas sobre a própria existência e as condições que a regem. A realidade estruturada sob esta visão é absorvida como realidade estruturadamente-estruturável. A *práxis* então seria a ininterrupta dialeticidade subjetividade-objetividade enquanto consecutiva negação do subjetivismo e do objetivismo – visto a infecundidade destas posturas teóricas isoladas uma da outra, ante a heterogênea realidade – peculiar à ação. É negação que só se entende como positivação da circunstancialidade pós-negada. À *práxis* transformadora confere a vocação ontológica e histórica do *ser-mais*.

A negação dessa dialeticidade é atributo dos mecanismos opressores. A apresentação da realidade desproblematizada coincide com essa negação⁸²⁷, quase sempre como fenômeno inapreensível, efeito da pulverização ideológica. É desse ângulo que Giroux chama a atenção para as abordagens educacionais alienantes centradas na cultura dominante enquanto engrenagens predadoras do oprimido e de sua cultura. Crente que os mecanismos ideológicos constituem “a ‘pequena diferença’ da vida diária”, esse autor recorre a Pierre Bourdieu para justificar como o processo de alienação não se dá pelo “exercício autoconsciente da autoridade”, mas sim, inconscientemente. Para Bourdieu, o “truque” encontra-se marcadamente em como esses mecanismos “violenta[m] o essencial enquanto parece[m] exigir o insignificante.”⁸²⁸ O complexo cultural dominante que se materializa no conjunto das práticas sociais constitui um *ethos* deletério à vida⁸²⁹. A *conscientização* seria o antídoto.

Se, por um lado, é possível afirmar que a negação da dialética subjetividade e objetividade corresponde à *alienação* por promover apenas “acesso” à realidade falseada, por outro, sinteticamente é pertinente assinalar que tanto por intervenção da *autoridade*

⁸²⁶ *Idem*, pp. 55-57.

⁸²⁷ *Idem*, pp. 62-64.

⁸²⁸ Pierre Bourdieu. *Outline of theorique and practice*. London. Cambridge Universith Press, 1977 in Henry Giroux *Pedagogia Radical: subsídios. op. cit.* . pp. 82-83.

⁸²⁹ Henry Giroux *Pedagogia Radical: subsídios. op. cit.* p. 85

deliberada, quanto por intermédio de *mecanismos inconscientes*, nos quais as formas autoritárias também se mantêm incrustadas, a negação da vida dá-se *antidialógicamente*. E, em relação a esse aspecto, Freire sincroniza à dialética subjetividade e objetividade – que, apenas em certo prisma, se constitui como logicidade de cunho hermenêutico da realidade – o *diálogo*, compulsório à intervenção nessa realidade. Esse aspecto se define como uma das radicalidades do seu pensamento que não pode, sob qualquer óptica, ser pensado sem essa categoria. É nessa linha, mas com ponto de partida e argumentos diferentes⁸³⁰, que Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, admitirá que “Freire retoma a relação originária entre dialética e diálogo”⁸³¹. É por isso que, para esse autor, ainda no que diz respeito a Freire, “teoria e prática (...) são determináveis apenas uma em relação à outra”, fato este que o definiria o pensador pernambucano integralmente à margem das “abordagens unilaterais”⁸³², o que no conjunto compete referir, com efeito, a uma *práxis dialógica*.

Então, poder-se-ia dizer que o quadro das oposições centradas na dialetização opressor e oprimido, conforme indicada acima, possui, na mediação dialógica, sua superação, uma vez que “o ‘problema central dos homens’ é a humanização das relações humanas” que se dá pelo *diálogo* – que é *práxis*. É justamente esse diálogo que contradita as “relações dominantes e os comportamentos dos dominadores [que] se opõem a uma humanização” enquanto atitude antidialógica⁸³³. O aparente diálogo em voga na sociedade opressora é no fundo um monólogo necrófilo. Em resposta a isso Freire propõe uma solidariedade autêntica⁸³⁴ que unicamente se perfaz pelo diálogo.

Ao visar, sob a égide do diálogo, a não reprodução dos “valores da ordem estabelecida” e optar por uma “educação [que] tem por objetivo a tomada de consciência das contradições desta ordem” Freire teria criado, aos olhos do filósofo francês Roger

⁸³⁰ O autor tenta focalizar a importância de Paulo Freire dentro de um debate sobre a dialética que vem desde os gregos acusando sua capacidade de sintetizar, em sua teoria, outras abordagens dialéticas voltadas à educação. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. *Pedagogia Dialética de Aristóteles a Paulo Freire*, op. cit, pp. 69-80.

⁸³¹ Em seu sentido originário *dialektiké* significa a arte do diálogo. Em seu livro, o autor vai investigar as formulações teóricas particulares de diversos pensadores, desde Aristóteles até a atualidade, sob o crivo da “relação dialética fundamental entre teoria pedagógica e prática educacional”. *Idem*, p. 69

⁸³² *Idem*, pp. 69 e 70.

⁸³³ *Idem*, p. 72.

⁸³⁴ *Idem*, p. 78.

Garaudy⁸³⁵ o que Lenin denominou de “as ‘condições subjetivas’ de uma revolução e uma libertação”⁸³⁶. Toda diligência em torno da superação da opressão que recusa incorporar o diálogo encontra-se cabalmente indeferida.

O fenômeno da desumanização se insere no contexto da estrutura social e portanto abrange – por igual, ainda que em modo e intensidade diversos – tanto opressores como oprimidos, de maneira que não existe uma saída individual desta totalidade estrutural enquanto se mantiver esta ordem social⁸³⁷.

Isso posto cabe presumir, já por essa ocasião, que a soma dessas considerações permite proximidade à complexa noção de *conscientização*⁸³⁸ em Freire, não apenas por mobilizar outros conceitos que gravitam em seu entorno, mas por identificar entre estes aqueles que permitem retrair uma significação particular. Os argumentos tentaram indicar numa concepção fenomenológica, em vista do *ser mais*, a que se aplica a *conscientização* (à dialética opressor-oprimido) e a mecânica da aplicação (o diálogo).

O que ficou dito é que ao definir a conscientização como a “evolução crítica da *prise de conscience*”, numa perspectiva do agir-pensar-agir, em último juízo, Freire objeta um universo opressivo produzido e reproduzido antialogicamente e que, portanto, só pode ser negado dialogicamente. A *conscientização* em Freire, por vários caminhos já abordados, não pode constituir-se meramente em si, sem aplicabilidade; daí sua dupla particularidade: de não-ser *além* ou *aquém* (exterioridade) à dialética opressor-oprimido⁸³⁹ e a de estar sempre situada para sua superação em vistas do *ser mais*, pelo *diálogo*⁸⁴⁰. Essa dupla particularidade é, ao mesmo tempo, sua generalidade, quer socialmente, pela universalidade da *opressão*, quer ontologicamente, pela *determinação dialógica* do ser

⁸³⁵ Para quem “Paulo Freire é o maior pedagogo de nosso tempo, tendo dado à alfabetização e ao ensino em geral a missão de despertar nas massas uma consciência crítica e militante”. Roger Garaudy. *O ocidente é um acidente. Por um diálogo das civilizações*. Rio de Janeiro, Salamandra, 1978, p. 141.

⁸³⁶ Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 141.

⁸³⁷ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. *Pedagogia Dialética de Aristóteles a Paulo Freire*. São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 72.

⁸³⁸ Vista, com certa recorrência, num grau de problematização insuficiente por inúmeros comentadores.

⁸³⁹ Enquanto realidade social geral.

⁸⁴⁰ E, sob qualquer conjectura, por outra via.

humano⁸⁴¹. Na *dialética opressor-oprimido*, o *diálogo* e o ser mais assumem, por extensão, o núcleo da predicação definicional da *conscientização*, cuja ausência permite eliminar o seu sentido praxiológico.

Não obstante esses esforços acima, talvez, seja necessário, ainda, quer para atestar a fundamentação das alegações, quer para refutá-las, retomar, mais detidamente, características da Antropologia⁸⁴² freiriana, por ser, justamente esse domínio, aquele a obter as justificativas daquelas conclusões⁸⁴³.

5.A antropologia freiriana: consciência e conscientização.

Para tal inicie-se recorrendo a Nóvoa, quando retrata o afluxo histórico de se pensar a *consciência*, primeiramente em seu privatismo íntimo para posteriormente pensá-la socialmente⁸⁴⁴, inserida na “dialética de uma consciência que se faz histórica através de amadurecimento dos processos sociais.”⁸⁴⁵ É deste ângulo, em que se interpreta a consciência dentro do motor da história, que Freire, apesar de sua “perspectiva sintética”, de acordo com esse autor, merece destaque. Em fuga, em relação às antropologias que se limitam a demarcações próprias, Freire teria condensado em torno de sua compreensão de homem uma gama de vertentes teóricas entre as quais se destacam as contribuições de Hegel, Mounier e Marx, assumindo, respectivamente, o homem como “consciência de si”, “alteridade” e “força de trabalho”⁸⁴⁶. Tomar essa diversidade de influências para compor

⁸⁴¹ Ver-se-á que o escarpado terreno percorrido por Dussel para universalizar sua ética deverá atender a esses critérios originariamente estabelecidos por Freire.

⁸⁴² Para Novoa será “o pedagógico, o antropológico e o político [...] o núcleo conceitual que serve para a reflexão de Freire”. Contudo, essas esferas permitem uma aglutinação em torno da Antropologia, sobretudo, por ser esta uma Antropologia política. Carlos Alberto Torres Novoa. *Consciência e história: a práxis educativa de Paulo Freire*, op. cit, pp. 54-55. É desse ângulo que o autor vai perguntar pelo homem em Freire como prevalecente de sua consciência. Apreendê-la teoricamente em seus atributos é desvendar o que é o homem.

⁸⁴³ Eis o terceiro e último *deslocamento* em função de uma aproximação do conceito de conscientização.

⁸⁴⁴ O autor está fazendo referência às concepções da consciência segundo Hegel e posteriormente de acordo com Marx.

⁸⁴⁵ Carlos Alberto Torres Novoa, op. cit, p. 51.

⁸⁴⁶ Eis aqui uma circunstância em que a crítica de Paiva, ao sugerir que o pensamento de Freire se constituiu uma colcha de retalhos, tende a exibir sua face positiva na medida em que essa característica de sua obra permite – coerente a seu apelo ao *diálogo* – que autores com posturas filosóficas diversas participem, harmonicamente, da sua

a unidade representativa do homem é uma estratégia que não resulta em dizer nomeadamente o que é *conscientização*, mas, com relativa paridade, traduz sinalizar para o que, em qualquer hipótese, não pode ser suprimido desse conceito sem atrofia do seu campo máximo de abrangência. Isso porque “a evolução crítica da *prise de conscience*” diz respeito à *realidade do homem* e esta compõe-se, *grosso modo*, além do *eu*, abarca o *mundo*.

Para melhor compreender, no entanto, esse conjunto de confluências em Freire, é mister recorrer a algumas observações, não anotadas suficientemente por Novoa, e evocar, embora recortadamente, algumas especificidades contidas nesses pensadores.

A *consciência*, a começar por Hegel, é um conhecimento objectual de um *ser-outro que não eu*, enquanto que a *autoconsciência* equivale a um *conhecimento de eu mesmo*, já não mais objectual. A razão, porém, verá *as determinações do Eu também como relativas ao objeto*. Isso tudo se estabelece, entretanto, a partir de um movimento histórico o qual Hegel julga culminar com a própria “autoconsciência humana”. Para além da presumibilidade distinta do objeto pela *autoconsciência*, é importante verificar como a partir dessa concepção de História, Hegel descreverá suas características sobressalentes, no caso: de ser um suceder contínuo de autossuperação, de ter caráter interpessoal, ou seja, de reciprocidade e de requerer praticidade e cognitividade. É nesse sentido que, em sua *Fenomenologia*, afirma:

[a] consciência-de-si: [... tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade a qual foi posta.

É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem a ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro.

A consciência tem de agora em diante, como consciência-de-si, um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza

construção argumentativa. Isso só é possível através de uma operação que demanda reter entre os diferentes, suas similitudes.

sensível e da percepção o qual porem é marcado para ela como um sinal do negativo; no segundo objeto é justamente ela mesma que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto⁸⁴⁷.

Observe-se como os três registros⁸⁴⁸ acima se incluem, na noção de *consciência* em Freire. Primeiramente, o *caráter progressivo da autoconsciência* é correlato à complexidade da consciência assumida pelo autor, visto que, se esta complexidade se mensura em graus, aquela “determinidade” deverá ser superada na sucessividade histórica. Em segundo lugar, a consciência não apenas se mostra *intercomunicável*, como também se revela potencialmente negadora de si mesma, numa eventual ausência de intercomunicação. Em terceiro lugar, a autoconsciência traduz-se *prático-cognitivamente*, isto é, na conjunção dessas características que implicam um saber-fazer investido, como não poderia não sê-lo, de reflexão teórico-científica. Mas, no que tange à aplicabilidade dessa noção na esfera da concretude social, é justamente aqui onde Hegel vai encerrando seu raciocínio que Freire se permite continuar, insistindo na inevitabilidade da *práxis* como mecânica da libertação. É um requisito freiriano ultrapassar, de uma só vez, a divisão inteligível de *teoria e prática*, assinalada por Hegel, e a ideia de *práxis* enquanto “unidade dialética da ação revolucionária”, pensada por Marx⁸⁴⁹, quando transporta o

⁸⁴⁷ Friedrich Hegel. *Fenomenologia do Espírito*. 2ªed. Petrópolis, Vozes, 2003, pp.143, 142 e 136 (respectivamente).

⁸⁴⁸ Mesmo que se objete que, em suas particularidades, o *caráter progressivo da consciência*, a *comunicação das consciências* e *teoria da práxis* enquanto características independentes, não tenham sido diretamente absorvidas por Freire, em contato com Hegel, isso apenas corrobora para sugerir, e isso é muito relevante, que a crítica feita por Paiva ao criticar o fragmentarismo do qual se constituiu o pensamento Freire, não atentou para o fato que é necessário reconhecer que há uma notável aptidão nesse autor em congregiar segmentariedades teóricas em uma unidade plausível. Alias poder-se-ia dizer que Freire não apenas invoca a indispensabilidade do diálogo na prática social, mas que, com certa maestria, o realiza teoricamente ao conseguir identificar em concepções teóricas conflitantes seus pontos de intersecção e abstrai-los para que juntos harmoniosamente integrem uma só concepção de mundo e de homem.

⁸⁴⁹ Inevitavelmente, há de se considerar aqui a diferença entre essa *práxis hegeliana* e a *práxis marxista*, que se impõe muito mais representativa do pensamento freiriano. Hegel, por sua vez, já havia aceitado a divisão entre teoria e prática, mas considerou que a sua unidade deveria ser encontrada em momento posterior, superior. A teoria e a prática são dois momentos do *espírito finito* e como tal, embora seja a prática individual tida como superior à teoria, ambas não correspondem à verdade, posto que o âmbito do *finito* é *subjetivo* e tal verdade só poderia residir no *espírito objetivo* das instituições sociais. Assim, a prática, para além de não verdadeira, por pertencer ao individual, também não goza de liberdade, perdendo, dessa forma, sua independência que seria aspecto apenas próprio do *espírito objetivo*. Sob esse inventário, Jean Hyppolite concorda que “é verdade que o saber absoluto não é acessível à consciência individual, sem que essa se torne a consciência do espírito de seu tempo”, isso porque a “Fenomenologia é o desenvolvimento concreto e explícito da cultura do indivíduo, a elevação de seu eu finito ao absoluto, mas essa elevação não é possível senão ao ultrapassar os momentos da história do mundo que são imanentes a essa

conceito para o universo antropológico. Desse movimento resulta um *pensar-fazer* indissociável da *palavra-ação* do oprimido e só nesse sentido uma *práxis transformacional*.

Pensando sobre a segunda influência citada acima, talvez a melhor maneira de se aproximar do significado de *alteridade* em Mounier seja pensando esse conceito em oposição ao *individualismo*. Sabe-se que o personalismo se posiciona tenazmente contra o *moralismo* e o *individualismo*, mas será este último seu pior inimigo. Em *O personalismo*, Mounier se manifesta contrariamente ao individualismo da seguinte forma:

O individualismo é um sistema de costumes, de sentimentos, de ideias e de instituições que organiza o indivíduo partindo de atitudes de isolamento e de defesa. Foi a ideologia e a estrutura dominante da sociedade burguesa ocidental entre o século XVIII e o século XIX. O homem abstrato, sem vínculos e nem comunidades naturais, deus supremo no centro de uma liberdade sem direção nem medida, sempre pronto a olhar os outros com desconfiança, cálculo ou reivindicações; instituições reduzidas a assegurar a instituição de todos estes egoísmos, ou seu melhor rendimento pelas associações viradas para o lucro; eis a forma de civilização que vemos agonizar, sem dúvida uma das mais pobres que a história jamais conheceu. É a própria antítese do personalismo e o seu mais direto adversário.⁸⁵⁰

consciência individual”. Jean Hyppolite. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. 2ª ed. São Paulo, Discurso editorial, 2003, pp. 57 e 61. Em Marx, a *práxis*, como unidade dialética da ação revolucionária, se esquia dos artifícios ontológicos, furtando-se de tomar por *seres* o pensamento e o real e *hierarquizá-los* – em detrimento desse último. Aqui se vê desenvolvida uma concepção do homem como criativo. Lembra Marx que “o homem não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se também em seu ser quanto em seu saber”. Em outro momento, dirá: “O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente.” Karl Marx. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo, Boitempo, 2010, pp. 128, 84 e 85. Em outro momento, ainda, afirma: “a humanidade não se propõe nunca senão a problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando-se a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-los existem ou estão em via de existir”. Karl Marx. *Contribuição à crítica da economia política*. 2ª ed. São Paulo, Expressão popular, 2018, p. 48.

⁸⁵⁰ Emmanuel Mounier. *O personalismo*. São Paulo, Martins Fontes, 1964, pp. 61-62.

Inspirado em Gabriel Marcel, Mounier vê a vida comunitária, pode-se dizer, sob pena de não encontrar “a saída para o ser”, como uma desocupação do eu, numa atitude em convergência para os outros, “numa perspectiva de universalidade”, na qual as pessoas, reciprocamente, não se limitam umas às outras. É nesse sentido que concebe como necessário “o primeiro acto da pessoa”, universalizando-se, a “criação com outros duma sociedade de pessoas”⁸⁵¹. Essa vida comunitária pode ser ilustrada em oposição ao “*mundo do ‘man’*”⁸⁵² de Heidegger que em sua anonímia “não constitui, nem um nós, nem um todo.” Contrariamente ao que pode para alguns sugerir, esse comunitarismo não corresponde a um desencontro do *eu*. O *eu próprio* não está em dissenso com o *outro*; é justamente quando “o *alter* torna-se *alienus* [que] torno-me também estranho a mim próprio, alienado”⁸⁵³.

A ideia de comunitarismo interna ao personalismo tende a negar o status de *pessoa* a quem presuma a possibilidade de condição de existência ausente da relação direta com o mundo e com o outro. Tentando se equilibrar em seu comprimento, largura e profundidade, o homem é um ser tensionado que revela sua tridimensão: vocação, encarnação, comunhão⁸⁵⁴, que só se explica enquanto tal, em abertura a outro homem, numa reciprocidade em que ambas se confirmem mutualmente como *pessoa*. Isto corresponde a dizer que o sítio a partir do qual o *personalismo* se constitui denega o exílio do *sujeito moderno*, em si mesmo, como atributo de *pessoa*. Nisso, que reside seu anti-individualismo, se revela, ao mesmo tempo, sua *alteridade*. Necessariamente aqui, o *individualismo* a ser confutado figura como antítese exemplar de *alteridade*, na medida em que esta assume o sentido de *coletivismo*. Isso pode ser extraído justamente da noção facetada de *pessoa*⁸⁵⁵ exibida por Mounier que não apenas transcende a concepção geral ou atomista de indivíduo, mas contra ela se aplica. Significa requerer para o termo *individualismo* uma acepção que colide com o que o autor pretende designar com a noção de *pessoa*, isto é, uma instância não correspondente à simplificação de indivíduo. Sendo esta noção de *pessoa* central no personalismo, o *individualismo* nos termos acima,

⁸⁵¹ Emmanuel Mounier. *O personalismo*. op. cit, pp. 62-65.

⁸⁵² *Idem*, pp. 73-74

⁸⁵³ *Idem*, p. 64

⁸⁵⁴ Emmanuel Mounier. *Révolution personnaliste et communautaire*. Paris: Editions du Seuil, 2003 p.50.

⁸⁵⁵ Emmanuel Mounier. *O personalismo*, op. cit, p 40-58.

obviamente, reflete um *antipersonalismo*. Em Freire, o *individualismo* retrata, em oposição ao *ser mais*, o *ter mais*. A negação egoísta exercida pelo *ter mais* em relação ao *ser mais*, revela, em contrapartida à humanização, a obstaculização desumanizante ao projeto civilizatório⁸⁵⁶.

No que tange à observação de Nóvoa quanto à *força de trabalho*, convém salientar que, pelo fato de Freire, à medida de Marx, se debruçar sobre duas “realidades”, a observável e a possível – que se inscrevem no espectro de pensadores utópicos⁸⁵⁷ que visam, tanto *categorial* quanto *concretamente*, a transformação de uma certa disposição social originando outra – importa verificar exclusivamente o posicionamento de ambos frente ao *trabalho*, a realizar-se na qualidade de positividade ou de negatividade do homem. Com esse propósito deve-se observar em linhas gerais, primeiramente, a visão *marxiana de trabalho* seguida de suas consequências mais notórias.

Em Marx, o trabalho enquanto ponto de intersecção cumpre a função de mediação direta do homem com a natureza e indireta do homem na relação como outro homem. A primeira, traduzindo-se por “forças em movimentos a fim de assimilar materiais dando-lhe uma forma útil à vida”, de outra maneira, com o homem desempenhando um papel de “força natural” junto à natureza, pode-se chamar de uma mediação natural; a segunda, por se tratar de relações entre homens, oportunizada pelo produto consequencial da força de trabalho, diz-se uma mediação social. Assim, pela primeira mediação reproduzindo a natureza, informando-a, transfazendo algo dela em objeto, o homem humaniza a natureza humanizando-se, também, ainda nesta mediação, pelo trabalho alienado, o trabalhador se aparta do produto de seu trabalho, dentro de um processo contínuo de desumanização. Por outro lado, por intermédio de *intercâmbios*, organiza-se entre produtores e os consumidores, operários e patrões, ocasionais encontros, nos quais o trabalho mediatizará a relação entre as necessidades e a viabilidade de satisfazer⁸⁵⁸. Frise-se aqui a

⁸⁵⁶ Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*, op. cit, p. 75.

⁸⁵⁷ Diga-se que utópico, aqui, tem a conotação do “ainda-não”, porém realizável.

⁸⁵⁸ A força de trabalho aqui é compreendida como “capacidade de trabalho”, no caso, “o conjunto das faculdades físicas e mentais presentes no corpo e na personalidade viva de um ser humano, as quais ele põe em ação toda vez que produz valores de uso de qualquer espécie.” Há certas condições para que esta categoria seja compreendida como tal. “por si mesma, a troca de mercadorias não implica outras relações de dependência além daquelas que decorrem da sua própria natureza”. Dessa maneira, a força de trabalho só pode “ser oferecida ou vendida como mercadoria pelo seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é força de trabalho”. Para que isso ocorra, “é mister que ele possa dispor dela, que seja proprietário livre de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. Isso implica uma

importância de não se confundir *trabalho* “que antes de tudo [...] é um processo de que participam o homem e a natureza”⁸⁵⁹ e *força de trabalho* que é “capacidade de trabalho”⁸⁶⁰. Do primeiro, surge um produto esgotável e a segunda, constitui mercadoria inesgotável. Tal deslize pode ofuscar o mecanismo de exploração capitalista, isto porque é da diferença entre ambos que culmina a *mais valia*. Contudo a “utilização da força de trabalho é o próprio trabalho”⁸⁶¹, na medida em que ambos, isto é, o usufruto da força de trabalho e produto dele gerado pertencem à esfera do comprador e consumidor da força de trabalho. Por conta disso, Marx dirá que o “capitalista compra a força de trabalho e incorpora o trabalho”⁸⁶²

Circunscrito na reflexão dessa relação fabril, melhor se encaixa considerar como consequência direta sobre o trabalhador os efeitos sobre ele da “produção mecanizada” para, a partir daí, pensar os efeitos de forma mais geral⁸⁶³. Num capítulo longo em que consta a degradação moral de todos os que pisam na fábrica como *força de trabalho* e até da própria “máquina [que] experimenta ainda, além do material, o desgaste moral”⁸⁶⁴, Marx acusa que a “produção capitalista” ao desenvolver “a técnica e a combinação do processo social de produção” acaba por exaurir “as fontes originais de toda riqueza: a

relação entre “o possuidor do dinheiro” e o possuidor da “força de trabalho”, ambos “como possuidores de mercadoria” a se encontrarem num grande mercado, contudo, observe-se, um é dono de mercadoria “em que encarne seu trabalho” e o outro é dono de mercadoria constituída como a força de trabalho que também adquiriu como mercadoria. O que faz com que aquele que vende o seu corpo não se relacione como um escravo é o fato de vender o seu corpo “sempre por tempo determinado”, caso contrário a força de trabalho que está em seu corpo e o corpo no qual está a força de trabalho estaria para sempre subsumido na figura do comprador. Karl Marx. *O Capital: crítica da economia política*. 33ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp.197-179

⁸⁵⁹ Karl Marx. *O Capital: crítica da economia política*. 33ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 211.

⁸⁶⁰ A força de trabalho aqui é compreendida como “capacidade de trabalho”, no caso, “o conjunto das faculdades físicas e mentais presentes no corpo e na personalidade viva de um ser humano, as quais ele põe em ação toda vez que produz valores de uso de qualquer espécie.” Há certas condições para que esta categoria seja compreendida como tal. “por si mesma, a troca de mercadorias não implica outras relações de dependência além daquelas que decorrem da sua própria natureza”. Dessa maneira, a força de trabalho só pode “ser oferecida ou vendida como mercadoria pelo seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é força de trabalho”. Para que isso ocorra, “é mister que ele possa dispor dela, que seja proprietário livre de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. Isso implica uma relação entre “o possuidor do dinheiro” e o possuidor da “força de trabalho”, ambos “como possuidores de mercadoria” a se encontrarem num grande mercado, contudo, observe-se, um é dono de mercadoria “em que encarne seu trabalho” e o outro é dono de mercadoria constituída como a força de trabalho que também adquiriu como mercadoria. O que faz com que aquele que vende o seu corpo não se relacione como um escravo é o fato de vender o seu corpo “sempre por tempo determinado”, caso contrário a força de trabalho que está em seu corpo e o corpo no qual está a força de trabalho estaria para sempre subsumido na figura do comprador. Karl Marx. *O Capital: crítica da economia política*. Op. cit., pp.197-179.

⁸⁶¹ *Idem*, p. 211.

⁸⁶² Em relação a isso, Marx completa: “Ao penetrar o trabalhador na oficina do capitalista, pertence a este o valor de uso de sua força de trabalho, sua utilização, o trabalho”. *Idem*, p. 219.

⁸⁶³ *Idem*, p. 451.

⁸⁶⁴ Experimenta o desgaste como “valor de uso” e por competir com “maquinas melhores do que ela”. *Idem*, p. 462.

terra e o trabalhador”.⁸⁶⁵ Não obstante o peso dessa informação, o que precisa ser observado, ainda, são as consequências da marcha da industrialização para a *consciência* e é justamente fora de *O Capital*, na *Contribuição à crítica da economia política*, que Marx melhor explicita a relevância dessa temática quando diz que “é preciso (...) explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção”⁸⁶⁶. Mas, explicar essa *consciência* significa também fazer um diagnóstico de sua condição e aí figuram de forma necessária os *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Nesse texto, no capítulo intitulado “Trabalho estranhado”, é dito”:

(...) constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à da mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência (*Match*) e à grandeza (*Grösse*) da sua produção⁸⁶⁷.

O conceito de *trabalho*, então, aparecerá numa razão inversa do trabalhador que se tornará um tanto mais pobre quanto mais riqueza produzir, na medida em que o “produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa”, por essa razão a “efetivação do trabalho aparece [...] como desefetivação do trabalhador” e “a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto”, e esse “estranhamento, como alienação (*Entäusserung*).” Exteriorizado do trabalhador o trabalho, vai se tornando seu algoz. Isso vai culminar com a inevitável ideia de trabalho responsável por promover o embaralhar das cartas entre o homem genérico e o homem comum:

Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se

⁸⁶⁵ *Idem*, p. 571.

⁸⁶⁶ Karl Marx *Contribuição à crítica da economia política*, op. cit., p. 48

⁸⁶⁷ Karl Marx. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010 p.79.

sente] como animal: o animal se torna humano, e o humano, animal⁸⁶⁸.

Essa força coercitiva que o trabalho realiza sobre o homem constitui, segundo Marx, sua consciência que, em vez de determinante em relação ao *ser* do homem, residirá secundarizada permitindo-se determinada pelo ser social.

Dos vários caminhos que dão acesso ao pensamento de Marx, esse roteiro interessa por identificar diretamente, para além da natureza humanizante do trabalho concreto⁸⁶⁹, duas particulares relações causais: a da *animalização* do humano como resultante da desigualdade imperante na base produtiva e a da *alienação* das dimensões humanas em virtude da alienação na base produtiva. Essas causalidades, assim descritas, a rigor, constituem apenas duas maneiras que expressam a mesma sentença: os distúrbios infraestruturais se replicam na vida social como fonte privilegiada dos demais distúrbios que molestam o homem. Ora, como se verá, Freire não deixa de distinguir *trabalho alienado e alienante*, muito embora não o tenha como base exclusiva de toda alienação, do *trabalho como produção cultural humanizante*.

Não obstante a razoabilidade da tese de Novoa, compatibilizando a antropologia freiriana com o “tríduo conceitual” (consciência de si, alteridade e força de trabalho), há ostensivas razões em Freire para avançar mais, sequer evocadas por esse autor, no que tange ao quesito da “composição” do homem. Esse avanço não condiz com uma redução conceitual, antes requer uma ampliação, inicialmente⁸⁷⁰, de um quarto conceito: o *ser mais*. Este, na perspectiva freiriana, não apenas contribuirá para justificar a eleição da *força de trabalho* como a dimensão categorial a definir o homem como *ser genérico*, mas também servirá como elo harmonizador dos demais conceitos em torno da concepção de homem em questão.

⁸⁶⁸ Karl Marx, *op. cit.*, 2010, p. 83.

⁸⁶⁹ Como condição da existência humana, em oposição ao *trabalho abstrato* criador de uma dupla mercadoria: o produto do trabalho alienado do trabalhador e o próprio trabalhador alienado do seu trabalho.

⁸⁷⁰ Inclusive, por tudo o que fora dito anteriormente.

Na dialética-dialógica, o homem como *consciência de si* é, eminentemente, autoconsciência de sua *inconclusividade*⁸⁷¹. A ausência dessa incompletude do homem no exame de sua constituição incompatibiliza-se com a noção de consciência mensurável em *graus* e equivale ao diagnóstico *apriorico* de uma intransitividade da consciência. A *evidência de si* subteme uma aprecepção da *inconclusão* – premissa indeclinável e originária à condição de sujeito. Freire reconhecerá até às últimas consequências o homem como *ser inacabado* e fará dessa inacabamento, associado ao uso da *linguagem*, a mais notória distintividade do homem ante o animal. A superação de *si*, enquanto consciência dominada e da opressão imposta nas relações intramundanas, se dará num processo ininterrupto que será deflagrado com a *transitividade da consciência* rumo a sua potencialidade crítica. Em cinesia, a consciência irrompe a marcha do *ser mais*, cuja dinâmica constitui a própria vocação para a humanidade; humanidade esta que espelha sua irreduzibilidade ao *ser menos* ou à estagnação. Contrariamente, a humanidade compreende o *ser mais* e nessa condição, que lhe é *sui generis*, se revela sua *inconclusividade*, como motor dessa humanidade. *Ser mais* é mais que uma simples inclinação do homem, é sua intrínseca *vocação ontológica*, sem a qual a antropologia freiriana desmorona. Não ao acaso, Freire adverte:

Este ser “temporalizado e situado”, ontologicamente inacabado – sujeito por vocação e objeto por distorção – descobre que não só está na realidade, mas também que está com ela. Realidade que é objetiva independentemente dele, possível de ser reconhecida e com a qual se relaciona⁸⁷².

Em uma palavra, esse *ser mais* implica a negação da *subjetividade* enquanto possibilidade isolada *em si mesma*, uma vez que a *consciência de si* dá-se na relação com o outro (infinito e finitude), num encontro das consciências, que pressupõe, nesse esquema freiriano, a *alteridade*. Veem-se harmonizadas aqui *alteridade* e *consciência de*

⁸⁷¹ *Autoconsciência* e *inconclusividade* não correspondem à mesma coisa, são antes interpretadas aqui como atributos essenciais do homem em Freire que vão se revelando à consciência em transitividade.

⁸⁷² Paulo Freire. *Educação e mudança*. 30ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 2007 (EM).

si em torno do *ser mais*. No que tange ao papel da *força de trabalho* na confecção do homem genérico, conforme apontado por Novoa em Freire, também não se explica fora do âmbito do *ser mais*. Fazer-se homem é perceber-se inconclusivo e participar dessa inconclusividade aspirando *ser mais*. Se a *força de trabalho* adquire primazia no processo a partir do qual o homem, objetivando-se, faz-se *genérico*, tal condição não se efetiva subtraída da *consciência de si*, que, em última instância, é consciência de sua *inconclusividade* e, portanto, do *ser mais*. De tudo se extrai a impossibilidade de se furtar à importância desse conceito. Pensar a antropologia freiriana destituída da categoria do *ser mais* é afastar-se da *transcendência* e abdicar da ideia de que a consciência “totalizando-se além de si mesma, nunca chega a totalizar-se inteiramente”⁸⁷³, na medida em que permanentemente ultrapassa a si mesma.

Numa ininterrupta comensuração de si, a *consciência* lança-se a um movimento de não se permitir extenuar mecanicamente na exteriorização do *eu* ou na interiorização do *mundo*, mas avançar reinteriorizando e reexteriorizando o *mundo* redimensionado pelo *eu*, sem que isso imponha objetivar o inobjetivável. Assim, obedecendo à implicação de que não há o *eu* sem o *mundo* e o *mundo* sem *mim*, a consciência faz, de sua “ação” de ser consciente, o desacato de seus próprios limites. Uma versão dessa realidade histórica da consciência talvez possa ser sintetizada nas palavras de Fiori:

A consciência e o mundo não se estruturam sincronicamente numa estática consciência do mundo: visão e espetáculo. Essa estrutura funcionaliza-se diacronicamente numa história⁸⁷⁴.

O que ficou configurado nestes últimos parágrafos é que a categoria *ser mais*, obrigatoriamente⁸⁷⁵, deve ser adicionada à tríade (*consciência de si*, *alteridade* e *força de*

⁸⁷³ Ernani Maria Fiori. “Aprender a dizer a sua palavra”. In Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*, op. cit, p19.

⁸⁷⁴ *Idem*, p. 16.

⁸⁷⁵ Apenas para se ter uma dimensão dessa exigência observe-se, por exemplo, o verbete Homem/Ser humano, em que Domingos Kimieciki expõe os motivos, na obra de Freire, para fixar no *inacabamento* do homem, sob a perspectiva do *ser mais*, a definição de homem. Semelhantemente, Celso Ilgo Hens, ao escrever sobre o verbete “Antropologia”, centra no processo aberto e dialético do *vir-a-ser* do homem, em vistas do *ser mais*, toda sua abordagem. *Dicionário Paulo Freire*. op. cit, pp. 43-45.

trabalho) defendida por Novoa na identificação do *homem* em Freire. Porém isso não é tudo. A tese aqui defendida, em relação à antropologia freiriana, sugere a presença de mais um elemento, a saber, a *linguagem*.

E isso talvez ninguém tenha melhor e tão imediatamente percebido que Fiori. Por ocasião, ainda, da primeira edição da *Pedagogia do oprimido*, em seu prefácio, este autor faz dessa temática, isto é, da indissolubilidade entre *palavra* e *trabalho*, não apenas a logicidade da abordagem freiriana, mas depreende desta vinculação o eixo caracterizador do homem⁸⁷⁶. Diz o autor:

A palavra instaura o mundo do homem. A palavra, como comportamento humano, significante do mundo, não designa apenas as coisas, transforma-as; não é só pensamento, é “práxis”. Assim considerada, a semântica é existência e a palavra viva plenifica-se no trabalho.

Vale ressaltar que não se deve confundir trabalho, por essa ocasião, como mera *produção de mercadorias*. Esta faceta do trabalho é vista por Freire, na esteira do marxismo⁸⁷⁷, como desumanizadora⁸⁷⁸. A rigor, Freire, ao se dirigir a essa categoria

⁸⁷⁶ Respalhando essa leitura de Fiori, Freire escreve: “Se é dizendo a palavra com que, ‘pronunciando’ o mundo, os homens o transformam, o diálogo se impõe como caminho pelo qual os homens ganham significação enquanto homens.” Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*. Op. cit., p. 79 (PO).

⁸⁷⁷ A diferença entre o trabalho como fator *ontológico* essencial da existência humana e o trabalho *alienado* talvez possa bem ser entendida, respectivamente, a partir da relação entre dois fragmentos de textos: o primeiro afirma “O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz de sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis porque a sua atividade é atividade livre”. Por outro lado, o trabalho *estranhado* inverte toda essa relação que o homem tem consigo mesmo, inaugurando uma nova relação na qual o homem consistirá como *força de trabalho* isolado das características gerais, pertinentes ao trabalho. É justamente esse aspecto do trabalho que se torna *mercadoria*. Assim, não mais congregando os valores de uma categoria ontológica “o trabalho externo, [...] no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autosacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. Assim como na religião a autoatividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo”. Karl Marx. *Manuscritos econômico-filosóficos*, op. cit., p. 83-84. Nessa circunstância, o homem reside alienado de si mesmo, da atividade que lhe é vital. O trabalho alienado é *ao fim e ao cabo* a própria alienação da espécie humana.

(trabalho), entrelaçando-a com a *linguagem*⁸⁷⁹, amplia sua significação e a toma como emblema da relação do homem com outro homem, com a natureza e com a produção histórico-cultural. Apenas quando cria o seu mundo e o faz com seu trabalho é que a expressão “mundo humano” ganha esse sentido extenso⁸⁸⁰.

Pode-se dizer, com Freire, que “não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra”, embora não apenas nesta, sobretudo nesta e no trabalho. Como fora dito anteriormente, é pela “intersubjetivação”, promovida pelo *diálogo*, que “as consciências também se põem como consciências de um certo mundo comum”⁸⁸¹.

Assim, finalizando, se para Novoa “Freire irrompe na cena histórica [...] propondo uma antropologia política”⁸⁸² que apresenta o humano reunindo aspectos, cuja síntese geral demanda a *Consciência de si, alteridade, força de trabalho*, aqui, nesse estudo, tal interpretação amplia-se. Argumentou-se que o homem, para o pedagogo, é visto sob dois prismas: como *consciência oprimida* em estado de letargia e, sobretudo, como *consciência potencialmente transitiva*, a romper com as determinações do padrão de opressão a ele imposto. No limiar da transposição de um estado a outro, já ficam identificadas duas recorrências: o *ser mais* e o *diálogo*. O primeiro explica o sentido da potencialidade transitiva da consciência e o segundo acusa o modo a partir do qual a mudança de nível (de consciência) se torna socialmente executável, isto é, como da *subjetividade* se avança para uma das formas de *transformação* do mundo: a *palavra-ação*. Assim, antropologicamente definida, em contraponto com o escopo da opressão, a tríade apresentada por Novoa somada à *inconclusividade do ser mais* e à *linguagem*, marcam as *formas*, a serem acessadas pela mediação intersubjetiva da transitividade crítica, próprias da *consciência crítica*. Trata-se de um núcleo conceitual “transitivizante”

⁸⁷⁸ Freire alerta: “A realização dos homens, enquanto homens, está, pois, na realização deste mundo. Desta maneira, se seu estar no mundo do trabalho é um estar em dependência total, em insegurança, em ameaça permanente, enquanto seu trabalho não lhe pertence, não podem realizar-se. O trabalho não-livre deixa de ser um quefazer realizador de sua pessoa, para ser um meio eficaz de sua ‘reificação’”. Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*. Op. cit, p. 142 (PO).

⁸⁷⁹ Assim dirá o autor: “dizer a palavra verdadeira, que é trabalho, que é práxis, é transformar o mundo”. Em outro momento “Roubados na sua palavra, por isto no seu trabalho comprado [...]”. *Idem*, p.78 e 36 (PO).

⁸⁸⁰ “É que, somente na medida em que os homens criam o seu mundo, que é mundo humano [...]” e “A realização dos homens, enquanto homens, está, pois, na realização deste mundo”. *Idem*, p. 142 (PO).

⁸⁸¹ Ernani Maria Fiori. “Aprender a dizer a sua palavra” in Paulo Freire. *Pedagogia do oprimido*, op. cit, P.16

⁸⁸² Que inclusive congrega diferentes áreas do conhecimento, como da Pedagogia, da Política, da Filosofia, da Teologia e, particularmente, da própria Antropologia. Carlos Alberto Torres Novoa. *Consciência e história: a práxis educativa de Paulo Freire*, op. cit, p. 51.

(porque nunca estará completamente transitivado) inerente ao processo de *conscientização*. Não é fortuito que, ao falar do tema da *consciência*, Freire recorra constantemente à temática da *conscientização* e *vice-versa*, o que prediz a incompletude de qualquer interpretação da *conscientização* com a exclusão de um desses cinco conceitos acima, muito embora, não se advogue aqui que esse conjunto conceitual venha esgotar a temática⁸⁸³.

Considerada esta última alegação, em sua pertinência com as anteriores, a *conscientização* assentida como continuidade ascendentemente crítica da *prise de conscience* deixa de ficar à deriva, sujeita a interpretações fortuitas⁸⁸⁴, na medida em que ganha densidade e estofo: singulariza-se por adquirir conteúdo, numa direção própria passa a *consistir*.

Apenas como título de informação, a supremacia da antropologia em Freire ante a interpretação da *consciência* é uma particularidade que não preconiza a secundarização, de forma geral, da Pedagogia. A educação não deixaria de ser a mediação homem-mundo, mediação esta que, por via de um sistema de conceituação que parte da Pedagogia, permite ao homem governá-lo. Para tal, sem embargo, deve a Pedagogia assumir do homem todas as determinações alienatórias que o submetem e também todas as eventuais potencialidades que demarcam sua emancipação. Isso, que não poderia ocorrer ausente de uma comunicação intersubjetiva, implica um sinal de “conversão ao político”⁸⁸⁵. A inseparabilidade de educação e política se explica, inclusive, por congregar o pensar-fazer próprio da *conscientização*, enquanto unidade dialética. Isso não exatamente porque, de maneira estanque, educação e política representem, de modo separado e nessa devida ordem, o pensamento e a execução do pensamento, teoria e prática, mas porque de forma respectiva os refletem, primordialmente, mais um que outro.

⁸⁸³ Não é difícil concordar com Novoa, que o conceito de *conscientização* pode ser entendido a partir de uma grande síntese. A *conscientização* em Freire seria, para além de um “fenômeno de consciência psicológico social” e da “evolução da tomada de consciência do individual da causalidade empírico-cultural”, uma “síntese conceitual da ação-reflexão no homem” e, como tal, constituída como um amálgama composto pela “antropologia, pedagogia e política”. A tese de Novoa, referente à antropologia freiriana, segue, por sua vez, o mesmo requisito da tridimensionalidade (consciência de si, alteridade e força de trabalho). *Idem*, p. 51 a 54.

⁸⁸⁴ Que se justificam no próprio recuo de Freire, abdicando do conceito por um determinado período.

⁸⁸⁵ Ver Carlos Alberto Torres Novoa. *Consciência e história: a práxis educativa de Paulo Freire. op. cit.*, p 53.

Conclusão

Há, entre os comentadores de Dussel, um certo consenso⁸⁸⁶ em relação a alguns dos tantos temas aos quais se dedicou. A convergência deve-se, talvez, à reiterada leitura que o próprio autor faz de si, em repetidas obras, associada ao fato de os comentadores, geralmente, reproduzi-las. Os problemas da ascendência teórica e do status que cada uma das matrizes participantes dessa ascendência acarreta sobre o conjunto da produção dusseliana são tópicos envolvidos nesse consenso. Beorlegui⁸⁸⁷, Oquendo⁸⁸⁸ e Zimmermann⁸⁸⁹, por exemplo, seguem, quase que irrestritamente⁸⁹⁰, o padrão estabelecido por Dussel. Na lista de pensadores que exercem influxo determinante no processo de pensamento que culminou com a Ética da libertação citam, com mais ênfase, Heidegger, Ricouer, Marx e Levinas. Habermas e Apel inserem-se no contexto, porém, mais enfaticamente, como interlocutores. Autores latino-americanos inclusos destacam-se Freire e Hinkelammert. Para nenhum dos comentadores Freire constitui interferência decisiva. Para os três comentadores citados, indistintamente, Dussel compõe uma obra original, trilhando sua própria síntese, apesar das influências obtidas. A hipótese dessa pesquisa, se comprovada, não permite dilapidar essas opiniões, assim como exibidas, compactamente. Seu alcance, contudo, pode inserir na leitura interpretativa do pensamento ético dusseliano, um nítido desvio no padrão estabelecido: Freire como *l'émence grise*, assumindo o protagonismo conceitual da Ética da libertação.

A convergência indicada acima – a ser desgastada aqui para fins de validar a hipótese – em súmula contém uma dupla constatação, no caso, que o *núcleo conceitual* da

⁸⁸⁶ Apenas para evitar equívocos, talvez seja necessário dizer que esse termo não está aqui pautado com o mesmo sentido em que fora empregado nas páginas 149 a 156, momento em que Apel e Wellmer respondiam à problemática da Ética do discurso em busca da *validade*. Aquelas citações faziam referência ao universo conceitual habermasiano, implicando uma *consensualidade* resultante da ação comunicativa com possibilidades de substituição das verdades que, como tais, não seriam absolutas. Em última instância, a racionalidade gerada pelo agir comunicativo vigoraria em oposição à *razão instrumental*. A teoria do discurso, por pressupor um espaço de *convencimento* de uns em relação a outros (e vice versa), se constitui uma ação intersubjetiva em via da *validação de normas*. A citação acima, por sua vez, simplesmente indica uma posição defendida por um grupo de comentadores a ser confutada nessa pesquisa.

⁸⁸⁷ Carlos Beorlegui. *La nueva ética de la liberación de E. Dussel*. Op. cit., pp. 693 a 698.

⁸⁸⁸ Rogelio Acevedo Oquendo. *Principios Filosóficos de la Ética de la liberación de Enrique Dussel*. Op. cit., pp. 8 a 21.

⁸⁸⁹ Roque Zimmermann. *A América Latina: o não ser*. Op. cit., pp. 173 a 178.

⁸⁹⁰ A diferença é que às vezes deixam de citar um ou outro nome, sem, contudo, excetuá-lo explicitamente da lista.

Ética da libertação se reveste de componentes marxianos, mas, sobretudo, levinasianos a partir dos quais Dussel eleva sua ética, com independência conclusiva, à condição de Filosofia primeira. Não está em pauta, ratifique-se, uma inversão substancial que inclui a negação necessária desses consensos. A promoção de uma releitura radical, não teria suporte nos dados bibliográficos. O que vem sendo preconizado desde o capítulo inicial sugere a *interdependência* de Dussel em face de Freire que se confirmada, embora condicionalmente, relativizaria o duplo consenso.

Como se mostrou evidenciável, até então, em diversas temáticas presentes na ética de Dussel, Freire se fez centralidade. Entre os indícios que situam Freire no eixo da ética de Dussel, três, mais pontualmente, refletem a hipótese: a) o fato de o processo comunitário da “consciência crítico-ética” ser, prioritariamente, cumprido pelo *oprimido*; b) os conceitos freirianos *denúncia* e *anúncio* como negatividade e positividade do processo ético, isto é, como *des-contrução* e *con-strução* ético-crítica da realidade; c) o antidogmatismo-democratizante – todos, por fim, cingidos pela *conscientização*. Veja-se agora, expressamente, em que medida essa influência se redimensiona no momento em que, com exclusividade, Dussel trata o “processo ético-crítico”, em Freire, abstraindo-o do projeto pedagógico.

Em sua *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*, o filósofo abre suas considerações particulares sobre Freire⁸⁹¹, a partir de um jogo antitético que o coloca como síntese, necessária, entre o cognitivismo de Piaget e de Kohlberg, de um lado e, de outro, as pedagogias ditas “periféricas” – leia-se pertencentes ao velho mundo, mas não eurocêntricas – como Feuerstein e Vigotsky. A primeira dificuldade enfrentada pelo autor é, precisamente, dar um sentido ético a um discurso pedagógico de caráter epistemologista, intercalado, ainda, por um *nível ontogenético* – em que o processo cognitivo da criança avança, em suas etapas⁸⁹², com imbricações, também, afetiva e moral.

⁸⁹¹ Enrique Dussel. *A Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Op. cit., pp. 427 a 443 (EL).

⁸⁹² Para evitar tergiversações desnecessárias do tema ético, os pormenores de natureza pedagógica serão evitados. Para maiores detalhes ver os capítulos “O tempo e o desenvolvimento intelectual da criança” e “Os estágios do desenvolvimento intelectual da criança e do adolescente”. In Jean Piaget. *Problemas de psicologia genética*. Rio de Janeiro, Editora Forense, 1973.

No primeiro polo, os problemas relativos ao conhecimento traduzidos em termos éticos, por Piaget, vão se enquadrar na moral formal kantiana. Dessa matriz, Piaget herda a ideia de que os influxos externos sobre a criança revelam-se num misto de afeto e temor “diante da presença de autoridade”. Numa condição “heterônoma”, as regras surgem como sagradas⁸⁹³. Importa observar, como correlato a essa informação, a predisposição, por parte de Piaget, à aderência às “limitações [...] próprias de um formalismo acrítico”. Tais limitações aparecem, também, em Kohlberg, igualmente inspirado por Kant, quando “divide processualmente o amadurecimento do juízo moral”⁸⁹⁴ – modelo, inclusive, completado por Habermas, elevando-o para a vida adulta⁸⁹⁵. A justificação desses esquemas é uma justaposição das possibilidades comportamentais da criança e seu estado de consciência.

Em outro polo, encontram-se Feuerstein e Vigotsky inseridos, ainda, na “linha cognitivista”, porém configurando, em ambos os casos, uma variável por conta de certa ponderação em relação ao “eurocentrismo ontogenético de Piaget”. Feuerstein, com sua teoria da modificabilidade, advoga uma alterabilidade “nos indivíduos além da etiologia que determina seu estado”. A inteligência, nesses termos, escaparia ao determinismo da “‘capacidade’ inata” e se tornaria susceptível ao “processo”⁸⁹⁶. Nas palavras de Dussel, em Feuerstein, “a inteligência é plástica, modificável, momento construtivo de atividade sempre possível do indivíduo”⁸⁹⁷. Eis o porquê de a teoria feuersteiniana mover-se além da

⁸⁹³ Não custa repetir que não compete a essa pesquisa a verificação da pertinência da crítica realizada por Dussel a seus interlocutores e isso dispensa detalhes que venham extrapolar a compreensão da logicidade do argumento. Apenas para constar, como adendo à abordagem geral, alguns pormenores estarão presentes em notas, como se vê na sequência, no que concerne às regras sagradas para a criança. Em Piaget, num primeiro momento da infância, “realidade” e “regra” se confundem para serem, apenas, diferenciadas numa fase posterior, quando começa o questionamento sobre a validade, ou melhor, sobre a “legitimidade” de uma “ordem”. Enrique Dussel. *A Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Op. cit., p. 428 (EL).

⁸⁹⁴ Modelo dividido em três níveis, subdivididos, cada um deles, em dois estágios. De forma geral, há um nível em que, para evitar represálias, a autoridade ou os mandamentos são acolhidos pela criança que compreende o “certo” como o “interesse imediato” em não frustrar a “satisfação de necessidades”, um segundo nível, em que ocorre a preocupação com os sentimentos do outro no qual o “certo é cumprir os deveres e manter a ordem e o bem-estar social” e, por fim, um nível em que o considerado “justo é defender os direitos, valores ou pactos” e ter “como referência princípios éticos universais”. O que Dussel vai objetar, desse modelo, é a dificuldade de aplicação dos estágios nas “periferias em nível pós-colonial”, precisamente, pela falta completa do que ele denominará de “níveis críticos”. *Idem*, p. 429 (EL).

⁸⁹⁵ *Idem*, p. 429 (EL).

⁸⁹⁶ Mesclando seu texto com expressões de Feuerstein, Dussel expõe dessa forma a questão da *modificabilidade*.

⁸⁹⁷ *Idem*, p. 432 (EL).

etiologia⁸⁹⁸. Apresentado Feuerstein, Dussel parte para Vigotsky, comumente visto como “um psicopedagogo genético-evolutivo, que leva em conta na origem psíquica da criança o momento constitutivo sócio-histórico”⁸⁹⁹. Isso lança certa desconfiança sobre as teorias que apostam cegamente no determinismo biológico para se valer da capacidade construtiva dos processos sociais⁹⁰⁰. Assim, faz-se valer a afirmação de que “a dimensão individual da consciência é derivada e secundária”⁹⁰¹. Vigotsky superará, segundo Dussel (aqui pontualmente), o “solipsismo da psicogenética de seu tempo, situando a criança no horizonte intersubjetivo”. Para o autor, contudo, a maior virtude do epistemologista russo talvez não tenha sido “a interação da linguagem como um movimento independente”, mas sim o “descobrimento da competência instrumental da criança”⁹⁰².

Avaliando brevemente estes teóricos, Dussel os terá em desajuste com as premissas da Ética da libertação. Piaget e Kohlberg não se desunem do “europeísmo ontogenético”. Contrariamente a essa vertente, para Dussel, uma criança poderia admitir uma solicitação que congrega alto grau “ético crítico de solidariedade”, sem ter, no entanto, o mínimo discernimento desse evento⁹⁰³ e, com isso, acusa uma distorção entre a nobreza do *ato* e sua devida *consciência*⁹⁰⁴. Feuerstein e Vigotsky, a seus turnos, ainda permanecem, em certa medida, presos ao “solipsismo” e ao “paradigma da consciência”⁹⁰⁵. Vigotsky, em particular, quer admitido, em sua virtuosidade, pelo *sócio-interacionismo* ou pela *instrumentalidade linguística da criança*, em qualquer dos casos, em consequência de seu

⁸⁹⁸ Aqui, no entanto, cabe problematizar o texto de Dussel para obter melhores esclarecimentos. O *modificabilidade*, em outras palavras, é tida como uma concepção pedagógica cujas causas justificadoras de um estado não são consideradas inalteráveis. Isso não vem significar, obviamente, que uma determinada causa produza fenômenos distintos e sim que as causas mesmas, como potências cognoscíveis, poderiam ser modificadas gerando, dessa maneira, resultados diversos. Se é assim, resta, contudo, ao pedagogo israelita aclarar por qual mecanismo essa transformação se efetiva. Sua resposta, segundo Dussel, requer a capacidade “interacional da mediação”. Tal mediador deve “intervir na modificabilidade cognitiva estrutural, modificando o [...] potencial de aprendizagem” da criança. *Idem*, p. 432 (EL).

⁸⁹⁹ *Idem*, p. 433 (EL).

⁹⁰⁰ Dirá Dussel: “a biologia sozinha não explica todo o processo [cognoscível]; é necessário a articulação construtiva do momento histórico social e cultural da psique da criança”. *Idem*, p. 433 (EL).

⁹⁰¹ Dussel citando Vigotsky. *Idem*, p. 433 (EL).

⁹⁰² *Idem*, p. 433 (EL).

⁹⁰³ Aqui se percebe o retorno da pedagógica em ação conjunta com a política, conexão esta tão explorada na primeira fase de Dussel. A esse respeito o autor se expressa da seguinte maneira: “Um alto nível de ‘criticidade’ ético-material pode ser simultâneo e graus muito ingênuos de ‘criticidade’ moral-formal, ou anterior a graus mais universais dessa ‘criticidade formal’. Distinguir entre ambos os tipos de criticidade vem a ser o problema central da pedagogia (e política) da formação do juízo ético-moral.” *Idem*, p. 430 (EL).

⁹⁰⁴ *Idem*, p. 430 (EL).

⁹⁰⁵ *Idem*, p. 431 (EL).

contexto histórico, prescinde de uma consciência em favor da “denúncia”⁹⁰⁶ de uma negatividade dominadora” – visto que o analfabeto não era considerado, na Rússia pós-revolucionária, uma vítima do sistema. Isso o impossibilitará, terminantemente, de propor uma “consciência ético-crítica”⁹⁰⁷.

Ante essa polaridade, Freire é colocado de maneira singular como a síntese, “radicalmente distinta”⁹⁰⁸. No que tange ao primeiro polo, teria sido responsável, em alguma medida, pelo reajuste da relativa inflexibilidade entre *ação* e *consciência* no universo da criança e até do adulto, admitidas por Piaget, Kohlberg (e também por Habermas), sobretudo, pela ampliação da *ação* com *altíssimos níveis de consciência* por parte de comunidades periféricas. É nesse sentido que Dussel apela para o retorno da “pedagógica” em *ação conjunta com a “política”*, como suporte para ética – conexão esta já tão explorada na primeira fase de seu pensamento e que pode, somado àqueles três aspectos, constituir um quarto indício em favor da hipótese. Em face da referência freiriana, Dussel se lança na qualificação dos paradigmas em questão, na medida em que admite que “uma consciência em nível material mágico [...] pode adquirir uma consciência ético-crítica extrema”⁹⁰⁹, que supere inclusive “o mais refinado membro de uma sociedade pós-convencional”. O critério qualificador seria a “fundamentação autoconsciente das decisões”⁹¹⁰. Uma consequência inevitável seria uma reformulação do modelo etapista da consciência que reúne Piaget, Kohlberg e Habermas, para dar lugar a uma “consciência ético crítica”, proposta e ensinada por Freire em termos de necessidade de “descobrir as vítimas”, que os “princípios éticos universais em sua aplicação empírica” geram, continuamente⁹¹¹. Aqui, momento em que, para Dussel, a “consciência-ético crítica” torna-se “exercício da razão *material* e formal, *ético* e comunitário-discursiva enquanto ‘dialogicidade’” Freire é conduzido, sem mais possibilidade de recuo, ao núcleo

⁹⁰⁶ Grifos nossos.

⁹⁰⁷ *Idem*, p. 434 (EL).

⁹⁰⁸ O que Dussel tenta expressar aqui é que, embora caiba identificar Freire como um ponto de congruência entre essas teorias, ao mesmo tempo, o avanço que promove em relação a elas irrompe inusitadamente como pensamento anti-hegemônico.

⁹⁰⁹ Admitir que “uma consciência em nível material mágico [...] pode adquirir uma consciência ético-crítica extrema” não é apenas assegurar a possibilidade de uma *ação periférica com altíssimos níveis de consciência*, mas, ao mesmo tempo, garantir as condições intersubjetivas necessárias ao projeto libertador.

⁹¹⁰ *Idem*, p. 430 (EL).

⁹¹¹ *Idem*, p. 430 (EL).

da Ética da libertação⁹¹². Observe-se que isso pode ser redito com palavras que se aproximam, sobretudo, do cumprimento do projeto dusseliano, visto que essa “consciência ético-crítica” reúne toda pragmática que envolve a Ética da libertação em sua *materialidade* e *formalidade* com vistas à *consensualidade*, pela via discursiva que lhe é própria. O que Dussel esta necessariamente querendo apontar é que essa *criticidade* tem a função de desnudar o que jaz encoberto na *ontologia da Totalidade*, desordenando os esquemas performáticos que submetem o *Outro* a um fixismo de o *Mesmo*. A um só tempo, à luz de Freire, Dussel rebate o *cognotivismo* de Piaget e seu *etapismo* seguido por Kohlberg e Habermas. Às referências eurocêntricas, de maneira não revelada, o *Outro* permanecia *invisível*, cabe agora desnudá-las e visibilizá-lo.

A crítica realizada por Dussel ao segundo polo, ainda em contraponto com Freire, inicia-se expondo Vigotsky – cujo projeto educativo não teria como fim a criação de uma “consciência ético-crítica”, mas apenas “explicar o surgimento da consciência cultural” e sua “formação histórico-social” – para logo atingir Feuerstein. A rigor, ambos serão anexados aos demais psicopedagogos citados que, em última instância, seriam “cognotivistas”, “consciencialistas”, “individualistas” e “ingênuos”. Todos “se ocupam com a inteligência teórica ou moral”, “não desenvolvem um teoria dialógica”, recorrem ao expediente do mediador individual, no caso, o “experiente pedagogo”, não se aplicam a “transformar a realidade contextual”. Aqui, justamente, reside a principal diferença comparativamente a Freire: estes psicopedagogos, tomando a “ordem social, cultural, política e econômica” como um mero “dado” perdem de vista o caráter *transformativo* da educação⁹¹³.

Esse detalhe último, no entanto, deve ser visto dentro de uma dinamicidade dialética, marcadamente porque chancela, de uma vez por todas, a relação intrínseca entre *transformação* e *conscientização* no processo ético-libertador de Dussel. É forçoso considerar que, não por acaso, o conceito de *transformação* fora, anteriormente, definido para preservá-lo dos equívocos que o associam à *revolução*. Retomando brevemente o que já foi visto, o que está em jogo é a capacidade de organizar a “intersubjetividade

⁹¹² *Idem*, p. 431 (EL).

⁹¹³ *Idem*, p. 435 (EL).

coletiva” sob o escopo da *práxis libertadora* e isso implica saber, “qual é o tipo de subjetividade sócio-histórica” que reúne os qualificativos necessários, não só para deflagrar o ato libertador, mas para consolidá-lo. A *libertação* só é correlata à *transformação* que, para além das visões *reformista* e *revolucionária*, assinala não a interiorização da exterioridade (que ratifica a “mesmidade” ontológica), mas, por via da *conscientização*, a eliminação radical dessa *diferença*.

Mesmo que esse esboço teórico ressoe convincente no que tange à confirmação da hipótese, não deve, ainda, ser admitido em sua completude, sem que antes se saiba o que é, categoricamente, a *conscientização* em implicação direta com o estatuto do *sujeito* na *ação transformativa*, para Dussel. Aberta tal temática, essa pesquisa sinaliza seu fim.

Importa, a partir de então, atentar para os movimentos que o professor Dussel realiza para se aproximar do conceito de *conscientização* para, de maneira particular, ratificá-la como centralidade de sua ética. A princípio se disporá a sintetizar, de forma geral, “a questão pedagógica” em Freire. A ideia é “continuar com o argumento de sua ética” mostrando “a importância de Freire para uma ética crítica” e, assim, promover o transporte dos conceitos da Pedagogia para a Ética. Do que irá selecionar para iniciar sua abordagem, entre os textos escolhidos, não por acaso, já indica que a “questão pedagógica”, em última instância, compreende a *consciêntização*⁹¹⁴. No fragmento escolhido, Freire alude ao fato de que “a *conscientização* exige uma série de condições prévias”. Dussel tratará o assunto dividindo-o em dez pequenos “tópicos”⁹¹⁵. Em seu roteiro, o que denomina “revolução copernicana”⁹¹⁶, realizada por Freire na educação, será a representação de todas as propriedades *transformativas* necessárias ao “surgimento do nível do exercício ético-crítico”⁹¹⁷, permitindo exequibilidade à ética libertadora. Resta, embora resumidamente, perceber como, numa segmentação expressamente pedagógica, o roteiro vai delineando-se eticamente. Sob o conceito de “*situação*

⁹¹⁴ Freire afirma: “Falar de *conscientização* exige uma série de condições prévias [...] Geralmente se pensa que eu sou o autor desse estranho vocábulo, pelo fato de ser *um conceito central das minhas ideias* sobre educação”. Paulo Freire. “Conscientização para liberar”, em *Contacto*, México, 1971 p. 42. In Enrique Dussel. *A Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Op. cit., p. 436 (EL).

⁹¹⁵ *Idem*, p. 436 (EL).

⁹¹⁶ *Idem*, p. 436 (EL).

⁹¹⁷ *Idem*, p. 435 (EL).

limite”⁹¹⁸, na leitura de Dussel, Freire estabelece seu ponto de partida que a um só tempo é “‘material’, analítico, econômico, e político”. Os oprimidos só se explicariam no interior das “estruturas de dominação que [os] constituem”. É aí que se situam em sua “negatividade”. A radicalidade de Freire tem como escopo a superação da “máxima negatividade possível”⁹¹⁹. E isso se dá, inicialmente, com a “*Prise de conscience*”, que ainda não é conscientização, na medida em que esta indica o processo diacrônico “a partir de uma certa negatividade até a positividade” e aquela a sua irrupção. Evidentemente um processo evolutivo supõe uma condição inferior de onde parte, no caso, a “*consciência ingênua*”, correlata à “cultura do silêncio” e à “mitificação da realidade” que visa, no processo conscientizador, à criticidade da consciência. Os complicadores para a deflagração da tomada de consciência não são apenas a realidade exterior, visto que o próprio oprimido manifesta-se desfavoravelmente à solução de seus problemas com “*medo da liberdade*”. Reproduzindo Freire nesse sentido, Dussel mencionará a “‘impossibilidade ontológica’ de os oprimidos serem ‘sujeitos’”⁹²⁰. Frente a isso, surge o papel do “*educador crítico*” que se educa ao passo em que educa. A condição de sua intervenção está associada à realidade do educando que não pode ignorar. Aqui ficarão claros, para Dussel, possibilidades e limites do estado iletrado dos homens à medida freiriana: dá a “sua objetiva situação opressora”, mas “não lhes dá a razão da condição de explorados”⁹²¹. Se, por um lado, é mister em todo *processo transformador* a clareza de que o movimento que conduz o oprimido à sua “consciência” é interno a si, por outro, deve estar igualmente pressuposto que a compreensão da realidade pelo oprimido imprescinde da colaboração do educador em “dar ao educando maior criticidade”, o que significa aproximá-lo de elementos conceituais – sem com isso afastá-lo de sua cultura – que, aglutinados à percepção que já tem de sua realidade, promovam a *conscientização*. Esse trajeto culmina com a “*consciência ético-crítica*” que é o momento de “crise por

⁹¹⁸ Para que o texto ganhe fluidez, os dez tópicos concernentes a Freire, metodologicamente escolhidos por Dussel, para discorrer sobre a *conscientização*, não serão enumerados, mas podem ser percebidos por acompanharem, ao mesmo tempo, a grafia *itálica* e as *aspas*, a exemplo do primeiro tópico: a “*situação limite*”.

⁹¹⁹ Para Dussel “Se Horkheimer nos diz que negatividade e materialidade são as condições da teoria crítica, aqui [em Freire] não só temos uma “teoria” mas uma prática crítica de muito maior negatividade e materialidade: não são já os operários alemães, são ‘os condenados da terra’ [...]”. *Idem*, p. 437 (EL).

⁹²⁰ *Idem*, p. 438 (EL).

⁹²¹ Dirá Dussel citando Freire. *Idem*, p. 439 (EL).

excelência”, correspondente ao “salto” ao “primeiro grau de consciência crítica”, em que o oprimido toma posse da “realidade *objetiva*”. Esse fenômeno já consta do exercício investigativo-hipotético que o autor denominará de “análise teórica das causas da opressão”. Importante é o fato de Dussel compreender que esse primeiro acesso à realidade objetiva permite ao oprimido “uma apreensão explicativa mínima do argumento de caráter reflexivo, teórico, crítico”. O que Dussel está assinalando é que, em Freire, a ruptura com medo de liberdade, que se dá por ocasião dos primeiros graus de conscientização, descortina a percepção da existencialidade concreta, evocando a subjetividade. É o momento do “diagnóstico da ‘cultura da dominação’”⁹²². Dussel recorrerá na sequência à ideia do “*sujeito histórico*’ da ‘*transformação*’”. Faça-se aqui outro parêntese necessário. Ainda não concluído o roteiro que traçou para exhibir as propostas de Freire, Dussel já permite compreender as razões a partir das quais o pedagogo se constitui, frente às demais influências que recebeu, primazia à Ética da libertação. Em primeiro lugar, em Freire vê-se ressaltada a ocasião em que a *reflexibilidade* se volta sobre si, facultando ao oprimido se reconheça como tal; o *sujeito histórico* e o *sujeito pedagógico*⁹²³ se fundirão como resultado da consciência ético-crítica. Segundo, apenas em Freire se cumpre “o processo ético ‘material’”, propriamente dito. Trata-se da criação das *condições de possibilidade* de o oprimido conduzir-se a uma situação inusitada, situar-se num certo “lugar” em que a condição *ético-material* não é meramente especulativa, mas um “processo realíssimo, concreto, objetivo”⁹²⁴. Terceiro aspecto, não menos importante e entrelaçado com os anteriores, é que, para Freire, a “práxis da ‘transformação’” ultrapassa o âmbito específico da “‘experiência’ pedagógica”, não é executada para fins de aprendizagem apenas, não pode ser pautada como um mero conteúdo da “consciência teórica”. Qualquer adjetivação quanto à sua realização só terá sentido no próprio movimento em que consiste, visto que é “na própria práxis transformativa da ‘realidade real’ e histórica em que o processo pedagógico se vai *efetuando* como progressiva ‘conscientiz-ação’”⁹²⁵. É por isso que Dussel encontra na

⁹²² *Idem*, p. 440 (EL).

⁹²³ *Idem*, p. 440 (EL).

⁹²⁴ *Idem*, p. 440 (EL).

⁹²⁵ *Idem*, p. 441 (EL).

dialogicidade freiriana as condições à inclusividade daquilo que está *extrínseco*⁹²⁶ – não meramente no sentido de o oprimido integrar perifericamente a esfera ontológica de o *Mesmo*, mas no de poder *transformá-la*. Isso vem explicar porque, em aguda sintonia com esse referencial, o autor definirá a conscientiz-*ação* como a própria “ação-na-qual-se-vai-tornando-consciência-ético-transformativa”⁹²⁷. E isso remete, não de maneira convencional, à teoria do “sujeito social” como aponta, também, para o cumprimento das exigências que superam, *transformativamente*, a trivial revolução. A própria teoria terá que ser refeita, desverticalizadamente, tornando-se epifenômeno do advento dos *oprimidos* no decurso político – com a missão de libertarem-se a si mesmos, libertando o opressor. Na condição de sujeitos *históricos* – “sujeitos não metafísicos” – não apenas no sentido de estarem susceptíveis às mudanças conjunturais, os oprimidos eclodem como co-protagonizantes de seu destino. Esse conjunto de observações, no entanto, ainda não conclui os créditos da teoria dialógica de Freire na Ética da libertação. Estas condições correspondem mais especificamente às exigências *material-éticas*; os próximos requisitos a serem atendidos dizem respeito à formalidade ética e à sua realização. Dussel recorrerá à “*intersubjetividade-comunicativa*”. À medida das comparações acima estabelecidas entre Freire e os psicopedagogos epistemologistas Dussel, por esta ocasião, ilustrará a discrepância existente entre o currículo burguês do Emílio “solipsista” que representa uma frente burguesa com “espírito tecno-industrial” e a ação “pedagógica transmoderna de libertação” freiriana que, como contraponto, corresponde à comunidade mesma das *vítimas oprimidas*. A anti-hegemonia será delineada a partir de uma “ação discursiva da comunidade dos sujeitos da própria libertação”. Nessa *discursividade*, a “conscientização continua seu processo e vai se desenvolvendo como um movimento de radicalização crescente”⁹²⁸. Fácil perceber que há muito o debate evadiu do horizonte específico da pedagogia. As categorias freirianas são transportadas em massa para o reduto da ética.

⁹²⁶ A esse respeito, afirma Dussel: “Não se encontram os oprimidos de Freire na ‘exterioridade’ (como vítimas excluídas) social, cujo diálogo começa na busca do *conteúdo programático*? O ponto de partida de todo pensamento crítico de Freire não será essa ‘exterioridade’, portanto não se converte todo o procedimento democrático participativo que cria nova validade anti-hegemônica em uma mediação da ‘consciência ético-crítica’ para ‘transformar o mundo’? O diálogo (o exercício dialógico) tem um ‘conteúdo’, tem a exigência da superação da assimetria na dialética dominador dominado”. *Idem* p.442 (EL).

⁹²⁷ *Idem*, p. 441 (EL).

⁹²⁸ *Idem*, p. 441 (EL).

Nessa perspectiva, a preeminência de Freire não pode ser inconsiderada. Sua dialogicidade, na interpretação de Dussel, se eleva ao ponto de subsumir o “procedimento da Ética do Discurso”, garantindo à ética o “*conteúdo*”, negado por Habermas, e adotando o “*outsider*” que, em certa medida fora postulado pelo filósofo alemão: o primeiro representado pela “exigência da superação da assimetria na dialética dominador-dominado” e o segundo, os “oprimidos de Freire [encontrados] na exterioridade”⁹²⁹. Dussel não se abstém em asseverar que “todo pensamento crítico de Freire” implica a “exterioridade” e que este teria convertido “todo procedimento democrático participativo que cria nova validade anti-hegemônica em uma mediação da ‘consciência ético-crítica’ para transformar o mundo”. Agora, chega-se à “*denúncia*” e ao “*anúncio*” que condizem com o penúltimo tópico em questão em que Dussel busca expor, segundo a sua óptica, o significado da *conscientização* em Freire. São indicações legítimas dos momentos *negativo* e *positivo* da ética: a crítica ao sistema opressivo e a revelação do “viável inédito”⁹³⁰. Se a denúncia figura, e isso é importante, como “o fruto conjunto da comunidade dialógica”, composta por “oprimidos” e “intelectuais”⁹³¹, sua exequibilidade sela a eficácia da *razão ético-discursiva*, culminando com a *totalidade funcional* do fazer-ético a partir de uma *comunidade intersubjetiva* em vistas do “inédito viável” que, nas palavras de Dussel, “é o projeto de libertação da comunidade sujeito de transformação” – o que remete ao conteúdo da eticidade freiriana⁹³². Por fim, a sustentabilidade do processo libertador dá-se pela “*práxis da libertação*”, numa marcha conscientizadora que, transcendendo o caráter estritamente pedagógico, se caracteriza eticamente. A dialogicidade inerente ao processo visa à “produção de uma consciência ético-crítica” e assim nasce, na avaliação de Dussel, uma “pedagogia planetária” em que os oprimidos, como *sujeitos históricos privilegiados*⁹³³, transformam-se a si transformando o mundo⁹³⁴.

⁹²⁹ *Idem*, p. 442 (EL).

⁹³⁰ Que é a “utopia” no sentido não idealista, mas sim enquanto o ainda não, realizável. *Idem*, p. 442 (EL).

⁹³¹ *Idem*, p. 442 (EL).

⁹³² *Idem*, p. 433 (EL).

⁹³³ *Idem*, p. 433 (EL).

⁹³⁴ Tal movimento não prescinde do educador crítico, mas não exclusivamente. As concepções teóricas que traz consigo se verterão à realidade do oprimido. É dessa fusão que a percepção objetiva que o oprimido tem de sua condição pode avançar rumo à reconstrução das causalidades de sua opressão, em oposição à consciência ingênua e ao individualismo. A humanidade extorquida do oprimido não pode ser retomada num percurso abstrato, fora da vida ou fora da reflexibilidade comunitária. A objetivação da realidade, que comporta a *raison d’être* da opressão ou, como diria Freire, “suas correlações causais e circunstanciais”, se encontrará disposta à *consciência ético-crítica*.

Dussel se lança a essas argumentações advertido de que não se trata de constituir um discurso, mas de produzir as condições subjetivas para a libertação, que pressupõem, segundo a agenda freiriana, um sujeito atinado para a correlação forçosa entre sua *consciência* e a *palavra-ação*. Para tal, é necessário que sua enunciação do mundo faça sentido e não seja “mais som que significação”⁹³⁵, resultante de uma “totalidade petrificada”⁹³⁶. Dussel sabe, por via de Freire, que não é possível extrair a “palavra-ação” de uma lucubração intelectualizada sobre o real, mas que a *conscientização do oprimido* só viria ocorrer por um processo diverso. Evita enfrentar, no entanto, esse difícilíssimo problema que apenas metodicamente a partir dos processos de *codificação* e *descodificação* temáticas, isto é, de representações de situações vividas e da análise dos *códigos linguísticos* numa sucessividade cumulativa de significação, se evidencia. Se a realidade do *oprimido* lhe ocorre a partir de sua *vida ultrajada*, no seio de uma *estrutura material*, a tematização de sua realidade particular transcende qualquer particularidade e tende à *totalidade de sentido*. A *totalidade* aqui não é correlata a uma agregação de fragmentações isoladas a se estabelecerem em um todo, quando reunidas. A *conscientização* não pode não ser uma abertura à totalidade e esta é uma *multiplicidade interativa*. O que *inicializa* o processo de *tomada de consciência* não é a atitude formalmente conceitual, mas a realidade fazendo-se sentir, metodicamente, na representatividade lexical em ajuste com a *práxis*⁹³⁷. Esse mecanismo no qual não só o conceito será capturado, mas a própria realidade resgatada que diz respeito à concepção problematizadora da educação é, sem rodeios, o que Dussel busca, sem tornar claro por vezes, para preencher as lacunas deixadas pelas outras referências que, não obstante a importância que têm, nada podem oferecer no que tange a ocasionar *conscientemente* a diligência das massas pela *libertação não exclusivista*⁹³⁸.

Essa configuração só apresenta sentido sob a figura do sujeito histórico, correlato à perspectiva transformativa por meio da razão ético discursiva.

⁹³⁵ Paulo Freire. *Pedagogia do Oprimido*. *Op. cit.*, p. 57 (PO).

⁹³⁶ *Idem*, p. 70 (PO).

⁹³⁷ Aqui está todo o sentido, muitas vezes não entendido, da dupla crítica realizada por Freire: à ideia de um educador com protagonismo exacerbado na dinâmica pedagógica (ou seja, como sujeito singular do processo educativo) ou, contrariamente, de sua ausência.

⁹³⁸ *Idem*, pp. 95 a 100 (PO).

Para melhor compreender o problema da *conscientização* em Freire, a rigor, deve-se atentar para a recomendação de que a necessária abertura à realidade não ocorrerá se o “conteúdo temático” estiver “demasiado explicitado ou demasiado enigmático”⁹³⁹; nos dois casos, a dialetização homem-mundo, a ser sintetizada pelo oprimido, ficará interrompida. Tão somente tematizando para si mesmos como concebem a realidade, isto é, remetendo à objetivação sua “consciência real da objetividade”, os oprimidos percebem-se nesta realidade, numa atitude aperceptiva, não de seu momento presente, mas de sua própria “percepção anterior”, a revelar-se no presente. Em suma, esse processo, para Freire, de os oprimidos perceberem diferentemente *como antes percebiam a realidade*, redimensiona os horizontes da própria percepção, numa dialetização entre as dimensões da realidade, mas não só dialetização das diferenças, como também dos níveis de contradição que cada momento revela, interno a si. A representação contraditória da situação vivida em códigos linguísticos, seguida da extração dos elementos existenciais da palavra representada, permite uma nova representação não isenta de contradição e, como o pano de fundo de todo processo é a própria concretude existencial, a tomada de consciência adquire uma consecussão própria do que se denomina *conscientização*.

Esse processo de *conscientização*, conforme especificado na *Pedagogia do oprimido*, que se torna possível a partir da *codificação* e da *descodificação* metódicas da palavra representativa da realidade, opera em simetria com a ideia, desenvolvida em *Ação cultural para a liberdade*, de que se encontram presentes na oralidade representativa do povo “estruturas de superfície”, ao lado de “estruturas profundas”. Deve-se aqui salientar, como já foi visto, que Freire reconhece a “indiscutível unidade entre a *subjetividade* e a *objetividade* no ato de conhecer”, porém mais importante é frisar que o autor admite que “a realidade concreta nunca é, apenas, o dado objetivo, o fato real, mas também a percepção que dele se tenha”. À *estrutura de superfície* vincula-se a codificação de maneira “taxionômica”, isto é, meramente descritiva ou classificatória da realidade, enquanto que à *estrutura profunda* corresponderia a reflexão relacional dos dados dispostos na narrativa, descortinando seus matizes basilares⁹⁴⁰. Vê-se manifestado

⁹³⁹ *Idem*, pp. 108 a 109 (PO).

⁹⁴⁰ Paulo Freire. *Ação cultural para a liberdade*. *Op cit.*, pp. 80 a 84 (AC).

que, em qualquer das linguagens em que a *conscientização* é abordada, o *processo abstrativo* não pode se descolar da *concretude*. Em qualquer hipótese, a narrativa não faz um simples movimento sobre si, sem antes ter partido de uma *realidade tangível* e sem a *superação da condição anterior* própria do incessante encontro antitético interposto pela dialética. Assim, mesmo que o substrato que alimenta o processo de codificação-descodificação corresponda a uma narrativa, em Freire, não implica um resultado meramente abstrativo: a narrativa não tem origem em si mesma e nem está destinada à abstração.

Embora esses pormenores, como se viu, não tenham sido focalizados por Dussel – que se limita ao esboço geral que relata o momento em que o oprimido (o *Outro*, uma *exterioridade*) na *práxis* percebe-se como tal e os impactos e consequências daí procedentes – o autor não abdica da incorporação, ao seu modo, da *dialógica* freiriana.

Em conjunto, a abordagem recai sobre o exato momento em que a *consciência* do oprimido tem sua irrupção, configurando-se como *percepção de si*: a aposta é que pudesse perpetuar-se para, no “processo”, constituir-se, de fato, *conscientização*. A *incompletude* humana em vistas do *ser mais*, característica da antropologia freiriana, é o combustível dessa aposta que corresponde a uma radical emersão do homem *em si mesmo* e em sua *realidade*. Essa emersão não configuraria apenas a possibilidade dialética do processo ético-transformativo, mas o próprio processo dialético. A conscientização não seria algo a se estabelecer ante as partes que compõem o projeto libertador, dando-lhe coesão, mas o motor mesmo da libertação – da *analética*. A rigor, e sem qualquer contradição, a proposta dusseliana pode ser vista imersa nas noções freirianas, diga-se, numa mescla categorial.

Aos indícios que situam Freire no eixo da ética de Dussel, já mencionados, no caso, o fato de o processo comunitário da “consciência crítico-ética” ser, prioritariamente, cumprido pelo *oprimido*, os conceitos de *denúncia* e *anúncio* como negatividade e positividade do processo ético e o antidogmatismo-democratizante, como tendência reguladora dos radicalismos políticos, acrescente-se a *ação transformativa*, propriamente dita, e a *ação de um sujeito dialógico*. Afinal, os mecanismos da negação da *produção da*

vida que operam materialmente devem, materialmente, ser colocados em disfuncionalidade.

Se a “máxima negatividade possível”, expressa teoricamente pela “situação limite”, é resultado de um processo histórico, como diria Dussel, *ético-ontológico* de negação da “produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana” sua antípoda, que não poderia ser a-histórica, se daria, antes, *comunitariamente*, a partir da tomada de consciência. Trata-se de um *movimento interior da consciência exteriorizando-se*. Esse desdobramento da consciência resulta em uma contradição, na medida em que expressa, simultaneamente, a recusa da existência mitigada e o temor da liberdade. Mas é justamente no seio dessa contradição que se alicerça a necessidade da *ação* de superação da condição humana. Assentir que a “situação limite” é o ponto de partida da “tomada de consciência”, que deve culminar com a “conscientização ético-crítica” e a consequente *ação transformativa*, não é apenas aceitar que a *negação da produção da vida* deve ser *negada* por um processo que nasce da *negatividade plena* – que por não ser uma condição *ontológica do homem* e sim *histórica*, deve ser historicamente superada – mas, por extensão, admitir que o *princípio ético* não seria outro senão a *produção material da vida*. Essa conectividade, patrocinada por Dussel, de sua ética com as categorias freirianas enseja ao autor independência em relação às modulações da Ética do discurso.

Dessa maneira, a *verdade ética* e a *validade moral* não precisam estar fundadas no enunciado normativo, como produto de uma *consensualidade*: fez-se necessário abdicar da universalidade que não ultrapasse a esfera prático-comunicativa e, assim, alternativamente a Habermas, subscrever a *materialidade* da ética fora dos limites dos “enunciados valorativos” mecanizados. Por outro lado, Dussel não necessita ficar refém de Wellmer cuja validade moral esquiva-se, em primeiro plano, dos acordos, para admitir convicções prévias ao consenso, advindas de razões de caráter subjetivo. Utilizando-se dos mesmos recursos, Dussel fica, também, imune ao “problema de Apel”, cujo teor é saber como chegar a uma só *norma válida* com função de *validar* as demais, mesmo em meio às propostas dissidentes. Isso não se daria, como quer Apel, por via de um *princípio de complementação* – regulador da universalização – a ocorrer a partir de um *princípio formal*, advindo da *autorreflexividade*, mas apenas com a generalização das “regras

formais intersubjetivas” ancoradas pré-ontologicamente pelo “âmbito do princípio universal material”. A referência à realidade que perseguirá Dussel será, justamente, a objetividade antifatalista da luta pela *vida*, ao modo freiriano. Desnecessário, talvez, mencionar aqui que esse *princípio* (a produção e reprodução da vida) é o pressuposto da *dialogica freiriana*, cujo oposto (a *necrófila* perspectiva antidialógica) se combate com a *dialogicidade*. Freire, que já havia se sedimentado no horizonte da *validade anti-hegemônica* e na *factibilidade prática* da ética dusseliana, ressurge agora também em seu *princípio material universal*: a verdade prática. Na metodologia freiriana, “se re-vive a vida em profundidade crítica”, exclusivamente, no sentido de resgatá-la. Contrapondo-se à “‘morte em vida’ [que] é exatamente a vida proibida de ser vida”, o autor da *Pedagogia do oprimido* enceta, com esse comportamento, uma “revolução biófila”, como modelo *transformativo* deliberado pelo sujeito consciente.

Aliás, se o *sujeito* e a *consciência* (aqui uma potencialidade), como vistos anteriormente, são termos análogos à *libertação*, a *conscientização*, processualidade e ascendência – chame-se aqui de sujeito processual – é, abalizadamente, o próprio processo libertador como um todo⁹⁴¹. Isso por ser inimaginável nesses referenciais, que adotam a *processualidade da consciência*, a admissão de sujeitos investidos em sua libertação e, ao mesmo tempo, fora do fluxo *conscientizador*. Vê-se justificar, então, a razão pela qual Dussel afirmará, quanto à “intersubjetividade comunitária dos novos ‘sujeitos sócios-históricos’”, no capítulo final de sua obra, que a “autoconsciência [de sua ética] nada tem a ver com a de [...] Hegel [poder-se-ia acrescentar, também não inteiramente com a de Marx], mas antes com a conscientização de Freire como processo ético-crítico”⁹⁴². Isso porque embora se possa indicar, fenomenalmente, a “*consciência de algo que não é ela própria*” e a “*autoconsciência*” como momentos distintos da experiência do sujeito, são eles indissociáveis no decurso gradativo em que, pela *conscientização*, esse exato sujeito apreende sua *realidade*, apreendendo-se a *si mesmo*, sob a mediação educativa no *mundo*. A atipicidade elementar aqui, que determina a

⁹⁴¹ Por ser inimaginável nesses referenciais a correlação *sujeito* não consciente.

⁹⁴² Afirma o autor em nota. Enrique Dussel. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Op. cit., p. 584 (EL). Recomenda-se, no que refere a essa questão, retomar a discussão sobre a *autoconsciência* na página 217 dessa pesquisa.

escolha de Dussel, não é a inerência entre os dois modos de apreensão do sujeito numa mesma situação *conscientizadora*, mas a sua *condição* em meio a esse processo e a *dimensão teleológica* para a qual se aplica, ambas desdobradas na *descoberta* que a consciência realiza: o oprimido não dissociado de sua cultura revelando-se a si enquanto desvela o mundo, em vistas de sua libertação que, como comunal, é a todos extensiva, respectivamente.

Apenas essa exclusiva formulação de *sujeito* (como agente de um processo libertador responsável pela superação da *reificação de seu opressor* a partir do *fulcro cultural das comunidades carentes*) é compatível, ultrapassando os requisitos do sujeito em Marx⁹⁴³ e Hegel, com a *tarefa transformativa dusseliana*. O novo *sujeito*⁹⁴⁴ é um acontecer no mundo envolto pelas condições que o cercam. Perfaz-se a partir da *tomada de consciência* de sua pura negatividade, prorrompendo com sua domesticação, com a determinação, ademais, de negar a negatividade de seus opressores.

Esse *sujeito material da ética*, por outro lado, comunica certa radicalidade que a subjetividade levinasiana, como fora visto, não acompanha. Dussel por vezes tenta fazê-los coincidir, mas logo precisa recuar. Aqui, lugar em que a logicidade dusseliana ganha em expressividade, também herda obstáculos. Admitir sem reservas a crítica levinasiana que deslustra todo pensamento ocidental a partir da categoria da *ontologia da totalidade* como uma *ontologia do poder* é, inicialmente, um facilitador teórico que, por fim, tem seu preço, na medida em que, por extensão, o combate a tal noção agrega pelo menos duas dificuldades: uma metafísica do *rosto do outro* e uma singularidade *exclusivista*. Se, por

⁹⁴³ Em que pese, para a Ética da libertação, a força dessa afirmação, deve-se considerar que não é tão simples realizar esta distinção. Pode-se pensar, facilmente, em argumentos contrários, isto é, a admissão de que o marxismo, também, ao seu modo, une setores diversos da sociedade em favor da causa libertadora. Gramsci, por exemplo, dirá que “A filosofia da práxis é a coroação de todo esse movimento intelectual e moral dialetizado entre cultura popular e a alta cultura. Ela corresponde ao nexos reforma protestante e a revolução francesa: trata-se de uma filosofia que é também política e de uma política que é também filosofia.” Antônio Gramsci. *Quaderni del carcere*, vol. I, p. 478, 479; vol. II, p. 1233; vol., III, p. 1860 in Luigi Bordin. *O marxismo e a Teologia da Libertação*. Rio de Janeiro, Dois Pontos Editora, 1987, p. 121 a 122. Gramsci teria considerado a Filosofia da práxis como a mais radical reforma comparada a todas as precedentes porque as “engloba e supera atingindo não só a alta cultura (dos intelectuais) como também a cultura popular e de massa”. *Idem* p. 121. Contudo, é justamente nesse caráter abrangente do marxismo que se encontram a dificuldade distintiva e, também, sua possibilidade. O ponto da diferença é que, em Freire, essa abrangência ocorre no sentido contrário. Não se trata de a cultura popular ser alcançada e deglutida pela filosofia da *práxis*, mas de a cultura popular absorver elementos necessários do marxismo e usá-los com a pertinência que convém. Em nenhum aspecto esse *novo sujeito* será subsumido pela teoria. É por esse vínculo indissolúvel com sua cultura, vincado pela opressão, que não se permite seduzir por uma forma inversa de dominação. Essa é a chave freiriana para o fim da contradição opressores-oprimidos.

⁹⁴⁴ “Dasein” não heideggeriano, diria Dussel.

uma ponta, o *face a face* ocorre como uma determinação, por vezes, indeterminada, por outra, a descrença absoluta em qualquer positividade (ou até mesmo neutralidade) da ontologia ocidental flerta com um ceticismo solipsista. Para suavizar o impacto desse espólio, ainda eurocêntrico em sua filosofia, Dussel recorre, oportunamente, a uma configuração particular de sujeito.

A rigor, não só o sujeito dialético de Hegel ou o sujeito revolucionário de Marx ou mesmo a medida de sujeito metafísico levinasiano, mas todos os possíveis sujeitos forjados a partir do pensamento ontológico serão subsumidos num sujeito afeito ao fundamento vital: o *oprimido autoconsciente*. Esta é uma opção dusseliana pelos homens negativados em sua humanidade e eclipsados em si mesmos⁹⁴⁵ que, pela dialogicidade, terminam por ultrapassar a condição de *consciência mágica*, bem como a de *vítimas autoconscientes* e, desvitimizando-se intersubjetivamente, se lançam na reconquista da humanidade, *enquanto* processo de *conscientização*.

A estratégia dusseliana de atar a *analética* à *conscientização* tenciona alcançar todo o sentido do *conteúdo* da Ética da libertação postulando-a, como tal, exequível, isto é, almejando tornar *materializável* sua *teórica materialidade*.

⁹⁴⁵ O primeiro movimento parte da conjuntura opressora; o segundo ocorre desde sua própria consciência hospedeira.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T. *Educação e emancipação*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000.

_____ & HORKMEINER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.

ALTHUSSER-BADIOU. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. 2ª ed. São Paulo, Global, 1986.

BERNSTEIN, Eduard. *Socialismo evolucionário*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. São Paulo, Editora da UNESP, 1997.

_____. *Qual socialismo?: debate sobre uma alternativa*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

_____. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. 2ª ed. Editora da UNESP, 1995.

BORDIN, Luigi. *Marxismo e Teologia da Libertação*. Rio de Janeiro, Dois Pontos Editora, 1987.

BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean-Claude. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Petrópolis, Vozes, 2008.

CALDEIRA, Alejandro Serrano. *Filosofia e crise. Pela Filosofia Latino-americana*. Petrópolis, Vozes, 1985.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *O fenômeno humano*. 3ª ed. Porto, Livraria Tavares Martins, 1970.

CHOMSKY, Noam. *Linguagem e mente*. 3ª ed. São Paulo, Editora UNESP, 2009.

COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis, Vozes, 2000.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana. Interpretação ético-teológica, tomo III*. São Paulo, Edições Paulinas, 1984.

- _____. *Caminhos de libertação latino-americana. Reflexões para uma Teologia da libertação*, tomo IV. São Paulo, Edições Paulinas, 1984.
- _____. *Para uma ética da libertação latino-americana. I Acesso ao ponto de partida da ética*. São Paulo, Edições Loyola/Editora UNIMEP, s.d.
- _____. *Para uma ética da libertação latino-americana. II Eticidade e moralidade*. São Paulo, Edições Loyola/Editora UNIMEP, s.d.
- _____. *Para uma ética da libertação latino-americana. III Erótica e pedagógica*. São Paulo, Edições Loyola/Editora UNIMEP, s.d.
- _____. *Para uma ética da libertação latino-americana. IV Arqueológica*. São Paulo, Edições Loyola/Editora UNIMEP, s.d.
- _____. *Para uma ética da libertação latino-americana. V Uma filosofia da religião antifetichista*. São Paulo, Edições Loyola/Editora UNIMEP, s.d.
- _____. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI, Argentina Ediores, 1973.
- _____. *Política de la liberación: arquitectónica*. Madrid, Editorial Trotta, 2009.
- _____. *Política de la liberación: história mundial y crítica*. Madrid, Editorial Trotta, 2007.
- _____. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. 4 ed. Petrópolis, Vozes, 2012.
- _____. *Ética da liberación en la edad de la globalización e de la exclusión*. 4ª ed. Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- _____. *Ética comunitária*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1987.
- _____. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo, Paulus, 1995.
- _____. *Filosofía de la liberación*. 4ª ed. Bogotá, Editorial Nueva América, 1996.
- _____. *Filosofía ética latinoamericana III. De la erótica a la pedagógica en la liberación*. México, Editorial Escoll, 1977.
- _____. *Filosofía ética latinoamericana IV. Política latinoamericana (Antropológica III)*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1979.
- _____. *Hacia un Marx desconocido*. México, Siglo XXI, Izgtapalapa, 1998.

_____. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2001.

_____. *Historia de la filosofía y de filosofía de la liberación*. Bogotá, Editorial Nueva América, 1994.

_____. *Para una de-struición de la Historia de la Ética I*. Buenos Aires, Editorial Ser e Tiempo, s.d.

_____. *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo, Edições Loyola/ Editora da UNICAMP, s/d.

_____. *Método para uma filosofia da libertação. Superação analética da dislética hegeliana*. São Paulo, Edições Loyola, 1986.

_____. *Método para una filosofía de la liberación*. Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2007.

_____. *A produção teórica de Marx (um comentário aos Grundrisse)*. São Paulo, Editora Expressão Popular, 2012.

_____. “Arquitectónica de la Ética de la liberación em la edad de la globalización y la exclusión”. *Laval Théologique et Philosophique*, (54), 3, octubre, 1998.

_____. *1492: El encobrimento del Outro..Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz, Plural Editores, 1994.

Fé cristã e transformação social na América Latina. Encontro de “El Escorial”, 1972. Petrópolis, Vozes, 1977.

_____. *20 teses de política*. Buenos Aires/ São Paulo, Clacso/ Expressão popular, 2007.

_____. *Apfel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1993.

_____. “Autopercepción intelectual de un processo histórico”. *Revista Anthropos*, n. 180, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1998.

_____.

FIORI, Ernani Maria. “Aprender a dizer a sua palavra”. In *Pedagogia do oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

_____. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. 2ª ed. São Paulo/ Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2015.

_____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo, Paz e Terra, 2011.

_____. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997c.

_____. *A tragédia de ser e não ser contemporâneo*. Centro de Referência Paulo Freire: Obras de Paulo Freire; série Artigos. 1986.

_____. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. 4ª ed. São Paulo, Cortez, 2006.

_____. *Cartas à Cristina: reflexões sobre minha vida e minha práxis*. 2. ed. rev. São Paulo: UNESP, 2003b. 195.

_____. *Educação e Mudança*. 11. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983a.

_____. *Extensão ou Comunicação?* 8. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983b.

_____. *Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo*. 2. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978

_____. *Papel da educação na humanização*. Revista da FAEEBA, Salvador, n. 7, p. 9-17, jan./jun. 1997b.

_____. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997c.

_____. *Política e Educação: ensaios*. 5. ed. São Paulo, Cortez, 2001a.

_____. *Educação na Cidade*. 5. Ed. São Paulo: Cortez, 2001b.

_____. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 14ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2011.

_____. *Educação como prática da liberdade*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

_____. *Extensão ou comunicação?* 15ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

_____. *Educação como atualidade brasileira*. 3ª ed. São Paulo, Cortez/ Instituto Paulo Freire, 2003.

_____. *Educação e atualidade brasileira*. 3ª ed. São Paulo, Cortez/ Instituto Paulo Freire, 2003.

_____. *Educação e mudança*. 30ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 2007.

_____. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo, Centauro, 2001.

_____. “Educação e alfabetização: uma nova visão do processo”. Comissão Nacional de Cultura Popular de Brasília. Serviço de Extensão Cultural da Universidade do Recife, 1963.

_____ & SHOR, I. *Medo e ousadia – o cotidiano do professor*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____ & FAUNDEZ, Antonio. *Por uma pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

_____. *Convite à leitura de Paulo Freire*. São Paulo: Scipione (Série Pensamento e Ação no Magistério), 1991.

_____. *Los aportes de Paulo Freire a La pedagogia crítica*. Revista Educación, v. 26, n. 2, p. 51-60, 2002.

FREIRE, Ana Maria Araújo. (org.) *Pedagogia da libertação em Paulo Freire*. Rio de Janeiro/ São Paulo, Paz e Terra, 2017.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. São Paulo, Papirus, 1988.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Petrópolis, Vozes, 2009.

GADOTTI, Moacir. *Convite à leitura de Paulo Freire*. 2ª ed. São Paulo, Editora Scipione, 1991.

GARAUDY, Roger. *O ocidente é um acidente. Por um diálogo das civilizações*. Rio de Janeiro, Salamandra, 1978.

GIROUX, Henri. *Pedagogia Radical: subsídios*. São Paulo, Cortez/ Autores Associados, 1983.

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*. São Paulo, Edições Loyola, 2015.

GROSFOGUEL, Ramon. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2008, n. 80, p. 116.
www.ces.uc.pt/rccs/includes/download.php?id=982.

_____. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global” in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2008, n. 80.

GUIMARÃES, Alberto Passos. “O complexo agroindustrial” in *Revista Reforma Agrária*. Ano 7, n. 06, nov/dez, 1977.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. 2 ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2013.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo, Martins Fontes, 2012 (2 vols).

HADDAD, Sérgio. *O educador: um perfil de Paulo Freire*. São Paulo, Todavia, 2019.

HARVEY, David. *Para entender O Capital*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2013.

HEGEL, G.W.F. 2ª ed. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 7ª ed. Petrópolis, Vozes, 2006.

_____. *As questões fundamentais da filosofia: (“problemas” seletos da “lógica”)*. São Paulo, Martins Fontes, 2017.

HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica da razão utópica*. Chapecó, Argos, 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo, Cia das Letras, 2003.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo, Centauro Editora, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. 2ª ed. São Paulo, Ideias & Letras, 2006.

HUTCHENS, B. C. *Compreender Levinas*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 2009.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. 2ª ed. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

IANNI, Otávio. *Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1970)*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1977.

INWOOD, Michel. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

IOKOI, Zilda Márcia Grícoli. *Igreja e camponeses. Teologia da Libertação e movimentos sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986*. São Paulo, Hucitec, 1996.

JAGUARIBE, Hélio. “A crise brasileira” in *Cadernos de nosso tempo*. Ano I, n. 02, 1953.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo, Cultrix, 1971.

JORGE, J. Simões. *A ideologia de Paulo Freire*. São Paulo, Edições Loyola, 1979.

Kant, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa, Edições 70, 2005.

_____. *Crítica da razão pura*. 7ª ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KELKEL, A. L. & SCHÉRER, René. *Husserl*. Lisboa, Edições 70, 1982.

KUSH, Rodolfo. “Os preconceitos que costumam acompanhar as teorias desenvolvimentistas (Análise crítica da metodologia de Paulo Freire)”. In TORRES, Carlos Alberto. *Leitura crítica de Paulo Freire*. São Paulo, Edições Loyola, 1981.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. São Paulo, EDUSC, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa, Edições 70, 1988.

LEFEBVRE, Henri. *Sociologia de Marx*. Rio de Janeiro/ São Paulo, Forense, s/d.

LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo, Cortez/ Autores associados, 1991.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 2012.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “Sobre a colonialidade do ser: contribuciones al desarrollo de um concepto”. In S. Castro-Gómez; Ramon Grosfoguel (coords.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad de Javeriana-Instituto Pensar, Universidade Central-IESCO, Siglo del Hombre Ediciones, 2007.

MARCUSE, Herbert. *Cultura e sociedade*, vol. 2. São Paulo, Paz e Terra, 1998.

MARTINS, Rogélio Jolins & Lepargneur, Hubert. *Introdução à Levinas: pensar a ética no século XXI*. São Paulo, Paulus, 2014.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. 7ª ed. Petrópolis, Vozes, 1997.

_____. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. 10ª ed. São Paulo, Hucitec, 1996.

_____. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2007.

Marx, Karl. *O Capital: crítica da economia política: livro I*. 33ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. 2ª ed. São Paulo, Editora Expressão popular, 2008.

_____. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2010.

_____. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2011.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Edições del Signo, 2012.

_____. *Histórias globais/ Projetos locais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. *La idea de la América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

_____. “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”. In MATO, Daniel (coord.). *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas em Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) Y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002.

MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Brasil em perspectiva*. 12ª ed. São Paulo; Rio de Janeiro, Difel, 1981.

MOUNIER, Emmanuel. *O personalismo*. São Paulo, Martins Fontes, 1964.

_____. *Révolution personnaliste et communautaire*. Paris, Editions du Seuil, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. 8ª ed. São Paulo, Cia das Letras, 2005.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. São Paulo, Lafonte, 2012.

_____. *Escritos sobre educação*. 7ª ed. Edições Loyola/ Editora PUC-Rio, 2011.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismo e anti-humanismo*. 9ª ed. Petrópolis, Vozes, 1985.

NOVOA, Carlos Alberto Torres. *Pedagogia da luta: da Pedagogia do oprimido para a escola pública popular*. Campinas, Papirus, 1997.

_____. *Leitura crítica de Paulo Freire*. São Paulo, Edições Loyola, 1981.

_____. *Consciência histórica: a práxis educativa de Paulo Freire (antologia)*. São Paulo, Edições Loyola, 1979.

OQUENDO, Rogelio Acevedo. *Principios filosóficos de la Ética de la Liberación de Enrique Dussel. Criterios y principios fundacionales de una ética post-eurocéntrica y post-colonial*. Editorial Académica Española, 2018.

ORTEGA Y GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo*, 15ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1963.

_____. *La Rebelion de las Masas*. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1979.

PAIVA, Vanilda Pereira. *Paulo Freire e o nacional-desenvolvimentismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1986.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. *Política e trabalho no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

_____ et al. *O Brasil republicano, tomo III: sociedade e instituições (1889-1930)* in *História Geral da Civilização Brasileira*; vol. 2, t.3. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.

PIRES, Murilo José de Souza & RAMOS, Pedro. “O termo Modernização Conservadora: sua origem e utilização no Brasil” in *REN – Revista Econômica do Nordeste*, n. 40, fev/mar, 2015.

PRADO JR, Caio. *História econômica do Brasil*. 21ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1978.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. In Bonilla, Bonilla (coord.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Santa Fé de Bogotá: Tercer Mundo Ediciones, 1992.

_____. “Colonialidade do poder e classificação social”. In Santos, Boaventura de Sousa & Meneses, Maria Paula (coords.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

_____. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In Lander, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Colección Sur, CLACSO, 2005. <biblioteca.clacso.edu.ar/grdl/collect/clacso/index/assoc/D1207.din/12-Quijano.pdf>. [14 março 2015].

RAMOS, Guerreiro. *A redução sociológica*. 3ª ed. Rio de Janeiro, UFRJ, 1996.

RORTY, Richard. *Filosofia como política cultural*. São Paulo, Martins, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emilio, o De la educación*. México, Universidad Veracruzana, 2008.

_____. *O contrato social e outros escritos*. São Paulo, Cultrix, s/d.

SARTRE, Jean-Paul. *L’existencialisme est un humanisme*. Paris, Nagel, s/d.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Pedagogia dialética. De Aristóteles a Paulo Freire*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

SHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.

STRECK, Danilo R., REDIN, Euclides & Zitkoski, Jaime José. *Dicionário Paulo Freire*. 2ª ed. Autêntica Editora, 2010.

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. 3ª ed. São Paulo, É Realizações Editora, 2011.

TORRES, Carlos Alberto. *A práxis educativa de Paulo Freire*. São Paulo, Edições Loyola, 1979.

_____. *Leitura crítica de Paulo Freire*. São Paulo, Edições Loyola, 1981.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*. 9ª ed. Petrópolis, Vozes, 2012.

ZIMMERMAN, Roque. *América latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir e Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis, Vozes, 1987.

- ZIZEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. 5ª ed. São Paulo, Contraponto, 1996.
- WALSH, Catherine. “Movimientos sociales, Universidades y Redes Decoloniales in América Latina” in *Otros Logos Revista de Estudios Críticos*, 2008.
- _____. “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el insurgir, re-existir y re-vivir”. <<http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/>>.
- _____. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial" in WALSH, Catherine.; LINERA, A. G.; MIGNOLO, Walter (coords) *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006.
- WALZER, Michael. *Política e paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*. São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- WEFFORD, Francisco. “Prefácio”. In: FREIRE, Paulo. *Educação como prática de liberdade*. 14ªed. São Paulo, Paz e Terra, 2011.