

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
(PIDFIL)**

DEODATO FERREIRA DA COSTA

**ALTERIDADE E VIDA: PROJETO ÉTICO-POLÍTICO E QUESTÃO
ECOLÓGICA EM ENRIQUE DUSSEL**

JOÃO PESSOA - PB

2012

DEODATO FERREIRA DA COSTA

**ALTERIDADE E VIDA: PROJETO ÉTICO-POLÍTICO E QUESTÃO
ECOLÓGICA EM ENRIQUE DUSSEL**

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós- Graduação em Filosofia – UFPB/UFPE/UFRN para a obtenção do título de Doutor em Filosofia na área de Filosofia Prática.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Rufino Vieira.

JOÃO PESSOA - PB

2012

C837a Costa, Deodato Ferreira da.

Alteridade e vida: projeto ético-político e questão ecológica em Enrique Dussel / Deodato Ferreira da Costa.- João Pessoa, 2012.

216f.

Orientador: Antônio Rufino Vieira

Tese (Doutorado) - UFPB-UFPE-UFRN

1. Dussel, Enrique, 1934 - crítica e interpretação. 2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Filosofia prática. 4. Alteridade e vida. 5. Pensamento arquitetônico. 6. Reflexão filosófica.

UFPB/BC

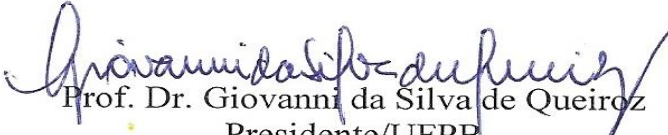
CDU: 1(043)

DEODATO FERREIRA DA COSTA


ALTERIDADE E VIDA: PROJETO ÉTICO-POLÍTICO E QUESTÃO ECOLÓGICA EM ENRIQUE DUSSEL

Tese de Doutorado em Filosofia para a obtenção do título de Doutor em Filosofia na
área de Filosofia Prática pelo Programa Integrado de Pós- Graduação em Filosofia –
UFPB/UFPE/UFRN


Banca Examinadora:


Prof. Dr. Giovanni da Silva de Queiroz
Presidente/UFPB


Profa. Dra. Constança Terezinha Marcondes Cesar
Membro/UFS


Prof. Dr. Eduardo Pellejero
Membro/UFRN


Prof. Dr. Giuseppe Tosi
Membro/UFPB


Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva
Membro/UFPB

JOÃO PESSOA - PB

2012

DEDICATÓRIA

A todos que acreditam na possibilidade de um mundo diferente do atual, onde a justiça e a verdade não sejam meras figuras de retórica, mas façam parte do cotidiano da vida.

A todos os companheiros e companheiras amazônidas comprometidos com a vida que pulsa no interior da floresta.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não poderia ter sido realizado sem o apoio, a colaboração, a assistência e a amizade de muitas pessoas e Instituições. De modo especial agradeço:

A minha mãe Diva Ferreira da Costa;

A Gean Carlos e Geanilce pela inspiração;

A Roseane, minha esposa, pelo companheirismo, pelas discussões e pela colaboração direta na feitura do texto;

Ao professor Benedito Eliseu Leite Cintra pela inspiração;

Ao professor Antônio Rufino Vieira, pelo apoio e pela orientação;

À UFAM, pela liberação;

À FAPEAM, pela bolsa concedida;

Aos colegas de estudos que contribuíram com seus questionamentos durante as minhas reflexões sobre as questões latino-americanas.

EPIGRAFE

Todo el tiempo que podía consagrar al trabajo debí reservarlo a mi obra, a la cual he sacrificado mi salud, mi alegría de vivir y mi familia [...] Si fuéramos animales, podríamos naturalmente dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad para ocuparnos de nuestro propio pellejo. Pero mi hubiera considerado poco práctico de haber muerto sin al menos haber terminado el manuscrito de mi libro.

Karl Marx

RESUMO

Nosso trabalho considera a reflexão filosófica do pensamento arquitetônico de Enrique Dussel. Não o examina em toda sua inteireza, mas elege alguns aspectos que julgamos centrais na sua configuração. Prioriza como linhas mestras os dois aspectos presentes no título da pesquisa: o projeto ético-político e a questão ecológica. Linhas estas que entendemos serem norteadas e delimitadas a partir de um fio condutor que, a nosso ver, perpassa todo o pensamento arquitetônico de Dussel e que o denominamos de alteridade e vida, o qual também está presente no título. Explicitada esta configuração, desenvolvemos no primeiro, no segundo e no terceiro capítulos respectivamente a herança levinasiana, o projeto político de libertação e a exterioridade ética do trabalho vivo. O pensamento de Emmanuel Lévinas, segundo nossa interpretação, permitiu a Dussel fazer o grande salto de sua perspectiva crítica na consideração da realidade latino-americana: o outro, o pobre, a relação por excelência do face-a-face, situados desde a exterioridade categorial, assumem uma positividade nova e reclamam seu lugar na reflexão filosófica que surge na América Latina para o contexto mundial. Imbuído dessa perspectiva positiva, Dussel se dá conta de que é preciso explicitar o projeto de dominação ontológica que sustenta o sistema de produção capitalista, projeto e sistema estes aos quais, ainda hoje, estão submetidos continentes, povos e nações do chamado Terceiro Mundo ou do Sul pobre. A partir da explicitação desse horizonte ontológico de dominação e de sua compreensão histórica e finita, Dussel lança sua crítica libertadora fundada num projeto ético-político que instaure a partir dos excluídos, dos pobres, das vítimas, um novo diálogo e uma nova forma de conceber a vida em escala mundial, no respeito e na justiça à alteridade do outro na exterioridade de sua vida. De forma mais concreta e específica, Dussel a partir de sua leitura crítica de Marx realiza efetivamente a crítica ao sistema capitalista de produção. Explicita a dialética capital-trabalho e vê já presente em Marx a categoria da exterioridade a partir da qual se pode reconduzir e pôr no seu devido lugar a perspectiva ética implícita no pensamento desse autor. E ainda, destaca e evidencia o trabalho vivo como trabalho ainda não objetivado, exterioridade em relação ao capital; o trabalhador como aquele que verdadeiramente cria valor, cria riqueza. No quarto capítulo, desenvolvemos a questão ecológica, o alcance e os limites que essa questão apresenta em Dussel. Ela, entrevista na arquitetônica do pensamento de nosso autor, não se apresenta de forma isolada, desligada dos problemas concretos e das próprias formas de dominação e, por conseguinte, de libertação, referidas neste trabalho. Ao contrário, Dussel pensa a questão ecológica implicada nas relações práxico-poieticas das relações humanas, isto é, não somente como relação homem-natureza mas percebe que esta é mediada pela relação entre os homens no transcorrer histórico dos diversos modos de produção. Mantém-se, no entanto, o olhar para o modo de produção do sistema capitalista. A reflexão sobre a questão ecológica pontua um olhar antropológico que, por sua vez, aceita compreender a natureza como totalidade das coisas vivas ou como substantividade vivente, o que implica no aceite da natureza como co-autor, como co-sujeito da produção da vida. É sobre essa compreensão de Dussel que configuramos e delimitamos esse trabalho.

RESUMÉN

Nuestro trabajo considera la reflexión filosófica del pensamiento arquitectónico de Enrique Dussel. No lo examina de manera completa, pero escoge algunos aspectos que juzgamos centrales en su configuración. Prioriza como líneas maestras los dos aspectos presentes en el título de la pesquisa: el proyecto ético-político y la e a cuestión ecológica. Líneas estas que entendemos que son norteadas y delimitadas desde un hilo conductor que, a nuestro ver, atraviesa todo el pensamiento arquitectónico de Dussel y que lo denominamos de alteridad y vida, el que también está presente en el título. Explicitada esta configuración, desarrollamos en el primero, segundo y tercero capítulos respectivamente la herencia levinasiana, el proyecto político de liberación y la exterioridad ética del trabajo vivo. El pensamiento de Emmanuel Lévinas, según nuestra interpretación, permitió a Dussel hacer el gran salto para su perspectiva crítica en la consideración de la realidad latinoamericana: el otro, el pobre, la relación por excelencia del cara-a-cara, situados desde la exterioridad categorial, asumen una nueva positividad y reclaman su lugar en la reflexión filosófica que irrumpe desde América Latina hacia el contexto mundial. Imbuido de esa perspectiva positiva, Dussel darse cuenta de que es necesario explicitar el proyecto de dominación ontológica que sostiene el sistema de producción capitalista, proyecto y sistema estos a los cuales, aún hoy, están sometidos continentes, pueblos y naciones del llamado Tercer Mundo o del Sur pobre. A partir de la explicitación de ese horizonte ontológico de dominación y de su comprensión histórica y finita, Dussel proyecta su crítica liberadora fundada en un proyecto ético-político que instaure desde los excluidos, los pobres, las víctimas, un nuevo diálogo y una nueva forma de concebir la vida en escala mundial, en el respecto y en la justicia a la alteridad del otro en la exterioridad de su vida. De forma más concreta y específica, Dussel desde de su lectura crítica de Marx realiza efectivamente la crítica al sistema capitalista de producción. Explicita la dialéctica capital-trabajo y ve ya presente en Marx la categoría de la exterioridad desde la cual se puede reconducir y poner en su justo lugar la perspectiva ética implícita en el pensamiento de ese autor. Y aún, destaca y evidencia el trabajo vivo como trabajo aún no objetivado, exterioridad en relación al capital; el trabajador como uno que verdaderamente cría valor, cría riqueza. En el cuarto capítulo, desarrollamos la cuestión ecológica, el alcance y los límites que esa cuestión presenta en Dussel. Ella, percibida por nosotros en la arquetónica del pensamiento de nuestro autor, no se presenta de forma aislada, desligada de los problemas concretos y de las propias formas de dominación y, por consiguiente, de liberación referidas en este trabajo. En cambio, Dussel piensa la cuestión ecológica implicada en las relaciones practico-poiéticas de las relaciones humanas, esto es, no sólo como relación hombre-naturaleza pero percibe que esta es mediada por la relación entre los hombres en el transcurrir histórico de los diversos modos de producción. Mantiene, no obstante, su mirada hacia el modo de producción del sistema capitalista. La reflexión de Dussel sobre la cuestión ecológica señala una mirada antropológica que, por su vez, acepta comprender la naturaleza como totalidad de las cosas vivas o como sustantividad viviente, el que implica aún aceptar la naturaleza como sujeto de la producción de la vida. Es sobre esa comprensión de Dussel que configuramos y delimitamos ese trabajo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: O PROBLEMA FILOSÓFICO NO PENSAMENTO DE ENRIQUE DUSSEL	11
Enrique Dusel: filósofo da libertação	11
Abrindo caminho a partir da Exterioridade	18
Possibilidade de uma nova experiência do ser	22
Um projeto ético-político prático	25
Implementação do trabalho: metodologia e estrutura	29
CAPITULO I: O DESPERTAR DO SONO ONTOLÓGICO: A HERANÇA LEVINASIANA	32
Introdução: O aparecimento do Outro na América Latina	32
1. METAFÍSICA DA ALTERIDADE: RUPTURA DA ONTOLOGIA DA TOTALIDADE	36
1.1 A METAFÍSICA DA ALTERIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS	37
1.1.1 A metafísica precede a ontologia	37
1.1.2 A relação entre o mesmo e o outro	41
1.1.3 Idéia do infinito e subjetividade	46
1.2 A METAFÍSICA DA ALTERIDADE EM ENRIQUE DUSSEL	52
1.2.1 O mesmo como totalidade última	52
1.2.2 O outro pensado no interior da tradição ocidental	54
1.2.3 O outro como distinto e exterior a o mesmo	58
Conclusão	65
CAPITULO II: UM PROJETO POLÍTICO DE LIBERTAÇÃO: SUPERAÇÃO DA ONTOLOGIA POLÍTICA	68
Introdução: A política assume <i>status</i> de Filosofia Primeira	68
1. METAFÍSICA DA ALTERIDADE E PROJETO POLÍTICO DE LIBERTAÇÃO	73
1.1 DIALÉTICA DA DOMINAÇÃO: DO ONTOLÓGICO AO METAFÍSICO	76
1.1.1 Totalidade política	76
1.1.2 Exterioridade política	93
1.1.2.1 Fenomenologia da exterioridade política	98
1.1.2.2. Exterioridade e projeto ético-político	104
Conclusão	110

CAPITULO III: O DIALÓGO COM KARL MARX: A DIALÉTICA CAPITAL-TRABALHO E A EXTERIORIDADE ÉTICA DO TRABALHO VIVO	113
Introdução: Pensando o prático na prática do pensamento	113
1. EXTERIORIDADE E PRÁXIS	117
1.1 PENSANDO A EXTERIORIDADE A PARTIR DE MARX	118
1.1.1 Exterioridade no pensamento de Marx	118
1.1.2 Exterioridade do trabalho vivo e a crítica ao capital	125
1.1.3 Exterioridade e ética: reinterpretando Marx	129
Conclusão	141
CAPITULO IV: EXTERIORIDADE E QUESTÃO ECOLÓGICA: CONSTRUINDO A PROBLEMÁTICA ECOLÓGICA EM DUSSEL OU ENCONTRANDO UM ITINERÁRIO POSSÍVEL	144
Introdução: Contextualizando e justificando o problema ecológico	144
1. EXTERIORIDADE E NATUREZA	150
1.1 NATUREZA E ECOLOGIA	152
1.1.1 Exterioridade e dialética da natureza em Xavier Zubiri	152
1.1.2 Exterioridade, natureza e ecologia	157
1.1.2.1 Substantividade física, vivente e humana	159
1.1.2.2 Natureza ecológico-política e práxis de destruição	165
1.1.2.3 Exterioridade, ecologia e libertação	168
1.2 ÉTICA E ECOLOGIA	173
1.2.1 Reflexão ecológica e princípio material da ética em Dussel	173
1.3 POLÍTICA E ECOLOGIA	187
1.3.1 A mediação política da questão ecológica	187
Conclusão	192
CONSIDERAÇÕES FINAIS	194
REFERÊNCIAS...	202

INTRODUÇÃO

O PROBLEMA FILOSÓFICO NO PENSAMENTO DE ENRIQUE DUSSEL

Enrique Dussel: filósofo da libertação

A intenção é fazer uma breve exposição da vida do autor. Ocupamo-nos com sua formação filosófica, origens de seu pensamento e alguns pontos que, de alguma maneira, marcaram sua postura e opções filosóficas na América Latina. Do perfil humano e intelectual de Enrique Domingo Dussel, um latino-americano descendente de alemães, filósofo, historiador e teólogo.

Nasceu em 24 de dezembro de 1934, numa aldeia próxima à cidade de Mendoza, junto aos Andes Argentinos. Seu pai era médico e possuía condição econômica privilegiada ante a pobreza dos habitantes da aldeia. Aí, o próprio Dussel, teve sua primeira experiência de pobreza, a qual o faz recordar do “rosto enrugado das mulheres e homens do campo, em choças humílimas, índias ou mestiças; uma miséria que entristecia minha infância”¹. Essa experiência só seria compreendida e assumida por Dussel anos mais tarde, quando de suas viagens pelos países do Mediterrâneo.

Conheceu a capital Buenos Aires, mas foi em Mendoza que percebeu a dependência da província em relação ao centro da nação neocolonial. Participou ativamente da Ação Católica e da Democracia Cristã, movimentos de vanguarda presentes em quase todos os países da América do Sul. Licenciou-se em Filosofia na Universidade Nacional de Cuyo, onde o ensino acadêmico era tradicional. Mesmo assim, recebeu dessa formação “os instrumentos necessários para começar um longo caminho. O estudo dos clássicos gregos e latinos, modernos e contemporâneos, num nível acadêmico aceitável, que o fez assimilar sem dificuldade a experiência europeia”².

Partiu para a Espanha em 1957, onde dois anos depois defendeu o doutorado, em cujo estudo começou verdadeira “peregrinação às fontes”. Foi a partir desse momento que teve uma visão distinta da América Latina e percebeu seu interesse,

¹ ARGOTE, 1979 In Dussel, 1995a, pág. 12.

² Dussel chama de “experiência europeia” os dez anos (1957-1967) que passou no Velho Continente. Cf. Dussel, 1983, pág. 9.

sua vocação para investigar esse continente, como nos diz: “Descobri a América Latina, paradoxalmente na Europa; mais exatamente em Madrid, quando na convivência com companheiros de todos os países de nosso continente sociocultural, no Colégio Guadalupe, comecei a ter consciência da realidade de nossa Pátria Grande”³.

Dussel viajou para o Oriente Médio, onde permaneceu dois anos trabalhando entre árabes em Israel e vivendo no Líbano, Síria, Jordânia e Egito. O objetivo da inserção, do mergulho nessas terras foi descobrir no *ethos* do homem do deserto os antecedentes do espanhol, do *criollo* da América Latina, horizonte sempre presente em sua experiência do Mediterrâneo. No homem do deserto descobriu o profeta, o crítico da sociedade capitalista de consumo. E foi a partir dessa experiência, “fascinante”, que resultou uma de suas primeiras obras, *El humanismo semita*.

Na viagem de retorno, 1961, durante alguns meses, conheceu a Grécia clássica e teve oportunidade de refazer o percurso histórico das origens da Filosofia. Experiência que resultou noutra obra, *El humanismo helénico*, uma espécie de segundo momento de sua originária experiência.

Chegou, por fim, à Áustria germano-cristã, à Itália, à França e à Bélgica. Surge uma nova obra, como que coroando e encerrando a experiência do Mediterrâneo, *El dualismo en la antropología de la cristandad*, que visava unir o pensamento grego com o latinoamericano.

Anos depois, defendeu sua tese em História, sobre um tema de história social: *L'épiscopat latinoaméricain défenseur de l'indien (1504-1620)*. Esse trabalho lhe permitiu pesquisar em importantes documentos, no Arquivo de Índias, em Sevilla, sobre o passado colonial latino-americano.

Assim, Filosofia, Teologia e História, passos sucessivos nos estudos de Enrique Dussel, se reuniam e confluíam para a sua preocupação cada vez mais aguda: a América Latina. Esta se transformou para o argentino, num problema que ainda não conseguia resolver: o de assumir racionalmente a pretendida e afirmada “barbárie” de seu povo. Em suas próprias palavras, “seguiu trabalhando e estudando somente

³ ARGOTE In Dussel, 1995a, pág. 14.

América Latina, ainda que o trajeto fosse longo e às vezes parecia que me perdia em longas peregrinações sem fim”⁴.

Isso que, para Dussel, passou a ser uma tarefa, na qual ainda se empenha, recebeu ajuda de Paul Ricoeur em sua linha fenomenológica e personalista. Dussel serviu-se dos cursos que Ricoeur ministrou na Sorbonne, que recuperava o mundo mítico na racionalidade filosófica e, de sua obra *La symbolique du mal*. Tanto dos cursos quanto da obra diz o argentino, “me permitia intentar recuperar o mundo simbólico popular latino-americano na história do pensar mundial. O deserto arábico, ao contrário de me fazer desprezar a barbárie, me havia dado ânimo para sua profunda recuperação. A recuperação da história latino-americana desde a filosofia era minha intenção, difícil, longa, sinuosa... freqüentemente perdia o caminho”⁵.

Na recuperação da história “da barbárie” latino-americana, Dussel não descartou o fenômeno religioso, presente e enraizado no povo, característica marcante do argentino. E mais uma vez inspirou-se em Paul Ricoeur, como exemplo de intelectual orgânico. Neste intento, o método utilizado foi o fenomenológico de Husserl e Heidegger. Deste último, seguiu os passos até 1970, afastando-se, em seguida, apesar de ainda utilizar sua terminologia em obras posteriores. Sobre isso disse: “O instrumental categorial é importante, porém ainda mais importantes são as opções práticas que assumimos”⁶.

Regressou à Argentina em 1967, agora como professor universitário. O país estava sob um governo militar. O momento era tenso, propício para a resistência crítica de um filósofo que não sabia quanto tempo iria ficar. Na universidade encontrou uma forte tradição heideggeriana que inibiu o pensamento latino-americano. Percebeu que a tarefa seria lenta, difícil, obscura, pois o europeísmo envolvia o pensamento nacional.

Em 1969, começou a falar da doutrina da dependência em reuniões com sociólogos e economistas. Foi a partir desse momento que surgiu mais claramente a intenção de propor uma filosofia independente da construída na Europa Ocidental. “Discutindo com sociólogos em Buenos Aires, vi profundamente criticadas minhas

⁴ Dussel, 1983, pág. 11.

⁵ Idem, ibidem.

⁶ Idem, pág. 12.

opções filosóficas básicas. Ali surgiu a idéia: Por que não uma filosofia da libertação?... Quais seriam os supostos de uma tal filosofia?”⁷. Começava, assim, a elaboração de um pensamento *sui generis* na história da filosofia contemporânea.

Em janeiro de 1970 Dussel propôs, em seus cursos de ética, os fundamentos para uma filosofia da libertação latino-americana. Deu, então, o primeiro e decisivo passo para a tão ensaiada recuperação da barbárie a partir da filosofia, integrando sua preocupação histórica e filosófica. Abriu, assim, a possibilidade teórico-concreta e real de repensar, recuperar a história latino-americana a partir da história do pensamento mundial.

Para Dussel, essa tarefa era própria da Filosofia. Por isso, de seus cursos surgiu *Destrucción de la historia de la ética* (que foi publicado com o título *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, 1972) onde a terminologia era ainda heideggeriana, mas a intenção era genuinamente latino-americana. Nesta mesma época, percebeu que os instrumentos hermenêuticos que utilizava não davam conta da realidade em questão, por isso, iniciou um profundo estudo sobre Hegel, a fim de melhorar seu instrumental dialético. Desse estudo apareceu *La dialéctica hegeliana* (publicado como *La Dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Ser y Tiempo, 1972) que lhe serviu de base para outros estudos (por exemplo, dos pós-hegelianos: Kierkegaard, Feuerbach, Marx e principalmente Schelling) e que lhe permitiu avançar na construção dos fundamentos da filosofia da libertação latino-americana.

Mas logo em seguida, Dussel nos fala do despertar de seu “sono ontológico”, heideggeriano e hegeliano, por um estranho livro de Emmanuel Lévinas: *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Diz o filósofo: “Esta obra (...) me permitiu encontrar desde a fenomenologia e a ontologia heideggeriana, a maneira de superá-los. A ‘exterioridade do outro’, o pobre, se encontra desde sempre mais além do ser”⁸. Assinalemos bem este momento do encontro de Dussel com a filosofia de Lévinas, pois tem fundamental importância no desenvolvimento, não só do primeiro capítulo, mas, de toda a nossa pesquisa.

⁷ Dussel, 1983, pág. 12.

⁸ Dussel, 1983, pág. 13.

Nos anos seguintes, participando do Congresso Nacional de Filosofia de Córdoba (1971) e de um ciclo de conferências na Universidade de Lovaina (1972), Dussel tomou consciência de que essa “filosofia bárbara” tinha sentido, possibilidade e realismo suficiente para pensar nossa própria realidade. Baseava-se no que Paul Ricoeur chamava de “via curta”: era uma crítica radical, global, total ao sistema, à Totalidade, ao ser; faltavam, porém, os métodos analíticos para dar conta das mediações. “As tarefas eram urgentes, mas os instrumentos com os quais contávamos não podiam suprir-se de um dia para o outro”⁹, dizia o argentino. O momento marcava a reunião de diversos intelectuais, de uma nova geração filosófica na América Latina, em torno de um novo problema na história da filosofia universal.

A reflexão que surgiu desse momento foi a de uma filosofia política latino-americana a partir da Escola de Frankfurt – Marcuse, Habermas, Adorno, Horkheimer – e de Ernst Bloch, mas que não fugia aos fundamentos fenomenológicos nem se distanciava do intento e da inspiração levinasiana. Essa reflexão levava em conta a ruptura teórica que a doutrina da dependência havia produzido, a princípio nas ciências sociais. De certa forma era também uma influência marxista como teoria da ideologia, praticada ao nível da história do pensamento.

Postos estes dados, que visavam compor o perfil humano e intelectual de Enrique Dussel e, de certa forma remontar às origens da Filosofia da Libertação, agora podemos avançar e nos ater a outros pontos mais temáticos de seu pensamento.

O ponto de partida desse movimento filosófico, segundo Dussel, é a Histórica ou filosofia da história da filosofia, que pretende reinterpretar o pensar mundial a partir de duas perspectivas: a do centro e a da periferia. Dito de outra maneira, Dussel contrapõe à Ontologia da Totalidade a Metafísica da Alteridade. Como diz, propõe uma filosofia que parte da realidade de pobreza, opressão e dominação; uma “filosofia bárbara”.

⁹ Idem, pág. 14.

A ontologia, enquanto pensamento que exprime o ser – do sistema vigente, do centro –, mostra-se como ideologia das ideologias, é o fundamento das ideologias que justificam o imperialismo. A filosofia clássica é, assim, o acabamento e a realização teórica da opressão prática das periferias¹⁰. Para Dussel, na ontologia o ser, o divino, o político e o eterno, podem ser identificados como uma e mesma coisa: “Identidade do poder e da dominação”, do centro imperial, dos países ricos sobre os países pobres. E assim, o centro é, a periferia não é.

Ao contrário, a metafísica da alteridade ou filosofia da libertação é um saber pensar o mundo desde a exterioridade alterativa do outro e, por isso, desde a negatividade ontológica¹¹. A metafísica, no pensamento de Dussel, tem como ponto de partida uma opção ético-política que privilegia o oprimido da periferia: respeito por sua exterioridade, geopolítica ou socialmente falando, respeito por sua palavra. O princípio que agora utilizamos aqui é o da analogia.

Assim, a metafísica dusseliana é ética ou a ética é metafísica. No centro de sua filosofia da libertação ou metafísica da alteridade, encontramos o outro, não como coisa ou destituído de dignidade e passível de domínio, mas como outro distinto, capaz de dizer e fazer valer sua experiência – por isso sua palavra é analógica – e de conduzir sua própria história.

A metafísica, longe de sua morte tão propugnada no século XX, assume, na filosofia de Dussel, um posto central e alimenta todas as partes do corpo filosófico de sua proposta. Como nos diz Argote:

Basta a enumeração dos principais temas para se notar que a filosofia da libertação se situa num nível radical e que assume todos os tópicos da metafísica, desde os gregos até nossos dias, com um sentido crítico e libertador. Não se trata de interpretar uma vez mais a realidade, mas de interpretá-la para transformá-la. A parte mais teórica da filosofia adquire então uma versão prática¹².

Cabe aqui uma referência à práxis. Esta, segundo Argote, enquanto objeto da prática, é a relação homem-homem, diferente da poiesis, que consiste na relação homem-natureza. Portanto, há uma práxis de dominação que consolida a totalidade

¹⁰ Dussel, 1996a, pág.17; Dussel, 1980, pág. 11.

¹¹ ARGOTE In Dussel, 1995a, pág. 41.

¹² ARGOTE In Dussel, 1995a, pág. 42-43.

vigente e injusta, e uma práxis de libertação, metafísica, transontológica que questiona o sistema, não só teórica, mas realmente, abrindo novos caminhos. E assim, a metafísica conduzida pela práxis, deixa de ser meramente contemplativa. É exatamente isso que vemos na dimensão prática da filosofia de Dussel. Os níveis de concreção que propõe são: a política, a erótica, a pedagógica e a arqueológica. Níveis esses que serão apenas referidos no transcorrer desse trabalho.

Já mencionamos acima que a filosofia da libertação surge como uma política latino-americana da libertação. A política assume uma dimensão chave na filosofia de Dussel. É a partir da opção política que se encaminham e se direcionam os demais aspectos da realidade e melhor se pode compreender a articulação sistemática que estes têm com a política. É o que nos diz Argote:

A política, em certo sentido, como operativa da metafísica, enquanto condiciona os níveis erótico, pedagógico e arqueológico desta e enquanto assinala a função libertadora dos aspectos naturais, semióticos, econômicos e tecnológicos, se constitui em uma espécie de filosofia primeira para a prática e a poiética¹³.

Resta-nos, ainda, assinalarmos o método da Filosofia da Libertação. O método se constitui a partir da própria práxis e é lançando um olhar sobre esta que se percebemos o *status* e a especificidade correspondentes a esta filosofia. Para Dussel, cada região epistemológica possui seu método próprio, capaz de integrar e superar. É o caso dos métodos fáticos ou ônticos das ciências naturais, do método dialético da ontologia, do método analético da metafísica, dos métodos ideológicos e críticos das ciências humanas. Assim, segundo Dussel, o método analético supera criticamente o método dialético negativo. Não o nega, como a dialética não nega a ciência, simplesmente o assume, o completa e lhe dá seu justo e real valor¹⁴.

O método ana-lético é um método meta-físico, é distinto do método dia-lético, que é ontológico. O método dialético transita de um horizonte a outro até chegar ao fundamento último ou primeiro de seu pensar; dialético é um “através-de”. Ao contrário, ana-lético quer significar que o *logos* “vem de mais-além”. Em outros termos, há um primeiro momento em que surge uma palavra interpelante, mais-além

¹³ ARGOTE In Dussel, 1995a, pág. 51.

¹⁴ Dussel, 1996a, pág.187; Dussel, 1980, pág. 164.

do mundo, que passa a ser o ponto de apoio do método dialético que, no horizonte ontológico, passa de uma a outra ordem. O ponto de partida da dialética, agora implementada pela analética, não é mais o horizonte do ser, mas o outro como exterioridade, como alteridade metafísica. A analética se abre a novos mundos, permite a saída do mesmo, assegurando a separação e a distinção do outro.

Expusemos de modo geral apenas alguns pontos significativos da Filosofia da Libertação proposta por Enrique Dussel. Tais pontos visam, de certa forma, apenas indicar o traçado e o conteúdo, o fio condutor, que configura e orienta essa pesquisa. Por isso, frisamos que não faríamos uma exposição ampla, completa de Dussel, levando em consideração outros aspectos de seu perfil e de seu pensamento.

O pensamento filosófico de Dussel é profundo, profícuo, crítico. Desde quando assumiu (1969) a “barbárie latino-americana” como ponto de partida de um pensar que rompe com a tradição filosófica ocidental, sua filosofia passou por momentos ou fases de aprofundamento e maturidade. No entanto, o fio condutor de todo o seu pensamento, até os dias atuais, permanece sendo o outro, enquanto pobre, oprimido, excluído ou vítima. É como vítima que o outro aparece em seu mais recente trabalho¹⁵.

É central e perpassa o conjunto de sua obra o princípio da Alteridade e a categoria da exterioridade, ambos herdados de Emmanuel Lévinas. A metafísica que hoje assume lhe permite tratar a realidade como uma totalidade aberta, histórica, em construção. A maturidade de seu pensamento apoia-se epistemologicamente numa dialética crítica, recuperada de Marx, e na analética metafísica, que resgata a exterioridade do outro, sua palavra, sua dignidade e, principalmente, seu direito à vida. É com esta busca que nos solidarizamos.

Abrindo caminho a partir da exterioridade

Enrique Dussel, filósofo argentino que reside no México desde 1975, é um dos maiores expoentes do amplo movimento denominado filosofia da libertação que surgiu no fim da década de 1960 e início da década de 1970 do século XX. Seu pensamento é profundamente marcado pela realidade histórica de sua “Pátria

¹⁵ Dussel, 2009a, pág.17; Dussel, 2007a, pág.17.

Grande”, a América Latina. Sua reflexão filosófica problematiza o tema do homem, da vida, do mundo, do ser arraigados a essa realidade – e a partir dessa realidade. A pertinência substantiva desse conteúdo dá a Enrique Dussel a originalidade e a autonomia de um pensar próprio¹⁶, situado e concreto, cujo alcance reflexivo transborda as fronteiras do locus de onde parte o exercício racional de seu filosofar e ganha a dimensão de uma reflexão aberta e coerente com a realidade de muitas outras Pátrias com seus mundos de vida.

Pensar a partir da realidade vivida e assumida como barbárie ou, em outros termos, partir de uma realidade que é elevada à condição de problema filosófico, é o grande desafio ao qual tem se lançado Enrique Dussel desde o início de sua reflexão até os dias atuais¹⁷. Neste sentido, dois pressupostos constantes, a nosso ver, embasam o projeto ético-político de nosso autor e podem ser assim nomeados: 1) a Alteridade assume a condição de princípio condutor de um pensar que desde sua origem se mostra fecundo e substancial; 2) a Exterioridade, como categoria fundamental, explicita a posição desde a qual o exercício da racionalidade se efetiva, bem como de onde se procura desenvolver a compreensão do problema proposto: sua substancialidade e pertinência epistemológica, seus desafios, seus aportes, seus limites.

O problema filosófico em Enrique Dussel pode ser assim enunciado: a partir de 1492 – quando da chegada do “conquistador” (invasor) europeu a estas terras e, de seu “encontro” com o homem autóctone, então determinado “índio”, encontro este que pode ser designado de “dialética da dominação” – a história do que se convencionou chamar América Latina se constituiu como uma história de dependência e dominação. Situação esta evidente e explícita, mas que nunca mereceu nem consideração nem investigação, ontológica e/ou metafísica, da parte da filosofia¹⁸. O ser latino-americano foi rápida e silenciosamente incorporado ao ser europeu: à sua totalidade, ao seu projeto, como mera parte integrante desde a condição de dependência. Esta “inclusão do outro” na condição de dependência marca o ser latino-americano – enquanto outro – econômica, política, cultural,

¹⁶ Luis Manuel Sánchez Martínez, Enrique Dussel en México (1975-1994) In Dussel, 1995a, pág. 61.

¹⁷ Germán Marquinez Argote, Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975) In Dussel, 1995a, págs. 18-19.

¹⁸ Cf. Dussel, Introducción a la filosofía da la liberación, 1995a, pág. 147.

religiosa e antropologicamente; condiciona-o à identidade e à civilidade do ser, da totalidade, do projeto de vida do mundo europeu, então disseminado como único projeto civilizador, universal. Esta realidade, de dependência e dominação do outro, configurada a partir da dialética da dominação, constitui o problema latino-americano em termos filosóficos: explicitar a razão do outro e interpretá-la a partir da exterioridade do ser¹⁹.

Aqui a compreensão existencial, aplicada subversivamente desde a exterioridade do ser, implica uma atividade filosófica crítica, que se afirma desde o interior da totalidade absorvente para propor um horizonte de interpretação baseado no olhar diferenciado da história, na elaboração crítica de um cabedal de categorias que permitam a “destruição” do sentido hegemônico, único, da compreensão totalitária e ideológica do sentido do ser que nega todo outro sentido de ser pela marginalização ou pela redução do outro a simples parte de sua totalidade; a afirmação/construção de uma nova compreensão existencial que reconheça a dignidade do outro a partir de sua própria realidade distinta e diversa, cujo acento identitário está na abertura proporcionada pela noção de exterioridade em contraposição explícita à fetichização da totalidade, do sentido do ser único, hegemônico e dominador²⁰.

Outra postura de compreensão e de investigação é adotada. Esta novidade na abordagem do problema filosófico só é possível porque opera um redirecionamento da visada racional e crítica da reflexão que inquire a realidade: a alteridade do outro em sua exterioridade de ser oferece a possibilidade real e concreta de um novo caminho para a reflexão filosófica, suas implicações, seus desdobramentos. É neste sentido que Enrique Dussel constitui e problematiza a América Latina enquanto outro em relação à Europa e Estados Unidos enquanto Totalidade Dominadora ou “mesmo”. Esta compreensão deve ser ressignificada nos dias atuais para a distância abismal que separa as nações pobres do Sul das nações ricas do Norte que insistem em manter o *status quo* vigente. É exatamente por isso que a elaboração de um projeto que parta da realidade do outro ganha sentido e legitimidade. O ser

¹⁹ Cf. Dussel, 1995a, pág. 93.

²⁰ Cf. Dussel, 1995a, pág. 138.

hegemônico se autolegitima impedindo que o outro seja²¹. Em sua exterioridade de ser, o outro questiona a totalidade dominadora e aponta para um novo caminho como resultado do giro descolonizador e anti-hegemônico, do despertar do “sono ontológico”²² levado a efeito pela realidade das vítimas do sistema.

É de fora do projeto de dominação ontológica que o outro se afirma e se reconhece como alteridade frente à identidade do mesmo como único e universal. É como pobre, oprimido, dominado, excluído ou como vítima, que busca sua libertação, que o outro é considerado na reflexão filosófica de Enrique Dussel²³. A alteridade concreta e situada, por isso nosso autor fala do homem latino-americano e da situação de dependência da América Latina, fundamenta um novo projeto de vida que não a negue em nome dela mesma, mas que a afirme, reproduza e desenvolva como ***Bem além do Ser***, como imperativo absoluto, não somente no âmbito antropológico, mas, em nossos dias, mais que antes, no âmbito ecológico, ambiental.

Na tese “Alteridade e vida: projeto ético-político e questão ecológica em Enrique Dussel”, primeiro, temos a intenção de explicitar, na medida do possível e das limitações pessoais do autor da pesquisa, o itinerário desse projeto ético-político na arquitetônica obra de Enrique Dussel; segundo, temos a pretensão de propor, a partir dessa explicitação e da crise de civilização atual, uma leitura análoga para a crise ecológico-ambiental perpetrada pela ação humana, isto é, pretendemos demonstrar que, a exemplo do âmbito antropológico, a natureza, o ambiente, o âmbito ecológico, é vítima de um projeto de dominação ontológica – da cultura ocidental –, expresso na forma do sistema capitalista de produção – hoje, economia de mercado globalizada –, que historicamente se sustenta como projeto em vista do desenvolvimento humano, mas que se afirma a partir de uma racionalidade técnica e instrumental – a racionalidade da modernidade – que se apossa da natureza como mero ente material, insumo ou coisa que esteja ao dispor de tal racionalidade que a tudo subjuga e controla sem considerar a vida aí implícita e implicada. Também aqui a alteridade é negada. Uma reflexão filosófica ética sobre a questão ecológica a

²¹ Cf. Dussel, 1995a, pág. 157.

²² Cf. Germán Marquinez Argote, In Dussel, 1995a, pág. 23.

²³ Cf. Dussel, 1995a, pág. 138.

partir do pensamento de Enrique Dussel é possível. Esta é a tese que temos a pretensão de desenvolver.

Possibilidade de uma nova experiência do ser

O pensamento crítico do movimento da Filosofia da Libertação, bem como sua linguagem filosófica, se inscrevia, a princípio, na esteira da tradição fenomenológica, hermenêutica e dialógica. Partia de Husserl, com seus conceitos de “mundo da vida cotidiana” (*Lebenswelt*) e de *Krisis*, ambos arraigados ao paradigma da consciência; do último Heidegger; da Escola de Frankfurt, principalmente de Adorno e Marcuse; de Ernst Bloch que, com seu Princípio Esperança, abria um horizonte futuro e utópico; de Sartre que, com seu conceito de dialética, na compreensão do argentino, abria caminho a uma nova abordagem do pensamento de Schelling a partir da exterioridade e possibilitava a crítica do pensamento hegeliano²⁴.

É na senda do sentido crítico que o reconhecimento do outro, como constitutivo elementar e fundamental para uma nova abordagem e explicitação do sentido do ser ou da compreensão existencial, se torna a forma originária que permitiu ao movimento da Filosofia da Libertação trilhar um caminho próprio e singular para pensar a realidade da América Latina.

Segundo Dussel, a novidade desta maneira diferente de ler e interpretar a própria realidade começa quando um grupo de intelectuais argentinos, juntamente com movimentos populares, na turbulência de um período de repressão da sociedade por ditaduras militares periféricas, deu-se conta da importância da noção de outro, de alteridade. Esta noção, a princípio, “aparecia” no pensamento de Emmanuel Lévinas como puramente lingüística, carente de conteúdo e determinação concreta²⁵.

A noção de outro, surgiu como verdadeiro acontecimento no afã de uma militância intelectual e popular que lutava contra a repressão. Logo recebe o conteúdo e a praticidade de que carecia: é convertida e ressignificada a partir do

²⁴ Cf. Dussel, 1993b, pág. 14.

²⁵ Cf. Dussel, 1993b, pág. 14.

sujeito histórico tanto em sua singularidade, o homem, a mulher, a criança, a juventude, o velho, empobrecidos e oprimidos ao longo da história da chamada América Latina, quanto em sua particularidade, o próprio continente latinoamericano desde seu “descobrimento”, submetido à exploração e à dominação, até os dias atuais. Somadas a estas dimensões da lógica, acrescentamos, também, como categorias de análise, interpretação e compreensão da realidade em questão, as dimensões concretas da própria vida, a saber: a política, a erótica, a pedagógica, a econômica, a arqueológica, a ecológica, entre outras. O que potencializou a discussão de tal realidade no âmbito das diversas ciências e disciplinas das humanidades.

A compreensão que decorre desse acontecimento logo é estendida a toda a realidade do chamado Terceiro Mundo. O outro enquanto pobre, diz respeito à realidade latino-americana, mas também, à realidade da África, da Ásia e de tantas outras realidades, em quaisquer outros lugares do mundo, que sofrem, historicamente, o peso do sentido do ser totalitário e dominador da modernidade européia e, atualmente, norte-americana, que, pretensiosamente, universalizaram seu ser e o impõem, sem nenhum escrúpulo lógico ou ontológico, a todas as regiões do mundo, minando culturas e valores distintos, tão ricos quanto os seus.

Este dar-se conta de que a realidade da pobreza, da opressão, da exclusão e, nos dias atuais, das vítimas, é conteúdo legítimo do pensamento racional e que essa realidade pode ser refletida de forma conceitual e categórica, estabelece um marco fundamental para o pensamento contemporâneo no âmbito da reflexão prática: a vida enquanto tal, prática e concretamente, assume *status* de verdade prática e de critério material a partir do qual se avalia, examina, critica, afirma ou nega todo sentido que se pretenda autêntico e válido no que diz respeito à dignidade e ao valor de todo ser humano enquanto humano, mas também, de todo ser vivo, *conditio sine qua non* para a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana e de toda vida enquanto tal.

A noção de outro, aqui elevada à condição de problema, merecedora de uma reflexão racional a despeito de toda taxação de equívoca, de ambígua (“própria” do campo da sociologia, principalmente, mas também da antropologia, da economia, da

história, porém, jamais ou em hipótese alguma, como matéria do filosofar, do exercício inquiridor e investigativo da razão), permitiu um salto qualitativo no âmbito da investigação filosófica: o de que as diversas regiões ontológicas além de constituírem campos específicos do saber, afixam diálogos entre saberes em outras ordens: metodológico, epistemológico, lógico, teológico, filosófico.

O princípio da alteridade, explicitado por Emmanuel Lévinas, opera uma verdadeira inversão quanto à compreensão e explicitação do sentido do ser ou compreensão existencial do ente: o existente é senhor de seu existir (ser), ele se encontra sempre diante de outro existente (ente), num cara-a-cara que dispensa toda representação de ser (existir) sem vida, destituída do conteúdo único e distinto de cada existente. Aqui a experiência do face-a-face (cara-a-cara), do existente diante de outro existente, constitui a experiência ética por excelência; experiência humana fundamental, sem a mediação da representação do ser que, neste caso, enquanto representação é anônima, impessoal. O outro é absolutamente outro, sua alteridade é a essência que o distingue enquanto outro²⁶.

Dussel requisitará o princípio de alteridade de Lévinas, mas o empregará, diferentemente deste, tanto na experiência singular do existente, quanto na experiência particular histórica da própria América Latina. A Pátria Grande interpretada e compreendida a partir desse princípio constitui o outro histórico da fatídica experiência da “conquista” (1492). O outro historicamente negado, o não-ser diante do ser, é para Dussel, conforme a alteridade e a dignidade que o distinguem enquanto outro, a outra face do que se convencionou chamar de modernidade. Está longe de ser um momento histórico constituído única e exclusivamente pela experiência européia, como pensam e propõem alguns pensadores, é na verdade, a experiência comum de dominação sofrida pela América Latina e exercida pela Europa, experiência essa que pode ser chamada de dialética da dominação.

Neste sentido, não podemos nem poderemos, segundo o argentino, realizar o inacabado projeto da modernidade, já que, como escravos, ante seu senhor, temos pagado (alimentado) à custa de nossa miséria, na condição de Não-ser, desde 1492, o Ser da Totalidade expresso na acumulação primitiva e na superação das

²⁶ Cf. Lévinas, *El tiempo y el otro*, 1993a, pág. 131.

sucessivas crises do “promissor” modelo de produção capitalista tanto central quanto tardio. A ideologia desenvolvimentista que ainda insiste em afiançar um progresso igualitário para “todo o mundo”, na verdade, não passa de uma falácia desenvolvimentista e eurocêntrica que desde a época da “conquista” fecha os olhos, dissimuladamente, para a exploração, dominação da periferia, o que se constituiu em origem e fonte de riquezas roubadas e acumuladas nos grandes centros europeus da época. Conforme sua conveniência, esta ideologia, tratou e trata, ainda em nossos dias, o outro enquanto escravo, não-ser, como se fosse algo ou alguém livre, mas ainda imaturo, infantil (bruto, bárbaro), que por isso não toma parte naquela experiência comum de dominação: desconsidera-o mesmo sendo aquela parte dominada e explorada constitutiva da modernidade²⁷.

Esta situação de não-ser, de não reconhecimento do outro, de dominado e explorado, é indicativa da exclusão explícita da constituição do sentido e da compreensão do ser da modernidade e por extensão da cultura e da civilização ocidental. O mundo periférico²⁸ não poderá nunca, no que se refere ao sistema e modo de produção capitalista, ser central ou tardio, porque seu destino foi traçado desde há muito como não incluído, como impossibilitado de tomar parte dado seu não-ser. Por isso se faz necessário retomar e repensar essa história a partir de uma nova perspectiva, que reconheça o outro latinoamericano, em sua singularidade, e a América Latina, em sua particularidade, como ser distinto de distinto caminho. Daí a preocupação em negar a negação²⁹ advinda através do peso da exploração, da dominação e da exclusão, a fim de afirmar e libertar o que sempre foi outro³⁰, distinto, alteridade real, viva e ausente.

Um projeto ético-político prático

O pensamento de Enrique Dussel, no processo de configuração e delineamento de seu projeto ético-político, assumiu o caminho de negar a negação do outro enquanto pobre, explorado, dominado, excluído do sentido do ser da

²⁷ Cf. Dussel, 1492: o encobrimento do outro, 1993c, pág. 7-16.

²⁸ Cf. Dussel, 1993b, pág. 16.

²⁹ Cf. Dussel, *Filosofia ética latinoamericana IV*, 1979, págs. 75-76.

³⁰ Cf. Dussel, 1993b, pág. 18.

totalidade hegemônica; afirmar e libertar o outro desde a exterioridade de sua alteridade distinta e positiva, porém não reconhecida como tal pela totalidade hegemônica. Encontrar caminhos que permitissem e efetivassem essa opção tem sido o trabalho pioneiro, árduo e, por vezes, penoso, que até então, orientou a vida desse autor. Essa busca nos permite compreender que na etapa inicial de seu pensamento, inspirado em Emmanuel Lévinas, como foi frisado acima, foi extremamente importante a metafísica da alteridade, pois era preciso mostrar a violência da totalidade ontológica e promover uma fissão que justificasse, desde a realidade, a saída do Ser que a tudo absorve e reduz à unidade e à identidade de si.

Dussel tem se revelado um pensador convicto de seu propósito: o reconhecimento do outro e a afirmação de sua vida na distinção de sua alteridade³¹. Neste sentido, manteve sua tese inicial e tratou das insuficiências, equívocos ou ambigüidades apontadas no interior de sua reflexão ético-filosófica como dificuldades a serem superadas no próprio caminho traçado, o que possibilitou a consolidação do pensamento que postula.

Na etapa madura de seu pensamento, fiel à sua opção, confronta sua proposta da ética da libertação (desde a Filosofia da Libertação que pratica) com outras perspectivas ético-filosóficas do pensamento contemporâneo. Mas é no pensamento de Karl Marx e de Karl-Otto Apel que encontra um viés seguro que justifica e legitima, nos dias atuais, seu projeto ético-político que parte da exterioridade das vítimas³². Dussel lança-se numa dupla frente que, segundo sua concepção, é condição *sine qua non* para a tarefa ético-filosófica que assumiu. Nenhuma libertação se dará tão somente no plano teórico: ontológico, metafísico ou pragmático-argumentativo uma vez que a vida, a realidade da vida se dá no plano prático-produtivo, das condições materiais que efetivam a vida. Estas dimensões teórico-práticas constituem e conformam as condições indispensáveis à vida de todo e qualquer ser humano. No entanto, o que se tem percebido claramente, e em escala planetária, é que somente uma pequena parcela da humanidade tem acesso a essas condições prático-teóricas e desfruta do conforto material necessário à

³¹ Cf. Eduardo Mendieta In Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, 2001, pág. 34.

³² Cf. Eduardo Mendieta In Dussel, 2001, págs. 22-29. Para efeito desse trabalho só será desenvolvido o diálogo com Karl Marx.

realização plena do que se pode chamar de produção, reprodução e desenvolvimento da vida, ficando a maioria absoluta da população humana privada de tais condições.

A adesão à análise de Marx sobre o trabalho vivo, e o conseqüente, quase obrigatório, aprofundamento de seu pensamento, permitiu a Dussel, no que chamou de econômica, uma compreensão mais ampla e pormenorizada do processo de exploração do trabalhador, das artimanhas que o capital usa em tal processo em vista de sua exclusiva valorização, mas também e a partir disso, a deflagração de uma crítica explícita o modo de produção capitalista como modo perverso de produção que privilegia, substantiva a mercadoria, o lucro, em detrimento do trabalho vivo, da vida humana e da própria natureza tratada como mera fonte de insumos, matéria-prima para o enriquecimento de uns poucos. O sistema capitalista de produção, ao longo de sua história, não criou e não cria progresso ou desenvolvimento igualitário para “todos”. Na verdade, se alimenta do trabalho de todos para suprir a ganância incontável de alguns que usurparam e usurpam o direito da maioria. Neste sentido, o pensamento de Marx é indispensável ao propósito libertador da proposta ético-filosófica do argentino³³.

No reconhecimento da relevância da postura epistemológica da pragmática transcendental ou da Ética do Discurso defendida por Karl-Otto Apel³⁴, postura essa em estreita sintonia com a Teoria da Ação comunicativa de Jürgen Habermas, nosso autor encontra outra fonte segura para o desenvolvimento argumentativo de seu propósito que parte da exterioridade das vítimas. Estas formam agora a comunidade dos excluídos da comunidade de comunicação hegemônica, e sofrem as conseqüências diretas ou indiretas, intencionais ou não-intencionais do poderio dessa comunidade hegemônica. A partir da interpelação do outro enquanto pobre, explorado, dominado, vítima, na exterioridade de seu outro mundo, a comunidade de comunicação hegemônica deve ser questionada e ultrapassada em direção à humanidade inteira, porém, mais especificamente, em relação ao sujeito histórico do processo de libertação, como é o caso da América Latina, do Terceiro Mundo, do

³³ Cf. Luis Manuel S. Martínez in Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, 1995a, págs. 67-72.

³⁴ Cf. Luis M. S. Martínez in Dussel, 1995a, pág. 73-76; Eduardo Mendieta in Dussel, 2001, págs. 25-29.

bloco dos oprimidos, do povo, da mulher, da juventude. Justamente por isso, Dussel se aproxima da postura epistemológica da pragmática transcendental para, a partir dela, numa reflexão que a assuma e nela não se feche, superá-la com o que chamou de econômica transcendental³⁵.

A econômica tem assim uma pertinência decisiva, insubstituível, uma vez que nela se concretizam tanto as relações práticas (política, erótica, pedagógica, antifetichista) quanto às relações produtivas (ecológicas, semiótico-pragmáticas ou linguísticas, poético-tecnológicas, estéticas ou de artes). Assim, priorizando a questão ecológica, por ser do interesse dessa pesquisa, podemos dizer que os apelos justos e urgentes da ecologia podem unir-se aos apelos de justiça ante a exploração e degradação da pessoa humana, “tão frequente” e “tão comum” em nossos dias. A humanidade, na sua imensa maioria pobre, mas fonte de trabalho vivo e, a terra, como manancial de recursos naturais, sabidamente esgotáveis, e fonte de riquezas, têm sido exploradas, destruídas ao mesmo tempo: tanto por um capitalismo selvagem que assume a tecnologia com claro intuito de aumentar sua taxa de lucro, sua ganância, quanto por um stalinismo produtivista cuja intenção era a de aumentar sua taxa de produtividade. Sistemas estes antiecológicos e antihumanos³⁶.

A reflexão que ora fazemos, permite que avaliemos, juntamente com tantos outros pensamentos, que é tempo de recuperar o sentido ecológico absoluto e irreduzível ao simples valor de troca. Pois, nem a terra nem a pessoa humana são redutíveis ao mero valor de troca. A terra pode produzir valores de uso, a pessoa humana pode produzir valor de uso e de troca, porém não são produtos do trabalho humano, única atividade ou fonte criadora de valor de troca. A dignidade da terra e a dignidade da pessoa humana não estão à venda e por isso, não podem nem devem entrar na taxa de lucro ou de ganância de qualquer sistema de produção³⁷, nem ser um simples dado discutível no interior da comunidade de comunicação hegemônica. A dignidade aqui requerida é constitutiva da vida, cujo respeito e valor são inalienáveis tanto à terra quanto à pessoa humana. “A vida humana é critério de

³⁵ Cf. Dussel, 1993b, págs. 24-27.

³⁶ Cf. Dussel, 1993b, pág. 25.

³⁷ Cf. Dussel, 1993b, pág. 26

verdade prática universal”³⁸ e, por extensão, a Vida da Terra pode ser entendida como condição ampliada de toda vida³⁹, é critério ético-material, diríamos. Daí a necessidade de uma nova experiência do ser desde a exterioridade de ser. Por isso, recorreremos, criticamente, à reflexão ético-filosófica de Enrique Dussel, filósofo da libertação.

Implementação do trabalho: metodologia e estrutura

Essa pesquisa é bibliográfica e se pautou, principalmente, na análise das obras de Enrique Dussel, as quais nos serviram de fontes primárias na elaboração dos argumentos desse trabalho. O mesmo se deu em relação a Emmanuel Lévinas, porém em menor teor, pois, na análise de suas obras fundamentamos prioritariamente a primeira parte do capítulo I a partir de onde sustentamos o ponto de partida da metafísica da alteridade.

Nossa forma de análise priorizou o acompanhamento, por vezes muito próximo, do pensamento de Dussel. Priorizamos fazer aparecer um projeto ético-político norteado e configurado na arquitetônica do pensamento desse filósofo. Tarefa essa que começa a tomar forma no capítulo II, o qual expõe e discute a totalidade política e sua superação por uma política de libertação. Neste sentido, destacamos um elemento de fundamental importância nesse projeto, o ético-político, mas que, nem sempre, a nosso ver, tem recebido a devida atenção da parte dos que se dedicam ao estudo do pensamento de Enrique Dussel.

Fazer aparecer, no último capítulo, como reflexão filosófica ética e crítica, a questão ecológica no pensamento de Dussel não poderia nem deveria se dar por meio de uma simples afirmação de que esse autor mencionou ou ponderou comentários sobre tal questão. Precisamente porque a entendemos como uma “questão” e por isso necessita ser fundamentada e situada a partir de um ponto de vista que a demonstre e a justifique, se fez necessário a exposição feita até o capítulo III. Essa exposição sistematiza e esclarece o entrelaçamento prático-poético assumido por Dussel como viés epistemológico e metodológico material que

³⁸ Cf. Dussel, 2001, págs. 111-126.

³⁹ Cf. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 2007b, pág. 145.

servirá de pressuposto básico no horizonte de compreensão de seu projeto ético-político.

Assim, na feitura discursiva do argumento desse trabalho sobre o pensamento de Dussel, nos pareceu deveras importante pontuar e explicitar: a metafísica da alteridade que afirma o respeito ao outro enquanto outro, distinto, desde a exterioridade de seu ser; a totalidade política de dominação ontológica que serve de referência para a construção de um novo projeto político ético e crítico-libertador do outro, do pobre, do excluído, das vítimas; a dialética capital-trabalho que descobre o peso destruidor do capital (sistema capitalista de produção) sobre o trabalho vivo e, conseqüentemente, sobre a natureza.

São elementos teórico-práticos do pensamento de Dussel que incidem diretamente na compreensão que tem sobre a questão ecológica. Compreensão essa que, segundo nosso entendimento, pode ser percebida e verificada no desenvolvimento do capítulo IV. São muitas as vozes, e não cabe aqui enumerá-las, que se dão conta de que a questão ecológica não é somente uma questão particular da alçada de determinada ciência, e por isso não pode ser reduzida ao trato técnico-científico. Já na etimologia e na definição do termo essa suspeita ganha legitimidade.

Portanto, nos coube, na arquitetura do projeto ético-político de Dussel, primeiro, nortear e configurar, a partir dos elementos acima explicitados e, segundo, propor um itinerário a partir do qual a questão ecológica aparece situada e alocada de forma fenomenológica, hermenêutica e argumentativa no pensamento de Dussel.

É importante perceber que a estrutura do trabalho é simples e segue exatamente a explicitação daqueles elementos teórico-práticos acima referidos. Assim, o capítulo I expõe a metafísica da alteridade sob o título “O despertar do sono ontológico: a herança levinasiana”; o capítulo II expõe a dialética da dominação/libertação e tem como título “Um projeto político de libertação: superação da ontologia política”; o capítulo III explicita a dialética capital/trabalho, a exterioridade ética do trabalho vivo e tem como título “O diálogo com Karl Marx: a dialética capital-trabalho e a exterioridade ética do trabalho vivo”; finalmente, o capítulo IV explicita a questão ecológica, propõe um itinerário no pensamento de

Dussel e tem como título “Exterioridade e questão ecológica: construindo a problemática ecológica em Dussel ou encontrando um itinerário possível”.

Segue assim, portanto, a implementação de nosso trabalho.

CAPÍTULO I

O DESPERTAR DO SONO ONTOLÓGICO: A HERANCA LEVINASIANA

INTRODUÇÃO: O aparecimento do outro na América Latina

Na década de 1970, no começo do movimento da Filosofia da Libertação, uma obra chave de Emmanuel Lévinas, *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade* (*Totalité et infini: essai sur l'extériorité*), talvez a mais conhecida desse pensador ainda hoje, chamou a atenção de inúmeros intelectuais desse movimento, sobretudo pela singular característica da crítica que faz à categoria da totalidade na tradição filosófica ocidental e por propor a abertura ao outro, desde a exterioridade da alteridade, fatores que inspiraram e influenciaram outros intelectuais na busca de compreender a complexa realidade da América Latina.

Enrique Dussel, um dos maiores expoentes desse movimento, foi quem, através de uma profunda e importante síntese filosófica do pensamento de Lévinas, e de modo original, integrou de maneira fecunda a noção de alteridade levinasiana a um pensar eticamente comprometido com a realidade que começava a surgir⁴⁰.

Esta integração permite um novo e distinto olhar para a realidade latino-americana e, possibilita ainda, uma dura crítica aos fundamentos da modernidade europeia, tema esse recorrente no transcorrer desse trabalho. Por ora, acompanhemos indicativamente o que pensa Dussel:

A crítica à dialética hegeliana foi efetuada pelos pós-hegelianos (entre eles Feuerbach, Marx e Kierkegaard). A crítica à ontologia heideggeriana tem sido efetuada por Lévinas. Os primeiros são modernos; o segundo é ainda europeu. Resumiremos indicativamente o caminho seguido por eles para superá-los partindo da América Latina. Eles são a pré-história da filosofia latino-americana e o antecedente imediato do nosso pensar latino-americano. Não podíamos contar nem com o pensar europeu preponderante (de Kant, Hegel ou Heidegger), porque nos incluem como “objeto” ou “coisa” em seu mundo; não podíamos partir daqueles que os imitaram na América Latina, porque é filosofia inautêntica. Tampouco podíamos partir dos imitadores latino-americanos dos críticos de Hegel (os marxistas, os existencialistas latino-americanos), porque igualmente eram inautênticos. Os únicos críticos reais do pensar dominante europeu foram os autênticos críticos europeus acima nomeados, ou os movimentos históricos de libertação na América Latina, África ou Ásia. É por isso que empunhando (e superando) as críticas europeias a Hegel e Heidegger e, escutando a palavra pro-vocante do outro, que é o latino-americano

⁴⁰ Cf. Guillot, 1977, pág. 31 In Lévinas, 1977.

oprimido na totalidade norte-atlântica como futuro, pode nascer a filosofia latino-americana que será, analogicamente, africana e asiática. Vejamos, resumidamente, como podem nos servir os passos críticos dos que nos antecederam e como deveremos superá-los com base na pro-vocação ao serviço na justiça que o povo latino-americano nos exige em seu caminho de libertação⁴¹.

Percebemos aqui uma tentativa de ruptura com o pensamento europeu a partir dos críticos internos desse pensamento e da assunção da realidade latino-americana como compromisso ético, isto é, antes que esta realidade seja posta como mais um mero objeto de reflexão no interior da totalidade que a pensa, parte-se da aceitação de seus condicionamentos como determinantes para a libertação de um povo. Neste sentido, Lévinas cumpre papel importantíssimo ao deslocar a objetividade da relação indivíduo-Instituição (Estado) no serviço à totalidade para a relação do face-a-face (ente-ente), porém ainda “abstrata” e absoluta, segundo Guillot⁴², mas que funciona como origem de toda atitude moral, o que, por sua vez, estabelece a conexão da moral com a história e, mais ainda, com o concreto ao qual na verdade se deve servir – na questão latino-americana, com urgência. Por isso,

Lévinas fala sempre do outro como “absolutamente outro”. Tende, então, para o equívoco. Por outro lado, nunca pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. O outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade européia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação às oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes⁴³.

Dussel, a partir dessa compreensão, se propõe a tarefa de pensar a noção de alteridade, de forma imbricada com a história. Isto é, se faz necessário que o outro entre (apareça) na história e se torne real, concreto e atue politicamente para que uma ética da libertação signifique algo mais que um simples discurso para minorias da filosofia acadêmica. Essa tomada consciente de atitude marca o delineamento do projeto ético-político de nosso autor: implica a ruptura com a filosofia totalitária, com a ontologia dominadora da tradição européia moderna e, posteriormente, norte-atlântica.

⁴¹ Dussel, 1974, pág. 176; 1986, pág. 190.

⁴² Cf. Guillot, 1977, pág. 32.

⁴³ Dussel, 1974, pág. 181; 1986, pág. 196.

A implicação aqui tem nova implicação. A relação do outro com a totalidade não pode mais ser pensada tão somente em termos dialéticos porque a lógica dialética é uma lógica de dominação e permite a reprodução de uma “nova totalidade” que se constitui em dominação da alteridade que se lhe apresenta. Trata-se de pensar a partir de uma racionalidade distinta ou de ressignificar o sentido do conceito, da categoria, da lógica, da compreensão a partir da realidade do outro que irrompe no interior da totalidade e a critica, a abala e exige mudanças desde sua alteridade real.

Uma racionalidade diferente se faz notar na história. A razão do outro é o pressuposto a partir do qual a totalidade é questionada por uma novidade provocadora. Muito mais que a simples expressão da re-significação da socialidade, o face-a-face expressa a possibilidade do encontro entre racionalidades distintas que, necessariamente, não são auto-excludentes, mas que assumem seu caráter distinto ante a compreensão do homem, da vida, do mundo. Para além do movimento dialético, Dussel propõe um movimento analético ou anadialético⁴⁴ que, como suporte ou momento do método dialético, sustenta metodológica e epistemologicamente a entrada do outro na história. Assim,

O método do qual queremos falar, o *ana-lético*, vai mais além, mais acima, vem de um nível mais alto (*aná-*) que o do mero método *dia-lético*. O método *dia-lético* é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. Trata-se agora de um método (ou do domínio explícito das condições de possibilidade) que parte do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade; que parte, então, da palavra, da revelação do outro e que confiado em sua palavra, atua, trabalha, serve, cria. O método *dia-lético* é a expansão dominadora da totalidade desde si; a passagem da potência para o ato “de o mesmo”. O método *ana-lético* é a passagem ao justo crescimento da totalidade desde o outro e para “servi-lo” criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre *dia-lética*; tinha, porém, razão Feuerbach ao dizer que “a verdadeira *dia-lética* (há, pois, uma falsa) parte do diálogo do outro e não do “pensador solitário consigo mesmo”. A verdadeira *dia-lética* tem um ponto de apoio *ana-lético* (é um movimento *ana-dia-lético*); enquanto a falsa, a dominadora e imoral *dialética* é simplesmente um movimento conquistador: *dia-lético*⁴⁵.

⁴⁴ Em nossa dissertação de mestrado fizemos um estudo sobre a questão da dialética em Enrique Dussel. A partir desse estudo, passamos a considerar a analética mais como uma postura epistemológica que nega a negação da alteridade e a afirma como realidade distinta ante a totalidade ontológica de dominação. A postura analética, implica, fundamentalmente, em saber ouvir e crer na palavra do outro e a partir daí saber interpretá-la.

⁴⁵ Dussel, 1974, pág. 182; 1986, págs. 196-197.

A partir dessa outra racionalidade (razão do outro), o outro aparece “fora” da totalidade, não é, nem pode ser considerado como uma de suas possibilidades e, exatamente, por isso, não se enquadra na teoria da potência e do ato, mas, como já referimos acima, produz a novidade histórica. Sua alteridade extrapola o fundamento da totalidade ontológica e dele não pode ser deduzido. Somente por meio da violência da ontologia totalitária o outro é “absorvido” como parte integrante da totalidade e, conseqüentemente, anulado, negado em sua alteridade. Neste sentido, a lógica da totalidade impossibilita, desde seu horizonte de compreensão, pensar o outro como distinto. A lógica da alteridade possibilita, a partir de outra racionalidade, pensar a positividade do outro, cujo fundamento ético encontra-se na exterioridade de sua realidade que rompe com a ordem ontológica de dominação.

Resumidamente, o que até então dissemos, já seria suficiente para a compreensão da importância do pensamento de Emmanuel Lévinas para o movimento da Filosofia da Libertação e para avaliar a influência que este pensamento exerceu na proposta filosófica de Enrique Dussel. Este, no entanto, reconhece que, na base de sua reflexão filosófica, muitos outros pensadores exerceram significativa influência, como é o caso do Schelling definitivo, de Marx, de Ricoeur, de Herbert Marcuse e a Escola de Frankfurt, de Sartre, de Xavier Zubiri⁴⁶.

Mas, sem dúvida, “foi Lévinas que nos permitiu situar “outrem” como origem e raiz da afirmação do ‘eu próprio’”. Portanto, explicativamente à pergunta “Por que Lévinas?” teremos como resposta de Dussel:

Porque a experiência inicial da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o “fato” opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem “senhores” de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão européia em 1492: fato constitutivo que deu origem à “Modernidade”), Centro-Periferia; no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano erótico (homem-mulher); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular, etc); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis) etc... Esta “experiência” inicial vivenciada por todo latino-americano, até mesmo nas aulas universitárias européias de filosofia – se expressaria melhor dentro da categoria “*Autrui*” (outra pessoa tratada como outro), como *pauper* (pobre). O pobre, o dominado, o índio massacrado, o negro escravo, o asiático das guerras do ópio, o judeu nos campos de concentração, a mulher objeto sexual, a criança sujeita a manipulações ideológicas (também a juventude,

⁴⁶ Cf. Dussel, 1993, pág. 142; 2005, págs. 20-21.

a cultura popular, o mercado subjugado pela publicidade) não podem partir simplesmente da “estima de si próprios”⁴⁷.

Ante a experiência opressiva e de dominação sofrida pelo latino-americano, não basta a simples afirmação de si. É preciso uma verdadeira consciência crítica que saiba ouvir a interpelação ética do outro e possa responder a esse apelo. A responsabilidade para com o outro só se dá quando, em relação a ele, se faz cumprir a justiça que se lhe é devida: o respeito a sua dignidade de pessoa desde a alteridade de seu ser.

1. METAFÍSICA DA ALTERIDADE: RUPTURA DA ONTOLOGIA DA TOTALIDADE

No começo da primeira seção de *Totalidade e Infinito*, Lévinas nos adverte que “a verdadeira vida está ausente”. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste alibi. Está voltada para “outro lugar”, para o “doutro modo”, para o “outro”⁴⁸. É pela via metafísica que Lévinas apresenta sua proposta filosófica.

Através desse caminho Lévinas intenta a “saída do ser”. Ser que, na tradição ocidental, constituiu-se como totalidade ontológica, cujo princípio é o da identidade. Mas “sair do ser” não quer dizer “não ter ser”. Trata-se justamente de pensar a vida, o mundo, a realidade de “outro modo que ser”. O que não quer dizer “esquecimento do ser”, como muito bem adverte Heidegger. Mas, trata-se de não mais dar a prioridade, ontológica, que a questão do ser adquiriu, ao longo da história, nos diversos matizes a partir dos quais tem se revelado.

O pensamento de Emmanuel Lévinas aponta para uma outra lógica, que não conduz a uma unidade do pensamento, mas que permite, realmente, a diversidade, a diferença, não como mera “diferença interna”, mas como distinção real, como alteridade metafísica. Esta indica a presença de um outro real, que transcende a transcendentalidade do sujeito que dá sentido ao mundo e a tudo. “O outro é absolutamente outro” é o que nos propõe a metafísica do lituano-francês.

A exposição que fazemos a seguir, sobre a metafísica da alteridade, está dividida em dois momentos: primeiro, explícita, a partir de alguns elementos-chave

⁴⁷ Dussel, 1993, pág. 141; 2005, págs. 18-19.

⁴⁸ Cf. Lévinas, 1974, pág. 3; 1977, pág. 57; 1988, pág. 21.

do pensamento de Lévinas a crítica que faz à tradição filosófica ocidental e aponta para a “saída do ser”; segundo, expõe, desde a influência levinasiana, a crítica que Dussel faz à dominação ontológica da totalidade européia que reduz o outro à mera diferença no interior da totalidade. A subjetividade sensível, que se manifesta em sua alteridade de ser, tanto na singularidade do ente (Lévinas), quanto na particularidade do sujeito, o pobre, o povo, a América Latina (Dussel), é o ponto de partida para o questionamento da totalidade ontológica fechada ou do Mesmo, como indicam nossos autores.

Acompanhemos então a sistemática da metafísica da alteridade, primeiro em Lévinas, na sequência, em Dussel.

1.1 A METAFÍSICA DA ALTERIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS

1.1.1 A metafísica precede a ontologia

Busca-se, agora, pensar o ser de modo diferente da luz (metáfora heliológica), diferente da mera manifestação (fenômeno), diferente da existência enquanto ser de cuidado (Sorge), diferente da totalidade do plexo de sentido e de significado (fala). Para Lévinas, o ser também pode ser pensado como alteridade, como excedência, como exterioridade. Mas, para que se possa pensar o ser desse outro modo, faz-se necessário um eu solipsista e farto de si-mesmo. Esse outro modo de aproximar-se e de pensar o ser chama-se metafísica ou ética.

Uma relação, cujos termos não formam uma totalidade, só pode, pois se produzir na economia geral do ser como indo de Mim para o Outro, como face-a-face, como que desenhando uma distância em profundidade – a do discurso, da bondade, do Desejo – irreduzível àquela estabelecida pela atividade sintética do entendimento entre os termos diversos – diferentes uns em relação aos outros – que se oferecem à sua operação sinóptica (...) É para que a alteridade se produza *no ser* que é necessário um “pensamento” e que é preciso um Eu (...) A alteridade só é possível a partir do Eu⁴⁹.

É importante que se entenda que esse outro modo, metafísico, de aproximar-se do ser e de pensá-lo não é negatividade. Se assim o fosse cair-se-ia numa nova totalidade, pois, ante o mesmo (totalidade) estaria o outro (exterioridade) ambos os

⁴⁹ Lévinas, 1974, págs. 9-10; 1988, pág. 27; 1977, pág. 63.

termos sendo simplesmente abarcados no olhar sintético (nova totalidade). Isso se daria num movimento dialético, isto é, no âmbito da própria totalidade, buscando a identidade entre os termos, o que suprimiria a exterioridade, a excedência, a transcendência do outro. E assim, cair-se-ia novamente na ontológica face neutra e violenta do ser como terceiro termo que se tem decantado na totalidade.

É importante atentar para o fato de que Lévinas sustenta a tese de que a metafísica (no sentido que nosso autor lhe dá na obra acima referida) precede a ontologia. A defesa dessa tese parte da consideração da noção de teoria, que pode ser entendida, segundo o próprio Lévinas, a partir de um duplo sentido.

Em primeiro lugar, nosso autor parece sustentar uma concepção originária da teoria, entendida como relação em que o ser que conhece se manifesta (discurso) ao ser conhecido, respeitando a alteridade deste ser e não lhe infligindo a marca cognoscitiva da inteligibilidade como uma determinação em seu ser. Diz Lévinas:

O saber ou teoria significa, em primeiro lugar, uma relação tal com o ser que o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento⁵⁰.

Em segundo lugar, lembra-nos que a teoria – agora já não mais originariamente, mas ontologicamente – significa também o *logos*, a inteligência e a inteligibilidade do ser conhecido. Esta inteligibilidade põe o ser conhecido numa relação tal com o ser que conhece que a alteridade do primeiro se desvanece e é absorvida no plexo de sentido e de significado que constitui a totalidade do mundo do ser que conhece como eu enquanto si-mesmo. Por isso, diz ainda Lévinas:

Mas teoria significa também inteligência – *logos* do ser – isto é, uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece⁵¹.

Podemos então dizer que Lévinas parece insinuar uma sutil distinção entre o ser que conhece e o eu enquanto si-mesmo que entende. Parece suspeitar que a inteligibilidade e a representação não passam de reduzidas e redutoras modalidades

⁵⁰ Lévinas, 1974, pág. 12; 1988, pág. 29; 1977, pág. 66.

⁵¹ Lévinas, 1974, pág. 12; 1988, págs. 29-30; 1977, pág. 66.

de conhecimento. Este parece ter mais um caráter de relação e a inteligência um caráter de constituição.

Julga-se que, com isso, o ser que conhece (sutilmente distinto do eu que entende) ainda tem a possibilidade de não determinar o ser conhecido (distinto do objeto entendido), de respeitar sua alteridade e de manifestar-se, pelo discurso, a ele. Contrariamente, o eu enquanto si-mesmo, que opera pela inteligência, não pode mais que sujeitar o ser conhecido, constituí-lo, espacializá-lo e temporalizá-lo como objeto sujeito e entendido com sentido e significado na reduzida e redutora totalidade de seu mundo. Em última instância, é assim que devemos entender, segundo Lévinas, a ontologia: ela é a teoria da inteligência dos seres. Para sermos bem sintéticos, diríamos que a ontologia é a própria obra da identificação consigo mesmo, pela qual o si-mesmo confere sentido e significado, reduzindo o Outro, como já assinalamos, ao Mesmo.

À teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia. A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro. Aqui, a teoria empenha-se numa via que renuncia ao Desejo metafísico, à maravilha da exterioridade, de que vive esse Desejo⁵².

Toda esta operação de entender os entes – ontologicamente – só é possível a partir de uma “ideação” de um terceiro termo neutro situado entre o ser que conhece e o ser conhecido. Falamos do ser universal, desentificado. Ser que não é ser de um ente, mas que é a neutra generalidade mental da facticidade ôntica pela qual cada ente é o que é. Este ser, “eleito” princípio de universalização, é a “cara feia” do ser a que Lévinas chama de “violência”, tão exaltada na totalidade.

A violência, aqui referida, aponta para o aprisionamento de todos os entes, diferentes entre si, numa generalização que os condiciona e os condena a “não poder deixar de ser”, a “não poder ser outro” e a “não poder ser diferente”. O único caminho possível é o de “tomar o fardo de seu ser como ser seu” que em cada caso está em jogo e em risco. Quer dizer, é “curar-se de...” (Sorge), é ter cuidado de si-mesmo diante de outros e nunca ter cuidado de outros ante si-mesmo.

⁵² Lévinas, 1974, pág. 13; 1988, pág. 30; 1977, pág. 66.

Este processo de inteligibilidade, de sujeição e de objetivação do objeto inteligido pelo eu enquanto si-mesmo, além de privar o ser conhecido de sua alteridade, coincide com a própria liberdade do eu enquanto si-mesmo. Este é considerado um ser livre na medida em que tem o poder de reduzir, de identificar o Outro a o Mesmo: “O processo do conhecimento se confunde neste estágio com a liberdade do ser cognoscente, não encontrando nada, outro que não ele, que possa limitá-lo”⁵³. Tudo e todos giram em torno do sentido e do significado do mundo no qual o eu enquanto si-mesmo se move, pleno, farto e soberano de si-mesmo.

Mas não nos esqueçamos, como já foi indicado acima, daquele outro modo de ver a teoria, isto é, a partir da noção – supostamente – originária e ainda não distorcida como ontologia – como inteligência dos entes a partir da face violenta do ser. A esse outro modo de ver a teoria podemos chamar de metafísica ou ética.

Teorizar os entes metafisicamente significa assumir uma atitude crítica em relação ao reducionismo heliológico da ontologia. Significa resgatar dos entes o que não aparece como fenômeno à luz do ser e restabelecer a alteridade perdida, subsumida, reduzida a o mesmo pela inteligibilidade livremente exercida pelo eu enquanto si-mesmo.

Neste sentido, a metafísica enquanto teoria crítica dos entes empreende um processo de descoberta e desnudamento da face clarividente do ser ao longo da tradição filosófica ocidental. Descobre o dogmatismo fenomenológico de um ser sem ente que, ao mesmo tempo, ilumina e se manifesta como luz; descobre o círculo hermenêutico que parte do ser para também nele terminar; descobre a espontaneidade de um eu enquanto si-mesmo sujeitador, objetivador e contextualizador de sentido e significado como auto-referência a si-próprio. E mais ainda: desnuda um ente constituído subjetivamente como “mônada”, solipsista e egoísta, concretamente encarnado; desnuda uma intersubjetividade constituída por convenções que aplacam o alérgico encontro institucional entre identidades constituídas na forma da absoluta não relação a outros.

A metafísica cumpre um papel crítico que, segundo nosso autor, a ontologia negligencia e não pode cumprir no exercício dogmático que a constitui como

⁵³ Lévinas, 1974, pág. 12; 1988, pág. 30; 1977, pág. 66.

inteligência dos seres. Sua intenção crítica está para além (excedência) ou para aquém (originalidade) da ontologia e da inteligibilidade como *logos* violentadores dos entes. É o outro, metafísico, que opera a crítica – enquanto excede e é anterior ao eu enquanto si-mesmo – da espontaneidade e da liberdade ontológicas que movem-se no cuidado de si, num mundo com sentido e significado “para si”.

Mas a teoria, como respeito à exterioridade, desenha uma outra estrutura essencial da metafísica. Tem a preocupação de crítica na sua inteligência do ser – ou ontologia. Descobre o dogmatismo e a arbitrária ingenuidade de sua espontaneidade e questiona a liberdade do exercício ontológico (...) De maneira que a sua intenção crítica a leva para além da teoria e da ontologia: a crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo (...) Este questionamento de minha espontaneidade pela presença de Outrem, chama-se ética (...) A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente pelo questionamento do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia⁵⁴.

Portanto, a crítica que caracteriza a metafísica da alteridade ou da exterioridade antecede e excede o dogmatismo da ontologia, da interioridade e da mesmidade. Para Lévinas, a originalidade da metafísica prioriza-a ante a ontologia. E, por isso, estabelece como uma de suas principais teses, a metafísica ou ética como filosofia primeira e anterior à ontologia.

1.1.2 A relação entre o mesmo e o outro

Já podemos, a partir do que até então foi exposto, avançar para um novo momento da metafísica de Lévinas: o da relação entre o “mesmo” e o “outro”. Tal relação é importante porque a infinição do infinito pela colocação de sua idéia no eu enquanto si-mesmo se dá, precisamente, na relação entre o mesmo e o outro. É em direção à alteridade, ao outro que se encaminha o pensamento de Lévinas.

Por conta disso, podemos recorrer, novamente, ao início da primeira seção de *Totalidade e infinito*, onde Lévinas nos deixa entrever que o ponto de partida de suas reflexões tem um duplo vetor. Tanto aponta para o fato de que «somos no mundo» e

⁵⁴ Lévinas, 1974, pág. 13; 1988, pág. 30; 1977, pág. 66-67.

de que não há outra possibilidade além desta, quanto aponta para o fato de que a «verdadeira vida está ausente» do mundo no qual somos. Ser no mundo é fato do qual o ente não pode fugir, no entanto, não tem sentido ficar aí onde a verdadeira vida está ausente. Do reconhecimento desta fatalidade do mundo e do sem sentido da vida no mundo surge então a metafísica como um genuíno movimento para fora, como caminho para outro lugar, para outro modo.

Ora, o eu enquanto si-mesmo da totalidade de sentido e de significado do mundo é o ente-isolado cujo ser tem a forma de ser do ser-separado. É a partir deste caráter de ser-separado, presente em todo ente que, por sua vez, está farto de sua vida, pleno de um sentido e de um significado que se dá, inevitavelmente, na forma de mesmo-sentido e mesmo-significado, que o eu enquanto si-mesmo parte para um para-fora-de-si, para um para além do mundo, para um para além da totalidade de sentido e significado, para um para além da ausência da verdadeira vida: parte para o outro. Por isso, o lituano-francês começa a seção à qual nos referimos acima dizendo:

“A verdadeira vida está ausente”. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste álibi. Está voltada para “outro lugar”, para o “doutro modo”, para o “outro”. Sob a forma mais geral, que revestiu na história do pensamento, ela aparece, de fato, como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar – sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o marginem ou que ele esconda – de uma “nossa casa” que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além⁵⁵.

Na relação entre o Mesmo e o Outro, este assume um sentido eminente, pois é o termo do movimento que nasce do mesmo – eu enquanto si-mesmo – em direção a outro lugar, ao doutro modo. O Outro de modo algum pode ser absorvido, reduzido, totalizado, interiorizado, apropriado, representado, etc., pelo Mesmo. Ele é uma exterioridade sempre exterior, uma alteridade sempre outra.

A relação com o Outro se cumpre pelo desejo. O desejo metafísico é a causa do movimento que o Mesmo empreende em direção ao outro. Tal desejo não visa saciar-se de algo que lhe falte, não é satisfação de alguma necessidade. O desejo metafísico depõe contra a saciedade do eu em seu mundo de sentido e significado.

⁵⁵ Lévinas, 1974, pág. 3; 1988, pág. 21; 1977, pág. 57.

É um desejo de outra ordem, de outro valor. Daí a importância do que nos diz nosso autor:

O Desejo é desejo do absolutamente outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se sacia e dos sentidos que se aplacam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro. Para o Desejo, esta alteridade, inadequada à idéia, tem um sentido⁵⁶.

Cumpramos explicitar um pouco mais esta relação de desejo metafísico entre o Mesmo e o Outro. Ora, o 'eu enquanto si-mesmo' que entra na relação de 'desejo metafísico' com o 'outro metafísico' é a mais pura expressão da identidade, da identificação e da absoluta autoreferência. O eu, por ser na absoluta não-relação a outros, carece de individuação. É idêntico a si-mesmo, ou seja, sua identidade é seu conteúdo. Segundo nosso autor, o eu não é, simplesmente, um ser que permanece sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em recobrar a própria identidade através de tudo o que lhe acontece. Por isso, é possível dizer que o eu é idêntico até mesmo em suas alterações⁵⁷.

A intenção de Lévinas não é de destruir o eu enquanto si-mesmo. Pretende, na verdade, potenciá-lo. Em outras palavras, pretende levá-lo a fartar-se de sua própria identidade potencial, visando explodir-lo em sua radical "mesmidade". Mas, fazê-lo explodir, não significa destruí-lo, mas sim pensá-lo como ponto de partida, como porta de entrada, como acesso à sua exterioridade, como uma identidade tão concentrada, em si-mesma, mas que cria um "fora de si", uma excedência e um para além que escapa à sua obra de identificação. O eu abre-se à exterioridade do outro. Abertura que não quer dizer inclusão, redução, incorporação do outro, em sua exterioridade, a si.

Esta impossibilidade de incluir o outro em sua exterioridade no trabalho de identificação que o eu realiza, é o que permite a abertura para a possibilidade da relação. O eu enquanto si-mesmo pode relacionar-se com a exterioridade que

⁵⁶ Lévinas, 1974, pág. 4; 1988, pág. 22; 1977, pág. 58-59.

⁵⁷ Cf. Lévinas, 1974, pág. 6; 1988, pág. 24; 1977, pág. 60.

excede sua identidade e sua busca de identificação. Fica claro, no entanto, que, para nosso autor, relação não é sinônimo de oposição nem de negação. E, por isso mesmo, a relação que se instaura pelo desejo metafísico não é dialética, mas de outra ordem.

É importante considerar que a subjetividade que aqui se põe em destaque em momento algum se confunde com a subjetividade exacerbada da tradição filosófica da modernidade ocidental. Há, aqui, a clara intenção de assentá-la em novas bases epistemológicas. Lévinas confere-lhe um novo sentido. Sentido que abre a subjetividade para a relação, que já não a encerra em si-mesma como único pólo, como termo principal e/ou único da relação. A subjetividade já não é egoidade, mas responsabilidade.

Para o lituano-francês, há uma distinção significativa entre os termos da relação mesmo-outro. Entre a modalidade do mesmo e a modalidade do outro, esta última entendida como a mais originária e original que a primeira. Em outras palavras, temos a sustentação da tese de que a anterioridade do outro metafísico em relação ao mesmo ontológico, aponta para a anterioridade da metafísica ou da ética em relação à ontologia. *Totalidade e infinito* apresenta reiteradamente essa tese, dada sua significativa importância na crítica à tradição filosófica ocidental.

Importa situar concretamente o eu enquanto si-mesmo no mundo para que melhor se possa compreender a modalidade do mesmo e do outro. O mundo é o lugar, o “ali” onde o eu reside, mora, pode, apreende, compreende. É o lugar-ambiente que oferece os meios possuídos com os quais neutraliza e lança no esquecimento a alteridade originária do real, da realidade antes de ser convertida em mundo. A posse suspende a alteridade do que só é outro num primeiro momento e outro com relação a mim. É o despontar da modalidade do mesmo.

É possível identificar, a título de exemplos, o corpo, a casa, o trabalho, a propriedade, a economia, a sociedade, a política como as articulações intramundanas próprias da estrutura ensimesmada do eu enquanto si-mesmo que refere, necessariamente, a totalidade de sentido e de significado do mundo a si-mesmo. Não é difícil então entender que, a modalidade do mesmo consiste em apossar-se da alteridade originária e original do real e referi-la ao próprio eu

enquanto si-mesmo. A alteridade real é convertida, transformada em mundo, totalidade de sentido e de significado, deste eu autoreferente.

É necessário levar a sério esta modificação da alteridade do mundo na identificação do si (...) A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética ao Outro, mas o concreto do egoísmo⁵⁸.

Neste sentido, entende-se que a modalidade do mesmo é a expressão violenta de uma determinada perspectiva de subjetividade constituída como decantada totalidade solipsista da face ontológica, neutra e violenta do ser. Erige-se o mundo como horizonte de compreensão e ao mesmo tempo como o compreendido por um ente que se move nos modos heideggerianos do “encontrar-se”, do “compreender” e do “falar” e, por isso mesmo, num constructo que conforma um âmbito com pretensões totalitárias de universalidade.

Essa pretensão, no entanto, não se justifica na “realidade”. Pois, é a partir desta que podemos falar da metafísica ou da modalidade do outro. Esta tem a ver com a estrutura ontológica subjacente à totalidade do ser no mundo. A “realidade”, o outro enquanto o originário e anterior à mundanização do âmbito em que se move o eu enquanto si-mesmo se nega a este tipo de totalização e se evade, pela distância, desta universalização. Assim, podemos dizer que o originário não é o mundo, nem o sentido, nem o significado, nem o eu enquanto si-mesmo. O originário é a “realidade” antes de ser mundo, é a subjetividade de um ente que ainda não é “eu”. Aqui Lévinas deixa para trás os modos de ser heideggerianos.

O outro metafísico é outro como uma alteridade que não é formal, como uma alteridade que não é o simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo do mesmo. outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do outro. outro de uma alteridade que não limita o mesmo, pois, ao limitar o mesmo, o outro não seria rigorosamente outro: pela comunidade da fronteira, seria, no interior do sistema, ainda o mesmo⁵⁹.

⁵⁸ Lévinas, 1974, pág. 8; 1988, pág. 25-26; 1977, pág. 62.

⁵⁹ Lévinas, 1974, pág. 9; 1988, pág. 26; 1977, pág. 62.

Na ontologia, o mundo, o eu, o sentido, o significado, etc., funcionam como uma redução, uma diminuição, um encolhimento da experiência originária e original do eu. Por sua vez, este estado de “resumir-se”, que é próprio do eu, é o que torna possível fazer explodir a quadratura da totalidade e, conseqüentemente, potencializar sua saída de si para o outro que o desafia a percorrer a distância entre o que já é familiar e o desconhecido. A linguagem é a mediação que estreita a distância na relação entre o mesmo e o outro, pois na relação assim mediada, o mesmo se vê forçado a sair de si e o outro não corre o risco de perder sua alteridade como simples diferença interna na totalidade (diferença ontológica).

A relação do mesmo e do outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o mesmo, recolhido na sua ipseidade de “eu” – de ente particular único e autóctone – sai de si⁶⁰.

Entre o mesmo e o outro, Lévinas propõe uma relação cujo fim não é a totalidade dos termos dessa relação. Não visa, como até então vem se dando na ontologia ocidental, o ser neutro, impessoal (*il y a*), universal, sem ente, que se constitui num âmbito heliológico de encontro. É de “outro modo” que se deve se aproximar do ser. Nesse “doutro modo” busca a possibilidade da passagem do eu para o outro. Outro modo que já se mostra diferente do modo ontológico, que estabelece a “clara-evidência” e exalta a face violenta do ser.

1.1.3 Idéia do infinito e subjetividade

Para acedermos à metafísica de Lévinas, deveremos partir da experiência fundamental de “descentralização” que vive o homem neste mundo quando se acha desejando algo inalcançável que, por ser diferente do desejo enquanto produto da necessidade, é desejo (*Désir*) essencialmente insatisfeito de algo indefinível, do que só poderíamos dizer, ante todas as propostas do mundo, que é o absolutamente outro.

⁶⁰ Lévinas, 1974, pág. 9; 1988, pág. 27; 1977, pág. 63.

Esta experiência fundamental (*sui generis*), só se atinge através da idéia do infinito (*idée de l'infini*) tal como havia sido definida por Descartes. A idéia do infinito pode ser caracterizada da seguinte maneira: ela não aponta nem se dirige a uma realidade ou a um objeto como qualquer outro conceito, mas, diferentemente de um conceito, todo seu conteúdo consiste na distância ou na inadequação entre o que pretende significar e o que efetivamente expressa. Ou ainda: nela o *ideatum* ultrapassa a própria idéia.

A metafísica levinasiana explicitará as implicações desta inadequação que assegura, desde já, a transcendência do universo teórico da inteligibilidade adequada que Lévinas denomina como o Mesmo ou imanência, pelo Outro (*Autre*) que é a própria transcendência. Assim, a transcendência da metafísica, formalizada na idéia do infinito, produz-se como um salto sem retorno em direção ao vazio, concretizada na experiência ética da presença do outro como originariamente irreduzível a meus desígnios⁶¹.

É importante que se entenda que a totalidade é uma experiência, bem como a evidência objetiva da patência do real, do mundo, também é. Do mesmo modo, também é experiência a descrição totalitária, que possui significado e sentido ontológicos, da totalidade e de sua patência. Disto resulta que, para Lévinas, a quebra da totalidade por aquilo que a excede e a descrição filosófica não-totalitária de tal excedência constituem uma experiência possível somente se for uma experiência da exterioridade transcendente do "rosto do outro". Transcendência, exterioridade e rosto, por excederem à totalidade, à interioridade e ao pretensioso olhar "sintético" do eu enquanto si-mesmo, tomam a forma conceitual filosófica de "infinito".

Podemos então dizer que pensar o infinito não significa mais que fazer a experiência – na totalidade objetiva do mundo – de pensar a idéia de algo que excede o plexo de referências da totalidade de sentido e significado, produzindo a finição – experiência da finitude – da totalidade do mundo até agora compreendido como único horizonte possível de compreensão e, principalmente, de constituição da subjetividade e da intersubjetividade humanas. Por este mesmo caminho se produz ainda a própria "infinição" do infinito no eu enquanto si-mesmo que o pensa. Daí ser

⁶¹ Cf. Guillot, 1975, pág. 97.

possível perguntar se existe, enquanto experiência objetiva, o conteúdo da idéia que penso, já que o conteúdo a excede. A resposta é não, pois a idéia é sempre excedida por seu conteúdo cada vez que se procura pensar o infinito. Como nos diz Lévinas:

Na idéia do infinito se pensa o que permanece sempre exterior ao pensamento (...) A relação com o infinito não pode, por certo, exprimir-se em termos de experiência – porque o infinito extravasa o pensamento que o pensa. Nesse extravasamento, produz-se precisamente a sua própria infindição, de modo que será preciso exprimir a relação com o infinito por outros termos que em termos de experiência objetiva. Mas se experiência significa justamente relação com o absolutamente outro – isto é, com o que sempre ultrapassa o pensamento – a relação com o infinito leva a cabo a experiência por excelência ⁶².

Mas esta experiência não deve ser comparada à experiência que conduz à objetividade da subjetividade da modernidade ocidental. Isto é, não se trata da determinação do objeto pelo sujeito. Pois, a objetividade dos objetos contextualizados na totalidade do plexo de referências com sentido e significado no mundo sofre de um atroz subjetivismo. E, em última instância, estaria o ente (cujo modo de ser é privilegiado) subjetivamente constituído com uma forma de ser tal que lhe conferiria a possibilidade de dar sentido, significado e objetivação ao que lhe está “à mão” e “diante dos olhos”, além de conferir vizinhança ao “ser-com”.

Para Lévinas, a feroz subjetividade do sujeito e a dura objetividade do objeto constituídas na ontologia, não resistem ao choque contra o infinito do ser que excede sua caricatura ontológica. “É contra o infinito – mais objetivo que a objetividade – que se quebra a dura lei da guerra e não contra um subjetivismo impotente e desligado do ser”⁶³.

O infinito e a infindição aqui propostos, manifestam-se de forma concreta. O infinito, ou melhor, o ente infinito, é uma entidade e não um ser flutuante e neutro na forma de um terceiro termo mediador e iluminador entre o primeiro e o segundo termos de uma relação. O infinito é o ente do qual se pode ter uma idéia cujo conteúdo a ultrapassa. Por isso, o termo empregado para designar a relação com o infinito é transcendência.

⁶² Lévinas, 1974, pág. XIII; 1988, pág. 13; 1977, pág. 51.

⁶³ Lévinas, 1974, pág. XIV; 1988, pág. 13; 1977, pág. 51-52.

Nosso autor fala da produção do infinito. Cabe esclarecer, no entanto, que, em francês, o verbo produzir é ambíguo, podendo significar ao mesmo tempo “produzir” e “apresentar”. Ora, esta é a forma como o infinito se dá ao eu enquanto si-mesmo e particular, isto é, como uma operação simultânea de gestação e revelação do ser de um ente: o ente infinito. Lemos:

O termo produção indica tanto a realização do ser (o acontecimento “se produz”, um automóvel “se produz”) quanto a sua elucidação ou exposição (um argumento “se produz”, um ator “se produz”). A ambiguidade desse verbo traduz a ambiguidade essencial da operação pela qual, ao mesmo tempo, se procura o ser de uma entidade e pela qual ele se revela ⁶⁴.

O infinito enquanto ente é anterior à idéia do infinito e sua infindição reside no fato de ele não caber na idéia que dele se tem. O infinito é infinito não pelo fato de que uma subjetividade transcendental o pensa como tal (pois não se trata aqui de uma reedição melhorada do argumento transcendental anselmiano, no qual a subjetividade transcendental pensa/cria um ente fora de si mesma). É infinito em virtude do fato de que a idéia que se tem dele pensa mais do que pode pensar, pensa um ente que não cabe nela, que a excede. A infindição está justamente na desproporção entre a idéia do ente e o ente ideado.

Lévinas dá um passo adiante à intencionalidade de Husserl, uma vez que o ente excede a idéia que se tem dele, o saber, enquanto saber de uma “consciência de...” intencionada, sendo excelência, inadequado a seu “de...” Assim compreendido, “todo saber enquanto intencionalidade já supõe a idéia do infinito, a inadequação por excelência” ⁶⁵.

Levando-se em consideração essa inadequação da idéia em relação a seu ideado, a subjetividade e a intersubjetividade humanas são mais do que está assinalado na estrutura existencial do ente cujo ser tem a forma ontológica de ser do *Dasein*, isto é, “*Sorge*” e “*Mit-sein*”. Ora, o ente humano é mais do que o que se sabe dele, e, além disso, há a suspeita levinasiana de que o que se sabe sobre o ente humano pela ontologia não é o mais originário e tampouco o mais humano.

⁶⁴ Lévinas, 1974, pág. XIV; 1988, pág. 14; 1977, pág. 52.

⁶⁵ Lévinas, 1974, pág. XV; 1988, pág. 14; 1977, pág. 53.

A produção da entidade infinita não pode separar-se da idéia do infinito, porque precisamente na desproporção entre a idéia do infinito e o próprio infinito do qual ela é a idéia é que se produz esta superação dos limites ⁶⁶.

Precisamente nesses termos é que se pode dizer que a idéia do infinito explode a quadratura ontológica da totalidade de sentido e significado do mundo. Para além do mundo de sentidos há significado. Ainda que o sentido necessite do contexto do mundo para surgir no horizonte de compreensão do ente em seu modo de ser, percebe-se que o significado não depende necessariamente de um contexto intra-mundano para se dar na aproximação com o “trans-ontológico”, com o “trans-intra-mundano”, com o “meta-físico”, no dizer do próprio Lévinas.

A partir desse ponto de vista, o mundo, até então ilimitado, passa a conhecer limites. Agora, já não se trata de um eu enquanto si-mesmo como ser-no-mundo, mas de um eu enquanto si-mesmo para o outro, quer dizer, de um ente cujo movimento é de “ser-em-seu-mundo-restrito-saindo-de-si-para-o-outro”.

Duas coisas ainda precisam ser ditas sobre a idéia do infinito. A primeira, é que esta idéia, atente-se bem para isso, não é uma simples representação do infinito. A representação só é possível no horizonte ontológico de compreensão e significado à luz do ser no mundo. Admitir a representação seria dar um passo para trás e reduzir o infinito à diferença interna na totalidade ontológica (heideggeriana). A segunda, diz respeito ao fato de que esta idéia constitui a nova fonte da atividade e da teoria. É nova em comparação às fontes anteriores: “*Sorge*” e “*Mit-sein*”, estruturas ontológico-existenciais que determinam no mundo ontológico todos os movimentos e todos os pensamentos do único ente cujo ser tem a forma de ser do *Dasein*: o ente humano, aquele que se move diante do “à mão”, do “diante dos olhos” e do outro *Dasein* e aquele que pensa conforme o plexo de sentido e significado que se dá como fala na totalidade do mundo. Diz Lévinas: “A idéia do infinito, que não é por sua vez uma representação do infinito, é a fonte comum da atividade e da teoria” ⁶⁷.

Como se pode perceber, a idéia do infinito é para Lévinas o fio condutor de seu pensamento. Assim, reconstituir a subjetividade e a intersubjetividade humanas a partir da idéia do infinito é fundar uma nova teoria (metafísica da alteridade,

⁶⁶ Lévinas, 1974, pág. XIV-XV; 1988, pág. 14; 1977, pág. 52.

⁶⁷ Lévinas, 1974, pág. XVI; 1988, pág. 15; 1977, pág. 53.

antropologia da alteridade, ética da alteridade) e uma nova ação (política da alteridade: justiça). A subjetividade, agora, eticamente constituída a partir do infinito como “ser-para-o-outro” funda a intersubjetividade e a socialidade capazes de fazer justiça ao ente que tem o modo de ser de um genuíno ser-humano, modo de ser e ente até agora caricaturados na ontologia pela face violenta do ser que se decanta na totalidade ⁶⁸.

Até aqui, essa sintética exposição sobre a metafísica levinasiana nos permite considerar, a princípio, os elementos-chave e indispensáveis à análise a que nos propusemos. É bem verdade que teríamos muito ainda a considerar a respeito da metafísica de Lévinas, pois categorias como separação, interioridade, verdade, linguagem e justiça, são significativas em sua metafísica. Tais categorias, de certa forma, estão implícitas na ampla exposição que fizemos, mas é certo que poderiam ser tratadas especificamente. Lembramos, no entanto, que nosso maior propósito, neste primeiro capítulo é explicitar a importância da metafísica da alteridade em Lévinas e abrir caminho para a compreensão da influência do lituano-francês sobre o argentino.

Finalizando este momento, podemos dizer que fica demonstrado o empenho de Lévinas na busca de superar a subjetividade, a objetividade e a moralidade constituídas ontologicamente. E mais ainda. É notório seu esforço de apontar para o infinito, para a transcendência, para a exterioridade e para a alteridade como um novo “lugar”, um novo “a partir de onde” se poderá repensar e recolocar os temas da reconstituição da objetividade, da subjetividade e intersubjetividade humanas e da moralidade. Sua intenção é de repensar o sentido do humano, na tradição filosófica ocidental, a partir de uma nova ótica: a da ética ou metafísica.

Encerremos com as palavras do próprio Lévinas:

Este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjetividade, mas não a conceberá ao nível de seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem em sua angústia diante da morte, mas como fundada na idéia do infinito ⁶⁹.

⁶⁸ Sobre a idéia do infinito indicamos: Márcio Costa. Lévinas: uma introdução. Tradução J. Thomaz Filho. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000, págs. 105-110; SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, págs. 223-228.

⁶⁹ Lévinas, 1974, pág. XIV; 1988, pág. 13; 1977, pág. 52.

Finalmente, o infinito que desborda a idéia do infinito, acusa a liberdade espontânea em nós. A dirige, a julga e a conduz à sua verdade. A análise da idéia do infinito, à qual só se acede a partir de um Eu, culminará com a ultrapassagem do subjetivo⁷⁰.

1.2 A METAFÍSICA DA ALTERIDADE EM ENRIQUE DUSSEL

1.2.1 O mesmo como totalidade última

O pensamento de Dussel está assentado no Princípio da Alteridade. Com base nesse pressuposto, a tese que agora se levanta é a de que a totalidade não é a primeira, mas a segunda na ordem que se abre desde o outro, a partir do outro em sua exterioridade.

Importa precisar que o resgate que Dussel faz da dialética, acima referido, visa explicitar que esta, na tradição ocidental, foi utilizada como método ontológico cujo movimento vai de horizonte a horizonte até chegar ao fundamento: *physis*, ser, na Grécia clássica; *ego cogito*, subjetividade, na modernidade.

Nessa tradição, chega-se via demonstração lógica, à totalidade, à identidade como ápice da busca da verdade e do ser. A totalidade seria o horizonte último, o ser, que a tudo e todos fundamenta: horizonte que é o mesmo, sempre. Nada pode situar-se fora de o mesmo. “O mesmo, como totalidade, se fecha num círculo que eternamente gira sem novidade”⁷¹. Neste movimento que a tudo absorve, nega-se a temporalidade histórica, a relação ética, pois o que se manifesta no interior da totalidade está em íntima relação com ela, dela deriva e, por isso, não a transcende.

Assim, é possível dizer que nada há fora da totalidade, do mesmo. Dussel chama de totalidade fechada a este modo do pensar ocidental. Este fato é importante e sobre ele se desenvolverá a exposição que segue.

A preocupação de Dussel é clara:

É possível sair da armadilha do “mesmo”? Podemos pensar a diferença ontológica do ser e do ente a partir de um além do “mesmo”? O ser como o “visto” é o único sentido com o qual dizemos ser? Não se poderá descobrir um movimento que, superando seu momento monológico, se abre à dialógica?⁷².

⁷⁰ Lévinas, 1974, pág. 22; 1988, pág. 38; 1977, pág. 75.

⁷¹ Dussel, 1973a, pág. 97

⁷² Idem, págs. 97-98.

Para melhor pensar a questão, Dussel reporta-se a Heidegger que soube como pôr e explicitar o âmbito do mesmo como horizonte último e do qual tudo parte. O argentino entende que, para Heidegger, tanto a essência do ser quanto a essência do homem se co-implicam e estão remetidas a um âmbito comum: “o mesmo”.

A atitude fundamental do pensar heideggeriano, indica, segundo Dussel, que o pensar e o ser pertencem a o “mesmo” e a partir dele referem-se mutuamente. O ser seria então um aspecto da identidade. Nela se daria, todavia a co-implicação entre o ser e o pensar. É a unidade na qual vivem pensar e ser sem, no entanto, confundirem-se. O mesmo aqui não é o igual, no qual todas as diferenças são suprimidas. O mesmo, ao qual ontologicamente estamos nos referindo, mantém as “diferenças”.

O ser, enquanto o que sobrevém e descobre, e o ente, enquanto o que chega e é descoberto, fundam-se no mesmo e, a partir dele são referidos e diferidos. Esta diferença entre ser e ente é fundamental, pois não revela somente a subdivisão que existe no mesmo, mas a conciliação que no fim se dá no mesmo. O ser é pensado a partir da diferença que, por sua vez, é diferença a partir do mesmo. Estabelecida a “diferença ontológica” que se dá no âmbito do mesmo, podemos então avançar para a dialética entre o “mesmo” e o “outro”.

Dussel se pergunta:

Será o mesmo o âmbito final de todo possível haver-se com a Realidade? Não se poderá estabelecer uma dialética nova, não já monológica, mas dialógica, entre o “mesmo” e o “outro” (como algo ou como alguém e neste último caso como “o outro”)?⁷³

A dialética entre o mesmo e o outro deve ser entendida a partir de uma dupla via: o outro no interior do mesmo, aparecendo como algo ou um “isto”, como diferente; o outro, antropologicamente falando, diante do mesmo, como distintos. Trata-se agora de referir e estabelecer, semanticamente, o próprio dos termos diferença e distinção, ambos de raízes latinas.

Para Dussel, o diferente é o que procede da identidade, “indiferença originária” que chega até a dualidade. A diferença supõe a unidade, funda-se no mesmo. Já o

⁷³ Dussel, 1973a, págs. 101-102.

distinto não supõe uma unidade prévia porque procede do princípio da alteridade. Por isso, indica melhor a diversidade: é o que está separado, que não procede da identidade como totalidade que a tudo compreende.

“O mesmo” como a identidade ou unidade primigênia de onde procedem os diferentes, não é igual a “o mesmo” como dis-tinto de “o outro” sem Totalidade que os englobe originariamente⁷⁴. Neste sentido, “o mesmo” e “o outro”, enquanto distintos e livres, podem distanciar-se, fechar-se sobre si mesmos e fugir um do outro. Mas enquanto mesmo e outro, distintos e livres, podem também aproximar-se na solidariedade por uma espécie de conversão mútua, cujo movimento é o do diálogo aberto. Assim, a dis-tinção poderá ser vivida tanto como a-versão quanto como conversão ao outro, “nisso consistirá a eticidade da existência”. Acompanhemos o pensamento de Dussel:

O Mesmo e o Outro indicam uma analética dialógica onde os termos da relação, ao serem dis-tintos, permanecem sempre numa certa exterioridade inidentificável. Diante da identidade e da diferença, levanta-se a metafísica da irreduzibilidade e da distinção: a analogia. Na di-ferença, por fim, tudo é uno. Na dis-tinção a diversidade pode cair no solipsismo por a-versão, mas pode também ad-vertir sua destruição pelo en-simesmamento egótico e re-verter-se ao Outro pela con-versão no diálogo⁷⁵.

Na tradição ocidental ou história da ontologia da mesmidade, o mesmo (*tò autó*) é a visão dominante: seja como o “mesmo” cosmológico dos gregos, seja como o “mesmo” logológico dos modernos. No fim, a marca da totalidade é o solipsismo.

1.2.2 O outro pensado no interior da tradição ocidental

Vejamos como a tradição grega engloba o “outro” como diferença interna. Dussel privilegia alguns diálogos de Platão nos quais é pensada esta questão originária. Dentre esses diálogos podemos citar: *Sofista*, *Parmênides*, *República*, *Teeteto*, *Banquete*.

⁷⁴ Dussel, 1973a, pág. 102.

⁷⁵ Dussel, 1973a, pág. 103.

Segundo Dussel, Platão, sempre em postura aporética, contrapõe repouso e movimento, ser e não-ser, mesmo e outro, mas deixa transparecer que tais contrapontos estão indiscutivelmente incluídos numa totalidade que os abarca, compreende e os justifica – de forma aporemática. Daí nunca resolver a questão, inclinando-se, no entanto, para uma das possibilidades e eliminando a outra, perfeitamente possível. “Platão dedica-se a pensar a aporia, mas o impensado é que ambas as posições repousam sobre a Totalidade, que não é posta em questão de forma alguma”⁷⁶. Tudo, toda a realidade é referida a um âmbito último no qual é possível pensar o ser e o não-ser, mesmo como opostos efetivos. De algum modo é possível falar de uma totalidade, mesmo que impensada, do Uno que depende do mesmo e do outro, “outro” que aparece e que é compreendido como diferença. Diz o argentino:

Seja como Totalidade impensada, seja como todo pensado, ninguém pode negar que para Platão esta categoria (a da Totalidade) indica o último âmbito de seu filosofar. Além disso, não há nada. Tudo se explica nele e por ele: a questão é a Unidade primigênia e a pluralidade do Ser e sua participação; o que, aplicado ao nível tradicional da ética, se nomeia com a noção tão grega e acadêmica de: “o bem comum”⁷⁷.

A noção de “bem comum” é aqui criticada por Dussel porque, na perspectiva da totalidade em questão, esta noção, tão arraigada no cotidiano dos cidadãos da *polis*, pode ser claramente entendida como “interesse comum”. Assim, levando em consideração a compreensão grega do ser, alcançar o “comum” é possuir o logos que ordena a própria totalidade. E ainda, a Idéia do Bem, no “mundo inteligível”, é a última a ser alcançada, pois ela é a causa de tudo. É uma compreensão à qual se chega quando é considerada, sem precisar de maiores aprofundamentos, a idéia do “Bem” na República, do “Ser” no Sofista, do “Uno” no Parmênides e da “Beleza” no Banquete, isto é, são momentos supremos de uma dialética que nunca se evade da totalidade⁷⁸. O que deixa claro que, nessa dialética, o outro é sempre assumido dentro do que é supremo e absoluto, da totalidade.

Quando se leva para o campo ético, o que se pode perceber é uma espécie de fechar-se como totalidade, onde tudo é o mesmo e onde Outro só aparece quando,

⁷⁶ Dussel, 1973a, pág. 104.

⁷⁷ Dussel, 1973a, pág. 105.

⁷⁸ Cf. Dussel, 1973a, pág. 106.

de algum modo, é determinado, diferido ante o Mesmo, a totalidade. Daí a preocupação de Dussel com a compreensão que os gregos têm do ser, enquanto o visto, mas também com o modo como Platão, aporeticamente, trata as manifestações desse mesmo ser: de um lado, o filósofo é aquele que sai para sua solitária contemplação das Idéias; por outro lado, o cidadão é absorvido como parte indivisível da cidade. O primeiro pode preterir relativamente sua tarefa política, o segundo encarna, absolutamente, o sentido ou a Idéia de Homem. Diz-nos o argentino:

A aporia do todo-parte, dentro da ontologia da identidade, não tem solução: o individualismo do sábio ou do filósofo e o coletivismo do cidadão (como séculos depois o individualismo burguês e o coletivismo pós-hegeliano) é uma contradição iniludível numa dialética onde “o Mesmo” é o âmbito radical a partir do qual tudo se pensa. “O outro” não é o primigênio; a mesmidade assume a alteridade. “O outro” é, além disso, algo neutro dentro da Totalidade⁷⁹.

Poderíamos dizer que diante da “univocidade” do ser, em ética, não resta outra possibilidade senão a de manter-se na contradição de ser absorvido pela *pólis* (coletivismo totalitário) ou de abandoná-la, em busca da felicidade suprema mediante a contemplação. Lembramos que tal contradição se dá no interior da totalidade de o mesmo, portanto sem por em questão a “univocidade” do ser.

O ser, assim compreendido, é perfeitamente favorável ao *ethos trágico* que, enquanto atitude, é capaz de se adequar à mesmidade que sempre retorna e nunca evade da totalidade. É o *ethos* da necessidade e da contemplação que não conhece a liberdade. Assim, na totalidade de o mesmo não há nem poderia haver novidade já que o outro que aí se encontra é a simples diferença interna e não o outro enquanto distinto e originariamente outro. Por isso, para Dussel, a totalidade “divino-cosmológica” é neutra e, no fim das contas, não passa de uma cosmo-logia, uma fisio-logia.

A totalidade, à qual Dussel denomina de fechada, assume novos contornos no pensar grego-cristão primitivo e medieval e, no pensamento moderno. No primeiro, de um modo geral, será um pensamento teológico, Deus criador é o centro para o qual tendem o homem e todas as coisas. Por um lado, se a criação poderia ser o

⁷⁹ Idem, pág. 106.

sinal da contingência da criatura e de todas as coisas, por outro, poderia ser (e foi) o sinal de que “tudo é como é” porque assim Deus o quis. E, assim, ideologicamente, a criação foi interpretada: justificou o *status quo*, permitindo mais uma vez, agora no medievo, que o outro não passasse de mera diferença interna no interior da totalidade.

Na modernidade, é verdade, há um processo de secularização, onde se deixa de lado Deus e a criação e elege-se o homem como centro do pensamento. Começa assim uma nova etapa da história da totalidade. É a totalidade do *ego cogito*, solitário e pessoal, do “sujeito” a partir do qual instaura-se o horizonte do mundo humano. Horizonte este que se mostrará de muitas maneiras ao longo da história: o âmbito das idéias claras e distintas, a ordem transcendental da razão pura, as regiões ontológicas da fenomenologia, o âmbito cultural da economia política ou ainda o mundo de Heidegger. E agora já se estaria diante de uma totalidade intencional que se apóia tanto no *ego* quanto no *Da-sein*. Diz Dussel:

A Totalidade de “o mesmo” da modernidade já não é cosmo-lógica, é logo-lógica (se por *lógos* se entende agora o momento da pessoa, da substância humana, da subjetividade como subjetualidade: o cogito, a *Bewusstsein* ou ainda a com-preensão: *verstehen*). Dentro desta Totalidade solipsista (como *ego* ou como nós) não há alteridade radical; “o Outro” fica *neutramente* incluído em “o Mesmo” como “o outro”⁸⁰.

Esta manifestação da totalidade, porém, alcançará sua máxima significação, segundo Dussel, no pensamento de Hegel. Nele a subjetividade da modernidade é levada ao seu ponto mais alto: o saber absoluto. A subjetividade é identificada com o próprio horizonte ontológico. É no espírito absoluto que, paradigmaticamente, “o outro” é incluído em “o mesmo”. É um absoluto sem alteridade, único, solitário, que não tem outro fora de si mesmo, mas que se pretende, mesmo assim, absoluto de ter eliminado o outro.

⁸⁰ Dussel, 1973a, pág. 108.

1.2.3 O outro como distinto e exterior a o mesmo

Dussel, que até o final da década de 60 era um seguidor do pensamento de Heidegger, vê neste pensador, o começo de uma abertura para a exterioridade do outro. Mas Heidegger apenas assinalaria tal abertura sem realmente efetivá-la. Por isso, este pensador deve ser superado: o “outro” deve e pode ser pensado como distinto, sem, necessariamente, ter no “mesmo” (*tò autó*) seu ponto de partida, o que o torna apenas uma mera diferença.

A superação da modernidade, da ontologia do sujeito, não se alcança ainda na transcendência homem-mundo que funda o sujeito-objeto, mas no descobrimento de que a Totalidade homem-ser, como ser-no-mundo, se abre e é fundamento do prévio: “o outro” (como momento meta-físico e do qual é somente ôntico “o outro” “neutro”). Se a Totalidade mundana em seu último horizonte, o ser, é o ontológico, trata-se agora de algo que se encontra além do ontológico (a *phýsis* grega), e por isso poderia denominar-se: o *meta*-físico, o *trans*-ontológico; “o outro” como *além*, sempre exterior de “o mesmo”⁸¹.

Trata-se agora de dizer claramente que a tradição grega não é a única capaz de nos proporcionar o pensar e de nos munir das condições fático-especulativas para tal. Outras experiências, outros mundos também podem nos proporcionar as condições para o pensar, como é o caso da tradição semítica, até então descartada.

Dussel recorre à cultura semítico-hebraica como fonte de um pensar que se manifesta de outro modo. Esta cultura propõe a alteridade, originariamente, desde o face-a-face, que é em Lévinas a experiência por excelência. Em Êxodo 33, 11 lê-se: “*lahweh* então falava com Moisés face-a-face, como um homem fala com o outro”⁸². O face-a-face (em hebraico *panín-el-panín*) indica o máximo da comparação: o supremo.

Face-a-face significa a proximidade, o imediato, o que não tem mediação, o rosto frente ao rosto na abertura ou exposição (expor-se a) de uma pessoa diante de outra. Imediatez do encontro ainda não mediado: frente a frente sem mundo que signifique ainda: raiz mesma de toda significação possível⁸³.

⁸¹ Dussel, 1973a, pág. 119.

⁸² *Bíblia de Jerusalém*, 1986, pág. 156.

⁸³ Dussel, 1973a, pág. 120.

Como no texto bíblico que vimos acima, o face-a-face é o primeiro encontro entre duas pessoas e o momento supremo entre elas. A mediação que a partir daí se instaura é a linguagem. Esta experiência originária é o ponto de partida da própria ordem ontológica: está além da totalidade mundana e é prévia a ela mesma. Dela surge o próprio mundo e o sentido que a ele damos.

Com certeza não é na forma do saber absoluto que um rosto se põe diante de outro rosto. Mas é como exterioridades que se encaram na imediatez do Eu-Outro, pessoal, que cada um é para o outro. Rosto ou face que pode ser entendido, simplesmente, como outro-alguém de quem se vê especialmente os olhos e, como o limite e o horizonte último até onde chega a vista, a luz do entendimento, o mundo e a própria ordem da compreensão tornam-se, assim, passíveis de representação. Contudo, como diz Dussel:

Para além do rosto *visto*, no “face-a-face”, vislumbra-se, abre-se uma exterioridade meta-física (*metá*: além; *physis*: ordem do ser idêntico ao pensar da Totalidade) ou ética (enquanto o rosto é de outra pessoa, livre, autônoma, fonte de pro-vocação que escapa enquanto livre de minha predeterminação ou com-preensão)⁸⁴.

O outro que se manifesta a partir de seu rosto, revela-se através de sua palavra. A proximidade do encontro no face-a-face não elimina o mistério da liberdade do outro, a princípio, incompreensível, mas é abertura e respeito para com o Eu-Outro.

A relação face-a-face deve ser entendida como a verdade primeira (*veritas prima*). Diferente do ser-com (*Mitsein*) de Heidegger, com o qual temos um modo próprio de compreensão, o outro, enquanto outro, é incompreensível e exterior a nosso mundo. Mesmo se apresentando como um ente à nossa compreensão, a ela extrapola, superabundando em sua liberdade e autonomia pessoal, já que não podemos dar conta de sua exterioridade.

Do outro não se pode dizer: já o compreendi, no sentido de quem já abarcou, captou, conheceu plena e absolutamente. O outro será sempre um mistério incompreensível enquanto alguém que, em sua liberdade e exterioridade irreduzíveis

⁸⁴ Dussel, 1973a, pág. 121.

a meu mundo, se me apresenta como portador de novidade. O outro não tem o caráter da impessoalidade do *Mitsein*.

Face-a-face indica o limite de um âmbito diante do limite de outro âmbito: o choque de duas exterioridades con-vergentes que se encontram. Sua própria relação é um *entre* eu e o outro que na origem não deixam “espaço” nem fissura para um mundo do sentido; é proximidade. Tal mundo, desde já e sempre, servirá de mediação: falarão *entre* si das coisas do mundo. Todavia, tal mundo foi organizado a partir da Alteridade: intrauterinamente o Eu-fetal começou o diálogo com o primeiro outro: sua mãe (posição primeira e originária)⁸⁵.

Para Dussel, fica claramente indicado que o horizonte de nosso mundo é aberto a partir da alteridade metafísica do outro, que se constitui como relação ética, já que o encontro homem-homem é ético e, a relação homem-coisa é ôntica ou ontológica, econômica, mundana. Esta relação, a partir dessa abertura, avança como pedagogia analética, pois é no diálogo que ela vai se afirmando. Mas devemos entender que não é que nosso mundo se abra tão somente pedagogicamente a partir do outro, mas sim que nosso mundo fica originária e essencialmente aberto a partir da alteridade, é alterativo em sua própria natureza.

“O Outro é a origem primeira e o destinatário último de todo o nosso ser-no-mundo. O face-a-face é a experiência primeira, radical do nosso ser homens”⁸⁶. Aqui já não se fala de o mesmo nem de o outro enquanto simples diferença ôntica no interior de o mesmo, da totalidade, mas de o outro que é originariamente distinto, que não está determinado por uma unidade ou identidade prévia, mas que converge no *encontro*: encontro que é a origem mesma do mundo, alteridade metafísica e ética, como já foi dito antes, de onde surge o próprio horizonte ontológico; realidade e proximidade à qual o homem sempre retorna já que esta alteridade faz parte de sua origem.

Erigida assim a questão da alteridade, do outro, chega-se, então, à inversão da lógica ocidental que privilegia o mesmo, a totalidade, a partir da identidade. A ordem do outro é que está, na verdade, na base do realismo, em relação ao qual e a partir do qual se pode compreender os entes instrumentais ou objetais intramundanos. No outro está a verdadeira realidade.

⁸⁵ Dussel, 1973a, págs. 122-123.

⁸⁶ Dussel, 1973a, pág. 123.

É preciso que fique claro que a postura do homem diante das coisas inanimadas e viventes é a postura de quem mantém uma relação de compreensão, de artista (já que exerce uma técnica), de dominador, utilizando as coisas reais e não-humanas na realização de seu projeto histórico. Outra é ou deve ser a postura do homem diante de outros homens. Na medida em que não está tratando com coisas, mas com outros homens, a relação é ou deve ser de abertura à realidade do outro, como se estivesse diante do mistério daquele que é incompreensível, distinto (não meramente diferente), à escuta de sua palavra reveladora.

A posição do ser aqui se inverte: já não se trata de “o visto” pelos olhos e, portanto, do que se descobre fundado na totalidade, mas do “ouvido” pela audição e, portanto, do que procede de um além da totalidade ontológica, como se viesse do nada, pois até então não tem nem faz nenhum sentido em meu mundo ou para meu mundo. Está fora do meu mundo e, portanto, do meu horizonte de compreensão. Vem de fora, “de onde” surge como *novo* já que vem com a autonomia e a liberdade do outro, mas também como nada: *ex nihilo omnia fit*. O nada, aqui, é a liberdade do outro. Heidegger, em *Que é Metafísica?* refere-se a esta noção do nada do ser-aí. Mas é o próprio argentino que nos esclarece:

O nada neste sentido não é o ser como âmbito iluminado indeterminado do mundo, mas como o meta-físico, ético, o trans-versal (o além do horizonte ontológico) que é descontínuo com relação à mesmidade do mundo como Totalidade⁸⁷.

O outro que irrompe do nada metafísico, ético, em meu mundo como totalidade da mesmidade, é visto negativamente por mim, porque afirma uma autonomia e uma liberdade alheias que me impedem de impor-lhe condições de possibilidade ante suas escolhas. Esta incondicionalidade do outro é fundamental na compreensão de Dussel:

O “Face-a-face” exprime então uma relação que supera o fazer (*poiein*) e o com-preender (*noein*), para abrir-nos a um novo tipo de atualidade: a criação (em hebraico *baráh*, sem correspondente na língua grega). “Criação” não no sentido cotidiano de “criação artística” (porque tal criação não é senão fabricação, invenção, descoberta; nesse caso há somente manifestação do já dado no mundo do artista), mas, primeiramente, como a *práxis* analética do Outro autônomo e livre *em meu mundo*, trazendo como

⁸⁷ Dussel, 1973a, pág. 125.

dom, presente, gratuitamente, o novo, aquilo para o qual eu não tinha *dýnamis* (potência, pro-jeto, possibilidades). O novo vem do Outro; devo saber ouvir a sua palavra que constitui em mim o inesperado; trata-se da Alteridade criadora, não já *poiética*, nem sequer como a “vontade de poder” artística de Nietzsche ⁸⁸.

Para Dussel, o que em última análise está na proposta nietzschiana é o “eterno retorno do Mesmo”, onde não há novidade, não há criação, não há alteridade. Há somente o mesmo enquanto reprodução de si mesmo. Em outros termos, “tudo se resume à totalidade totalitária de uma subjetividade valorizante”⁸⁹.

Daí o *ethos* trágico ser mais bem aceito e tão badalado na sociedade ocidental: nada mais faz do que afirmar que tudo é o mesmo. Contrariamente, o *ethos* dramático e histórico indica que não há totalidade capaz de enclausurar, absolutamente, o outro como pessoa: o outro se encontra fora, exterior à ordem do *eidos* e mesmo da *pólis*. No *ethos* trágico, não pode haver história, o conhecimento é, na verdade, reminiscência, a filosofia é maiêutica do já dado. Assim, se conhece, se ensina e se filosofa sobre o mesmo: a *ousía*, o divino, o ser como *tò autó*. No *ethos* dramático do Adão, que é tentado, há história na abertura e realização do imprevisível desde o outro, se conhece o novo como o revelado pela primeira vez, a filosofia antepõe-se à cotidianidade como o outro pedagógico e profético, que fecunda o processo sempre a partir da novidade do que é distinto ⁹⁰.

Enfim, no *ethos* trágico sobressai-se o sábio, como homem perfeito, o herói, como dominador, aquele que realiza o destino ditado pelos deuses. No *ethos* dramático da liberdade, o homem perfeito é aquele que tende para o outro com “amor-de-justiça”, ressaltando o serviço desinteressado ao outro, sem a marca do domínio.

Para Dussel, o outro é o fundamento primeiro e último da realidade. Assim, nos diz:

“O outro” mostra-se numa dupla prioridade: anterioridade na ordem da constituição do mundo (*ordo cognoscendi*) já que o mundo se abre a partir do outro. Anterioridade na ordem da constituição real (*ordo realitatis*), já

⁸⁸ Dussel, 1973a, pág. 125.

⁸⁹ Dussel, 1973a, pág. 126.

⁹⁰ Cf. Idem, pág. 126. Ver ainda: “La Eticidad del Fundamento” e “La Moralidad de la Praxis”. In: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, v. II. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973b.

que procedemos do outro (como filhos do casal: homem-mulher; e de um povo) tanto biológica quanto pedagogicamente⁹¹.

Aqui nosso autor se ampara no pensamento de Xavier Zubiri. A partir do pensador espanhol (*Sobre a essência*) é possível pensar numa exterioridade cósmico-real, de onde irrompem as coisas, constituindo o mundo como totalidade. E é dessa exterioridade que surge no mundo o rosto do outro, não como algo, mas como alguém que se exprime como revelação. Revelação que deve ser entendida como “criação” do impossível a partir da mesmidade. O objetivo então já não é a compreensão do ser, mas a abertura para o outro. Se antes a ontologia (heideggeriana) da totalidade fundava-se na compreensão do ser, então,

A ética da alteridade se abre agora, por sobre o pro-jeto da totalidade mundana, para “o outro”: o Eu pessoal abre-se ao outro, o nós histórico aos outros, e o nós definitivo como humanidade ao Outro absoluto, ao Infinito que garante a impossibilidade de mediatizá-lo: a abertura perene e escatológica da história. Quando o outro é mais outro, mais propriamente sua irrupção na mesmidade é *criação*; o outro absoluto cria não só o novo em “o mesmo”, mas também o próprio “mesmo”⁹².

Esta visão que privilegia o outro é impossível de ser concebida na dialética da totalidade, onde a relação é homem-natureza e, por isso mesmo, é onto-logia: o homem é um lógos diante de coisas. Mas é perfeitamente possível na analética da alteridade, onde a relação é irrespectiva e o encontro se dá entre liberdade-liberdade, relação metafísica, ética, que funda toda e qualquer outra relação, inclusive a onto-lógica. Na totalidade tem-se o monólogo de “o mesmo”; na alteridade o diálogo conduz a relação histórico-progressiva na novidade, como curso criativo, como dis-curso (*correr-através-de*) entre “o mesmo” e “o outro” na história humana: esta é a vida de cada homem desde sua geração intra-uterina até sua morte.

Dussel entende que a história, o dis-curso, funcionam como um *entre* “o mesmo” e “o outro”, cuja exterioridade enquanto mistério nunca se esgota nem se revela inteiramente nessa mediação. A relação na distinção, irrespectiva entre o mesmo e o outro é assegurada na analética da alteridade. Toda a realidade começa

⁹¹ Dussel, 1973a, pág. 126.

⁹² Dussel, 1973a, pág. 127.

e termina na exterioridade da alteridade. Esta é a alternativa concreta na qual Dussel fundamenta sua proposta filosófica. Em suas palavras ressoa a força e a radicalidade de sua convicção:

Desde o seu nascimento, como geração intra-uterina, o homem é um pólo de liberdade *dis-tinto*, aparecimento no mundo dos Outros, *ex nihilo*, de uma nova exterioridade, negatividade; alguém que exige justiça, que tem seus direitos; um ser ético, metafísico. Desde seu nascimento é um resto, uma ultimidade, um ser escatológico: “o Outro” para sempre e até o fim⁹³.

Dussel tem clareza que o discurso sobre a metafísica da alteridade, até aqui compreendido, é de caráter abstrato. Na intenção de superar tal discurso abstrato sobre a realidade do outro, procura estabelecer níveis de concreção que indiquem a posição real do outro na relação, de fato, vivenciada.

A analética da Alteridade cumpre-se em real concreção [na relação] entre homem-mulher, pais-filho, irmão-irmão. Todos estes encontros podem dar-se na modalidade do livre-livre (Eu-Outro), pedagogo-educando (Eu-Outro imaturo), dominador-dominado (Eu-Isto)⁹⁴.

No âmbito prático, da relação analética, isto é, da relação metafísica ou ética, ou ainda, da relação imediata entre sujeitos cuja dignidade de ser pessoa constitui o valor absoluto a ser defendido pela racionalidade que respeita e legitima esta relação, Dussel faz notar que o encontro com o outro se dá num crescente de distinção que possibilita a relação entre distintos sem reduzi-la nem conduzi-la a uma ontologia da dominação ou a uma totalidade fechada, seja em que nível for.

A partir dessa compreensão, Dussel propõe como primeira relação analética ou primeiro nível de concreção o encontro entre homem-mulher que se manifesta no mundo doméstico (o da casa que supõe, pela organização e ordenamento, uma economia – *oikos* do grego, casa – em âmbito particular); o segundo nível de concreção, o encontro entre pais-filho(s), se dá como parte do mundo doméstico e como prolongamento pedagógico e cultural, sem referência direta ao econômico. Este nível de concreção manifesta ainda relações entre mestre-discípulo, filósofo-não-filósofo, liderança-comunidade, partido político-povo; este segundo nível de

⁹³ Dussel, 1973a, págs. 127-128.

⁹⁴ Dussel, 1973a, pág. 128.

concreção se constitui numa propedêutica para o terceiro nível de concreção no qual a distinção entre os sujeitos se faz marcante enquanto dimensão política: o de irmão-irmão, pessoa-pessoa, Eu-Outro. Todo este âmbito prático é indicado aqui, única e exclusivamente, na intenção de explicitar o lugar determinante da questão ética.

A segunda e a terceira posição (que rapidamente avança dialeticamente: o filho, o educando já adulto, o novo irmão histórico) realiza-se a partir da ordem doméstica até a provincial, nacional, regional (latino-americano, em nosso caso) ou internacional como humanidade histórica atual. Em todas essas posições [níveis de concreção], como temos dito, podem dar-se as possibilidades da relação de serviço entre os livres, de pedagogia entre o maior e o menor, de dominação entre o opressor e o oprimido⁹⁵.

A metafísica da alteridade em Dussel, pensada no contexto da realidade latino-americana, revela uma inversão lógico-epistemológica que redimensiona o sentido do real. Em outras palavras, deixou-se para trás a dedução ontológico-ôntica, a fim de fazer valer a dedução metafísica, isto é, aquela que parte do outro como o *a priori* real e, como o *a posteriori* que se dá a conhecer por sua revelação. A totalidade deriva ou é encontrada somente a partir da exterioridade real do outro. Exterioridade essa que, assim repensada, pode ser estendida a uma dedução ético-cósmica, da realidade astronômica, biológica, da natureza. É bem verdade que aqui a reflexão atém-se à dedução ético-antropológica. Neste sentido, diz o argentino:

A história humana nunca será, pelos dados que a filosofia constata, um Todo totalizado e, por isso, haverá sempre um Outro, e sua revelação será o momento primeiro, o analético, que permite ao pensar aceder praticamente à novidade procriadora que irrompe do nada de sentido: desde o Outro como “fora” do sistema, como pobre, [o filósofo é chamado] como aquele que a intempérie chama (esta é a vocação à filosofia) para que colabore com seu dom, com seu “serviço”, com seu trabalho analético, na libertação histórica de cada homem, da América Latina, da humanidade⁹⁶.

Conclusão

É importante enfatizar que, no surgimento da filosofia da libertação, o pensamento de Emmanuel Lévinas exerceu significativa influência na formulação de uma compreensão crítica da realidade latino-americana que começava a ser

⁹⁵ Dussel, 1973a, pág. 128.

⁹⁶ Dussel, 1973b, pág. 178.

pensada a partir de seu próprio contexto, desligando-se do tutelado europeu. Acreditamos que a influência de Lévinas vai muito mais além do que diz o argentino que, em algumas passagens, afirma que o lituano-francês tem-lhe tão somente importância inspiradora, devendo ser superado por ser europeu.

Queremos lembrar, no entanto, que, para Dussel, a experiência originária da filosofia da libertação consistiu em “descobrir” o fato massificado da dominação, da constituição de uma subjetividade como dominadora de outra subjetividade então dominada. Fato este passível de constatação nos diversos planos e âmbitos da realidade das relações antropológicas: no plano mundial, nas relações políticas entre Europa e América Latina (Centro-Periferia) desde 1492, mas também no plano nacional entre elites e massas, burguesia e classe trabalhadora ou povo; no âmbito erótico, nas relações homem-mulher (machismo); no âmbito pedagógico entre cultura imperial, elitista e cultura periférica, popular, ou entre professor e aluno; no âmbito religioso, no que se refere ao fetichismo de todas as formas; mas também em âmbitos menores como o racial: a discriminação das raças não-brancas e, por isso, inferiores às brancas europeias.

Ora, essa experiência originária – então pressentida por um grupo de intelectuais inquietos com a realidade de subdesenvolvimento e dependência da América Latina, sentida e sofrida pela maior parte do povo oprimido, explorado, marginalizado e excluído da produção de riqueza da qual é o grande responsável –, ficava melhor compreendida e explicitada, pelo menos naquele momento inicial do movimento, na categoria *Autrui* (outra pessoa enquanto Outro) e indicava de forma concreta a pessoa do pobre, encarnado no índio dizimado, no negro escravizado, na classe trabalhadora explorada, mas também no judeu nos campos de concentração, na mulher como objeto sexual, na criança ideologicamente manipulada, etc.

Sem nenhuma dúvida, é de Emmanuel Lévinas que se extrai a noção de “outro enquanto outro” e a aplica à noção de pobre enquanto o outro ao qual se deve respeito, reconhecimento e justiça. É Lévinas, por certo, quem empreende uma crítica profunda e contundente à atualidade da tradição filosófica ocidental européia. Grande parte de sua obra filosófica discute e aponta caminhos para o que podemos chamar de a ‘saída do ser’, para a compreensão de que a vida se dá e se manifesta

para além do “ser”. Sua obra procura pensar o próprio existente em sua existência. O ente está sempre diante e se relaciona sempre com outro ente. É o que chama de experiência por excelência face-a-face.

A subjetividade adquire sentido, e neste caso, sentido ético, porque responde a outra subjetividade, na relação face-a-face. É precisamente aqui que se dá o que se tem chamado de metafísica da alteridade. O outro é absolutamente outro e em hipótese alguma pode ou deve ser reduzido, como se pudesse ser representado, ao mesmo enquanto um eu, si-mesmo. A relação face-a-face mantém as distâncias entre os termos da relação, o eu e o outro, sem eliminar ou tornar alérgica a relação. Isto é, a alteridade dos termos não impede a relação, ao contrário, constitui-a e consolida-a. No conjunto da obra de Emmanuel Lévinas compreende-se de forma clara que a metafísica precede à ontologia; que a relação metafísica não é subsumida pela relação entre os seres, mas que a propicia na novidade da alteridade.

Aqui reside a importância de termos começado nosso trabalho fazendo uma breve exposição da metafísica da alteridade, pois é a partir dela que Dussel começa sua crítica à dominação ontológica da totalidade europeia na América Latina, ou como fizemos referência acima, que desperta de seu “sono ontológico”. Pensar a Pátria Grande desde a exterioridade de seu ser é negar e subverter o horizonte de compreensão corrente na tradição filosófica ocidental e, conceder à América Latina, bem como a todo outro continente, o direito de realizar seu próprio caminho histórico na condição de sujeito histórico ante outros sujeitos históricos. A metafísica da alteridade expõe a irrupção do outro e a abertura que ele provoca na totalidade ontológica fechada, até então considerada como horizonte único e último de compreensão.

Expostas as bases fundamentais de onde parte a crítica de Dussel à totalidade ontológica de dominação, o trabalho seguirá, no segundo capítulo, descrevendo o projeto da totalidade política a fim de negá-lo e superá-lo e abrir espaço para a afirmação de um novo projeto ético-político, pensado e construído a partir da exterioridade política do outro e fincado na práxis histórica de libertação do pobre, do excluído, do marginalizado, das vítimas.

CAPÍTULO II

UM PROJETO POLÍTICO DE LIBERTAÇÃO: SUPERAÇÃO DA ONTOLOGIA POLÍTICA

INTRODUÇÃO: A Política assume status de Filosofia Primeira

Segundo nossa interpretação, o aspecto ético-político tornou-se a coluna vertebral do pensamento de Enrique Dussel. O título desta introdução já nos remete à importância e ao alcance desse aspecto na arquitetura de sua obra. Nossa intenção está circunscrita ao delineamento e à explicitação de seu projeto ético-político que, a nosso ver, desde o início de sua práxis filosófica crítica (final da década de 1960 e começo da década de 1970), voltada para a realidade latino-americana, já se pautava por uma opção que implicava os aspectos éticos e políticos como momentos presentes de um projeto futuro. A exposição até então feita, no primeiro capítulo, nos permite a percepção de um trabalho longo, árduo e que, no tocante ao projeto de Dussel, só havia começado. Isso de fato se confirma na atualidade de seu pensamento.

De acordo com a compreensão de Luis Manuel Sánchez Martínez, mas também segundo nossa própria percepção, ao longo de nossos estudos, o projeto filosófico de Dussel é um projeto próprio e goza de plena autonomia intelectual⁹⁷. Sua proposta filosófica é crítica e original. Sua perspectiva epistemológica e sua compreensão ontológica têm como ponto de partida tanto a realidade histórica do pensamento latino-americano quanto a condição de ser inerente a essa realidade; sua perspectiva metafísica crítica parte da realidade social, econômica, cultural, política, religiosa, de dependência (condição de ser) do povo latino-americano e, a partir dessa perspectiva, propõe o argumento da libertação.

Mais especificamente, a práxis de reflexão filosófica da qual parte está intimamente ligada à realidade de luta e resistência do povo latino-americano: dos marginalizados, dos trabalhadores explorados, das comunidades indígenas e afro-descendentes discriminadas, dos movimentos sociais rurais e urbanos que lutam por respeito e reconhecimento de direitos seja da terra, da moradia, da liberdade de expressão, da manifestação cultural, contra preconceitos de raça, de gênero, de

⁹⁷ Cf. Luis Manuel S. Martínez, 1993, pág. 61.

classe social⁹⁸ etc. É uma práxis de reflexão filosófica que não descarta nem prescinde da história e do contexto particular do qual nasce, sem, no entanto, restringir-se a ele, uma vez que sua reflexão é aberta e tem pretensão de estabelecer um diálogo mundial entre as culturas e os saberes desde o respeito, a dignidade e o reconhecimento da alteridade metafísica do outro.

Mais claramente, seu pensamento desdobra-se e se desenvolve na amplitude ético-política da metafísica da alteridade ressignificada desde a realidade da América Latina⁹⁹ (todo o conteúdo da segunda parte do primeiro capítulo). Por isso, a realidade exigiu que a reflexão política assumisse *status* de filosofia primeira¹⁰⁰. Assim, a tarefa da filosofia na América Latina tem implicações concretas, práticas, além de forjar uma nova compreensão da história da filosofia e abrir caminho nas perspectivas lógica e epistemológica da análise do sujeito humano enquanto sujeito de sua própria história. É neste sentido que podemos entender que a parte mais teórica da filosofia, de Enrique Dussel, adquire um aspecto extremamente prático. No dizer de Germán Marquínez Argote “não se trata de interpretar uma vez mais a realidade, mas de interpretá-la para transformá-la”¹⁰¹.

Essa mudança, não de paradigma, mas epistemológica, isto é, da perspectiva de abordagem do sujeito humano, enquanto outro, se não inaugura, ao menos enfatiza, sobremaneira, na América Latina, o que se tem convencionalmente chamado de giro descolonizador. Mudança essa que se faz notar na práxis filosófica, como postura constante, que visa à libertação das amarras da totalidade ontológica. Nesse sentido, para Dussel, a política tem função teórica e prática bem definida: constitui um âmbito teórico-mediador, que articula os demais níveis metafísicos de seu discurso; possui um caráter operativo e prático, que conduz o discurso metafísico ao campo concreto, do mundo da vida.

A metafísica da alteridade encontra-se, desta feita, em oposição à ontologia da totalidade. A metafísica, no discurso de Dussel, justifica a revolução prática e política dos pobres e oprimidos, das vítimas. Seu ponto de partida assinala uma opção ético-política, como já mencionamos acima, em favor dos oprimidos da periferia, do

⁹⁸ Cf. Argote In Dussel, 1995, pág. 30.

⁹⁹ Cf. Argote In Dussel, 1995, pág. 24-25.

¹⁰⁰ Cf. Argote In Dussel, 1995, pág. 29, 51.

¹⁰¹ Argote In Dussel, 1995, pág. 43.

respeito pela exterioridade do outro em seu contexto histórico-social, geopolítico, a partir dos quais faz ouvir sua palavra e expressa seu mundo. Isso implica eleger a realidade da qual partimos como fonte e mediação do pensar e, desde a qual avaliamos e estabelecemos o critério de verdade que legitima e sustenta a reflexão filosófica que efetivamos de modo alternativo aos manuais e imitações a lá europeia: temos a preocupação de não repetir o pensamento dominador da modernidade europeia, por isso importa repensar as idéias e os fatos desde a exterioridade do outro, desde a exterioridade do sistema.

Contra a ontologia clássica do centro, desde Hegel até Marcuse, para mencionar o mais lúcido da Europa, levanta-se uma filosofia da libertação da periferia, dos oprimidos, a sombra que a luz do ser não pode iluminar. Do não-ser, do nada, do outro, da exterioridade, do mistério do sem-sentido partirá o nosso pensamento¹⁰².

Além de indicar a importância da práxis política na constituição da relação dos seres humanos entre si, importa e muito, nesta introdução ao segundo capítulo, também indicar que, na metafísica da alteridade, esta mesma práxis política também tem mediação decisiva sobre as relações de produção, isto é, sobre a relação ser humano-natureza, ou *poiesis* tecnológica. A metafísica da alteridade lança um novo olhar sobre a dominação ontológica que elimina a exterioridade do outro, impedindo-o de ser. Este novo olhar visa e pretende afirmar o outro em sua outridade. Neste sentido, não é suficiente a negação da dominação nem a simples afirmação antropológica do outro, faz-se necessário afirmar também tudo o mais que o constitui como outro, isto é, tudo o que concorre para a constituição da subjetividade da outridade. Neste sentido, estão implicadas as relações de produção que sustentam materialmente a vida humana do outro.

Aqui não pretendemos incluir a discussão de um materialismo puramente ingênuo e não-crítico que afirma que tudo é matéria e que, portanto, pode sem dúvida ser entendido como um materialismo fetichista. Nossa intenção é claramente outra: pretendemos explicitar que a reflexão antropológica de Dussel não prescinde da reflexão econômica, ecológica, apesar de sua clara prioridade à primeira. Trata, no entanto, as duas últimas sob a inflexão poética ou da relação ser humano-

¹⁰² Dussel, 1996, pág. 26; 1982, pág. 21.

natureza. Tende para o efeito, produto ou resultado dessa relação que, por sua vez, potencializa ou não, no discurso dialético (anadialético, melhor dizendo, no caso de Dussel) o processo de libertação empreendido a partir da metafísica da alteridade.

Em outros termos, a relação homem-natureza é parte constituinte, enquanto condição de possibilidade material real, do processo de libertação do homem, das classes trabalhadoras, das vítimas, do povo, dos oprimidos e excluídos pelo sistema totalitário de dominação, legitimado por uma ontologia dialética que reduz os horizontes da vida e de sua produção aos limites da totalidade. Na metafísica da alteridade não se separa os bens materiais vitais, que sustentam a materialidade da vida, dos bens mentais, espirituais, culturais, religiosos, que constituem a subjetividade coletiva do outro e se afirma na alteridade de ser.

Assim, uma econômica e uma ecológica são âmbitos prático-produtivos indispensáveis, a nosso ver, ao quefazer filosófico de Dussel e entram em cena desde a mediação política que articula as categorias e operacionaliza os níveis de concreção práticos e poiéticos da metafísica da alteridade.

Importa por ora apenas assinalar esses dois âmbitos de reflexão prático-produtiva do pensamento de Dussel, pois sobre eles nos deteremos mais adiante quando da reflexão que nosso autor faz sobre o trabalho vivo, em Marx e, sobre a natureza, uma reflexão feita à luz do pensamento de Xavier Zubiri¹⁰³ - uma ecológica¹⁰⁴ segundo nossa interpretação. É neste sentido que entendemos que o projeto ético-político de Dussel integra, no discurso da metafísica da alteridade contra a totalidade ontológica, a reflexão antropológica e a reflexão poiética.

A opção política assumida por Enrique Dussel conduz e condiciona de forma sistemática a reflexão que faz sobre os demais âmbitos ou níveis de concreção práticos ou poiéticos. A política é o elo, o fio condutor que tece e constrói todo o argumento libertador do discurso da metafísica da alteridade. Exatamente por isso, ela se constitui numa espécie de filosofia primeira no exercício crítico da razão. Nas

¹⁰³ O Pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983), segundo Dussel, tem passado totalmente despercebido mesmo no mundo latino-americano ou hispânico. Para uma adequada compreensão da relação entre filosofia e ciências da natureza, faz-se necessário assumir a metafísica deste grande pensador contemporâneo (Cf. Dussel, 1974, pág. 168; 1986, pág. 181).

¹⁰⁴ Dussel não utiliza a expressão ecológica apesar de propor e refletir sobre um conteúdo ecológico. Em *Filosofía de la liberación* (Filosofia da libertação) reflete sobre a natureza e seu sentido, inspirado no pensamento de Xavier Zubiri (Cf. 1996, págs. 129-140; 1982, págs. 113-124).

palavras do argentino infere-se bem a importância e o alcance da dimensão política no interior de sua arquitetônica: Falamos do espaço político, daquele que compreende todos os espaços, os físicos existenciais, dentro das fronteiras do mercado econômico, no qual se exerce o poder sob o controle dos exércitos¹⁰⁵.

O discurso político busca, assim, efetivar a possibilidade de abertura metafísica ao outro que, em sua exterioridade, constitui sempre a novidade na história, seja a da humanidade, a de cada um, a de cada dia. O outro, a partir de seu rosto, põe em questão o mundo ontologicamente constituído como sistema que se fecha em sua verdade de ser (fetichismo). Romper esse cerco ontológico-político é a tarefa que, a nosso ver, se configura em plena e ampla prioridade na arquitetônica do pensamento de nosso autor. Essa prioridade pode ser conferida no que nos diz Roberto J. Salazar Ramos:

Dussel intentará a recuperação da “barbárie” integrando uma preocupação histórico-filosófica. A insatisfação deixada pelo instrumental hermenêutico utilizado, de cunho heideggeriano, o encaminha em direção ao estudo de Hegel, e deste aos pós-hegelianos Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Schelling. Porém a insatisfação ainda se fazia presente nos caminhos da reflexão e da realidade. O horizonte ontológico enclausurava e impedia pronunciar a exterioridade, o além, a presença do outro, do pobre. O pronunciamento dessa exterioridade, a superação do horizonte ontológico, o embasamento da filosofia da libertação latino-americana, é o trabalho árduo que empreende através dos cinco volumes de filosofia ética latino-americana. Neste sentido, a ruptura com a tradição filosófica do pensar europeu e latino-americano, se dilata e se assume, se supera e se ultrapassa. O horizonte meta-físico vem caracterizar essa ruptura, destruindo o pano de fundo do ser imposto pela ontologia a fim de possibilitar a transformação radical de nossa realidade¹⁰⁶.

Romper, sair do horizonte da ontologia da totalidade é a grande tarefa à qual se dedicou e ainda se dedica a filosofia da libertação praticada por Dussel, e isso, não por mero diletantismo, mas, com a clara intenção de contribuir com a transformação radical de nossa realidade¹⁰⁷. Elevando essa questão ao *status* de problema filosófico ético-político, isto é, do âmbito da filosofia prática, a metafísica da alteridade fundada na condição de ser do oprimido, da exterioridade social e

¹⁰⁵ Dussel, 1996, pág. 13; 1982, pág. 8.

¹⁰⁶ Ramos in Dussel, 1979, pág. 10-11.

¹⁰⁷ Sobre o sentido e a noção de *realidade* em Dussel ver *Método para una filosofía de la liberación* parágrafos 23 e 24, nos quais comenta o pensamento de Zubiri e Lévinas e explicita e define o sentido de realidade metafísica de onde parte e no qual ampara seu pensamento.

geopolítica, do povo¹⁰⁸, assume um discurso público e aberto que nega a condição de ser do oprimido, afirma seu direito e sua dignidade à vida, confirma sua exterioridade na distinção de ser outro cuja verdade não se conforma no horizonte de compreensão do projeto da ontologia da totalidade.

A metafísica da alteridade busca, então, romper o cerco da violência da ontologia da totalidade e impedir que ela se feche em sistema totalitário. A exterioridade do outro proporciona uma concepção de história aberta à novidade. Nessa abertura, desde a exterioridade categorial e conceptiva, a política é a mediação teórica e prática a partir da qual se estabelecem os pressupostos de toda mudança, de toda revolução.

1. METAFÍSICA DA ALTERIDADE E PROJETO POLÍTICO DE LIBERTAÇÃO

A reflexão que Dussel leva a termo sobre a política é feita a partir da perspectiva da metafísica da alteridade: a partir desse pressuposto instaura, já nos primórdios de sua reflexão, o viés hermenêutico-epistemológico que irá nortear seu projeto ético-político. Projeto este que, depois de iniciado, sustentou-se durante muitos anos como que num intervalo de afirmação até o tempo presente. Hoje se encontra em plena execução e desenvolvimento na maturidade de seu pensamento: a ética da libertação é uma ética da vida, isto é, seu conteúdo é a vida humana dos pobres, dos excluídos, dos oprimidos, das vítimas¹⁰⁹.

As bases fundamentais de sua proposta de libertação mantêm-se até nossos dias, mas não sem as devidas revisões hermenêutico-epistemológicas necessárias e decorrentes de um tempo novo que, a rigor da análise, proporciona maior e melhor compreensão do fato da dominação, mas que não tem permitido significativo avanço no processo de libertação. Processo longo que implica paciência; análise perspicaz; releitura histórico-conjuntural; revisão metodológico-epistemológica dos fundamentos originários; serenidade diante dos desafios, convicção na defesa de

¹⁰⁸ Veremos mais adiante o sentido e a importância da categoria povo.

¹⁰⁹ Na maturidade de seu pensamento, seu projeto ético-político é marcado por obras importantes, tais como: *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão* (1995); *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão* (1998); *Hacia una filosofía política crítica* (2001); *Materiales para una política de la liberación* (2007); *Política de la liberación I: historia mundial y crítica* (2007); *Política de la liberación II: arquitectónica* (2009); *Política de la liberación III: crítica* (anunciado mas não editado).

uma verdade – a do respeito e da dignidade da vida do outro enquanto pobre, excluído, vítima – relativizada ao sabor dos interesses mesquinhos de grupos acostumados a determinar de forma absoluta os rumos da história e os destinos da humanidade desde há muito (isso se repete em níveis nacionais e locais).

Dentre as primeiras obras que reúnem os elementos fundamentais de seu projeto ético-político, queremos fazer referência e destacar: *Para uma ética da libertação latino-americana* (obra composta por cinco volumes), *Filosofía da libertação*, *Introducción a la filosofía de la liberación*¹¹⁰. Sobre a primeira obra destacada, nos deteremos mais sobre o volume IV, *Política latino-americana*, desde onde traçaremos as linhas mestras desse capítulo. Sobre a segunda obra, *Filosofía da libertação*, concordamos com Luis Manuel Martínez quando diz que ela contém muito do projeto filosófico do argentino. Já em *Introducción a la filosofía de la liberación* encontramos um suporte tanto das idéias quanto da interpretação do pensamento de Dussel já que esta obra traz dois ensaios significativos sobre esse autor. Outras obras mais atuais, como as que citamos logo acima em nota de rodapé, também aparecerão nesse capítulo e no desenvolvimento dessa pesquisa.

Seguindo o caminho que traçamos, isto é, do delineamento e da explicitação do projeto ético-político de Dussel, encontramos nosso autor discutindo claramente a tarefa de pensar a realidade latino-americana a partir de sua condição inautêntica, já que pensava tendo como fundamento uma realidade estranha à sua, e de dependência cultural, o que não permitia conceber um projeto próprio.

A filosofia da libertação ou meta-física da Alteridade propõe-se, para além da modernidade européia e da dependência cultural própria da nossa América Latina, descobrir um caminho que se vá traçando na própria práxis libertadora do povo latino-americano. Temos consciência de que o pensar filosófico servirá assim para todas as ciências do espírito latino-americanas (para a história, psicologia, economia, política, sociologia, teologia etc.) e para a própria práxis cotidiana e política (em especial permitindo a formulação conceptual do modelo latino-americano da libertação concreta e histórica que o povo empobrecido exige)¹¹¹.

¹¹⁰ Originalmente a primeira obra referida surge com o título *Para una filosofía de la liberación latino-americana* (volumes I e II), posteriormente recebe o título de *Filosofía ética latino-americana* (volumes III, IV e V) que procura explicitar uma antropológica latino-americana; *Filosofía de la liberación* é uma obra do começo do exílio; *Introducción a la filosofía de la liberación* segue na esteira de *Filosofía de la liberación*, mas traz dois ensaios elucidativos sobre a formação intelectual e o itinerário do pensamento de Dussel até 1992.

¹¹¹ Dussel, 1973a, págs. 13-14.

Esta citação data precisamente do início da década de 1970 e indica a preocupação de Dussel em formular um projeto ético-político para a América Latina a partir da contraposição a um projeto político de dominação historicamente instaurado e instalado acriticamente, baseado na totalidade ontológica europeia desde 1492. Mais recentemente, no Prefácio de *Hacia una filosofía política crítica*, buscando o estatuto teórico de uma filosofia política crítica ou em que consiste o sentido crítico de uma filosofia política, nos diz que o tema da política foi-lhe proposto (imposto) quando lendo, em 1969, o Prefácio de *Totalidade e infinito*, de Emmanuel Lévinas, se dava conta de que desde as primeiras palavras dessa obra o tema era proposto. Cita do judeu lituano-francês: “A arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra – a política – impõe-se, então, como o próprio exercício da razão”. A política vista e entendida por este prisma, é uma política totalitária, gestada e absolutizada no interior da totalidade ontológica de dominação, fechada, fetichizada como única, como divina.

É, sem sombra de dúvida, Emmanuel Lévinas quem desperta Enrique Dussel para a possibilidade de outra e nova forma de entender o exercício da política. Ao esclarecer o papel da política na totalidade ontológica de dominação, Lévinas possibilita a compreensão de que a política dominadora é finita e que pode ser superada. Lévinas acena para essa possibilidade, mas dela não se utiliza. Assegura, no entanto, as condições para que possamos pensar a política desde a alteridade metafísica do outro, desde a exterioridade do outro, expressa na idéia do infinito. Propicia a abertura para que se possa pensar a política outramente – para além da totalidade ontológica¹¹². Neste sentido, Dussel nos dirá que a partir deste novo momento, por ele entrevisto no pensamento de Lévinas,

Era possível, todavia, uma nova política, outra política, uma antipolítica que se originara na práxis emancipadora que partia da responsabilidade pelo Outro. Uma política que tomara a “exterioridade”, a exclusão, a marginalidade, a alteridade das vítimas como ponto de partida inicial. E é neste sentido que eu indicava na década de 1970 (e ainda penso assim hoje) que “a Política é a filosofia primeira”, como o momento central da

¹¹² Sobre esse tema em Emmanuel Lévinas, indicamos *Totalidade e infinito* (principalmente Prefácio, Seção II e III) e, *Autrement qu’être ou au-delà e l’essence (De otro modo que ser o más Allá de la esencia)*.

“Ética”, como o mais radical e concreto exercício da vida humana, o modo de realidade singular de cada ator político¹¹³.

Dussel percebe claramente que a totalidade ontológica imprime uma política dominadora que justifica o *status quo* vigente e que, ante essa política, se faz necessário outra política, uma antipolítica que negue a dominação sofrida pelo pobre, mas também pelo povo latinoamericano e abra caminho para uma política cujo exercício não seja a justificação racional da dominação, mas sim a promoção do respeito, da dignidade da vida humana entre as culturas e no interior de todas as culturas. Dialeticamente há de se tratar então da política enquanto negativa e positiva.

1.1. DIALÉTICA DA DOMINAÇÃO: DO ONTOLÓGICO AO METAFÍSICO

1.1.1 Totalidade política

Importa começar esse capítulo com a explicitação de que é na política que a experiência da relação face-a-face, intersubjetiva, adquire sua significação decisivamente humana, mas que também pode degenerar num posicionamento perverso, anti-humano. Foi nesta ambivalência que o ego europeu, quando da “conquista” do Novo Mundo, se manifestou nos albores da modernidade¹¹⁴, com clara inflexão para a degeneração do humano. Bartolomeu de las Casas nos diz que

Sobre esses cordeiros tão dóceis, tão qualificados e dotados pelo seu Criador como se disse, os espanhóis se arremessaram; e como lobos, como leões e tigres cruéis, há muito tempo esfaimados, de quarenta anos para cá, e ainda hoje em dia, outra coisa não fazem ali senão despedaçar, matar, afligir, atormentar e destruir esse povo por estranhas crueldades...¹¹⁵

O testemunho/denúncia de Las Casas antecipa, a partir da experiência concreta trágico-sangrenta do homem autóctone do Novo Mundo, o que Thomas Hobbes aludirá desde o hipotético estado de natureza: que o “homem é o lobo do

¹¹³ Dussel, 2001, pág. 11

¹¹⁴ Para Dussel a Modernidade europeia tem início desde os fins do século XV e, um dos fatos que a constituem, dialeticamente, é a “conquista” do Novo Mundo. Sobre esse assunto ver: *1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade e, Materiales para una política de la liberación*, 2007, págs. 195-213.

¹¹⁵ Las Casas, 1996, pág. 26.

próprio homem”. Constatamos que é no âmbito político que o eu manifesta-se com maior onipresença dominadora, imperial, guerreira, conquistadora, repressora. Daí a significativa importância que Dussel e o movimento da filosofia da libertação conferem a esse âmbito teórico-prático.

Parte-se, a princípio, da compreensão de que em todas as culturas o sistema de organização humana ou a totalidade política tende a se tornar o “centro” do “mundo”: o mundo político não só se constitui como centro, mas também como único. Na América pré-colombiana, dois impérios, o Azteca e o Inca, haviam se constituído como reinos cuja centralidade política foi notória. Nessas totalidades políticas havia, sem dúvida, dominadores e dominados. Na história das culturas e suas totalidades políticas a dialética do senhor e do escravo ou a dominação do outro, a expansão territorial, a imposição da cultura imperial parecem ser uma constante. A guerra, como instrumento estratégico da racionalidade política, parece impor-se como *modus operandi* do desejo de conquista e expansão do horizonte de domínio na epopéia do humano. É historicamente o caso da epopéia do europeu civilizado: cioso de seu ego, certo de seus valores, convicto de seu ser e de seu projeto de buscar novas alternativas – riquezas – fora de suas fronteiras, com o intuito de resolver suas crises econômicas e políticas internas.

Assim, foi na esteira da “verdade” heraclitiana de que a guerra (o conflito) é a causa de todas as transformações¹¹⁶, ou da “verdade” aristotélica de que é por obra da natureza que uns, tendo mais inteligência e razão que outros, devem ter mais autoridade e poder sobre os que dispõem apenas de sua força física, estes devem naturalmente, portanto forçosamente, obedecer e servir. Na *Política*, podemos ler do velho peripatético o princípio que orientou a ação política do europeu no Novo Mundo:

Partindo dos nossos princípios, tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão; porque, para eles, nada é mais fácil que obedecer. Tal é o escravo por instinto: pode pertencer a outrem, e não possui razão além do necessário para dela experimentar um sentimento vago; não possui a plenitude da razão (...). Assim, dos homens, uns são livres, outros escravos; e para eles é útil e justo viver na servidão (...). Que há escravos e homens livres pela própria obra da natureza; que essa distinção subsiste em alguns seres, sempre que igualmente pareça útil e justo para alguém ser escravo,

¹¹⁶ Cf. Heráclito In Os Pensadores, Fragmento 53, pág. 84.

para outrem mandar; pois é preciso que aquele obedeça e este ordena segundo o seu direito natural, isto é, com uma autoridade absoluta¹¹⁷.

Para Aristóteles o mundo heleno, da polis, era o único a ser reconhecido como mundo humano digno deste sentido, tudo o mais fora do alcance do horizonte da cidade é entendido como barbárie, como inferioridade de sentido e de ser. A helenidade constitui-se como fundamento ontológico do mundo humano. Mesmo no interior da polis, as relações se dão conforme o princípio da natureza que distingue os seres humanos em livres e escravos, como nos indica a citação acima. Os homens livres, os varões gregos, helenos, mandam e comandam, os bárbaros, os escravos no interior ou fora da polis, devem naturalmente submeter-se e obedecer aos primeiros, superiores por natureza. É precisamente com essa concepção ontológico-política de mundo que os europeus abordam as terras nativas repletas de homens autóctones em 1492, no lugar e no tempo que se convencionou chamar de América.

A concepção de mundo implícita ao *modus vivendi* europeu quando do encontro com o mundo ameríndio, remonta mesmo à concepção de mundo dos helenos, isto é, todo o projeto do viver e do ser tinha a polis como fim último, ou ainda, tinha na polis, enquanto totalidade política, a realização do “bem comum”. Inversamente, o “mal comum” era a subversão, a mudança dessa ordem. Nela não há nem espaço, nem possibilidade para a realidade do outro, do bárbaro. É uma ordem fechada, sem exterioridade real, que se afirma subsumindo toda alteridade no horizonte da totalidade ontológica. Concepção essa que foi implantada e consumada desde a invasão, conquista e colonização do Novo Mundo, imposta como totalidade política natural, divina, eterna¹¹⁸.

Problematizando essa concepção e compreendendo-a como totalidade política que se fundamenta na ontologia totalizadora e dominadora da cultura europeia, Dussel identifica nela o horizonte desde o qual se inicia uma nova etapa da história, a da expansão e dominação da cultura europeia que, por sua vez, se pretende

¹¹⁷ Aristóteles, 1995, págs 19-21.

¹¹⁸ Cf. Dussel, 1979, pág. 53; 1982, pág. 63. Essa concepção totalitário-ontológica, que naturaliza a servidão de uns e a liberdade e o mando de outros, de herança grega, que agora diviniza a cultura europeia e a torna hipostática, pode ser perfeitamente compreendida na famosa polêmica sobre As Índias, travada entre Bartolomé de las Casas e Ginés de Sepúlveda.

desde então universal. Na tentativa de compreender a realidade política latino-americana desde as origens, isto é, desde a invasão, conquista e colonização, e lançar um marco referencial nesta perspectiva, Dussel propõe a seguinte tese:

A tese fundamental da ontologia política latino-americana formula-se da seguinte maneira: a Totalidade do “sistema” político de nossas dispersas nações latino-americanas, assim como da América Latina como Totalidade, foram constituídas pelo “eu” europeu (e por seu prolongamento geopolítico do “centro”). Trata-se do Estado da Totalidade política neocolonial, em crise, é verdade, mas vigente. O mundo como Totalidade de sentido, como horizonte de compreensão se abre desde a subjetividade que se exerce como “vontade de domínio”, em primeiro lugar, manifestada pelo Rei absoluto (da Espanha, e com o tempo pela burguesia da Inglaterra e da França), mas participada, em segundo lugar e como diferença da Identidade ontológica, ao conquistador, adelantados, descobridores, ou simples piratas ou negreiros, para terminar pelos colonizadores encomenderos, mercadores, banqueiros, burgueses etc¹¹⁹.

A “vontade de domínio” marca, assim, a estrutura do Estado colonial e todo o desenrolar do processo ontológico-político na América Latina. Como nos diz o texto acima, o “eu” do Rei é a base ou a origem de todo direito então estabelecido no “Reino das Índias”. Todas as leis são Reais Cédulas ou simples decisões pessoais e de inteira responsabilidade e poder do Rei de Espanha. É esta “subjetividade prático-absoluta” que organiza e comanda o Estado eclesiástico e civil da *Cristandade das Índias Ocidentais*. É esta a primeira manifestação da estrutura do Estado como totalidade política no mundo novo que estava nascendo.

No transcorrer da história latino-americana, a totalidade política assumirá diversas outras formas políticas, como o Estado capitalista liberal e o Estado absoluto ou imperial, que a manterão e sustentarão como tal¹²⁰. Depois do Estado Real que tinha no poder real o horizonte absoluto da “razão”, será a vez da oligarquia neocolonial que também se sustentará na razão, mas na razão iluminista que, por sua vez, abandonará o eu em sua singularidade, enquanto fundamento do poder político, para tratá-lo como um eu plural e, neste sentido, travestido de povo.

Desde o horizonte do absoluto como Razão, a “razão” do iluminismo, o “nós” é uma subjetividade constituinte no plural (já não é o “eu” do Rei), subjetividade da oligarquia neocolonial, que se auto-define como “povo” (do

¹¹⁹ Dussel, 1979, págs. 50-51; 1982, págs. 58-59.

¹²⁰ Cf. Dussel, 1979, pág. 51; 1982, pág. 59.

qual se exclui, evidentemente, o marginal, a plebe, os bárbaros, incultos, analfabetos, os que não têm posses etc.) e que se identifica com a “nação”. Esta última é o Estado (Nação), ao passo que o povo é o sujeito ativo ou a totalidade dos cidadãos enquanto constituem a ordem política, a “Vontade Geral” que se mediatiza por seus “representantes”¹²¹.

Para Dussel, a ordem política neocolonial, implantada por uma oligarquia dominadora sobre as nações latino-americanas dependentes dos impérios de turno, só muito lentamente e depois de executar uma ampla política econômica de sangria das forças de trabalho e dos imensos – mas não inesgotáveis – recursos naturais dessas nações, é que, no tempo presente, vai dando sinais de enfraquecimento e desgaste, mostrando-se, portanto, passível de ser superada. Considera a crise dessa ordem política, iniciada nas primeiras décadas do século XX, um ponto de partida desde o qual poderá surgir o que chama de metafísica política latino-americana da libertação que parte da exterioridade política do outro – Estados não desenvolvidos ou subdesenvolvidos e dependentes – e procura superar a totalidade ontológico-política de dominação.

Nesse exercício hermenêutico-fenomenológico que Dussel realiza procurando explicitar a totalidade ontológico-política de dominação, aparece, agora na modernidade, a figura de Hegel. Este, segundo o argentino, foi o que melhor soube exprimir o sentido da totalidade dominadora do Estado liberal moderno. Desde a compreensão da ontologia da totalidade é preciso indagar se para Hegel a categoria da totalidade é a última em toda interpretação? Se o filósofo de Stuttgart funda seu sistema político na totalidade, deve oprimir alguém. Quem é o oprimido na filosofia de Hegel?¹²² Trata-se de suspeitar que, no sistema hegeliano, a categoria da totalidade é explicitamente formulada como o último horizonte de compreensão. O próprio Hegel o expressa quando nos diz, em *Sistema da vida ética*, que “O povo como totalidade orgânica é a indiferença absoluta de todas as determinações do prático e do ético”¹²³. Por sua vez, todo o âmbito do político fica definido dentro da totalidade orgânica vigente.

¹²¹ Idem, *ibidem*.

¹²² Cf. Dussel, 1979, págs. 52; 1982, págs. 60-61.

¹²³ Hegel, 1991, pág. 57.

Conforme a compreensão de Dussel, o pensamento político de Hegel tem forte inspiração em Aristóteles, ao qual já fizemos referência acima, mas também no pensamento de Thomas Hobbes. Este no *Leviatã*, refere-se à América como um lugar onde vivem povos selvagens, com algumas exceções, cuja concórdia depende das próprias paixões, que não possuem nenhuma espécie de governo e ainda vivem de maneira embrutecida¹²⁴.

A referência aqui é a da hipotética condição de natureza à qual todos os homens estariam submetidos antes do pacto que instaura o poder que deve governar a todos. Antes do pacto que instaura um “poder comum”, a “vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta (...) em que todo homem é inimigo de todo homem”¹²⁵. Esta condição miserável à qual o homem estaria relegado em sua “existência natural” teria como consequência a impossibilidade de constituir propriedade, domínio, o que pertence a um e o que pertence a outro. Só se tem como seu não apenas o que se é capaz de conseguir, mas, principalmente, aquilo que se é capaz de manter e conservar no caótico estado de natureza sem cujo pacto todos estariam condenados¹²⁶.

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim¹²⁷.

Os homens enquanto “liberdades” individuais, isoladas, ou poderíamos mesmo dizer, enquanto totalidades individuais, sem nenhum laço que os reúna de alguma maneira, estão votados ao caos e concorrem, em sua liberdade, para a fragilidade, a guerra e a morte. Justamente por isso concordam em instituir uma ordem política que é, de sua parte, uma totalidade inapelável, já que cada um e todos, na origem do pacto, cederam sua liberdade e seu direito de governar a si mesmos à pessoa do soberano, do Estado.

¹²⁴ Cf. Hobbes, 1997, pág. 110.

¹²⁵ Hobbes, 1997, pág. 109.

¹²⁶ Cf. Hobbes, 1997, pág. 110.

¹²⁷ Hobbes, 1997, pág. 113.

Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama *Estado*, em latim, *cívitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa¹²⁸.

Esse Estado cujo poder é incondicional, Estado capitalista, segundo Dussel, instituído com a autorização de todos, passa a dispor da força e dos recursos de todos, da forma que melhor lhe for conveniente, na intenção de assegurar a paz e a defesa comum. Esta é a definição do Estado de Hobbes enquanto totalidade política, cujo projeto ontológico funda o sistema político vigente e tem nos que com ele pactuaram seu centro e fim, mas que, ao mesmo tempo, não tem nenhum limite fora de si e, por isso mesmo, se comporta com relação aos outros Estados, como se estivesse na “condição de natureza”, ou seja, podendo usar seu próprio poder da maneira que melhor lhe aprouver. Sem dúvida poder imperial. Esta postura que afirma e mantém a guerra de todos contra todos agora no âmbito da política entre os Estados, Hobbes a deixa transparecer quando nos diz:

Mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos, e constantemente com espões no território de seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. Mas como através disso protegem a indústria de seus súditos, daí não vem como consequência aquela miséria que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados¹²⁹.

Levando isso em conta, não é muito difícil compreender que a racionalidade da política de Hobbes, em sua essência, propõe um pacto para não fazer a guerra entre si, no interior do próprio Estado político enquanto totalidade política com a intenção de que, na paz e na coesão interna do Estado se possa fazer a guerra contra outros Estados. No âmbito da totalidade política, de Estado contra Estado, a “condição natural” da guerra de todos contra todos não parece ser considerada com a mesma

¹²⁸ Hobbes, 1997, pág. 144.

¹²⁹ Hobbes, 1997, pág. 110.

racionalidade que fundamenta o pacto interno que visa a paz e a segurança dos indivíduos. Os interesses econômicos e políticos que movem racionalmente a ação política neste âmbito são de outra ordem e, por isso, fazer a guerra e submeter os inimigos à servidão faz parte da própria “condição natural” de sobrevivência.

Para Dussel a América Latina sofrerá durante quase dois séculos essa política. Aqui sua crítica é endereçada ao Estado europeu moderno, capitalista e Imperial, fundado na ideologia do liberalismo, do *laissez faire* que sustentou o Estado liberal. Apesar de Hegel ser um crítico desse Estado enquanto tal, sua ontologia política não se distancia muito do sentido da totalidade política aí implicada. Exposta essa questão até aqui, Dussel lançará sua crítica a Hegel desde um horizonte suspeito que pode ser explicitado e compreendido da seguinte maneira:

1. No interior da própria totalidade política o ser é negado a uma parcela da sociedade. Fizemos referência acima a essa negação que encontra justificção em Aristóteles. Mas, no tocante a Hegel é preciso ainda acrescentar uma de suas fórmulas mais conhecidas, expressa no Prefácio de sua *Filosofia Do Direito*: “O que é racional é real e o que é real é racional”. Neste sentido, aquela parcela da sociedade cujo ser é negado e compreendida como multidão, como aglomerado cuja ação é considerada elementar, irracional, selvagem, temível – desprovida de sentido. Sobre isso, a citação a seguir é bastante elucidativa, uma vez que, nela, Hegel, permite a interpretação de que o Estado enquanto totalidade política é formado por uma parcela da sociedade cuja atividade é essencial à sua existência e por outra cuja atividade é elementar apesar de necessária.

A classe universal ou, mais precisamente, a que se consagra ao serviço do governo, tem no universal o fim da sua atividade essencial. No elemento representativo do poder legislativo, as pessoas privadas atingem significado e eficácia política. Não pode ela, portanto, aparecer como uma simples massa indiferenciada, nem como uma multidão dispersa em átomos, mas apenas como aquilo que é, quer dizer, como dividida em duas partes: a que se baseia numa situação substancial e a que se baseia nas carências particulares e no trabalho que as satisfaz. Só assim se unem verdadeiramente no Estado o particular real e o universal (...)
A massa é composta de indivíduos: aquilo a que muitas vezes se chama povo é o que forma decerto um conjunto mas apenas como multidão, quer dizer, como massa informe com movimentos e ações apenas elementares, irracionais e selvagens. Quando, a propósito da Constituição, se fala do povo, desta coletividade inorgânica, então não se pode esperar que se fale

em alguma coisa mais do que em generalidades vagas e vazia declamação¹³⁰.

Parece que o Estado hegeliano, enquanto totalidade política é constituído por duas partes: uma racional e, portanto, real, cuja atividade é essencial ao governo e, outra irracional, irreal, apesar de necessária na constituição e manutenção do Estado universal. Difícil não perceber a existência, nessa lógica, de um princípio dominador no interior desse Estado, principalmente quando é o próprio filósofo de Stuttgart quem trata de retirar a racionalidade de uma parcela da sociedade e nega-lhe a realidade, tratando-a, ainda, como o não-ser do Estado, da totalidade política. Essa é a condição da massa, do povo. Lemos no texto de Hegel:

(...) É bem verdade que o povo, na medida em que esta palavra designa uma fração particular dos membros do Estado, representa a parte que não sabe o que quer. Saber o que se quer e, ainda mais, saber o que a vontade em si e para si (...) quer só pode ser o fruto de um profundo conhecimento e de uma intuição que, precisamente, o povo não possui¹³¹.

A dominação que se opera no interior do Estado enquanto totalidade política assume a condição de institucionalidade no processo dialético do pensamento hegeliano. O Estado concreto se serve de indivíduos que o realizam na objetividade do saber e da razão, e de indivíduos que o sustentam na particularidade dos deveres empíricos. Estes últimos são indivíduos que no conjunto atendem pelo pseudônimo de povo ou multidão, incapazes de fazer uso da razão e do saber, incapazes da apercepção da idéia universal, se prestam aos ditames da força física e são considerados como massa indeterminada e inorgânica.

2. A totalidade política nega o ser aos povos que dela não fazem parte, que estão fora do seu horizonte ontológico de domínio. É uma questão de direito ou, melhor formulando, é uma questão ontológico-hermenêutica cuja ação política estratégica concorre para a afirmação do ser a partir do qual se justifica o direito de submeter e dominar tudo e todos na esfera da particularidade ou tudo e todos que a essa esfera sejam reduzidos conforme aquele horizonte de interpretação que julga ser portador da universalidade absoluta que, por sua vez, confere e legitima tal

¹³⁰ Hegel, 1997, § 303, págs. 279-280.

¹³¹ Hegel, 1997, § 301, pág. 276.

direito. Essa ontologia, a de ter direitos sobre..., é que motiva a ação dos ibéricos no tempo da invasão/intrusão e que norteará por longos séculos a ação política na América Latina. Sobre a supremacia do direito ontológico da totalidade política, das nações civilizadas sobre os países ou povos bárbaros, ou ainda sobre nações não-civilizadas que ainda não atingiram o grau de excelência do Estado, lemos de Hegel:

É do direito absoluto da Idéia surgir das disposições e das instituições objetivas que provêm do casamento e da agricultura, quer a forma de tal aparecimento seja a de uma legislação, quer a de uma dádiva de Deus ou a de uma violência alheia ao direito. Esse é o direito dos heróis que fundam Estados.

Esta condição é a mesma segundo a qual as nações civilizadas consideram como bárbaras aquelas que ainda não alcançaram o mesmo momento substancial do Estado (os povos que se dedicam à caça consideram assim os povos nômades, como a ambos consideram os povos agricultores, etc.); em sua consciência as reconhecem com um direito desigual e olham a sua independência como algo de formal¹³².

A totalidade política, o Estado dominador moderno europeu parece ter sido consagrado com um direito acima de todo direito. Confere a si mesmo um movimento dialético próprio que lhe permite não somente ultrapassar-se, mas, principalmente, servir-se de tudo e de todos, dado seu alto grau de excelência e de consciência universal, enquanto meios/mediação para manter sua subsistência e seu desenvolvimento na busca da realização concreta, no transcorrer da história, do Espírito do Mundo. Diz Hegel:

Nesta dialética que lhe é própria, a sociedade civil é impelida para lá dela mesma; tal definida sociedade é obrigada a procurar fora de si os consumidores e, portanto, os meios de subsistir, recorrendo a outros povos que lhe são inferiores nos recursos que ela possui em excesso, em geral na indústria.

(...) Este alargamento das relações oferece também um instrumento de colonização, para o qual é impelida, numa forma sistemática ou esporádica, toda a sociedade civil completa. É a colonização que permite a uma parte da população regressar, num novo território, ao princípio familiar e de, ao mesmo tempo, obter novas aplicações para o seu trabalho¹³³.

Parece que ‘o direito sobre todo direito’ outorga ainda à totalidade política o direito da colonização, em qualquer lugar e sobre qualquer nação, com o fim certo de se apropriar de todos os “viveres” e “insumos” necessários para a subsistência e

¹³² Hegel, 1997, §§ 350-351, pág. 311.

¹³³ Hegel, 1997, §§ 246-248, págs. 209-211.

o desenvolvimento da sociedade civilizada cuja excelência do Estado expressa a concretude do Espírito do Mundo. Parece ainda que, historicamente, essa compreensão esclarece o pacto colonial que os impérios europeus impuseram a suas colônias ou neocolônias.

Essas duas suspeitas, acima explicitadas, permitem a Dussel concluir que a teoria do Estado hegeliano se vale de uma racionalidade dominadora que assim se manifesta tanto dentro quanto fora do Estado: dentro excluindo uma parcela da sociedade como incapaz do saber e afeita à particularidade empírica da vida; fora desconhecendo o direito de outros povos a ter direitos. É neste sentido que melhor se compreende a crítica de Dussel:

Nossa crítica à política hegeliana vai além daquela de Marx, Rosenzweig ou Marcuse, já que não só reconhece no Estado de Hegel uma Totalidade do sistema político ao serviço da propriedade privada, ou do capitalismo, embora sumamente crítica do Estado liberal ou da monarquia prussiana, mas também descobre em tal Estado o protótipo de um Estado dominador: condominação interna (sobre o “povo” e as classes trabalhadoras), condominação externa (sobre as colônias e neocolônias). Mas isso não é tudo; o Estado liberal criticado na Europa, será, exatamente, aquele que a Europa pretenderá exportar para as suas mais adiantadas neocolônias¹³⁴.

A crítica de Dussel incide no horizonte ontológico de compreensão que justifica e legitima o Estado hegeliano e sua conseqüente política de negação e assunção ante a totalidade ontológica, norteadada pela universalidade absoluta do Espírito. Esse horizonte ontológico de compreensão permite explicitar alguns pontos decisivos na política hegeliana.

O ponto de partida da política hegeliana, o *ser-em-si* dessa política, é a ‘vontade livre’ ou o ‘espírito livre’. Esse ponto de partida, segundo o argentino, esclarece a posição tanto de Hegel quanto da filosofia européia moderna, ou seja, indica que se fundamentam na razão dominadora do iluminismo. Vontade livre que se expressa no *ego* europeu enquanto subjetividade conquistadora, dominadora e imperial desde o século XV. Aqui encontramos o horizonte ontológico originário que

¹³⁴ Dussel, 1979, pág. 55; 1982, pág. 67.

fundamenta o *modus operandi* da política do Velho Mundo tão bem explicitada no Estado absoluto e universal de Hegel.

Esta vontade livre, liberdade, “subjetividade constituinte e originária”, do ego europeu, cujo horizonte ontológico não encontra limites, tem na relação econômica homem-natureza a relação primeira e determinante dessa vontade, desse querer absolutamente livre que se sabe universal por ter direitos sobre todo outro direito. O ser da totalidade da subjetividade moderna se apresenta como ser-aí (*Dasein*) de direitos. Por isso,

Para Hegel e para a Europa burguesa primeiro e depois capitalista, industrial e imperial (até os conquistadores atuais internacionais), a primeira relação prática do homem é com a “coisa abstrata exterior”, com qualquer coisa como objeto de posse possível. Por isso na posse de algo “eu coloco a minha vontade nesta coisa” e com ela “eu me constituo como abstratamente exterior”. Pela posse de algo deixo de ser uma subjetividade aberta, indeterminada, absoluta (enquanto livre de relações finitizantes) e me torno “possuidor de” (...). É a determinação primeira do homem burguês europeu, dominador do índio, do africano e do asiático por seu afã de riquezas¹³⁵.

A posse concreta da coisa (mas também de seu universal abstrato como valor de troca, o dinheiro) é o que se manifesta como determinação primeira do homem europeu burguês. A posse se materializa como dominação da coisa que, por sua vez, não se restringe aos objetos naturais ou produzidos, mas amplia-se a tudo que possa ser tratado como coisa, isto é, a tudo (incluindo todo e qualquer corpo de ser humano) que não tenha a noção de ser uma vontade livre e que, portanto, não saiba nem possa fazer uso da liberdade do espírito universal, porque alheio a ele se apresenta como coisa à espera daquele que a torne sua propriedade.

A pura posse leva à propriedade privada da “coisa” e por isso “a coisa se torna minha, e recebe como seu ser substancial, que não tem nela mesma, a minha vontade, como sua determinação e fundamento”. O ego moderno europeu constituiu como que um momento de seu mundo, como que um ente dominado, a atualidade de nosso planeta, de seus territórios ocupados pela conquista dos bens acumulados no “centro”, dos índios, mestiços, africanos, asiáticos, “bárbaros”¹³⁶.

¹³⁵ Dussel, 1979, pág. 56; 1982, pág. 69.

¹³⁶ Dussel, 1979, pág. 57; 1982, pág. 70.

Todo esse movimento da vontade livre, da liberdade como querer absoluto do homem europeu, que instaura a individualidade da posse privada, será superado quando do aparecimento do contrato burguês entre os sócios do negócio. Aquela vontade livre que tinha caráter belicoso e político (a do *ego conquiro*) se manifestará então no nível puramente econômico, comercial, baseando-se agora no “direito de propriedade”. Esse “direito” vivido pelo europeu moderno como “segunda natureza” conformará a moralidade do projeto de dominação afirmado como hábito, como costume que constituirá o que podemos chamar de *ethos burguês*, possessor, conquistador, dominador, imperial¹³⁷.

O momento imediato ou primeiro desse *ethos*, expresso no pensamento hegeliano, é a família burguesa. Ela aparece como primeira unidade que supera as necessidades da natureza. É uma totalidade relativa, funcional, de um todo que ainda não chegou à plena unidade, isto é, à sociedade civil, burguesa ou o estado liberal. O *ethos burguês* tem na família sua primeira manifestação. É nela que se forja a concepção da propriedade e do direito que conduzirá a prática do estado liberal. Apesar disso, o estado liberal não alcançará a unidade pretendida e se constituirá de interesses diversos, particulares, opostos, que, lutando entre si no interior desse estado, então divididos, darão o tom que animará sua existência e a da sociedade burguesa: aparece assim o estado extrínseco, ligado às necessidades particulares, empíricas e ao mero entendimento.

Todo o processo político-dialético hegeliano passa por inúmeras contradições internas na constituição da totalidade absoluta. É precisamente nesse sentido que se pode dizer que o estado liberal é cego, uma vez que precisa ater-se às necessidades e particularidades de sua existência: ativa-se desde a subjetividade particular, esquecendo-se, na ordem do dia, da consciência universal, do direito em si.

Mas apesar da cegueira, podemos dizer que o estado liberal ou a sociedade burguesa se encontra a meio caminho: tanto defende os direitos individuais e suas liberdades quanto visiona a consciência universal. Sustenta-se a partir de suas próprias contradições, uma vez que se transforma num estado policialesco: tem o

¹³⁷ Cf. Dussel, 1979, pág. 57; 1982, pág. 71.

poder de controlar e dominar a vida e o desenvolvimento desta em seu interior. O próprio Hegel, segundo a indicação de Dussel, explicita, profeticamente, a essencial contradição – a principal do próprio capitalismo – do estado liberal:

Quando a sociedade civil [burguesa] se encontra num estado de atividade sem obstáculos, pode ser concebida como um progresso contínuo e intrínseco da população e da operosidade. Com a universalização da solidariedade [das relações] entre os homens, com o acerto entre as técnicas que permitem satisfazê-las, é certo o aumento da acumulação das riquezas, pois essa dupla universalidade produz os maiores ganhos, mas certo é que também aumentam a especialização e a limitação do trabalho particular e, portanto, a dependência e o abandono [miséria] das classes ligadas ao trabalho, bem como a incapacidade para sentir e exercer outras faculdades, sobretudo as que se referem às vantagens espirituais da sociedade civil. Quando um grande número de indivíduos desce além do mínimo de subsistência que por si mesmo se mostra como o que é normalmente necessário a um membro de uma sociedade, se esses indivíduos perdem, assim, o sentimento do direito, da legalidade e da honra de existirem graças à sua própria atividade e ao seu próprio trabalho, assiste-se então à formação de uma plebe e, ao mesmo tempo, a uma maior facilidade para concentrar em poucas mãos riquezas desproporcionadas¹³⁸.

Na dialética inerente ao processo político da totalidade o sistema industrial do estado capitalista liberal produz, como resultado normal e inevitável, uma grande “massa” de trabalhadores em busca tão somente da subsistência, alheia aos direitos próprios de seu trabalho, que culmina na constituição de um plebeísmo culpável, uma vez que o próprio indivíduo é responsável pela condição de miséria à qual desceu, bem como de proporcionar o acúmulo das riquezas nas mãos de poucos.

A explicitação desse processo dialético merece realmente o nome de uma fenomenologia política do espírito, pois à sociedade burguesa parece ser essencial a oposição entre classes ricas cada vez mais ricas, e classes pobres cada vez mais pobres. A lógica aqui implícita arrasta a realidade para um único caminho sem oferecer outras e novas possibilidades à própria condição humana. Não nos esqueçamos de que esse estado será exportado para as neocolônias ou estados periféricos independentes (da América Latina no século XIX, da África e da Ásia no século XX).

¹³⁸ Hegel, 1997, §§ 243-244, pág. 208.

Como consequência lógica desse processo, a propriedade privada e a pessoa são defendidas, enquanto elementos constantes do universal absoluto, por um aparato policialesco, do assédio da plebe sem propriedade e mergulhada na particularidade de suas necessidades; a população operária e sua produção podem ser exportadas para as colônias o que, além de promover o comércio e a prosperidade da metrópole, evita que os pobres, dada sua condição, recorram às esmolas públicas. Para Hegel a contradição do estado liberal europeu pode ser superada mediante a conquista e colonização de estados “periféricos”, “imatuross”.

Na Europa se passa ao estado absoluto graças às contradições da sociedade burguesa, ao passo que nos estados neocoloniais não podem produzir-se a tal ponto tais contradições, e por isso, na melhor das hipóteses, chegarão ao estado exterior da sociedade civil, mas não ao “estado orgânico”. O estado policial, que controla desde uma relativa universalidade (que não é senão o projeto da classe rica que se impõe à Totalidade da sociedade) as classes miseráveis, supera suas contradições no estado europeu-absoluto. O que se deixa de indicar é que suas oposições internas são superadas porque se exportou o conflito para os estados “libertados” neocoloniais da periferia. Mais ainda, a existência do estado metropolitano europeu (o inglês preponderante no século XIX, como o espanhol o foi no século XVI) só pode dar-se pela existência do estado neocolonial dependente. Mas Hegel não viu isso; também não o verão os socialistas utópicos nem os pós-hegelianos¹³⁹.

Para Dussel, a fenomenologia do processo político dialético de Hegel indica que, na Europa, as contradições internas do estado liberal burguês podem ser superadas mediante o avanço da consciência da liberdade e da conseqüente compreensão da absoluta universalidade do direito que possui sobre os demais estados. Aqui verificamos a suspeita, já acima referida, de que o horizonte último de compreensão do filósofo alemão é a totalidade. Esta categoria define a constituição do estado moderno. Este se apresenta como “a substância ética consciente de si” que une os princípios da família e da sociedade civil; a “totalidade viva”, a “totalidade orgânica”, unidade infinita consigo mesmo, vontade autoconsciente que em tudo penetra e a tudo detém. O próprio Hegel, na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, assinala amplamente essa definição:

O Estado é a substância ética consciente de si (...)

¹³⁹ Dussel, 1979, pág. 60; 1982, págs. 75-76.

A essência do Estado é o universal em si e para si, o racional da vontade; mas enquanto é sabendo-se e atuando é pura e simplesmente subjetividade, e enquanto efetividade é um só indivíduo.

O Estado, como espírito vivo, absolutamente só é como um todo organizado, distinto em atividades particulares, que, procedendo do conceito *único* (embora não sabido como conceito) da vontade racional, produzem continuamente esse todo como resultado. A vontade racional (...) *em si* a vontade universal, pode, chegar à consciência e à inteligência de si mesma¹⁴⁰.

Os estados enquanto totalidades soberanas se relacionam da mesma forma como o fazem os indivíduos livres, mas também se confrontam, se enfrentam mediante as diferenças e divergências que ameaçam seus interesses ou que impedem a livre consecução desses. Neste sentido, Dussel assinala que, para Hegel, os estados encontram-se como que num 'estado de natureza' e que a guerra é uma mediação política legítima na efetivação de seus interesses, principalmente daquele estado que encarna o conceito universal absoluto que lhe confere liberdade e direito supremo.

Existe uma luta contínua entre eles (...). Como se encontram num estado natural, agem de acordo com a violência, sustentando e procurando seu direito através do próprio poder, devendo travar necessariamente a guerra¹⁴¹.

Para arrematar essa compreensão sobre a guerra, Dussel cita um teórico alemão chamado Karl von Clausewitz:

Portanto, a guerra não é simplesmente um ato político, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas, uma gestão das mesmas com outros meios. Fica só como exclusivo da guerra a peculiar natureza de seus meios¹⁴².

Essa relação entre os estados soberanos permite, desde a totalidade política, esclarecer a posição ontológica de dominação implícita no processo dialético político do pensamento hegeliano. Para o argentino, Hegel dará à guerra imperial um fundamento ontológico político. Assim, os estados capitalistas modernos europeus, uma vez que superaram suas contradições internas, se ocuparão dos estados

¹⁴⁰ Hegel, 1995, §§ 535, 537, 539, 541 págs. 306-313.

¹⁴¹ Hegel apud Dussel 1979, pág. 61; 1982, pág. 77.

¹⁴² Karl von Clausewitz apud Dussel 1979, pág. 61; 1982, pág. 77.

liberais coloniais e periféricos, pois assumem a posição de serem, para estes últimos em todo o mundo, os missionários da civilização universal fundada na liberdade.

É com fina ironia que Dussel se refere a essa “suprema tarefa”, quase religiosa, dos estados europeus com relação ao ‘resto do mundo’. O fim a que se propõem é desinteressado, sublime, espiritual. E como já se sabe que “o Estado é o poder absoluto sobre a terra”, então todo estado moderno europeu – à época, principalmente o inglês, austríaco ou alemão – se transforma no portador do “Espírito Universal”. Neste sentido, a América Latina, a África e a Ásia sofrerão o poderio do Espírito e terão o privilégio de receberem sua visita durante os últimos cinco séculos e ainda hoje, como “espírito globalizado”.

O povo que recebe tal princípio como seu princípio natural fica com a missão de aplicá-lo no decorrer do progresso e na consciência de si do espírito universal que se desenvolve. Tal povo é o povo que, na época correspondente, domina a história universal. (...) Em face do direito absoluto que lhe cabe enquanto representante do grau atual do desenvolvimento do espírito do mundo, nenhum direito têm os outros povos (...) nada são na história universal.

Enquanto Estado, o povo é o Espírito em sua racionalidade substancial e em sua realidade imediata. É pois o poder absoluto sobre a terra. Em relação aos outros Estados, o Estado é, por conseguinte, soberanamente autônomo.

Só porque é a existência do conceito absoluto da liberdade consciente de si, só por isso o Direito é algo de sagrado. (...) Com efeito, um direito contém o conceito da liberdade, a mais alta determinação do espírito em face da qual tudo o que lhe é alheio não possui existência substancial. (...) Só o direito do Espírito do mundo é absoluto e sem limites¹⁴³.

A exposição feita até aqui, acompanhando o pensamento de Dussel, tem a clara intenção de explicitar uma ontologia da dominação que justifica a expansão conquistadora de todos os impérios desde a modernidade até nossos dias. É bem verdade que o fato da opressão entre os povos não é novo. Mas também é verdade que no mundo moderno ficou patente que, a despeito de todo outro motivo prático-concreto, toda opressão tem início na negação do outro, quando se lhe atribui a condição de não-ser. E justamente por isso, depois de reduzi-lo à servidão, se lhe deve conceder o “dom” e o “direito” de Ser a qualquer preço. A mediação para esta magna tarefa tem sido sempre a guerra, inevitavelmente. Sobre esta são inúmeros os exemplos que se poderia aventar. Porém, a intenção dessa exposição é delimitar

¹⁴³ Hegel, 1997, §§ 30, 331, 347, págs. 32, 301, 309.

desde essa demonstração que é possível outra interpretação da vida e da história. Isto é, ante a totalidade política enquanto ontologia dominadora, uma antipolítica é possível, uma política crítica, libertadora, cujo ponto de partida é a alteridade.

1.1.2 Exterioridade política

É desde o âmbito metafísico, isto é, do que está além do ser ou do horizonte de compreensão do mundo da totalidade política, que se pretende superar a ontologia da dominação do modo de ser europeu. Para Dussel, a periferia do “mundo”, as nações oprimidas (do Sul pobre em relação ao Norte rico, dir-se-á hoje), o povo, as classes trabalhadoras, os excluídos, as vítimas, encontram-se na exterioridade da totalidade política e sofrem o peso de sua ação dominadora e excludente nas diversas dimensões da vida humana. É a partir dessa exterioridade que outra e nova política torna-se possível.

Uma antipolítica se fez e se faz necessária ante a totalitária ontologia política. Mas este empreendimento implica repensar os cânones da racionalidade política a partir da alteridade do outro pobre, excluído, vítima, seja na singularidade do ser pessoa, seja na particularidade do grupo, da classe, do povo, da nação. É fora da ordem da totalidade política que tem início a política crítica. Portanto, é a partir de um posicionamento utópico, mas não quimérico que tem início a crítica à razão política da totalidade. Diz o argentino:

Desde já, repetindo e antecipando, a América Latina é o “outro”, o pobre; um continente sociocultural tido como bárbaro, não-ser, nada, parte do povo mundial da “periferia” dependente e dominada, utopia interpelante, provocante como classes oprimidas ou como marginalidade social¹⁴⁴.

Dussel assinala dois momentos principais no processo de superação da totalidade política: um, no âmbito internacional das relações entre as nações, outro, no interior da própria totalidade política nacional (ou regional), cuja relação de dominação, por sua vez, alastra-se nos diversos foros das relações nacionais, locais e interpessoais. Priorizamos aqui, o campo das relações sociais e políticas ou da

¹⁴⁴ Dussel, 1979, pág. 64; 1982, pág. 80.

política como nível de concreção antropológico específico e fundamental no processo de libertação ou descolonização da consciência.

A América Latina, neste sentido, é a alteridade geopolítica de onde parte a crítica à totalidade política, cuja dominação se expressa no “universalismo europeu” e no sistema capitalista de produção. Dois pontos cruciais para o desenlace da ontologia da dominação. O universalismo europeu é, na verdade, a particularidade europeia elevada, a partir da posição eurocêntrica desde há muito assumida, à pretensão de civilização universal. O sistema capitalista de produção, como mediação do projeto de tal civilização universal, impõe uma visão econômica restritiva, cuja racionalidade do fazer produtivo obedece a uma única norma: à da taxa de lucro sempre maior para os detentores dos meios de produção ou para os que, hoje, dominam as tecnologias da produção. O poder econômico assume o comando da vida em todas as suas dimensões: a racionalidade instrumental é aqui o fio condutor que efetiva e legitima a práxis de dominação.

Foi e tem sido negada toda cultura e todo ser que não sejam ou que não estejam de acordo com a “civilização da liberdade”; é negada toda visão de produção que não esteja a serviço da produção do lucro mediada pela racionalidade instrumental assumida por tal civilização. Exatamente por isso, Dussel nos fala da exterioridade da espacialidade do outro como *locus* a partir do qual se inicia a crítica da totalidade política. A exterioridade enquanto categoria hermenêutico-metafísica permite pensar o outro a partir de sua própria realidade: desde sua cultura, de sua vida, da alteridade de seu ser. Essa via de pensamento é assumida em diferentes esferas geopolíticas nas quais se manifesta a dominação política que exclui, oprime e vitima a vida.

Na meta-física da espacialidade ou exterioridade espacial (de outra maneira: alteridade *geopolítica*), a América Latina é a América pobre, e especialmente seus países mais oprimidos, são o não-ser geográfico. A irrupção da exterioridade geopolítica é a revolução da libertação nacional (seja a da “pátria grande”, América Latina, seja a da “pátria pequena”, cada nação latino-americana). Há então uma exterioridade do capitalismo internacional (a “periferia” não-é) mas há também uma exterioridade latino-americana (certas nações não expansivas e mais pobres não-são), e mesmo uma exterioridade nacional (certas regiões de cada uma das nações latino-americanas sofrem a opressão de outras; das capitais, das zonas ricas, industriais, super-povoadas). Trata-se de uma “extraterritorialidade” ou simplesmente de “utopias geográficas”. “Utópicos” são os bárbaros para o

conquistador; são os infiéis, aqueles que devem ser civilizados, o não-ser ontológico¹⁴⁵.

A totalidade política constitui-se como o “espaço político” de poder que não deve ser confundido pura e simplesmente com o lugar, com o território ou com o âmbito geográfico físico ou mesmo existencial. Certamente engloba essas esferas, mas é muito mais que isso. Dussel o define e o caracteriza da seguinte maneira:

O “espaço” político é uma multidão de tensões que lutam pelo controle, poder e dominação de um certo âmbito sob o império de uma vontade orgânica. Quando um estado autônomo estrutura uma Totalidade espacial com liberdade real, tal mundo é geopoliticamente “centro”. Todos os “espaços” que dependem e se definem por esse centro são periféricos e incluídos em sua “fronteira”. Ontologicamente, a fronteira é o horizonte do mundo: abarcar, dominar, possuir como horizonte uma fronteira é a compreensão política do ser. Aquele que tem dentro de tal fronteira o poder, ao menos o controle, a possibilidade de manipular os entes compreendidos, é um “eu” constituinte, é o que ontologicamente é¹⁴⁶.

A exterioridade enquanto categoria filosófica não indica pura e simplesmente o espaço físico, a mera extensão territorial, mas o âmbito a partir do qual o outro (enquanto alteridade antropológica e metafísica, mas também, diríamos nós, a natureza enquanto alteridade vitimada pela ação humana) que está fora do “espaço político”, constituído como centro de poder, empreende sua ação crítica e questiona a legitimidade do poder que se cristaliza como dominador.

A exterioridade metafísica, proposta por Dussel, se expressa aqui, desde sua concreção antropológica, como povo, como nação periférica dependente e dominada. É precisamente o povo que sofre o poderio da totalidade política de dominação no nível das relações internacionais entre as nações. Povo¹⁴⁷ assume *status* de uma categoria interpretativa cujo amplo alcance é determinante na constituição do outro enquanto nação dependente (periférica, colonizada ou

¹⁴⁵ Dussel, 1979, pág. 64; 1982, pág. 80.

¹⁴⁶ Dussel, 1979, págs. 65-66; 1982, págs. 82-83.

¹⁴⁷ Em *Oito ensaios de cultura latino-americana e libertação*, Dussel nos remete a um amplo sentido do conceito de povo e o propõe como categoria interpretativa no âmbito político-filosófico. “A categoria “povo”, considerada muitas vezes não como uma categoria interpretativa científica, e menos sociológica, é, em nossa opinião, uma verdadeira categoria de interpretação. Categoria muito mais ampla, ambivalente e, por isso, mais rica que muitas outras. Para isso, recordamos que, por exemplo, a categoria “povo” é muito mais ampla e compreende a categoria “classe”. Dussel, 1997, pág. 135.

neocolonizada) que toma consciência, a partir da exterioridade, de sua dependência e de seu atrelamento ontológico a um projeto político totalitário cujo horizonte de compreensão é estranho ao que tem de mais substancial e próprio: seu *ethos* originário, sua cultura a partir da qual sustenta seu próprio projeto futuro. A “periferia” não é, porque simplesmente vale como ente, coisa, instrumento dominado. A tomada de consciência de sua exterioridade é a irrupção positiva de sua posição meta-física: o outro que pro-voca¹⁴⁸.

Pensar a exterioridade metafísica em sua positividade, para além da análise da totalidade política ou do poder político vigente sustentado por uma ontologia da dominação, requer um lúcido e equilibrado distanciamento político, capaz de fazer aparecer claramente a dependência e a marginalização política internacional das nações não-desenvolvidas e subdesenvolvidas. Requer que se pense, para além da “ordem vigente”, o povo como totalidade nacional, como nação cuja história aponta para um projeto de libertação que, conseqüentemente, redefine a forma das relações entre as nações, bem como as intenções de tais relações.

O povo, enquanto categoria interpretativa, assume, agora, no próprio interior da totalidade da nação, enquanto estado dependente, a feição das classes oprimidas como não-ser político. Isto é, o povo agora é o pobre, o excluído, a vítima que não possui as possibilidades econômicas, políticas, sociais, culturais, para realizar o projeto do estado nacional dependente. Aqui a exterioridade do outro se dá desde sua marginalização ante o projeto político vigente no estado nacional.

Numa linha meta-física social ou de exterioridade vertical, o não-ser político são as classes oprimidas. Neste caso, a Totalidade da nação, como Estado dependente, se cinde e exclui do ser o pobre, aqueles que não possuem as possibilidades para realizar o projeto vigente do Estado nacional. É claro que a dependência imperial vem estruturar em parte a dependência social interna, mas trata-se de níveis diversos de exterioridade política¹⁴⁹.

Pensar a partir da exterioridade do outro (pobre, *lumpen*, classe trabalhadora explorada etc.) enquanto povo marginalizado na ordem vigente é subverter a compreensão corrente da tradição filosófica ocidental. Para forjar essa subversão,

¹⁴⁸ Dussel, 1979, pág. 66; 1982, pág. 83.

¹⁴⁹ Dussel, 1979, pág. 70; 1982, pág. 90.

Dussel recorre ao pensamento semita e à tradição judeu-cristã. Nesta tradição encontra-se a categoria da Alteridade no âmbito político-social que, por sua vez, tem sua expressão cabal no pobre. A exterioridade do outro possibilita uma verdadeira subversão ético-política da ordem vigente, mas também de todo sistema político de poder totalitário. O povo aqui elevado à categoria filosófico-política nada tem a ver com a polis descrita por Aristóteles ou com o Estado constituído por Hegel, ele se distingue das camadas dominadoras, aristocráticas, das minorias ilustradas. Na década de 1970 o argentino assumiu a categoria povo como categoria interpretativa e justifica sua opção:

Há que se considerar seriamente a categoria "povo", destacando que não se trata simplesmente do oprimido, não é tampouco a totalidade do sistema, mas sim a essência do povo – e aqui, claro, o semita enfrenta o grego, Hamurábi contra Homero – a essência do povo é a "exterioridade escatológica" que faz com que veja o sistema e diga: "Eles !", mas não se sentia identificado com esse sistema. O povo num certo nível está fora do sistema e, ao estar fora do sistema, está no futuro; ao estar no futuro é já o homem novo.

O homem novo é o povo oprimido mas não, contudo, alienado, e sim exterior ao sistema, sabendo que tem outras tradições, outra língua, outra cultura, que é considerada pela "cultura ilustrada" como incultura, como analfabetismo, como não-palavra, porque a cultura ilustrada não tem ouvidos para ouvir e, por isso, acredita que o Outro guarda silêncio; mas não, não está silencioso¹⁵⁰.

Regressando um pouco na história econômica da América Latina, a década de 1930 marca a possibilidade de se constituir certo capital colonial e, com essa possibilidade surge, conseqüentemente, a classe operária, mas inversamente a esse "progresso econômico", imediatamente se dá também o aumento da marginalidade, do subemprego, da imigração do campo para a cidade de maneira desordenada, conseqüências acentuadas de forma crescente até nossos dias, tanto pela internacionalização do mercado – hoje a globalização econômica – quanto pela "inevitável" dependência dos países pobres, das nações periféricas, do chamado bloco Sul pobre.

O que se deve levar em consideração, e não deixa de ser desastroso, é que essas massas marginais "produzidas" são seduzidas e envolvidas, sem se dar conta é claro, pela ordem vigente através de propostas populistas, posturas nacionais e

¹⁵⁰ Dussel, 1997, pág. 139.

populares, o que torna ambígua sua própria posição metafísica ou de exterioridade: seja da totalidade do mercado internacional (como nações distintas, periféricas, dependentes), seja da totalidade nacional dependente (como classes oprimidas ou marginalizadas)¹⁵¹.

Apesar disso, a reflexão crítica de Dussel nos alerta e nos faz perceber que – para uma verdadeira crítica filosófica, ética e política – nos estados neocoloniais (atualmente subdesenvolvidos e não-desenvolvidos) surge uma classe oprimida externa ou periférico-mundial, massa de marginalizados do sistema internacional, fora do bloco econômico-político internacional de poder. São os pobres do mundo, a extrema miséria do “sistema” que, com seu trabalho e sua produção desde o suor de seus rostos, desde a corporalidade viva de suas vidas (vulneráveis ao sofrimento sem limite) geram uma consciência revolucionária nova na história mundial¹⁵².

1.1.2.1 Fenomenologia da exterioridade política

O discurso metafísico libertador de Dussel centra-se, desde os albores de sua proposta de filosofia da libertação, na noção de povo, seja como “nação” periférica, seja como “classe” oprimida no contexto dos países dependentes na América Latina, Ásia e África (dos países subdesenvolvidos, não-desenvolvidos – pobres e em extrema pobreza). Fazemos aqui um exercício racional de fenomenologia da exterioridade do outro: pretendemos possibilitar uma descrição da exterioridade política do outro a partir da distinção de sua própria alteridade. Alguns pontos-chaves (figuras), no pensamento do argentino, nos permitem compreender melhor essa fenomenologia que expõe o encoberto e explicita a distinção do não-reconhecido, do não-pensado por não-ser; que propicia o aparecimento da positividade do outro e faz surgir, como que, num novo horizonte, a razão do outro além da ordem vigente.

Exterioridade política do outro¹⁵³. Todo este trabalho e mais especificamente este item faz referência à exterioridade do outro. No entanto cabe agora pontuar

¹⁵¹ Cf. Dussel, 1979, pág. 73; 1982, pág. 97.

¹⁵² Cf. Dussel, 1979, pág. 75; 1982, pág. 98.

¹⁵³ O princípio da alteridade, a exterioridade do outro é o ponto de partida da crítica ao sistema, à “ordem vigente”. Ao longo do itinerário de seu pensamento, Dussel, em momento algum, afastou-se

essa figura como que numa espécie de definição¹⁵⁴. O outro em sua exterioridade irrompe na totalidade do sistema como um sem lugar, não-ser, como bárbaro. Todavia, como negação de sua negação, o outro apresenta sua própria positividade metafísica, trans-ontológica; o outro tem sua própria cultura, vida social, língua, religiosidade, opções políticas, memória histórica; a realidade do outro se efetiva mais além do horizonte da ordem vigente, do projeto, das leis, das instituições e do poder estatal dessa ordem. O outro evoca uma razão (momento analético) que não se encontra no logos da ordem vigente, desde a exterioridade de seu ser provoca essa ordem.

O “outro” é a América Latina como exterioridade periférica; é a nação dependente e neocolonial como alteridade política; é a classe marginal, oprimida ou subalterna mas como positivamente “para si” fora da ordem social dominante. É o momento utópico, real, escatológico. Dizer “sim-ao-outro” político é o critério absoluto da eticidade política. Longe de cindir a ética da política, afirmamos que a política não é senão o momento irmão-irmão da ética; é justa e boa uma ação política se for encaminhada a afirmar, respeitar, “deixar ser” o pobre, a classe oprimida, a nação dependente¹⁵⁵.

Oprimido como exterioridade. Distingue-se o oprimido como simples “parte funcional” da ordem dominante, mera diferença “natural” e conformada ante o sistema da totalidade política, do oprimido que se reconhece “exterior” ao sistema. O

do princípio da alteridade, ao contrário, procurou aprimorar a aplicação desse princípio no conjunto de sua obra. Ver *Política de la liberación* págs. 14, 38, 43 e ainda a nota 46 na página 79; Ver também *20 tesis de política* – essa obra é uma espécie de síntese da obra supracitada.

¹⁵⁴ Lembremos que o objetivo deste trabalho é delinear e explicitar o projeto ético-político e a questão ecológica em Enrique Dussel. Precisamente por isso a exterioridade enquanto categoria e a alteridade enquanto princípio norteiam o itinerário empreendido. Ademais, optamos por fazer aparecer esse projeto desde os albores de sua opção em assumir a América Latina como o “de onde” hermenêutico que possibilita uma reflexão filosófica crítica capaz de constituir-se como aporte epistemológico na construção do futuro do continente. Daí a idéia de libertação ser mediada por uma clara e decidida política que não se furta aos princípios éticos legitimados a partir da realidade de pobreza, exploração e dependência dos povos latino-americanos, mas também de outras partes do mundo. Os povos sofrem as conseqüências intencionais ou não-intencionais de decisões políticas e econômicas que não levam em conta a comunidade daqueles que não fazem parte da mesa de negociação e de decisão. As figuras às quais agora fazemos referência são encontradas já nos albores do pensamento do argentino, mas também podemos encontrá-las na maturidade de sua obra. Se em *Para una ética de la liberación latinoamericana IV, Política (Filosofía ética latinoamericana IV)* foi lançado o marco de uma antipolítica ou política libertadora, na maturidade do pensamento de Dussel, em *Política de la liberación* e *20 tesis de política*, dando prosseguimento ao projeto assumido, esse marco é desenvolvido com clareza e consciência da necessidade que tem para a vida humana o nobre ofício da política, principalmente, em nossos dias, para a defesa, a produção e a reprodução dessa vida e, por extensão acrescentamos, para a vida que proporciona as condições da própria vida, a do planeta.

¹⁵⁵ Dussel, 1979, pág. 76; 1982, pág. 99.

primeiro não se dá conta de que sua situação é um resultado, uma conseqüência de decisão e consenso do qual não tomou parte. O segundo percebe a injustiça da divisão social e do trabalho e sua conseqüente, “inevitável” e necessária condição de explorado para assegurar e manter os benefícios de uns poucos em detrimento da grande maioria da classe trabalhadora (trabalhadores do campo, da cidade, de todos os postos que compõem a infra-estrutura da sociedade capitalista, que produzem a riqueza que sustenta essa sociedade, mas que dela só participam como meros coadjuvantes sem desfrutar do produto de seu próprio trabalho, que, alienados, valem tão somente como trabalho-vivo).

O processo de libertação política acima descrito nega a condição do oprimido, de explorado, como mera diferença para fazê-lo crescer como distinto, como outro. A noção de povo aplica-se perfeitamente a ambos os casos, pois dá conta tanto do caráter alienante quanto do processo libertador do oprimido, do excluído, das vítimas da ordem dominante, seja em nível internacional entre nações, seja no interior da própria pátria.

Estado como exercício de poder. O estado, enquanto uma das instituições políticas que exercem o poder político, tem importância decisiva na reflexão ético-política na América Latina. A totalidade política, já vimos anteriormente, exerce a sua vontade de poder através do estado como instrumento legal do exercício do poder, que mascara os interesses de grupos que apesar de se apoiarem no povo, nada têm de compromisso ou responsabilidade com ele. Assim, se faz necessário repensar a política a partir da exterioridade do outro, bem como a própria noção e o sentido do estado e das instituições políticas.

Em vista do processo de libertação, contrapõe-se o estado, como o centro dos aparatos do exercício do poder que sustenta a totalidade política, ao povo, que aqui tem um significado ético-político enquanto sujeito sócio-político da libertação, seja enquanto multidão ou conjunto da população seja enquanto classes oprimidas, vítimas negadas da política de dominação. Povo conota na totalidade política o oprimido, a vítima, o além da ordem vigente, a alteridade que interpela por justiça. Assim, o estado dominador, burguês, é uma noção que se define ontologicamente, enquanto povo é uma noção metafísica. Compreendemos, então, que o poder – o

exercício do poder como vontade de poder ou vontade de domínio – quando é injusto é exercido contra o povo como poder da totalidade opressora, mas não se deve esquecer que o povo é a verdadeira origem do poder na justiça, do poder que constrói a pátria futura¹⁵⁶.

A América Latina é parte do povo da terra presente, povo dependente e periférico. Nossas nações latino-americanas são povos oprimidos e todavia outros diferentes dos demais: exteriores, alterativos. As classes oprimidas, os trabalhadores, camponeses, marginalizados, são o povo de nossas nações. A liberdade latino-americana é impossível se não chegar a ser libertação nacional, e toda libertação nacional depende, em última análise, da libertação popular, isto é, dos operários, camponeses, marginalizados. Se estes últimos não chegarem a exercer o poder, a Totalidade política dos Estados do “centro” recolonizará as nossas nações e não haverá nenhuma libertação. 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 nova¹⁵⁷.

O caráter prático da reflexão de Dussel o faz pensar no processo de libertação e, conseqüentemente, em seu projeto-ético de maneira prático-poiética, isto é, desde a concretude do mundo do trabalho. Se o âmbito ontológico é a totalidade política que, por sua vez, sustenta o sistema capitalista como se fosse a única realidade possível, o âmbito metafísico, da exterioridade do outro, excede essa totalidade política e se encontra além do sistema que pretende ser o último horizonte de compreensão da vida, da realidade. Neste sentido, o âmbito metafísico expressa a *omnitudo realitatis*: uma realidade aberta em cuja amplitude cabem possibilidades de diversos horizontes de compreensão sem que se feche em algum desses horizontes que se pretenda que eles sejam únicos ou perfeitos.

Se a realidade é aberta, se em todos os campos dessa realidade existem diversas possibilidades de horizontes de compreensão, então, o sistema capitalista enquanto totalidade ou modo de produção vigente no campo econômico, não é nem representa a totalidade da realidade na qual estaria inserida a humanidade como um todo. Não podemos nem devemos resumir a história da humanidade a um modo de

¹⁵⁶ O tema do Estado e do Poder no campo político é amplamente discutido em *Política de la liberación e 20 tesis de política*.

¹⁵⁷ Dussel, 1979, págs. 77-78; 1982, pág. 101.

produção, neste caso o do sistema capitalista. Na esteira dessa lógica pode seguir a compreensão de que a metafísica não é a ontologia.

Partindo do modo de produção capitalista como uma expressão da ontologia da dominação e percebendo que essa expressão de forma alguma abarca a totalidade da realidade, então é possível pensar e descrever outros pontos-chave (figuras) agora mais ligados ao campo concreto da economia, mas ainda a partir da exterioridade que se mostra fecunda na crítica à totalidade econômico-política.

Plus-trabalho. Termo que traduz o poder-mais das forças produtivas no interior do sistema capitalista de produção. Refere-se ao povo, no sentido já precisado acima, como sujeito histórico que, num dado momento, emerge no horizonte ontológico, irrompe metafisicamente como crítica viva à exploração que sofre por parte do sistema. O plus-trabalho remete à realidade do povo enquanto classe oprimida. Esta não se define somente como assalariada e trabalhadora dentro do sistema de produção capitalista, mas cria a consciência de protagonista de uma sociedade futura na qual as relações de trabalho não serão as de alienação e de exploração do trabalhador.

A noção de povo, já fizemos referência acima, emerge como fato histórico que irrompe a partir de sua exterioridade no horizonte ontológico do sistema e o questiona em sua estrutura de dominação. O povo, enquanto sujeito histórico, como classe revolucionária, surge de forma concreta no interior do sistema, apresenta-se como rosto, carnalidade viva, objetiva, que aborda e interpela o sistema desde a exterioridade de sua posição. O povo enquanto sujeito histórico, protagoniza a possibilidade de uma realidade histórica que supere o sistema presente e seu modo de produção, mas também, e conseqüentemente, supere a ontologia da dominação que impede que as classes oprimidas manifestem toda sua criatividade na produção do que o sistema não pode estruturalmente oferecer-lhes.

Proletariado. Este termo/conceito é aqui significativamente ampliado: abarca a classe assalariada definida a partir do sistema capitalista, mas também o conjunto de todas as classes trabalhadoras além do regime de trabalho. Aqui a classe trabalhadora ganha outra dimensão: a da exterioridade, uma vez que se refere ao sistema, mas vai além deste. Neste sentido, o conceito de proletariado pode ser

empregado tanto como categoria ôntica, dentro do horizonte ontológico do sistema capitalista, quanto metafísica, em vista da realidade que supera o horizonte ontológico do sistema, pois seu trabalho e sua práxis assinalam um além e um aquém dos interesses e do fundamento do sistema.

Pobre. Sobejamente está indicado que o pobre¹⁵⁸ é uma categoria metafísica no pensamento de Dussel que indica a situação negativa do sujeito explorado pelo sistema (isto é, à margem do que o sistema produz a título de “bens destinados a todos”); por outro lado, considerando seu tempo livre subversivo a partir do plus-trabalho e de sua subjetividade livre, indica ainda anterioridade e posterioridade histórica ao sistema, momento metafísico revolucionário: de alguma maneira a realidade do pobre excede e se contrapõe à realidade das classes opressoras “incluídas” e constituintes, interna e externamente, da totalidade do sistema. A exterioridade do pobre em sua realidade prático-poiética o faz sujeito histórico, por excelência, da transformação ético-política requerida diante do sistema: uma nova política, uma nova tecnologia, uma nova estrutura social que respeitem, considerem, reconheçam o outro na exterioridade de sua realidade extra-sistêmica, trans-ontológica, além do ser como o horizonte do modo de produção capitalista dominante.

Para Dussel a chave de compreensão do ser dos dominadores do sistema como ontologia, revela-se real e concretamente a partir do plus-trabalho subversivo das classes trabalhadoras, do povo, do pobre, reprimido pelo ser (projeto fundamental do modo de produção capitalista ontologizado), mas que a ele se contrapõe em face da convicção de que a realidade excede este ser que reprime e, por isso, luta para tornar possível e factível a superação da dominação no momento presente em vista do futuro. A ética nasce, justamente, dessa compreensão da práxis a partir da exterioridade do outro. Impedir ou negar essa práxis é atentar contra a novidade, é divinizar o sistema, é fetichizar a totalidade política vigente como único e último horizonte possível, sem mais.

A transformação histórica, o processo progressivo da história seria inexplicável em sua novidade sem esse momento metafísico da realidade da exterioridade como transcendentalidade interna. Se a ontologia fosse

¹⁵⁸ Mas não devemos esquecer que oprimido, excluído, explorado, marginalizado, vítimas também são categorias metafísicas na arquitetura do pensamento filosófico, ético-político de Dussel.

toda a realidade, só haveria lugar para o eterno retorno do mesmo. Mas visto que a história é novidade, é necessária a exterioridade dos modos de produção ou da ontologia dominante no momento histórico dado¹⁵⁹.

1.1.2.2 Exterioridade e projeto ético-político

Dussel sustenta que todo sistema político tem um projeto, um fim, e está amparado no ser da ordem vigente. O mesmo vale para todo sistema econômico. Caracteriza a eticidade do sistema conforme este tenda ao “interesse” comum, ontológico que tende a fechar-se em si mesmo, ou ao que considera o “bem” comum, metafísico, em vista de uma ordem futura ainda não realizada, porém esperada e mediada pela práxis libertadora como amor de justiça.

Com efeito, em sua reflexão, considera dois projetos existenciais: um ontológico e outro metafísico. O primeiro faz referência a um projeto dialético cujo objetivo não passa de uma projeção ontológica do sistema vigente que, mediante melhoras, procura manter o *status quo* do modelo capitalista de desenvolvimento; O segundo faz referência a um projeto analético que propicia a irrupção da exterioridade na totalidade política; da alteridade das nações periféricas e dominadas, das classes oprimidas e marginalizadas, do pobre, das vítimas, do outro político.

É importante fazer distinção entre o que se chama de projeto existencial, seja ele ontológico ou metafísico, e o projeto ôntico, formulado e formulável a partir das condições concretas do momento histórico. Enquanto horizonte de compreensão¹⁶⁰ o projeto existencial é informulável porque é o fundamento a partir do qual se torna possível toda conceituação, bem como a luz com a qual se vê e se escolhe seja o interesse comum (quando se trata do projeto ontológico de dominação) seja o bem comum (quando se trata do projeto metafísico de libertação do outro na história a partir de sua palavra analética)¹⁶¹.

¹⁵⁹ Dussel, 1979, pág. 80; 1982, pág. 104.

¹⁶⁰ Em *Introducción a la filosofía de la liberación* (1995), Dussel, no primeiro capítulo dessa obra (La totalidad vigente), explicita o sentido de projeto existencial da totalidade política vigente enquanto horizonte de compreensão (ver págs 85-108).

¹⁶¹ Cf. Dussel, 1979, págs. 94-95; 1982, pág. 120.

Para Dussel o critério que nos permite identificar ou não a eticidade do projeto político enquanto ontológico ou metafísico pode ser assim descrito:

O critério absoluto de eticidade de um projeto pode definir-se assim: um projeto é “perverso” quando totaliza um sistema tendo negado o Outro como nação, classe ou pessoa dominada dentro da Totalidade política vigente. Um projeto é eticamente “justo” quando se trata do horizonte de compreensão de uma nova ordem futura na qual o Outro político, a nação dependente, a classe ou pessoa oprimida, é um momento livre na solidariedade da nova Totalidade política adveniente¹⁶².

O projeto político existencial é cotidiano, informulável; é aquilo para o qual se vive, mas não se pode conceituar ou enunciar de maneira formal e rigorosa: diz respeito ao fundamento da compreensão existencial. O procedimento formal, rigoroso, objetivo, aplica-se ao projeto ôntico, formulado pelos políticos profissionais: diz respeito à discursividade e normatividade do projeto político. Este procedimento formal servirá de parâmetro para a formulação do modelo político a ser aplicado com o intuito de efetivação do projeto político: diz respeito à sua factibilidade estratégica do projeto, assumida pelos estudiosos e tecnocratas que, dadas suas tendências, transformam o projeto político em “ideologia”. Levando isso em consideração, o projeto de libertação dos oprimidos, das vítimas, não pode ser simplesmente incluído num “plano político”, mas segue implicitamente, por ser um projeto existencial, a todo projeto ôntico formulado com o firme propósito de tal libertação, como se fosse a hipóteses do planejamento e da ação política. Diz o argentino:

O projeto existencial é pré-conceitual; ao passo que o projeto político formulado é conceitual e ideológico, inevitavelmente. O projeto político existencial da totalidade dominadora é o fundamento da razão conquistadora, dominadora, repressora, guerreira. O projeto político existencial de libertação é pré-conceitual num duplo sentido: 1) pré-conceitual, porque é o fundamento existencial e cotidiano, mas, e radicalmente, 2) porque se encontra “além” do ser ou do projeto da totalidade. O projeto político de libertação é a compreensão que o povo, o oprimido tem de si mesmo como alteridade ou exterioridade, não enquanto é “parte” alienada no sistema, mas enquanto tem uma existência exterior ao sistema¹⁶³.

¹⁶² Dussel, 1979, pág. 95; 1982, pág. 121.

¹⁶³ Dussel, 1979, pág. 96; 1982, pág. 122.

Esta compreensão de que o povo tem de si mesmo como alteridade ou exterioridade ante o projeto político de dominação da totalidade vigente, é o que origina e fundamenta o projeto político de libertação enquanto possibilidade real e concreta de uma nova ordem futura, baseada verdadeiramente no bem comum e na justiça, assumida solidariamente pelos políticos prudentes e comprometidos com o povo enquanto nação oprimida, classe trabalhadora explorada, excluído, vítima.

Adentramos ao campo da utopia política em seu sentido pleno, positivo, realista, isto é, da utopia enquanto a clara possibilidade do “ainda-não” como muito bem nos ensina Ernst Bloch em seu *Princípio Esperança*.

No entanto, não devemos esquecer que o próprio projeto existencial político de dominação sofre críticas que o permitem melhorar e avançar ou expandir os horizontes de sua totalidade, atualizando sua potência. Esta atualização ou utopia que abre horizontes dentro do mesmo (do próprio sistema, do mesmo projeto político de dominação) tem sido uma constante na história dos sistemas políticos e econômicos hegemônicos, como é o caso do liberalismo ou neoliberalismo, do socialismo, do capitalismo em suas diversas fases. Neste sentido, a utopia não questiona a eticidade do projeto ontológico, apenas justifica a “verdade” do “interesse” comum futuro, e lança mão das estratégias, dos fins, das intenções que visam à manutenção desse projeto.

Sobre o sentido e a função das utopias na temporalidade histórica, Dussel nos apresenta dois tipos: a utopia ontológica e a utopia metafísica.

Na primeira parte desse capítulo, explicitamos e desenvolvemos, de certa maneira, a utopia ontológica ou o projeto político existencial de dominação. Cabe ainda uma breve nota sobre o assunto. A utopia ontológica já se encontrava presente na cristandade europeia, em plena Idade Média. Mas é, sobretudo, a partir do descobrimento da América, início da modernidade, que a utopia ontológica ou o projeto político de dominação ganha grande vigor, uma vez que, a partir do contato com outros povos, desde a exterioridade real do outro, a Europa se auto-afirma e se impõe como ser por excelência, diante do outro cuja alma, a princípio, era mesmo objeto de dúvida.

Para Dussel, a Europa segue sendo o “centro” e o que se poderia chamar de utopia constitui-se tão somente no progresso/expansão de um projeto político de universalização do ser europeu, negando o aparecimento do outro em sua distinção, em sua exterioridade. Desde seu próprio horizonte de compreensão, o ser europeu e posteriormente o norte-americano, através de seus políticos e ideólogos, formulou, mais que utopias, projetos políticos estratégicos de expansão do Estado, da cultura, do comércio, de seu próprio modo de vida com a clara finalidade de aplicá-los sobre as colônias ou neocolônias do Novo Mundo, dos povos periféricos.

O projeto de dominação, sutilmente encoberto na magnânima palavra “civilização”, “liberdade” ou *american way of life*, fica estruturalmente formalizado graças a certos modelos. Estes “modelos” são políticos (como por exemplo, o parlamentarismo), econômicos (como o capitalismo industrial ou o das classes multinacionais), culturais (como as ajudas científicas aos países subdesenvolvidos) etc. O chamado “desenvolvimentismo” é o modelo que ultimamente exportou para as suas neocolônias o imperialismo, seja o dos Estados Unidos seja o da Europa. É por isso que o tradicional tema do “fim comum” é equívoco, já que pode encobrir a dominação através de um modelo imposto. Tal modelo é a estrutura total das mediações que se fundam no projeto geopolítico e estratégico formulado pelos políticos dos impérios, que, por sua parte, é expressão da com-preensão político existencial ou pro-jeto cotidiano de dominação do “centro” ou da “oligarquia” do país dependente¹⁶⁴.

Toda essa estrutura de mediações que sinergeticamente orquestram o que se tem chamado de dominação constitui o ponto mais alto da totalidade política de dominação: a fetichização do sistema ou o nível propriamente teológico da totalidade política que se diviniza e se pretende insuperável, eterna, fechada para o outro.

Inversamente, de forma aberta e anti-hegemônica, a utopia da temporalidade metafísica se constitui também desde o horizonte de compreensão cotidiano, mas a partir da exterioridade real dos povos oprimidos: nação dependente, classes trabalhadoras marginalizadas, os excluídos, as vítimas do sistema vigente. Esta utopia que, por sua vez, vislumbra um novo projeto político, o de libertação, não tem nem poderia ter lugar na totalidade política vigente, uma vez que a nega e se empenha em sua transformação a partir da exterioridade do outro.

¹⁶⁴ Dussel, 1979, págs. 99-100; 1982, págs. 127-128.

Precisamente por não ter lugar, por inscrever-se no ainda-não cuja possibilidade é real e concreta, a utopia metafísica não pode descrever o novo projeto político que postula, mas pode considerar sua possibilidade como negação do projeto político de dominação vigente. Por isso, a partir de uma práxis libertadora, aplica-se a propositura e no uso de conceitos e categorias que viabilizem teoricamente e assinalem de forma prática as condições do próprio processo de transformação. Pensar esta possibilidade desde a realidade vivida é já instaurar na compreensão existencial o começo de um novo tempo que só será realidade se for assumido como práxis de libertação que se desenvolve na história presente em busca de um futuro a ser construído: bem comum a partir da exterioridade do outro.

Existe então um sistema vigente, o ser político; e um sistema que se constrói a partir da Alteridade, desde o pobre, desde a nação dependente, as classes oprimidas, o Outro, o além do ser político. Este projeto de libertação já está sendo vivido na cotidianidade exterior da cultura da Alteridade... O projeto de libertação pode ser vivido e tido como próprio pelo político, só quando vive e se compromete com o povo no risco e na pobreza de sua exterioridade...

O projeto de libertação de um povo, o bem comum (que é “o primeiro na intenção e o último na realização”, como diziam os clássicos), então, é o manancial histórico que vai forjando em suas lutas os oprimidos enquanto pessoas criadoras de uma ordem nova... A libertação não é primeira nem essencialmente um ódio ou uma luta. A libertação é essencialmente um movimento de amor ao bem comum futuro, uma esperança no bem estar, uma vontade de liberdade, um sentido de realidade (que é exterior ao ser do sistema opressor). Esta utopia meta-física mobiliza a história e lança os oprimidos em direção à sua libertação¹⁶⁵.

Tal libertação desde o começo da década de 1970 até nossos dias, desde o início do delineamento e da configuração do projeto ético-político de Dussel, tem no outro enquanto pobre, e hoje, enquanto vítima do sistema, o sujeito histórico a partir do qual se legitima o critério fundamental da moralidade da práxis de libertação, bem como a partir do qual se julga a eticidade da prática. O critério fica então assim formulado: “todo projeto é bom quando serve ao pobre”¹⁶⁶, quando realmente tem por objetivo a produção, reprodução e desenvolvimento da vida a partir da exterioridade das vítimas.

¹⁶⁵ Dussel, 1979, págs. 101-102; 1982, págs. 130-131.

¹⁶⁶ Dussel, 1979, pág. 102; 1982, pág. 131.

Precisamente neste sentido o campo político é pleno da normatividade ética ou, em outros termos, a política deve, eticamente, ouvir a voz do outro (do povo enquanto nação oprimida, classe trabalhadora, pobre, marginalizado, vítima), aceitar sua interpelação, assumi-la como própria e pôr-se a seu serviço na destruição do projeto ontológico de dominação e na construção de um projeto ético-político que instaure a nova ordem do respeito e da dignidade do povo, do pobre, das vítimas.

Mas Dussel, já no início de seu projeto ético-político, tem clareza de que não basta identificar na práxis histórica do sujeito histórico o projeto existencial forjado como esperança, como utopia que se arraiga e sustenta metafisicamente em decorrência da alteridade negada pelo sistema que mata, lentamente, pela produção da pobreza, da exclusão do povo, do pobre, das vítimas, a vida que o mesmo afirma promover.

Dussel em suas obras mais recentes sobre política, já as indicamos acima, explicita e desdobra os níveis nos quais se desenvolve a ordem do campo político. Sem dúvida, com muito mais clareza e propriedade, demonstra esses níveis hoje (níveis do princípio normativo, da discursividade ou democrático, da factibilidade ou estratégico), mas já os indicava desde antes a fim de melhor compreender a complexidade do processo como também cada momento específico constitutivo de toda ordem política vigente ou em vias de transformação.

O projeto ético-político vislumbrado no conjunto da obra de Dussel é considerável e definido, muito já se insistiu nisso, a partir da América Latina: de suas experiências revolucionárias bem sucedidas, mas também de suas experiências equivocadas e mal sucedidas. No entanto, conforme seus escritos deixam transparecer e, segundo nossa percepção, esse projeto tem alcance muito maior, muito mais amplo. Endereça-se mesmo para a humanidade, mas a partir dos pobres, das vítimas da totalidade política vigente. Na história os povos oprimidos sempre procuraram libertar-se de seus opressores, mas nem sempre com êxito. Não basta o mero desejo, a simples vontade: deles se deve partir, mas precisam ser acompanhados por ações e recursos concretos que estrategicamente concorram para a libertação almejada. Daí a necessidade da formulação do projeto, do engajamento decisivo, da percepção dos elementos e ações estratégicas que

sustentem e orientem, na prática e ao longo do processo, a realização do projeto de libertação. Diz o argentino:

Todo povo oprimido tem um projeto existencial de libertação, mas pode estar de tal maneira confundido com o projeto alienante do sistema que não atrai com veemência. É necessária a tarefa pedagógico-esclarecedora do político, do mestre, do profeta, do intelectual, para que o próprio povo descubra claramente o que já é. Todavia, nem todo o povo conscientizado chega a formular um adequado projeto político. Por seu lado, nem todo projeto político é tecnicamente formulado num modelo realista, possível e ao mesmo tempo revolucionário... Hoje, na América Latina, seria ainda necessário adiantar-se aos “movimentos envolventes” que a contra-revolução imperial lança depois de cada passo adiante da libertação continental, nacional e popular. Daí a titânica dificuldade de vencer: o opressor não só é forte, numeroso, rico, mas, além disso, é um superdotado de mediações científicas, planejadoras para deixar frustrado qualquer processo autêntico de libertação. Não contar com a potência do dominador é infantilismo político e claro sinal de derrota¹⁶⁷.

Conclusão

A título de conclusão desse capítulo, importa levar em consideração as palavras de Dussel ditas acima: “Não contar com a potência do dominador é infantilismo político e claro sinal de derrota”. Dado o ponto de partida recorrentemente indicado no transcorrer desse trabalho, não podemos esquecer que o projeto ético-político de nosso autor remonta à experiência de sua militância e de seus compromissos políticos¹⁶⁸ nas diversas etapas de sua vida, seja na América Latina, seja na Europa, seja no giro pelo mundo (Ásia, África), quando de sua peregrinação em busca dos fundamentos, bem como de um novo diálogo filosófico entre as culturas.

Ao longo de sua experiência fundamental que a nosso ver deve ser nomeada de “descoberta da exterioridade do outro” (num primeiro momento, intuitiva e não-temática; num segundo momento, conceitual e categórica, analítica e sistemática, mas tanto num quanto noutro momento, essa experiência se dá como praxica,

¹⁶⁷ Dussel, 1979, pág.104; 1982, pág. 133.

¹⁶⁸ Sobre os compromissos políticos de Dussel, gostaríamos de lembrar que nosso autor foi e é acusado de populismo por conta de sua militância no período da ditadura militar argentina, das opções aí tomadas junto ao peronismo e, mais recentemente, por levar em conta as questões populares na elaboração de sua proposta filosófica ético-crítica.

concreta), Dussel se dá conta da importância de instrumentalizar sua tomada de consciência e a prática que dela decorre com os próprios conhecimentos e recursos (mediações) utilizados pelo opressor na prática da dominação. É preciso conhecer a fundo e internar-se na compreensão do dominador a fim de poder realizar o chamado “giro descolonizador” tão pretendido no calor da militância, mas só atingido na serenidade da reflexão consciente e crítica capaz de explicitar e descobrir o que está encoberto e oculto na forma do legal e vigente no horizonte único de compreensão da realidade e da vida (ontologia da dominação).

Assim, o caminho filosófico percorrido por Dussel, demonstra e explicita, nas obras filosóficas escritas, sua compreensão da necessidade de lançar mão de todo o aparato metodológico, epistemológico, hermenêutico, analítico do dominador, daí sua opção em propor novas categorias ou re-significar antigas. Claramente recorre ao exercício prudencial da espera paciente, o que o ajudou a compreender que o projeto de libertação que vislumbra não pode dar-se senão num processo longo cujos resultados só muito lentamente vão se fazendo perceber.

Dussel, sem sombra de dúvida, assinalou um caráter ético-prático desde os primeiros momentos de sua opção pelo resgate do pensamento latino-americano como “barbárie”. Por isso, privilegiou significativamente a dimensão ou o campo do político como campo onde se dá o exercício do poder e onde a dominação se torna mais visível à própria reflexão filosófica a qual manteve e mantém até hoje o critério a partir do qual se deve julgar a eticidade de um projeto político cujo modelo (liberal ou socialista) realmente se propõe à promoção do bem comum: libertar o pobre, fazer justiça aos oprimidos, aos excluídos, às vítimas, deixar que o outro seja. Reconhecer e acolher os direitos dos injustiçados pela ação institucional do sistema é acolher o outro desde a exterioridade de seu ser e elevar a vida à dignidade e ao valor que ela tem em todos os seres humanos indistintamente; é compreender que a vida humana, principalmente a vida do pobre, dos marginalizados e excluídos, das vítimas, se constitui no princípio ético-material universal a partir do qual se deve buscar a produção, reprodução e desenvolvimento da vida.

Precisamente aqui o projeto ético-político de Dussel tem implicações práticas fundamentais. A vida é vista em toda sua amplitude. Não é descolada nem da

sensibilidade nem da vulnerabilidade que lhe são próprias. A vida, indiscutivelmente, tem bases materiais indispensáveis e inalienáveis que não se pode nem se deve negligenciar sob pena de pô-la em risco e mesmo de perdê-la.

Um projeto político que não considere eticamente as bases materiais da vida de todos e de cada ser humano, ou que acredite ser “natural” e “aceitável” a morte de milhares de pessoas por não disporem das mínimas condições para manter a própria vida, ou ainda, que não se dê conta das conseqüências não-intencionais de suas ações institucionais, no máximo, como já referimos acima, pode ter “interesse comum” de privilegiar a vida de uns poucos em vista da degradação humana da grande maioria das pessoas.

É desse projeto político – chamado aqui de totalidade política ou ontologia da dominação – que cabe libertar-se. Libertação fundamentada na constituição de um novo projeto ético-político que tenha a vida humana como princípio ético-material universal e tenha nas mediações concretas da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana o critério de verdade prática que dignifica e valoriza a vida de cada ser humano fazendo-o sujeito e guardião da vida, de toda vida. Essa libertação entendida como utopia do ainda-não realizado, mas factível na história, é vislumbrada a partir da exterioridade política do outro, do pobre, do excluído, do marginalizado, das vítimas. A alteridade é autoridade na constituição de um projeto ético-político não-hegemônico e não fetichizado.

CAPÍTULO III

O DIÁLOGO COM KARL MARX: A DIALÉTICA CAPITAL-TRABALHO E A EXTERIORIDADE ÉTICA DO TRABALHO VIVO

INTRODUÇÃO: Pensando o prático na prática do pensamento

Na tessitura de seu projeto ético-político, desde a exterioridade metafísica do outro, Dussel trilha um caminho epistemológico decisivo: depara-se com conceitos e categorias herdados da tradição filosófica ocidental européia que por sua vez não significam ou não conseguem significar o sentido libertador do projeto que vislumbra. Por isso, a fim de melhor estruturar a hermenêutica da realidade da qual parte, constitui um conjunto de categorias e conceitos que lhe permitem melhor e maior desenvolvimento na análise e reflexão filosóficas que empreende. Dentre as principais categorias podemos citar: Proximidade, Totalidade, Exterioridade, Mediação, Alienação, Libertação¹⁶⁹.

Nesta mesma linha constitui também diversos níveis práticos e críticos a partir dos quais pensa de forma concreta as relações humanas alienadas na América Latina, são eles: erótica, pedagógica, política e arqueológica. Especificando ainda mais essa linha de concretude da reflexão em seu pensamento e a fim de descrever as mediações das relações práticas, constitui também o que chamou de relações poiéticas ou relação com a natureza. Assim, no discurso filosófico estrutural da filosofia da libertação predicada por Dussel, a categoria natureza, por força etimológica, assumirá a condição de física; a categoria semiótica se desdobrará em semiótica e pragmática; a categoria econômica se origina nas relações poiéticas, mas se transformará em tecnológica e estará sempre um passo à frente das relações de produção¹⁷⁰.

Neste capítulo trataremos de uma mediação categorial de significativa importância na arquitetura do projeto ético-político de Dussel, a saber: da econômica. Podemos dizer que a reflexão filosófica aqui adentra a um nível mais concreto, uma vez que temos partido de categorias abstratas para categorias mais

¹⁶⁹ Cf. Argote In Dussel Introducción a la filosofía; Filosofía de la liberación

¹⁷⁰ Cf. Dussel, 1998b,

concretas. Assim, o diálogo com Marx será o fio condutor desse novo momento no desenvolvimento dessa pesquisa.

Se levarmos em consideração a compreensão do argentino-mexicano¹⁷¹ em duas de suas obras atuais, *20 Teses de política* e *Política de la liberación: arquitectónica*, perceberemos que o campo político enquanto um campo prático é, materialmente, atravessado por outros campos práticos dentre os quais figuram o ecológico, o econômico, o cultural etc. A compreensão desse atravessamento material entre os campos práticos permitiu a nosso pensador um dimensionamento também prático e de conjunto na propositura de seu projeto ético-político de libertação a partir das vítimas: Dussel não descuida do rigor formal de sua reflexão ético-filosófica, mas atribui significativa importância ao aspecto material e de factibilidade de seu projeto. Não há transformação, não há libertação sem que se efetivem profundas mudanças nas estruturas econômico-políticas, sócio-culturais dos sistemas econômicos e políticos que se fecham em totalidades políticas “globalizantes” e “excludentes” de grande parcela da população mundial, relegada à pobreza e à miséria, bem como a sofrer primeiro e diretamente as consequências da atual crise ecológica: principalmente os efeitos das mudanças climáticas que já se fazem sentir nas populações mais pobres do planeta.

A necessidade de compreender a dominação infligida estruturalmente pela totalidade política, justificada pelo horizonte ontológico de compreensão, levou nosso pensador a aproximar-se do pensamento de Karl Marx, principalmente da dialética e da noção de trabalho vivo, isso entre as décadas de 1970 e 1980. Dada sua reflexão histórico-contextualizada a partir da América Latina, é possível mesmo dar algumas razões para a aproximação ou para o diálogo com Marx¹⁷². Quatro razões figuraram entre as mais explícitas:

1. A crescente miséria e o conseqüente empobrecimento do continente latino-americano, mas também, por extensão, de outros continentes como a África e a Ásia, o chamado Sul pobre em relação ao Norte rico. Esse fato faz do “pobre”, enquanto categoria sociológica assumida, por força e inspiração da análise de Emmanuel Lévinas, por alguns intelectuais do Movimento da filosofia da libertação

¹⁷¹ Após seu exílio no México, Dussel adquire cidadania desse país.

¹⁷² Dussel, 1998a, págs. 24-25.

em seus primórdios, uma categoria cuja importância hermenêutica se revela singular e profícua para o novo que fazer filosófico que está surgindo. A noção de “pobre”, pensada a partir da exterioridade do sistema econômico de produção, explicita uma violência até então desconsiderada pela reflexão filosófica;

2. A clara intenção de efetuar uma crítica ao capitalismo enquanto sistema econômico de produção, principal causa da miséria e da pobreza no mundo. Crítica essa que se efetiva à revelia do falso triunfo sobre o marxismo quando da dissolução do chamado “socialismo real”. O processo irracional e virulento de produção desse sistema não poupa nem o trabalhador enquanto sujeito da produção, trabalho vivo, nem a natureza enquanto fonte, manancial de onde extrai a matéria-prima para a produção de mercadorias que visa única e exclusivamente ao lucro em detrimento da produção e do desenvolvimento da vida;

3. A filosofia da libertação necessitava desdobrar e esclarecer o que Dussel chama de econômica e política como mediações fundamentais e imprescindíveis a uma reflexão filosófica crítica para posteriormente assumir os ganhos conceptuais da pragmática que já subsumia a analítica. Inversamente ao caráter histórico dessas perspectivas filosóficas, o argentino-mexicano assume uma postura metodológica que vai da pragmática à econômica;

4. A postura decisiva de que para superar o dogmatismo da tradição marxista – que apesar dos reveses históricos e das invectivas neoliberais, ainda exercia e exerce muita influência quanto à análise conjuntural da realidade principalmente nos meios acadêmicos entre os intelectuais orgânicos e no mundo do trabalho entre os militantes sindicais de esquerda – era necessário ler direta e seriamente as obras de Marx, sem intermediários “oficiais” e “autorizados”, a fim de poder afiançar, sem dogmatismo e desde a fonte, um pensamento de esquerda na América Latina, isto é, um pensamento socialista de caráter popular, de características próprias que levasse em consideração as reais necessidades do continente e sua importância histórica.

Dussel, de acordo com as razões elencadas, impôs-se a tarefa de reconstrução radical do pensamento de Marx e, para isso, assumiu o paciente trabalho de releitura integral das obras originais, em alemão, desse autor, mas sua leitura partirá

de um contexto histórico sócio-cultural, econômico-político distinto e definido: a situação de “dependência” latino-americana. É a partir dessa situação que lançará mão do aparato categorial de Marx e o aplicará à realidade de pobreza e miséria à qual está “condenada” a América Latina e os países e continentes que constituem o Sul pobre.

Essa leitura (releitura) hermenêutico-filosófica permitiu a Dussel, inspirando-se no contexto histórico-concreto de sua “Pátria Grande”, uma compreensão *sui generis* da obra de Marx a ponto de propor a inversão da hipótese tradicional de leitura desse autor: o Marx mais antropológico, ético e filosófico é percebido muito mais nos escritos da maturidade, nas quatro redações de *O capital*, e não nos escritos da juventude como se tem tradicionalmente indicado e interpretado. Essa inversão assinala e pontua, para o argentino-mexicano, o caráter filosófico-econômico do que se convencionou chamar de o Marx definitivo.

Esse trabalho hermenêutico-filosófico sobre a obra de Marx constituiu a “via larga” da filosofia econômica, mediação necessária para a análise e constituição do projeto ético-político de Dussel, pensado a partir da periferia empobrecida, explorada e dominada. Não se tratava de relegar ou esquecer a importância da filosofia da linguagem (linguistic turn) tão propalada nesse período, mas de priorizar e consolidar a “econômica” enquanto outro momento prático-poético premente e de fundamental importância para a própria produção e reprodução da vida. E mais, importava mesmo repensar a noção de “dependência” econômica a fim de melhor descrever suas causas para melhor compreender a real diferença entre os países ricos do Norte e os países pobres do Sul, bem como discutir e propor outros e novos caminhos factíveis para o mundo subdesenvolvido e não desenvolvido.

É neste sentido que se pode dizer que o trabalho hermenêutico-filosófico de Dussel em sua releitura de Marx, a partir da realidade latino-americana, tem clara intenção crítico-libertadora. Trabalho esse que, além de permitir ao argentino-mexicano uma genuína visão de conjunto da obra de Marx, mostrou-lhe também quanto o pensamento desse autor se aproxima das propostas defendidas pelo Movimento da filosofia da libertação. Para Dussel a origem do discurso/pensamento de Marx encontra-se na exterioridade do pobre enquanto trabalho vivo explorado. Os

ganhos desse trabalho hermenêutico-filosófico foram significativos para a filosofia da libertação, bem como contribuíram para precisar as categorias da análise crítico-libertadora do discurso de Dussel.

1. EXTERIORIDADE E PRÁXIS

Como já vimos acima, a aproximação crítica de Dussel ao pensamento de Karl Marx se dá pela percepção, daquele, de que as análises crítico-dialéticas que este faz da realidade de exploração do trabalho e das consequências que daí decorrem na sociedade Ocidental capitalista são indispensáveis para uma séria análise da realidade de pobreza e exclusão que assolam o chamado Terceiro Mundo subdesenvolvido e os países pobres da América Latina, da África e da Ásia.

Dussel se servirá, do ponto de vista filosófico, dos instrumentos de análise próprios do marxismo para melhor compreender o crescente fenômeno da exclusão: não somente de determinados grupos dentro de uma nação, mas também em relação à exclusão de continentes inteiros dentro da totalidade do mundo e, mais especificamente, dentro da chamada Civilização Ocidental. Esta análise, a partir do instrumental do marxismo, o conduz, logicamente, à crítica do capitalismo, sem, no entanto, aderir à postura dogmática própria do marxismo *standard*.

Num primeiro momento, o contato com o pensamento marxista, de enfoque ainda tradicional, mostrou a Dussel que era insuficiente para uma conseqüente aproximação do pensamento de Marx com o contexto latino-americano, o que o levou a fazer uma releitura profunda das principais obras e manuscritos desse autor. O resultado desse trabalho de arquivo é um comentário e uma análise sistemática do pensamento de Marx, que compõe um corpus de produtividade teórica em três volumes¹⁷³ que mostra o processo e a evolução das categorias desse autor. Nesse trabalho, Dussel, de maneira original, refaz a trajetória do desenvolvimento intelectual de Marx; descobre não somente um Marx que era importante para o projeto de libertação latino-americana, mas também um Marx desconhecido até

¹⁷³ Os estudos de Dussel resultam nas seguintes obras sobre Marx: La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse; Hacia Um Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63; El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana; Las metáforas teológicas de Marx.

então, o que lhe permite iniciar uma avaliação crítica do marxismo do século XX; conclui que Marx, além da dialética hegeliana, serve-se também da metafísica de Schelling; propõe, como um desafio para o século XXI, que Marx seja lido metafísica e humanisticamente, como crítico das totalidades hegeliana, aristotélica e platônica.

Para Dussel, o Marx realmente humanista é aquele que encontramos em *O capital*, que nos confronta não com uma ciência econômica, mas com uma crítica da economia política que produz um sistema para a exploração da vida do trabalhador. Na leitura de Dussel, *O capital* aparece menos como um tratado científico, e mais como um tratado ético.

A partir dos estudos que fez sobre Marx, Dussel descobre a possibilidade de fazer, no campo de uma filosofia da economia ou econômica, uma reflexão crítica sobre a economia política: compreende que na categoria *trabalho vivo* encontra-se não somente a fonte de toda riqueza e o ponto de partida de uma dialética crítica, mas também o lugar de onde se pode empreender uma crítica autêntica e frontal ao sistema capitalista: desde a exterioridade do outro – enquanto *trabalho vivo* – em relação ao capital. Exterioridade que, como já indicamos antes, não se refere tão somente à singularidade do ente enquanto pessoa ou enquanto trabalhador pobre, excluído, oprimido membro de uma classe explorada, mas também à particularidade de países e nações pobres e dependentes que são virulentamente saqueadas em suas riquezas pelo atual sistema capitalista que aprofunda o fosso da miséria e da dependência sob a égide do progresso e do desenvolvimento.

1.1 PENSANDO A EXTERIORIDADE A PARTIR DE MARX

1.1.1 Exterioridade no pensamento de Marx

Diferentemente de muitos comentadores de Marx, Dussel não concebe a categoria da totalidade como sendo a mais importante em seu pensamento. Dada sua interpretação *sui generis* e pessoal da obra desse autor, propõe a categoria do trabalho vivo como a mais importante do pensamento marxiano, e extrai daí, como consequência de sua leitura e viés epistemológico, a categoria da exterioridade

como categoria fundamentalmente presente no pensamento de Marx, isto é, entrevista a partir do trabalho vivo enquanto não capital.

Até então se considerou que a categoria da totalidade representa aquele horizonte do ser que funda os entes compreendidos em seus limites. Assim, se deveria considerar o ser do capital, um ser deveras misterioso, como valor que se valoriza, que funda ontologicamente o dinheiro, a mercadoria, o trabalho objetivado, etc. Ora, na trajetória desse trabalho já tivemos oportunidade de expor que para Dussel a totalidade é a categoria fundamental de toda ontologia uma vez que o ser é o horizonte último que constitui a totalidade do mundo ou de todo sistema, neste caso, o do capital. Por isso, nos diz o argentino-mexicano:

Nossa pretensão consiste contra toda a tradição dos intérpretes de Marx, em afirmar que a categoria por excelência de Marx não é a de “totalidade”, porém a de “exterioridade”(…). Nossa pretensão consiste em indicar que a análise ontológica do capital (descobrir seu fundamento, a identidade do ser ou a essência como origem das formas fenomênicas de sua manifestação), do “valor que se valoriza”, somente é possível a partir de uma posição *crítica* (que temos chamado metafísica: mais que ontológica). A crítica ontológica do capital é possível a partir de um “fora” *prático* do capitalismo, para assim poder constituir a totalidade do capital (não já horizonte do meu mundo, porque então não se constituiria em objeto) como um “objeto” de análise. A “exterioridade” é a condição prática da crítica à totalidade do capital. Mas além disso, a “exterioridade” é o lugar da realidade do outro, do não Capital, do trabalhador vivente em sua corporalidade ainda não subsumida no capital¹⁷⁴.

Dussel considera que o lugar ou situação desde onde pensa o pensamento de um pensador não é explicitamente pensado por ele mesmo. É o suposto, o obviamente tido como ponto de partida, a fonte não pensada a partir da qual se pensa tudo. Precisamente aqui Dussel chama a atenção para a obra de Marx: percebe que desde os escritos da juventude até os escritos da maturidade, do Marx definitivo, se pode encontrar e demonstrar este “a partir de fora” ou a situação a partir da qual se efetiva a reflexão deste pensador. Neste sentido, cita de Marx:

Onde reside, pois a possibilidade positiva da emancipação alemã? [...] Na formação... de uma esfera da sociedade à qual seus sofrimentos universais imprimem caráter universal [...] em contradição total com as premissas mesmas do Estado alemão [...] Esta dissolução total da sociedade sintetizada numa classe especial, é o proletariado... A pobreza da qual se

¹⁷⁴ Dussel, 1988, págs. 365-366.

nutre o proletariado não a pobreza que nasce naturalmente [...] Ali onde o proletariado proclama a dissolução da ordem universal anterior, não faz senão apregoar o segredo de sua própria existência, já que ele [o proletariado mesmo] é a dissolução de fato desta ordem universal¹⁷⁵.

Percebemos aqui a vigência de certa “ordem universal”, de uma totalidade estabelecida, presente, e por isso mesmo pretensamente “anterior” à ordem que surgirá depois de sua dissolução. Mas, pensando de outra maneira, o proletariado, sendo o absolutamente dominado nessa totalidade, é ao mesmo tempo seu oposto absoluto, sua contradição absoluta. Encontra-se como uma positiva posição que está do outro lado do horizonte do mundo estabelecido e dominante. Posição cuja realidade, no entanto, é de estado de pobreza. Mas, a simples afirmação de sua existência (que de fato pode ser feita e considerada desde uma posição exterior à da essência do mundo) reclama e implica a negação da dominação. Mas tal negação só pode partir da positividade afirmada do proletariado enquanto trabalho vivo.

Essa posição exterior ao capital Dussel assinalará também nos Manuscritos de 1844. Já nesta obra podemos perceber explicitamente a consciência de Marx em relação à condição do trabalhador despossuído da propriedade e dos meios de produção – possuidor somente de sua capacidade e de sua força de trabalho. O trabalhador enquanto trabalho vivo figura como “não ser” diante do “ser” do capital.

A economia política ignora o trabalhador que não trabalha, o trabalhador enquanto homem situado fora da relação de trabalho. O malandro, o ladrão, o desempregado, o faminto, o miserável, o criminoso são figuras que não existem para ela, mas somente para outros olhos, para os olhos do médico, do juiz, do coveiro, do administrador dos pobres etc., são fantasmas que vagam fora do reino da economia política.

(...) A existência abstrata do homem como um mero homem de trabalho pode precipitar-se diariamente de seu pleno nada no nada absoluto, na sua inexistência social e portanto real¹⁷⁶.

Para Dussel trata-se de “lo allende”, o que está do outro lado, o distante, o outro do horizonte da totalidade, do ser do capital. Entende que para Marx o sujeito do trabalho, em sentido amplo, o ser humano, antes de ser um assalariado, de ter

¹⁷⁵ Marx apud Dussel, 1988, pág. 366. Esse texto condensado por Dussel pode ser encontrado na íntegra nas últimas páginas de *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Marx, 1991, págs. 124-126.

¹⁷⁶ Marx apud Dussel, 1988, pág. 367; Marx, 2008, págs. 91-93.

vendido sua capacidade, sua força de trabalho para o capital, é tão somente uma figura, um fantasma que não existe para o capital.

É precisamente nesta situação/condição de não existência e depois de nada absoluto que se pode falar de exterioridade do trabalho vivo, do trabalhador. Neste sentido, podemos compreender claramente que todo aquele – ser humano – que ainda não trabalha para o capital apresenta-se como exterioridade em relação a ele, está fora do sistema, é um nada – mas que ainda não foi subsumido por ele; mas, por outro lado, todo aquele que se torna assalariado, assumido e incorporado ao ser do capital se transforma, na verdade, em nada absoluto porque perde até mesmo a condição de ser humano autônomo diante do capital e, ao contrário, passa a constar como um simples momento do capital, como sua propriedade, alienado, negado.

Partir dessa situação, segundo Dussel, foi e tem sido a tarefa da filosofia da libertação, não preocupada tão somente com a constatação de tal situação de todo e qualquer ser humano negado em sua humana condição de ser, mas de, partindo de sua realidade, resgatar sua dignidade, sua positividade de ser humano. O que a filosofia da libertação tem exposto e defendido, com sentido transontológico, é que o outro da totalidade, em sua exterioridade, é nada para o ser do sistema, mas, ao mesmo tempo, é real, é portador de vida e de sentidos distintos dos da totalidade. A realidade do outro – do trabalho vivo, do trabalhador – existe e resiste mais além do ser da totalidade. Assim, o trabalhador não assalariado, o trabalho vivo, real, exterior ao capital como sistema, como totalidade, é exterioridade.

É somente a partir da afirmação da positividade do trabalho vivo enquanto não subsumido no capital, enquanto afirmação da alteridade, enquanto autopoção da exterioridade, que a negação da negação (ou a libertação da alienação do trabalho subsumido ou determinado pelo capital) é possível¹⁷⁷.

A realidade do trabalho vivo, mesmo não levada em conta no ser do capital, por ser aparentemente irreal, ilusória, uma vez que o capital é autosuficiente na produção de valor que se autovaloriza, é o lugar, o “de onde” a partir do qual “para outros olhos”, agora, olhos da crítica, é possível interpretar e considerar a totalidade

¹⁷⁷ Dussel, 1988, pág. 369.

do capital não mais como o horizonte a partir do qual se compreende e se dá sentido aos entes intramundanos, mas, ao contrário, a partir de outro olhar epistemológico, apenas como um ente ou objeto que pode ser analisado, investigado, explicitado. O trabalhador, o trabalho vivo enquanto exterioridade que se apresenta de forma real e concreta como corporalidade vivente, desprovida e vulnerável, é a chave absoluta para a crítica do sistema, do capital. O trabalho vivo, a corporalidade viva, apesar do despojamento de sua própria capacidade, é substância que cria valor.

O único que se contrapõe ao trabalho objetivado é o trabalho não objetivado, o trabalho vivo. O primeiro é trabalho existente no espaço; o segundo no tempo; o primeiro no passado; o segundo no presente; o primeiro corporalizado no valor de uso; o segundo conceituado só no processo de objetivar-se; o primeiro como valor; o segundo como criador de valor.

(...) Por um lado, se manifesta a capacidade de trabalho como a pobreza absoluta [...] na vivente corporalidade do trabalhador [...] enfrentada ao trabalho objetivado representado no possuidor [dono] do dinheiro [...] frente ao valor feito pessoa enquanto capitalista. Enquanto tal, segundo seu conceito [o trabalhador] é pauper [pobre], enquanto personificação e portador desta capacidade de trabalho potencial por si, mas isolada de sua objetividade¹⁷⁸.

Dussel compreende que, para Marx, o trabalhador é o outro do capital, é pobre enquanto despojado dos meios – a propriedade dos meios de produção – para realizar-se. Porém, rompendo o horizonte ontológico do ser do capital, o trabalhador, o trabalho vivo é, metafisicamente, a fonte criadora de todo valor do capital, tanto do valor já produzido quanto do valor futuro.

A produção se dá nos domínios do capital, mas ela é criada a partir do nada, isto é, a partir do outro do capital, do não capital. É precisamente por conta dessa verdade indigesta ao capital que este a dissimula e encobre lançando mão da ideia de que cria valor a partir de si mesmo. A esta pretensão do capital, de criar valor a partir de si, chama-se fetichismo. O capital em si e por si mesmo não cria valor.

Na realidade a produção da mais-valia por parte do capital provém do fato, preciso, de ter subsumido a exterioridade da fonte criadora de valor: o trabalho vivo. Somente depois que esta fonte, por ser pobre e não ter como se manter, é incorporada ao capital mediante contrato de compra e venda, como se fosse uma

¹⁷⁸ Marx apud Dussel, 1988, pág. 370.

mercadoria, é que o trabalho vivo é objetivado e passa a pertencer ao capital. Aqui poderíamos remontar à experiência por excelência do face-a-face já referida no primeiro capítulo deste trabalho. Neste caso, ficam frente a frente o capitalista e o trabalhador; enfrentam-se a totalidade e a exterioridade. Relação que é desigual e que favorece indiscutivelmente ao capitalista. Vejamos um texto de Marx citado por Dussel:

Uma mercadoria cujo valor de uso possui a peculiar propriedade de ser fonte de valor [...] fora objetivação de trabalho e, portanto, criação de valor [...] capacidade de trabalho [...] que existe na corporalidade, na personalidade viva de um homem [...]
O outrora possuidor do dinheiro inicia seu caminho como capitalista; o possuidor da força de trabalho o segue enquanto seu trabalhador; o primeiro, significativamente sorri com vaidade e avança impetuoso; o segundo se submete com receio, relutante, pois, é como aquele que sabe que está levando ao mercado sua própria pele e não espera outra coisa senão que a arranquem [de seu corpo]¹⁷⁹.

Agora já podemos esclarecer porque a categoria da totalidade não é, na verdade, no discurso de Marx, como referimos acima, a categoria mais importante. Para Dussel, a partir do momento em que a totalidade (o capital, o capitalista) subsume a exterioridade (o trabalho vivo, o trabalhador), o discurso de Marx começará a mostrar todas as determinações intrínsecas do capital, da totalidade. Precisamente por isso, a categoria da totalidade parece ser a última e a mais importante, uma vez que implica e absorve todo o discurso de Marx.

Dussel, no entanto, está convencido de que, para Marx, tudo se inicia a partir da exterioridade do trabalho vivo e que constantemente fará referência à exterioridade da fonte criadora de valor. Citamos do argentino-mexicano:

A afirmação desta exterioridade, da alteridade real do trabalhador (ainda que subsumido de fato no capital como trabalho assalariado) nunca esquecida, constituirá o ponto de apoio da criticidade de Marx. A exterioridade do trabalho vivo é o ponto de apoio exterior ao sistema que exigia Arquimedes, o não-Capital; a realidade vai bem mais além do ser do valor objetivado passado. Este é também o ponto de apoio da Filosofia da Libertação, embora seus detratores superficiais o neguem por ignorância¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Marx apud Dussel, 1988, pág. 371.

¹⁸⁰ Dussel, 1988, pág. 372.

A exterioridade adquiriu um significado fundamental no pensamento de Dussel. Já tivemos oportunidade de fazer referência a essa importância nos dois primeiros capítulos desse trabalho. Ela permite a Dussel não cair nas malhas da totalidade como último horizonte de sentido. Além da totalidade ainda há vida, sentido, realidade. Precisamente por isso a filosofia da libertação encontrou um caminho até então desconsiderado pela tradição do pensamento filosófico. Por isso pode falar de outra realidade: a dos oprimidos, dos pobres, das vítimas. Trata essa realidade não somente no âmbito da singularidade do indivíduo, mas também no âmbito da particularidade do comunitário, da classe, do povo¹⁸¹.

Neste sentido, de acordo com a leitura que Dussel faz da realidade tanto do indivíduo quanto da coletividade de uma classe, de um povo, de um país, de uma nação, submetidos à dominação, exploração, opressão, a análise crítica não poderia ser levada a termo somente a partir da categoria da totalidade. A categoria da exterioridade amplia o teor da análise e da crítica, neste caso do capital. Não se trata de pensar somente a classe no interior da totalidade, mas de saber que apesar de coletividades inteiras estarão submetidas ao jugo do capital, elas têm direito de se libertar.

Se partirmos somente da categoria da “totalidade” o oprimido enquanto oprimido no capital é somente classe explorada; mas se constituirmos também a categoria da “exterioridade” o oprimido enquanto pessoa, enquanto homem (não enquanto assalariado), enquanto trabalho vivo não objetivado pode, então, ser pobre (singularmente) e [ou] povo (comunitariamente). A “classe” é a condição social do oprimido enquanto subsumido no capital (na totalidade); o povo é a condição comunitária do oprimido enquanto exterioridade¹⁸².

Acreditamos que é importante mencionar que, por inferência do que até agora foi exposto no presente capítulo, a exterioridade é condição necessária para a crítica a toda totalidade que se totaliza e se fetichiza enquanto única, eterna. Essa condição marca o ente singular ou particular na própria subjetividade de seu ser: sua verdade se efetiva no reconhecimento de sua dignidade, em saber-se um ser distinto

¹⁸¹ No capítulo II já fizemos referência à questão da classe e do povo. Dussel acredita que a categoria povo assume a categoria classe por aquela ser mais ampla e por ser mais próxima da realidade da América Latina.

¹⁸² Dussel, 1988, pág. 372.

diante de todo outro ser, em saber-se outro. Portanto, a rigor, o que é subsumido no capital é o valor de uso, capacidade de trabalho comprada por um salário, mas não a subjetividade mesma da corporalidade vivente do trabalhador. Esta se mantém viva.

1.1.2 Exterioridade do trabalho vivo e crítica ao capital

A exterioridade é o próprio ponto de partida de Marx segundo a leitura que faz Dussel. Neste sentido, devemos partir do que até agora foi indicado nesse capítulo: isto é, da categoria *trabalho vivo* ou do trabalho entendido como *trabalho não objetivado*, ainda não subsumido (assumido, incorporado, totalizado) no capital. Em *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*, um texto muito significativo e elucidativo no que se refere à exterioridade do trabalho em relação ao capital, mas também à implicação essencial entre capital e trabalho, é referido e destacado por Dussel nos Grundrisse. Acompanhemos o texto na íntegra:

A separação da propriedade do trabalho aparece como lei necessária dessa troca entre capital e trabalho. O trabalho posto como o não *capital* enquanto tal é: 1) *trabalho não objetivado, concebido negativamente* (no entanto objetivo; o próprio não objetivo em forma objetiva). Enquanto tal, o trabalho é não matéria-prima, não instrumento de trabalho, não produto bruto: trabalho separado de todos os meios e objetos de trabalho, separado de toda sua objetividade. O trabalho *vivo* existindo como *abstração* desses momentos de sua real efetividade (igualmente não valor): esse completo desnudamento do trabalho, existência puramente subjetiva, desprovida de toda objetividade. O trabalho como a *pobreza absoluta*: a pobreza não como falta, mas como completa exclusão da riqueza objetiva. Ou, ainda, como o não valor existente e, por conseguinte, valor de uso puramente objetivo, existindo sem mediação, tal objetividade só pode ser uma objetividade não separada da pessoa: apenas uma objetividade coincidente com sua imediata corporalidade. Como é puramente imediata, a objetividade é, de maneira igualmente imediata, não objetividade. Em outras palavras: não é uma objetividade situada fora da existência imediata do próprio indivíduo. 2) *Trabalho não objetivado, não valor, concebido positivamente*, ou negatividade referida a si mesma, ele é a existência não *objetivada*, logo, não objetiva, i.é, a existência subjetiva do próprio trabalho. O trabalho não como objeto, mas como atividade; não como *valor* ele mesmo, mas como a *fonte viva* do valor. A riqueza universal, perante o capital, no qual ela existe de forma objetiva como realidade, como *possibilidade universal* do capital, possibilidade que se afirma enquanto tal na ação. Portanto, de nenhuma maneira se contradiz a proposição de que o trabalho é, por um lado, a *pobreza absoluta como objeto* e, por outro, a *possibilidade universal* da riqueza como sujeito e como atividade, ou, melhor dizendo, essas proposições inteiramente contraditórias condicionam-se mutuamente e resultam da essência do trabalho, pois é *pressuposto* pelo capital como

antítese, como existência antitética do capital e, de outro lado, por sua vez, pressupõe o capital¹⁸³.

O texto é primordial para a intenção de Dussel. Explicita mesmo não somente o ponto de partida epistemológico e hermenêutico desde o qual põe em evidência o confronto entre as categorias da exterioridade e da totalidade entrevistas no pensamento de Marx, mas também o ponto de chegada dessa análise interpretativa que justifica sua reflexão sobre a econômica, sua crítica ao sistema capitalista como totalidade de compreensão que situa o capital como horizonte último em detrimento do trabalho vivo, do trabalhador. Neste sentido, a análise de Dussel parte do horizonte ontológico na intenção de fazer aparecer a dimensão metafísica.

A questão de fundo remete para o fato de que o capital possui, diferentemente de todo outro valor de cambio ou de uso na história da humanidade, uma incontestável capacidade autorreprodutiva no transcorrer de sua história. O texto acima é, sem dúvida, elucidativo. Propriedade e trabalho, inelutavelmente, encontram-se separados como que obedecendo a uma lei necessária do intercâmbio entre capital e trabalho. Por isso, é possível por em suspenso o sentido do trabalho e apresentá-lo sob a seguinte ambivalência:

a) Trabalho não objetivado enquanto negatividade. Dado o intercâmbio ou o contrato entre capital e trabalho, estes termos se manifestam contraditoriamente: o capital, possuidor do trabalho passado determinado na forma do dinheiro e, o trabalho, destituído de toda determinação fenomênica, só possui a si mesmo como capacidade de trabalho presente. O momento da negatividade do sentido do trabalho é, portanto, anterior ao intercâmbio mas em referência direta a este. Antes deste não há ainda incorporação do trabalho no capital. O trabalho encontra-se em sua exterioridade original, é trabalho não objetivado. Mas precisamente por isso é nada; é negatividade para o capital; é “fantasma” que está fora do sistema; é “nada absoluto”, em sua “inexistência social” a qual confere, por fim, sua “real inexistência”. Por estar fora do horizonte do sistema é considerado nada, não ser; mas o será também no próprio interior do sistema. O trabalho não objetivado é não capital, não

¹⁸³ Marx, 2011, págs. 229-230; Dussel, 1991, pág. 336.

matéria-prima, não valor, etc. Diante do “mundo”, da totalidade ontológica do capital, o trabalhador não tem valor algum, é nada.

Mas sobre este nada, é preciso considerar que ele está mais além do capital e, por isso, enquanto trabalho ainda não objetivado, não é um simples objeto do capital ou uma de suas determinações; ainda é um trabalhador, uma subjetividade humana, uma corporalidade vivente, um “despossuído” de riqueza. Ora, uma vez que a riqueza é o capital, então o que está fora dessa riqueza é pobreza absoluta: é nada de sentido, nada de realidade, algo ou alguém “improdutivo”, inexistente, sem valor. Exatamente o sentido e o conteúdo do que a filosofia da libertação denominou de “o outro”¹⁸⁴ da totalidade ontológica de dominação.

No intercâmbio ou no contrato entre capital e trabalho – o face-a-face já mencionado antes –, entre capitalista e trabalhador, o trabalho é nada. Em outros termos, o trabalho não é considerado real antes que seja “solicitado” pelo capital, antes que seja incorporado, por meio do contrato, ao capital como trabalho objetivado, assalariado. Enquanto pura atividade, capacidade, o trabalho figura para o sistema como abstrato sem valor, uma vez que ainda não figura como objeto concreto, isto é, objetivado e produtivo para o capital. Nas palavras de Marx, segundo Dussel, “O trabalhador só existe enquanto trabalhador na medida em que existe para si como capital, e só existe como capital enquanto existe para ele um capital; a existência do capital é sua existência, sua vida”¹⁸⁵. Do argentino-mexicano citamos:

O trabalhador que, em seu corpo (corporalidade, “rostro” que enfrenta materialmente), se apresenta diante do capital para pedir trabalho, mas enquanto ainda não é de fato trabalho objetivado, não existe para o capital; sua presença, sua “pessoa” é uma “não objetividade imediata”: imediatamente se percebe sua presença, porém somente como “existência puramente subjetiva”, trabalho vivo como abstração e não como realidade (porque para o capital, a totalidade do ser, o trabalhador somente é real quando é uma atividade produtiva)¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Dussel, 1991, págs. 140-141. Sobre a noção de outro ver: *Para uma ética da libertação latino-americana I-V; Método para uma filosofia da libertação; Filosofia da libertação; Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão; Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*.

¹⁸⁵ Dussel, 1991, pág. 141.

¹⁸⁶ Dussel, 1991, pág. 141.

Assim, o trabalho não objetivado, como um simples ente diante da totalidade, como uma coisa diante da “consciência”, como mera mercadoria possível, mas que ainda não o é de fato, não é mais que negatividade pura e simplesmente, pois ainda não é uma atividade produtiva.

b) Trabalho não objetivado enquanto positividade. Enquanto nada se comparado ao mundo das mercadorias, o trabalho não objetivado visto de outro prisma, isto é, encarado a partir de seu próprio “nada” com referência a si mesmo, se afirma como subjetividade, como capacidade, como atividade possível ainda não objetivada. Assim considerado, o trabalho não objetivado apresenta-se como exterioridade, como alteridade em relação ao capital: é um mais além do capital que tem como “ser” o valor, portanto, e no fim das contas, é um “não valor” para este. Mas, inversamente a esta compreensão do capital, o trabalho não objetivado se afirma a si mesmo como fonte viva de valor.

Na compreensão de Dussel, Marx desenvolveu o sentido antropológico da transcendentalidade do outro, enquanto outro homem, enquanto trabalhador. Este, enquanto fonte de interpelação, de palavra de protesto, é outro que o capital, é a contradição absoluta do capital e, neste sentido, é a verdadeira fonte viva da criação de valor. Em outros termos, o ser do capital somente por arrogância pensa que a justificação de seu “ser” encontra-se em si mesmo. Na verdade, a fonte viva do valor vem de “mais além” do próprio capital, e é sem sombra de dúvida o trabalho vivo, o trabalhador. A compreensão deste estar “mais além” corresponde precisamente ao que já referimos nos capítulos anteriores – quando falamos de metafísica da alteridade a partir da perspectiva levinasiana e de como o argentino-mexicano a emprega à realidade latino-americana – e que Dussel chama de metafísico (o que se encontra mais além do horizonte do mundo em questão)¹⁸⁷.

Mais além (*metá* em grego) do ser (*fýsis* em grego) está o metafísico, o transontológico, a exterioridade do capital: o trabalho enquanto atividade da subjetividade humano-vivente, corporalidade, rosto e mãos sensíveis [...] É por isso que quando vender seu trabalho exporá sua corporalidade mesma a ser devorada pelo capital. Mas antes do intercâmbio, o trabalhador [...] se afirma enquanto outro, enquanto pessoa¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Dussel, 1991, pág. 142.

¹⁸⁸ Dussel, 1991, pág. 142.

Para Dussel, segundo a interpretação que faz de Marx, o trabalhador enquanto atividade, enquanto subjetividade carnal é originariamente exterior ao capital. Assim, enquanto atividade criadora, é a possibilidade universal da riqueza, uma vez que toda riqueza é fruto, é produto, da atividade humana. Esta atividade criadora externa ao capital, ao menos no primeiro momento, apresenta-se a ele como pobreza absoluta, despojada de toda objetividade, pobre, mas plena de capacidade criativa, capaz de produzir riqueza do “nada”.

Assim, ao mesmo tempo em que o trabalho vivo, o trabalho não objetivado, o trabalhador por estar fora do mundo do capital, do horizonte de sentido desta totalidade e, por isso, ser entendido como negatividade pelo próprio capital, é também a verdadeira fonte de toda riqueza do capital e, portanto, deve ser entendido como positividade, como fonte criadora de valor real. Portanto, se por um lado, o trabalho, essencialmente, é a antítese do capital, por outro lado, é o pressuposto de toda riqueza do capital. Na verdade, em sentido amplo, não existe capital sem trabalho humano.

É este sentido da transcendentalidade do trabalho humano, do *a priori* do trabalho vivo enquanto fonte criadora de riqueza que, segundo Dussel, Marx nos legou como pressuposto desde o qual se pode efetivar, a partir do “mais além”, da exterioridade do trabalho vivo, a crítica ao capital enquanto sistema de produção, enquanto totalidade ontológica de compreensão. Cabe repetir as palavras de Marx:

Portanto, de nenhuma maneira se contradiz a proposição de que o trabalho é, por um lado, a *pobreza absoluta como objeto* e, por outro, a *possibilidade universal* da riqueza como sujeito e como atividade, ou, melhor dizendo, essas proposições inteiramente contraditórias condicionam-se mutuamente e resultam da essência do trabalho, pois é *pressuposto* pelo capital como antítese, como existência antitética do capital e, de outro lado, por sua vez, pressupõe o capital¹⁸⁹.

1.1.3 Exterioridade e ética: reinterpretando Marx

Já vimos que, para Dussel, o trabalho tem sido, historicamente, subsumido, subjugado e, conforme sua interpretação, incluído ontologicamente no capital; que o

¹⁸⁹ Marx, 2011, pág. 230.

trabalho é a única determinação essencial do capital que verdadeiramente cria valor a partir do “nada”, e que, por isso mesmo, é também fonte constitutiva do próprio capital, ainda que isso seja negado pelo sistema capitalista e passe despercebido – alienação – do próprio trabalhador que não se dá conta do mecanismo do sistema, o qual se movimenta de forma “invisível”¹⁹⁰.

O estudo realizado por Dussel sobre a obra de Marx, além de proporcionar melhores condições teóricas e metodológicas para a avaliação, a partir da reflexão filosófica e econômica, da realidade de exploração e dependência latino-americanas, permitiu ainda que ousasse entrever no pensamento desse autor o âmbito categorial da exterioridade, a prioridade antropológica de sua reflexão, mas também, e por excelência, a “questão ética” imbricada no conjunto da obra de Marx.

Dussel compreende que todo o esforço de Marx em elaborar uma teoria, em constituir categorias para desenvolver conceitos, se justifica não como um fim em si mesmo, não como uma contemplação de essências intemporais, mas sim como uma tarefa prática, política, histórica, concreta. Sabe que o olhar de Marx sobre seu tempo e sobre a realidade que o cerca é histórico e dialético. Esse olhar, essa visão epistemológica, permite que possamos historiar o sistema econômico real, e, portanto, o próprio sistema capitalista, com o fim de desmistificar sua pretensão de universalidade, de eternidade; com o fim, ainda, de criticar sua intenção de tornar-se um sistema “natural” como o são as coisas mesmas. Mas, na compreensão de Dussel, é precisamente esta maneira de considerar a totalidade do sistema econômico real capitalista apenas como um momento da realidade na qual está inserido que permite que Marx possa lançar sobre ele um juízo ético.

Marx [...] julga que a totalidade do mundo capitalista (real e teoricamente) pode ter sentido, e um sentido ético perverso. Quer dizer, ao tomar distância da totalidade do mundo capitalista [...] Marx, solidário com os interesses do proletariado, pode exercer um juízo crítico, ético-prático, teórico-científico e dar, assim, uma consciência político-revolucionária ao proletariado¹⁹¹.

Ora, na produção capitalista, tanto real quanto teoricamente, o trabalho realizado, objetivado, se manifesta numa contradição absoluta, contrário a si

¹⁹⁰ Cf. Dussel, 1991, pág. 147.

¹⁹¹ Dussel, 1988, pág. 307.

mesmo, isto é, oposto ao trabalho vivo. Então podemos dizer que a essência não ética do capital consiste na existência da mais-valia, na qual se adquire taxa de lucro a partir do trabalho não pago, portanto de um trabalho subsumido e transformado em riqueza que vai parar nas mãos do capital, do capitalista, e se distancia das mãos de seu real e legítimo produtor. Neste sentido, nos diz o argentino-mexicano:

O intercâmbio entre trabalho vivo e trabalho objetivado (o dinheiro enquanto capital) é desigual. Antropológica e eticamente o trabalho vivo se transforma num meio através do qual o trabalho objetivado se conserva e aumenta em quantidade. Colocar o outro, a pessoa, como meio é o não ético (pode até ser “moral” para a moral vigente, dominadora). [Justamente] Desta desigualdade, injustiça, roubo, é do que a “consciência não sabe nada”, e, como temos dito, não só a do capitalista, mas igualmente a do trabalhador, para o qual seu próprio trabalho vivo se encontra mistificado como simples trabalho objetivado. Isto é, o trabalho no máximo é “fonte de salário”¹⁹².

Podemos inferir, então, segundo Dussel, que o objetivo, o interesse do trabalhador seria recuperar a vida posta na produção das mercadorias, do produto (produção esta apropriada pelo capital, pelo capitalista). Esta recuperação do que foi perdido, esta reapropriação do “próprio” por direito, seria então o fundamento prático, histórico e político da pretensão teórica de Marx, uma vez que toda sua elaboração científica tem como fim concreto a tomada de consciência do trabalhador. Consciência esta que não se restringe ao indivíduo ou à classe, mas que se amplia em direção a cada nação ou a cada parte do mundo onde o capital exerce seu poder hegemônico, de injustiça oculta, de mistificação, de fetichização, que constitui a própria essência do capital¹⁹³.

A nosso ver, Dussel avalia bem a essência do capital e, na esteira de Marx, entende que tal essência possui um “estatuto” prático, moral (neste caso, não ético necessariamente). Propõe a seguinte distinção que incide precisamente na “questão ética” à qual fizemos referência acima: o produtivo diz respeito à relação pessoa-natureza (relação poiética); o prático, moral (que legitima o sistema vigente), ou o ético (o outro, o trabalhador, que interpela o sistema desde a exterioridade de seu ser), é relação pessoa-pessoa.

¹⁹² Dussel, 1988, pág. 308.

¹⁹³ Ibidem.

Assim, se postularmos como Dussel e admitirmos que para Marx a relação produtiva é determinada pela relação prática, então aceitaremos que a relação ética determina e constitui de forma concreta a relação de produção. Logo, a questão ética não é uma questão derivada ou posterior à relação de contrato ou intercâmbio entre o trabalhador e o capital, mas está na base mesma dessa relação, desse intercâmbio. E, precisamente por isso, se pode fazer a crítica de injusto, de não ético ao contrato capital-trabalho vivo. Citando Marx, Dussel nos conduz à compreensão de que a relação de produção passa, necessariamente, pela mediação da relação prática:

A propriedade do homem sobre a natureza tem sempre como intermediário sua existência como membro de uma comunidade, família, tribo, etc., uma relação com os demais homens que condiciona sua relação com a natureza. Vemos aqui, como a ciência real, desemboca na concepção das relações de produção burguesas como relações puramente históricas [...] como uma afirmação do homem. Tudo o que não é resultado da atividade humana, trabalho, é natureza e, enquanto tal, não é riqueza social¹⁹⁴.

Cabe então compreender que as relações de produção, são na verdade relações sociais de produção, o que permite que se deixe em evidência: o termo “relação”, isto é, relação entre pessoas: o que nos remete, à relação prática, política, ética, independentemente de ser uma relação justa ou injusta, perversa ou equânime; o termo “social”, que diz respeito a um coletivo – neste caso a referência aqui são os trabalhadores – que podem ou não estar irmanados, com sentido comunitário ou não na busca de um objetivo (em relação à produção capitalista, o social diz respeito ao contrato que objetiva subjetividades isoladas, empenhadas por determinação do referido contrato na produção de riqueza para o capital, sem nenhum sentido comunitário que visasse a distribuição equânime de toda riqueza produzida).

¹⁹⁴ Marx apud Dussel, 1988, pág. 309. Importa, muitíssimo, nesse trabalho, compreender essa postura que Dussel compartilha com Marx: **1)** a relação do homem com a natureza tem como mediação sua relação com a comunidade e, **2)** as relações de produção (burguesas ou não) são históricas. Esses dois postulados, ao menos para Marx e Dussel, segundo nossa compreensão, nos permitem aceder à compreensão que tem o argentino-mexicano sobre a questão ecológica, que será objeto de nossa reflexão no próximo capítulo.

Assim, bem entendida, toda relação de produção, prático-poiética, é uma relação social na qual segue incluída a relação com a natureza por meio do trabalho. Referida esta relação ao contrato, ao intercâmbio capital-trabalho vivo (capitalista-trabalhador), esta relação com a natureza já se encontra mediada, fundada, determinada ética, histórica e realmente num contrato que, apesar de socialmente definido, é injusto porque determina que “agentes da produção” – o trabalho objetivado – lance mão da natureza com fins escusos a favorecer apenas ao capital como o termo mais importante do contrato já que o trabalhador ao vender seu trabalho (sua capacidade, sua força viva, fonte criadora de valor) ao próprio capital, o faz em troca de um mero salário que deve suprir tão somente sua necessidade de subsistência, alienando-o do montante da riqueza que produz enquanto trabalho vivo.

Registre-se então que a “relação social”, relação prática, determina a “relação de produção”. É a partir dessa compreensão que Dussel entende a crítica que Marx faz à essência não ética do capital (essência essa perfeitamente moral para a sociedade burguesa). Elege-se aqui um princípio absoluto, ao qual se vincula a filosofia da libertação predicada por Dussel: a vida do trabalhador, o trabalho vivo enquanto atualidade da subjetividade carnal do trabalhador, tanto em sua vida material quanto espiritual.

O único absoluto, não relativo a nenhum outro termo é a comunidade dos homens, a pessoa humana mesma, o trabalho vivo, e por isso o materialismo de Marx é um *materialismo histórico* ou *produtivo*; quer dizer, é a materialidade da “corporalidade” do trabalhador (seu corpo, suas necessidades básicas, sua sensibilidade – não já numa teoria do conhecimento, na sensibilidade intuitiva de Kant ou de Feuerbach, porém na sensibilidade da necessidade, na fome) o lugar a partir do qual surge todo o econômico, a partir do qual toda ciência econômica deve ser pensada. É a partir da corporalidade real e sensível do trabalho vivo que tudo deve ser eticamente julgado¹⁹⁵.

Dussel acredita que para Marx a origem da crítica ao capital está no trabalho vivo, na corporalidade vivente (na própria vida humana). A crítica teoria de Marx visa proporcionar ao trabalhador, muito mais do que um saber fenomênico sobre a

¹⁹⁵ Dussel, 1988, pág. 310. Sobre a vida da pessoa humana como princípio ético-material ver ainda: *Hacia una filosofía política crítica* (capítulos IV e V); *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão* (principalmente capítulos I e VI).

realidade, um saber real que permita a tomada de consciência de que a riqueza “produzida”, apropriada e subsumida pelo capital – não só o valor enquanto mercadoria produzida, mas principalmente a mais-valia ou taxa de lucro não paga no mero salário do trabalhador – não passa de puro trabalho vivo espoliado, roubado da própria vida do trabalhador que, com seu sangue e sua vida se torna a vida e o sangue do capital. O contrato entre o capitalista e o trabalhador fica sob suspeita.

Erram [...] aqueles que consideram o trabalho assalariado, a venda do trabalho ao capital e com isso a forma do trabalho assalariado, como exteriores à produção capitalista; [na verdade] se trata de uma forma essencial, e produzida sempre de novo pela mesma relação capitalista de produção [...] A renovação constante dessa relação de compra e venda não faz mais que mediar a continuidade da relação de dependência e confere-lhe a aparência de uma transação, de um contrato de possuidores de mercadorias dotados de direitos [...] [É] a dominação do trabalho objetivado sobre o trabalho vivo¹⁹⁶.

A relação aqui é estritamente prática, relação entre pessoas (práxis): do trabalhador, do trabalho vivo com aquele que possui o dinheiro, o capitalista. O primeiro na condição de pobreza absoluta, o segundo na condição de proprietário, de dono do trabalho objetivado. O termo “dominação”, utilizado por Marx, não deixa dúvida de que se trata aqui de uma relação prática já determinada socialmente: claramente moral, legítima para o sistema capitalista, mas, principalmente ética, enquanto crítica ao próprio sistema. É essa relação de dominação, prática, que por vezes é tomada, ou pretende ser assim encarada, como uma relação decorrente da própria natureza das coisas, portanto, “natural”.

Sem maiores dificuldades, podemos dizer que esta relação prática, de dominação, é a relação originária a partir da qual decorrem todos os outros momentos que se seguem após o contrato de compra e venda entre o capital e o trabalho vivo; é um momento fundamental onde a legitimação da moral vigente ou a crítica ética de tal relação pode ser afirmada, justificada ou mesmo negada. É uma relação originária e essencial do e para o capital. Nas palavras de Dussel, lemos:

Quando o dinheiro se transforma em capital, essa “relação” se constitui na relação que enquanto fundamento determina todos os demais momentos do capital; é uma “relação essencial”: a relação entre cada capitalista e seus

¹⁹⁶ Marx apud Dussel, 1990, págs. 432-433.

trabalhadores é a relação em geral entre o capital e o trabalho, é a relação essencial. Essa “relação” aparece como uma relação de “igualdade”, porém essa igualdade é pura aparência: isto é, o ser aparece sem fundamento (não está fundado na “essência”), é um fenômeno falso; na realidade, é uma relação de desigualdade, de injustiça, de dominação¹⁹⁷.

Firmando o até então proposto, diremos que na essência da relação de produção está a relação prática. Esta relação que por sua vez pode ser “moral” ou “ética”, determina ou imprime nos indivíduos o “caráter” de encontrar-se numa relação deveras concreta: a relação social, a qual, sobre isso já fizemos referência acima, não deve ser confundida com a relação comunitária. A relação social de produção, mediante o contrato entre capital e trabalho ao qual temos nos referido, é uma relação entre pessoas que inclui, já na origem, uma determinação condicionante que se expressa como dominação, como exploração do trabalho vivo (humano) e como apropriação da matéria (natureza) a partir da qual o trabalho produz a riqueza que será subsumida pelo capital (o capitalista que contrata), o outro termo do contrato.

Esta relação prática é “natural” e mesmo “normal” se vista pelo prisma moral do sistema capitalista, mas, é passível de crítica se vista do prisma “ético” do trabalho vivo, já que a atividade produtiva e a matéria-prima (natureza apropriada), em si mesmas, tendem a ser negadas e incorporadas como “elementos naturais” do processo de produção do sistema cuja essência é a produção do valor, isto é, da mais-valia. Esta situação, assim suposta, parece enquadrar-se dentro de um horizonte plausível de compreensão do sistema capitalista¹⁹⁸.

Assim compreendido, não parece difícil aceitar que o capital se nos apresente como um “segundo” estado de “natureza”, ao qual não devemos questionar, mas aceitá-lo tão somente como um fato, uma realidade “natural”. E na esteira dessa compreensão devemos também aceitar como natural no contrato que um tenha os recursos materiais ou o dinheiro (o capitalista), enquanto outro nada tenha (o trabalhador). As condições desse contrato são moralmente naturais e, a ele, não é permitido nenhuma contestação ou questionamento já que é um fato, e não aceitá-lo

¹⁹⁷ Dussel, 1990, pág. 435.

¹⁹⁸ Cf. Dussel, 1990, pág. 436.

é “injusto” uma vez que ele se encontra justificado pela moral vigente da formação histórico-social hegemônica¹⁹⁹.

Ora, é claro que Marx compreendeu e constituiu o capital (o sistema capitalista de produção) como um fato histórico. E porque assim o constituiu, pôde realizar uma crítica contundente da moral burguesa em sua essência: julgou como injusta a “relação social” que constitui essa ordem moral; como relação de dominação o tácito contrato entre capital e trabalho. Mas, a partir “de onde” Marx chegou à compreensão dessa injustiça ética?

Segundo Dussel, tal compreensão não poderia ser forjada a partir de dentro da moral burguesa, mas somente a partir do que constitui a exterioridade crítica dessa moral: o trabalho vivo. Nosso autor acredita que Marx realizou essa crítica com plena clareza do que fazia a ponto de constituí-la como um ponto fundamental de sua tarefa dialética. Aqui se explicita, a nosso ver, o problema ético por excelência entrevisto por Dussel no pensamento de Marx. Um problema prático, ético-metafísico se bem considerarmos o pensamento do então argentino-mexicano.

O ponto de partida é sempre o mesmo, porém, agora, a partir da perspectiva “prática” (porém não só moral ou no interior do sistema, mas também “meta-fisicamente”: transcendental para a ordem vigente). O “critério” ou a referência fundamental para o “juízo” ético contra a “moral” burguesa é o seguinte: “O trabalho [vivo] é a substância e a medida imanente dos valores, porém ele mesmo não tem valor algum.” “[...] O valor do trabalho não é mais que uma expressão irracional para designar o valor da força de trabalho.”²⁰⁰

Como já fizemos referência acima, é sempre a partir da relação prática que Dussel desenvolve e faz avançar sua reflexão. Por isso, acredita que a oposição, central e absoluta, entre trabalho vivo e trabalho objetivado, permitiu a Marx construir duas categorias a partir das quais se deve iniciar a reflexão ética aqui em questão: o próprio trabalho vivo, compreendido como a própria pessoa, a subjetividade, a corporalidade do trabalhador que traz consigo a dignidade do ser pessoa e que não possui valor; e a força de trabalho, que é o trabalho objetivado, expresso como uma mercadoria que possui valor de troca. A força de trabalho tem

¹⁹⁹ Cf. Dussel, 1990, págs. 439-440.

²⁰⁰ Dussel, 1990, págs. 440-441.

no salário a “medida justa” de seu valor de troca no contrato entre o capital e o trabalho.

Esta “justa medida”, isto é, o salário pago ao trabalhador, conforme o contrato justificado pela moral burguesa vigente, mascara o que fica implícito e invisível no contrato: o valor produzido pelo trabalhador supera em muito o valor que recebe, em forma de salário, pelo tempo de trabalho efetivo despendido no processo produtivo. O salário encobre o trabalho excedente do trabalhador e o reduz a simples trabalho pago enquanto força de trabalho. O trabalho excedente, não pago pelo capitalista, é subsumido e apropriado pelo capital como um legítimo “produto” decorrente do contrato celebrado entre as partes.

A diferença que Marx faz entre trabalho “pago” e trabalho “não pago” é estritamente “formal”, não material ([pois] ambos produzem valor); é essencialmente “ética”, não “moral”. Para a “moral” vigente burguesa, todo o trabalho é pago integral e justamente em seu valor no salário recebido; não existe nenhuma distorção [ou injustiça]. Para Marx, a partir do horizonte “crítico” constituído por sua concepção de capital, e usando as categorias constituídas para esse fim, o tempo total do trabalho, o total do valor produzido, pode dividir-se em duas partes “formais”, “eticamente” diferentes: uma tem sido “paga”, a outra tem sido “roubada”. “Não pago” significa que se tem usado algo sem se ter feito o devido pagamento a seu proprietário; é um “roubo”. Este “roubo” só aparece a uma “consciência ética”, não a uma mera “consciência moral”²⁰¹.

Ora, para a consciência moral que tem seus princípios fincados na moral capitalista burguesa vigente não é possível conceber nem detectar qualquer forma de injustiça na relação essencial entre capital e trabalho. Não há contradição alguma nessa relação, portanto, a consciência pode permanecer tranquila sem nenhuma inquietação. Mas, para Marx, segundo Dussel, o trabalho “não pago”, se for visto desde uma perspectiva ética e crítica fora da ordem moral vigente, se mostra como uma prática “perversa”. Mas essa avaliação crítica não é afirmada por uma pura e simples discordância com a moral vigente, ela se baseia crítica e profundamente nas análises do processo de produção do capital, portanto, em “juízos científicos”, diríamos, bastante objetivos que explicitam desde as origens as contradições desse processo. E justamente por isso, Dussel acredita que tais análises são feitas por uma clara perspectiva ética de Marx.

²⁰¹ Dussel, 1990, págs. 441-442.

Segue então que, se está na essência do capital ser um “valor que se valoriza”, e se sabe que essa valorização é precisamente a mais-valia acumulada fruto apropriado de trabalho “não pago” – já vimos que em uma perspectiva ética e crítica, é um trabalho roubado – então o nada ou a “pobreza absoluta” do trabalhador (não ser para o capital) enquanto ser constituinte da própria essência do capital, na medida em que promove a realização deste pela produção do valor, promove, inversamente, a sua própria desrealização enquanto trabalho vivo, enquanto não ser.

Marx chamou a essa “desrealização” com uma palavra de raiz “ética”: exploração. A mais-valia expressa o “trabalho objetivado” roubado, mas não indica a proporção [percentagem] em números absolutos. O que [de fato] mostra à consciência do trabalhador o grau de sua alienação é o montante [as cifras da acumulação do trabalho “não pago”, o lucro] da mais-valia. Aqui se pode perceber, em cifras reais, a percentagem, o montante da exploração, ou seja, a gravidade “ética” da “relação social”. [...] O lucro, a mais-valia acumulada, por conseguinte, é a expressão exata do grau de exploração da força de trabalho pelo capital ou [de forma mais concreta] do trabalhador pelo capitalista²⁰².

Dussel, assim nos parece, está convencido de que, para Marx, o mais importante não é a análise da formalidade propriamente econômica do capital, mas a realidade “ética” decorrente da relação entre capital e trabalho. O lucro e a mais-valia por serem invisíveis, pelo menos a princípio, podem, no entanto, ser mensurados depois como fenômenos econômicos; são elementos importantes que não podem deixar de ser investigados, pois remetem à reflexão econômica para o âmbito ético.

O “que precisa ser investigado”, então, é o nível “ético”, que é o “essencial” e “invisível”, oculto por trás dos fenômenos econômicos superficiais. Na realidade, o “ético” é o nível fundamental do econômico enquanto tal²⁰³.

Já fizemos referência acima à importância da questão ética na obra de Marx, desde a juventude à maturidade em *O capital*. Para Dussel, o jovem Marx já possuía uma profunda consciência ética: anuncia seus princípios fundamentais a favor dos pobres em todos os lugares; faz clara distinção entre a “comunidade” e a

²⁰² Dussel, 1990, pág. 443.

²⁰³ Dussel, 1990, pág. 444.

“sociedade” constituída (pelo sistema hegemônico); exige que se escute a voz do pobre.

Reivindicamos para a pobreza o direito consuetudinário, um direito consuetudinário que, ademais, não é puramente local, mas o direito consuetudinário dos pobres de todos os países. E vamos ainda mais além e afirmamos que o direito consuetudinário, por natureza, só pode ser o direito desta massa despossuída e elementar. O Estado deve ver no infrator que recolhe lenha, para além disso, um ser humano, um membro vivo da comunidade por cujas veias corre o sangue desta [...] um testemunho cuja voz deve ser escutada nos tribunais²⁰⁴.

Dussel acredita que o Marx da maturidade mantém a consciência ética, porém com a vantagem de ser mais preciso na análise crítica sobre o capital. A “lei do valor” não só explica a verdadeira essência do capital no jogo da economia política, como também supõe o fundamento da ética enquanto crítica da moral burguesa vigente. Estabelece, de forma precisa, que o trabalho vivo, no processo produtivo, é a fonte *sui generis* que verdadeiramente produz valor. Portanto, não há dúvida de que o lucro, o lucro excedente (mais-valia), não retribuído e ainda roubado de seu real produtor, tem no trabalho vivo sua máxima fonte. Mais-valia é de fato trabalho “não pago”, injustiça ética, roubo. Mas essa visão ético-crítica contrasta com a moral vigente da “sociedade constituída” a partir da moral burguesa do sistema capitalista de produção. Aceitar essa visão seria minar os alicerces morais sobre os quais foi construída essa sociedade.

A Economia Política burguesa expressa a “moral” (e a boa consciência, a virtude, etc.) sem contradizê-la. A “ética”, ao contrário, manifesta essa “contradição”. E isso é O capital. Essa obra não é a manifestação da “contradição” da lógica do capital, mas a descrição da lógica do capital, assim como é na realidade e, por isso, o capital cai em contradição com os próprios pressupostos de sua “moral”.

A “ética” é a expressão da exigência (da “ética” e não da “moral”) da “lei do valor” – que rege a dialética do capital a partir de sua própria essência, não descoberta pela Economia Política capitalista: todo valor pertence ao “trabalho vivo” porque ele é sua fonte criadora²⁰⁵.

A lógica do capital, no fim das contas se justifica por uma moral vigente que fecha os olhos para as contradições internas do sistema e, por uma economia

²⁰⁴ Marx apud Dussel, 1990, pág. 446.

²⁰⁵ Dussel, 1990, págs. 447-448.

política que não reconhece, deliberadamente, no processo de produção, a verdadeira fonte do valor, da riqueza produzida: o trabalho vivo. Neste sentido, o capital cai em contradição e abre espaço para uma crítica ética que explicita a limitação dessa lógica e que a confronta.

Assim, Dussel compreende que a maldade da lógica do capital, em termos éticos, consiste em não promover a dignidade da subjetividade, da corporalidade da pessoa do trabalhador; é não propiciar as condições para a produção, a reprodução e o desenvolvimento da vida do trabalhador. Ao contrário, promove e propicia, lentamente, a morte do trabalhador. Morte que começa, que se inicia com a pobreza à qual é relegado o trabalhador. Cabe esclarecer, no entanto, que a pobreza aqui referida não é aquela pela qual se entende – fizemos referência acima – que o trabalhador, o trabalho vivo é condição de possibilidade da existência do capital, do próprio contrato entre capital e trabalho, mas aquela posterior ao contrato, pela qual não só o trabalhador é mergulhado na miséria, mas também, mediante a lógica perversa do capital, é impedido de realizar-se como pessoa, como subjetividade vivente, como corporalidade carnal existente.

Em *O capital*, Marx não se propôs [explicitar] a análise da “riqueza” capitalista, mas, ao contrário, a “miséria” do não capitalista. A “miséria” se consome na realização, na acumulação do capital, momento supremo em que o valor, objetivação de vida, se faz único com o Ser passado do capital: “este processo de realização [do capital] é ao mesmo tempo o processo de desrealização do trabalho. O trabalho se põe objetivamente, porém põe esta objetividade como seu próprio Não ser ou como o Ser de seu Não ser: o capital”²⁰⁶.

Dussel não tem dúvida de que toda essa discussão remete, necessariamente, a uma profunda reflexão ética. Reflexão esta que a filosofia da libertação tem procurado fazer, a duras penas, é verdade, desde meados da década de 1960 e os anos iniciais da década de 1970. Entende que *O capital* possui hoje significativa pertinência e atualidade ante as reais condições objetivas da América Latina e todas as demais nações pobres alinhadas no chamado bloco Sul que, numa visão de conjunto sobre suas realidades, padecem com o pauperismo, os exércitos de

²⁰⁶ Dussel, 1990, pág. 448.

trabalho de reserva ou disponíveis, as massas de pobres, os desempregados e semiempregados, a transferência astronômica de valor dos países explorados para a sede dos países desenvolvidos etc. Compreende que todos esses problemas atestam a necessidade de uma reflexão ética que explicita as limitações da moral vigente e da análise econômica que nela se legitima; que o pensamento de Marx, implicitamente ético, nos conduz a uma explícita crítica radical ao capital:

Acumulação do capital é, portanto, aumento do proletariado. A lei [...] aprisiona o trabalhador ao capital com amarras mais firmes que as correntes com que Hefesto prendeu *Prometeu* à Rocha. Esta lei produz uma acumulação de miséria proporcional à acumulação de capital. A acumulação de riqueza de um polo é, pois, ao mesmo tempo, acumulação de miséria, angústias de trabalho, escravidão, ignorância, embrutecimento e degradação ética no polo oposto, isto é, no polo onde se acha a classe que produz seu próprio produto como capital²⁰⁷.

Ao capital nada mais interessa que sua tendência “natural” de realização, de valorização de seu próprio valor (dinheiro, capital etc.). O trabalhador, o trabalho vivo é mera peça de engrenagem nesse processo de produção de valor que tem por objetivo último a acumulação. No triunfo do capital, a derrocada e a degradação humana do trabalho vivo. Eis aqui então um problema de ética.

Conclusão

Importa precisar nesse III capítulo que, para Dussel, segundo nosso entendimento da interpretação que faz do pensamento de Marx, a dialética capital-trabalho é vista e considerada a partir de uma relação prático-poiética, “econômica”. Essa perspectiva explicita o fato de que na base da relação homem-natureza, considerada comumente como tão somente poiética, de produção, e neste caso, da produção no sistema capitalista, encontramos na anterioridade imediata desse momento a relação prática, social. Portanto, uma relação que pode ser descrita e examinada a partir de um ponto de vista ético, e nesta pesquisa, por meio da perspectiva da filosofia da libertação.

²⁰⁷ Marx apud Dussel, 1990, págs. 448-449.

Já nos primeiros anos da década de 1970, bem antes de seus estudos aprofundados sobre o pensamento de Marx, Dussel se manifestava resolutamente sobre a exploração do homem e da natureza e indicava o âmbito moral a partir do qual tal exploração se legitimava. Escreveu o argentino:

A exploração do homem da periferia (do índio, do africano e do asiático), como mediação da explorabilidade da 'natureza' em benefício do homem do 'centro', da totalidade econômico-política vigente, é o fato principal de nossa época. Um povo é comido como pão; é uma economia política antropófaga, fratricida²⁰⁸.

Esta compreensão de Dussel assinala que a relação homem-natureza ou poiética, principalmente no bojo da relação de produção na dialética capital-trabalho, passa necessariamente pela mediação prática ou da relação entre pessoas. Por isso, prefere falar de relação prático-poiética a fim de precisar melhor o entrecruzamento desses âmbitos relacionais e assim melhor considerá-los numa perspectiva crítica, que aqui não é outra senão a da exterioridade do trabalho vivo.

A perspectiva antropológica da reflexão de Dussel – perspectiva essa que poder ser estendida tanto ao pensamento de Lévinas quanto ao de Marx – nos permite compreender a importância da ética em seu pensamento, além de nos remeter ao foco principal de sua reflexão: o ser humano, a pessoa e sua dignidade.

A vida humana, pensada como princípio absoluto a partir do qual todo valor é criado, apresenta-se, no pensamento de Dussel, numa comunidade de vida real seja ela constituída no seio de um povo, no interior da classe onde se dá a dialética capital-trabalho ou mesmo na relação imediata do face-a-face que, no respeito à diferença, não reduz o outro ao mesmo, mas os mantém na distinção da alteridade de cada um, permitindo o diálogo incondicional e aberto entre ambos, na intenção de instaurar relações sócio-comunitárias mais justas e assim superar a dominação moral vigente.

Precisamente por isso, Dussel, em seus estudos sobre Marx, privilegiou a leitura e a interpretação ética do pensamento desse autor. Viu no trabalhador, no trabalho vivo enquanto subjetividade humana, no trabalho não objetivado o *locus* da

²⁰⁸ Dussel, 1979, pág. 81; 1982, pág. 104.

exterioridade ética a partir do qual se efetiva a crítica ao capital, ao sistema capitalista de produção.

Para Dussel a produção teórica tanto do jovem Marx quanto do Marx maduro, já em *O capital*, tem como pano de fundo o problema ético entrevisto na dialética entre capital e trabalho. Por isso, e neste sentido divergindo de muitos teóricos marxistas, entende que Marx “colocará a dignidade da pessoa do trabalhador como critério ético absoluto na crítica do capital (e não o “valor”, que será um mero produto do trabalho vivo)”²⁰⁹.

Dussel pontua com isso, a nosso ver, a perspectiva ética de seu pensamento e nos permite entrever, com base na dimensão prático-poiética que inclui e norteia a relação homem-natureza, a forma como aparece sua reflexão sobre problemas de ordem ecológica, isto é, sobre a dominação da natureza e sua conseqüente degradação que se dá concomitantemente com a dominação do trabalho no sistema capitalista de produção.

²⁰⁹ Dussel, 1993a, pág. 32.

CAPÍTULO IV

EXTERIORIDADE E QUESTÃO ECOLÓGICA: CONSTRUINDO A PROBLEMÁTICA ECOLÓGICA EM DUSSEL OU ENCONTRANDO UM ITINERÁRIO POSSÍVEL

INTRODUÇÃO: Contextualizando e justificando o problema ecológico

A questão ecológica tem claro *status* de realidade; é um problema que assomou parâmetros inigualáveis de densidade e profundidade jamais vistos na história humana e da natureza. A nosso ver é sem dúvida um dos grandes desafios a ser enfrentado neste novo século. Muito mais que um problema específico da esfera biológica ou de uma disciplina científica, a questão ecológica alcançou uma ampla notoriedade e uma clara dimensionalidade mundial. E neste sentido, o estatuto ecológico extrapolou não só os limites da biologia, mas também da própria ciência, avançando principalmente para as esferas das humanidades, da filosofia e da religião, passando a integrar a reflexão e a análise de campos distintos do saber humano: sociologia, antropologia, ética, economia, política, cultura, direito, estética, teologia, espiritualidade, além da literatura em geral.

A julgar assim, não é difícil entender que estamos diante de um problema cujas dimensões de gravidade manifestam apenas a ponta de um grande *iceberg*. Não é de estranhar que muitos pensadores²¹⁰ atribuam um caráter civilizacional a essa crise: ela influi e influirá mesmo no ecossistema do planeta, no próprio *modus vivendi* da humanidade.

Assim, lançando mão do princípio orientador de partir sempre da realidade situada e contextualizada, mesmo que por ora seja apenas como inspiração, ou seja, partindo da Amazônia, lugar onde nascemos, que está cravada na parte norte da América do Sul e é um claro corredor de ideias e de vida *in natura*, na América Latina, acreditamos ser fundamental e relevante a discussão sobre a questão ecológica, neste caso, a partir da reflexão filosófica, ética e crítica que encontramos na arquitetura do pensamento de Enrique Dussel. Sua reflexão filosófica, no

²¹⁰ Estamos nos referindo a Edgar Morin, Felix Guattari, Jean-Pierre Dupuy, Eduardo Galeano, Enrique Dussel, Enrique Leff, André Gorz, dentre tantos outros que se deram conta de que a crise ambiental, o problema ecológico se dá no bojo da crise da modernidade, da civilização ocidental.

momento atual de seu pensamento, propõe, justifica e legitima um princípio de determinação material da ética: a ética da libertação é uma ética da vida e para a vida²¹¹.

E é com a perspectiva de uma ética para a vida que pretende ter na determinação material um ponto claro de apoio e orientação de um princípio ético que dignifique e respeite a vida tanto em sua perspectiva antropológica quanto biocêntrica, que julgamos que, no contexto latino-americano, mais especificamente desde a Amazônia, defender o equilíbrio ecológico significa na realidade defender a vida de todos e para todos. Em outros termos e dito de uma forma mais concreta, defender o equilíbrio ecológico a partir da Amazônia e da América Latina tem como “pano de fundo” a defesa da vida, da criação e recriação da vida na natureza e na sociedade²¹², mas tem também como “pano de frente” a defesa da vida para as futuras gerações.

Assim, partindo da inspiração amazônica e do contexto latino-americano e, seguindo a vertente crítica que adotamos nesse trabalho, acreditamos que tratar da questão ecológica tem clara justificativa no que têm demonstrado as ciências naturais: que o que entendemos hoje por meio ambiente, em sentido lato, é produto da evolução de um longo processo, no qual a vida, também em sentido lato, tende a um equilíbrio ecológico entre as comunidades viventes e seu *habitat*.

O ser humano é parte integrante desse processo evolutivo. Portanto, faz parte desse grande equilíbrio ecológico. Paradoxalmente, “contribui” para a dissolução desse equilíbrio quando deteriora, mediante sua ação prático-poiética (econômico-política), o meio ambiente que o cerca, a natureza que provê as condições sem as quais a vida, em sentido amplo, não seria possível. O ser humano põe em risco sua própria existência.

Mas como entender e aceitar tal insensatez? Como explicar, na ordem do mundo, assentado na ordem do equilíbrio natural, a desordem e o desequilíbrio econômico, político, cultural, social, que atentam contra a própria existência do ser

²¹¹ *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão; Materiales para una política de la liberación.*

²¹² Cf. Hedström, presentación, 1988, pág. XI.

humano no mundo? Como explicar a pobreza, a fome e todos os problemas sociais, culturais, econômicos, políticos, na América Latina e no mundo, quando se tem a clareza de que, a princípio e conforme o desenvolvimento e o progresso feitos pela humanidade, os recursos naturais e culturais disponíveis são suficientes para a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana no mundo? Como explicar o grande fosso entre ricos e pobres e as consequências explícitas e práticas dessa situação para o futuro das gerações vindouras?

A resposta a esses questionamentos, a nosso ver, não se encontra muito distante do que temos visto e proposto em nossa pesquisa. Ora, entendemos que a principal causa da situação na qual nos encontramos é o modo de produção e reprodução dos bens materiais, a forma de como os recursos naturais são utilizados e aproveitados (manipulados) para a satisfação das necessidades de alguns em detrimento das necessidades da grande maioria. Em outros termos, queremos aludir ao modo de produção capitalista, enquanto sistema de produção hegemônico, que determina de que maneira e em qual proporção são e devem ser distribuídos os bens materiais e culturais (espirituais) tanto entre as nações quanto entre as classes sociais no interior de cada país.

Há com certeza, a despeito dos avanços da razão e da ciência, uma irracionalidade na forma do procedimento em questão. Os interesses do capital, em franca contradição com o progresso que atinge e almeja atingir, explora os recursos naturais, desencadeia na natureza processos de desequilíbrios, de desestabilização que põem em perigo o equilíbrio ecológico – já temos sofrido e experimentado tais desequilíbrios com a devastação de imensas áreas de florestas nativas, com a extinção de diversas espécies da fauna e da flora, com a contaminação de lagos e rios, com o mau uso do solo, com o mau uso dos recursos naturais não renováveis, com a exploração do trabalhador no campo e na cidade, com a cultura do consumismo e do desperdício, com a devastação da natureza e da cultura, do homem e da vida pelo capital, principalmente nos países subdesenvolvidos e não desenvolvidos do terceiro mundo ou do chamado Sul pobre.

A situação atual nos leva a considerar que a natureza, enquanto constituinte e parte integrante do próprio homem, sobre a qual ele exerce suas atividades

econômicas, faz parte do drama sócio-humano que se encaminha a passos largos para uma situação limite: ou muda radicalmente o *modus vivendi* embasado e predicado no atual modo de produção do sistema capitalista e na racionalidade ocidental que dilapida e destrói a natureza, ou aceita que a autodestruição da espécie humana é um fato certo e indiscutível.

E é bem verdade que os efeitos dessa encruzilhada são e serão sentidos primeiramente pelos pobres, pelos excluídos e pelas vítimas intencionais ou não intencionais que em nada contribuem para essa situação catastrófica, além de serem impedidas deliberada e violentamente de efetivarem as mudanças necessárias que o tempo requer em nome da vida. Os grandes e verdadeiros destruidores da natureza, ligados diretamente ao progresso econômico e ao avanço tecnológico, agentes diretos do sistema capitalista e da racionalidade irracional da economia de mercado do mundo ocidental, podem ser personificados nas companhias multinacionais que representam senão diretamente, mas ao menos de forma clara os interesses dos países ricos do Norte.

Podemos dizer que as companhias multinacionais, os grandes grupos corporativistas da indústria, do agronegócio e do sistema financeiro, constituem uma verdadeira ameaça à soberania e à saúde econômica e política dos países – distantes de suas sedes – onde operam seus negócios. Pouquíssimas vezes se ajustam à legislação local quando se trata de investimentos estrangeiras e, na maioria das vezes recebem – como condição para suas instalações – incentivos fiscais (isenção de impostos) dos governos. Sem nenhum compromisso com a economia e a política locais onde atuam e de onde extraem os recursos naturais (insumos para a produção), chegam mesmo a obstaculizar o desenvolvimento humano, além de selá-lo destrutivamente quando exaurem as fontes dos recursos naturais de seus interesses.

Ora, não é nossa intenção, nessa pesquisa, fazer um completo e exaustivo trabalho de análise econômica, política e social do problema ambiental. Nosso propósito desde a concepção dessa pesquisa foi o de delinear e configurar na arquitetônica do pensamento de Dussel seu projeto ético-político e, neste, o lugar da questão ecológica. Precisamente por isso, na esteira do que já apresentamos nos

três primeiros capítulos dessa pesquisa, podemos indicar e propor que a questão da crise ecológica tem sua raiz no caráter econômico e político assumido pelo sistema mundo vigente, expresso no modo de produção capitalista e na racionalidade ocidental, cujo horizonte de compreensão se pauta sempre pelo controle e pela dominação, seja da natureza, seja do próprio ser humano. É exatamente na análise econômico-política que a questão ecológica encontra lugar e é tratada na arquitetônica do pensamento de Enrique Dussel.

Nos capítulos II e III expusemos a dominação ontológica e a dialética capital-trabalho. Estes dois momentos dessa pesquisa nos permitem compreender que na relação entre os países ricos e os países pobres, o que menos conta são as necessidades vitais das pessoas a serem satisfeitas, ao contrário, o que deve ser imprescindível nessa relação são as exigências do capital. Portanto, o motor da existência não é a lógica da vida, como acreditamos que deve ser, já que entendemos por vida o trabalho, a saúde, a casa, o pão, o direito à terra etc, mas o que realmente importa e é imperioso é a lógica do capital: do lucro e da riqueza a qualquer custo – tanto o da natureza quanto o do humano.

Assim, com base na lógica do capital, sabemos que uma minoria utiliza e desperdiça recursos que, a rigor, pertencem à humanidade inteira, contaminando e destruindo estes recursos, que a maioria tem apenas acesso limitado a recursos já escassos e que também os destrói por estar arrolada no processo “natural” de progresso e crescimento do sistema capitalista de produção. Esta forma de progresso e crescimento é extremamente prejudicial à lógica da vida e infelizmente, por ora, abarca a totalidade hegemônica de ser e de fazer no que concerne à produção, reprodução e desenvolvimento da vida.

Ora, as consequências desastrosas da lógica do capital, sem sombra de dúvida, não incidem somente sobre a economia, mas e principalmente sobre o equilíbrio ecológico do planeta e, conseqüentemente, interfere nas condições para a existência da vida. Estas condições de todos e para todos os seres vivos não podem ser contadas como propriedade privada, como recurso para a ambição do lucro.

A compreensão da lógica do capital, bem como a explicitação do rastro desastroso das conseqüências desse sistema sobre as condições da vida no

planeta, nos permite, no âmbito delimitado dessa pesquisa, juntamente com Dussel, lançar um olhar crítico sobre essa lógica e sobre os fundamentos que a sustentam. Nosso posicionamento se filia a todos aqueles que lutam por uma vida mais justa e digna nos limites da terra que nos ampara e sustenta, mas que também nos implica a compartilhar um destino comum, em nome da vida.

A compreensão da história efetiva da humanidade nos faz entrever a história como natureza e sociedade, libertando-nos da compreensão de que a história é história apenas de uns poucos viventes, os humanos. A história é a relação destes entre si, mas também, e sem dúvida, destes com a natureza a qual transformam para seu benefício desde tempos imemoriais. Esta relação indica uma estrutura dinâmica da realidade: natureza e vida humana se coimplicam num equilíbrio dinâmico natural que possibilita a existência da segunda na medida em que se afirma e sustenta a existência da primeira.

Sabe-se, no entanto, que essa mesma natureza, desde a época moderna, com o advento da ciência e do que se convencionou chamar de razão instrumental, tem sido submetida ao subjulgamento econômico e político do homem que, desde então, a altera vertiginosa e profundamente em seu equilíbrio e põe em perigo a sobrevivência de toda espécie vivente sobre a terra. O homem é parte da natureza, apesar de dela se distinguir. É um ser natural, apesar de sua consciência, de sua historicidade, de sua temporalidade. Como parte da natureza, mas também constituído inexoravelmente por ela, tem responsabilidades inalienáveis por seu destino que, em última instância, é também o seu.

Neste sentido, a reflexão que Dussel faz sobre a questão ecológica parte concretamente da degradação infligida pelo sistema capitalista tanto ao homem quanto à natureza; de um sistema de produção injusto, que explora o trabalhador e o aliena do produto de suas mãos; de um sistema social, econômico e político de dominação que se alimenta de vida natural e humana.

O caminho encontrado por Dussel para refletir sobre a questão ecológica nos parece coerente, condizente com a realidade e, por isso mesmo, instigante. Não se trata simplesmente de estabelecer mais uma visão híbrida ou romântica sobre o problema, mas de procurar, a exemplo de Marx, atingir as causas reais e concretas

da questão, a fim de ir além da crítica e abrir caminho para considerar possíveis e novas formas de tratamento do problema que privilegiem soluções de fato coerentes com a gravidade e a importância que a questão exige.

Procurar as causas e estabelecer as relações que conduzem a elas e as esclarecem, tem sido, a nosso ver, o propósito de Enrique Dussel. Propor e aprofundar o debate na esfera material e concreta da vida situá-lo no nível da reflexão filosófica crítica, nos parece ter sido uma estratégia profícua de nosso pensador para não adentrar numa problemática chave, cuja discussão demanda o conhecimento específico e abalizado dos diversos biomas e ecossistemas que ensejam cuidado, proteção e conservação responsável da parte daquele que se arvorou, desde há muito, “senhor da natureza”.

Portanto, Dussel apenas abre a discussão nos termos do princípio material de sua ética. Não tem nenhuma pretensão de fechar a discussão, antes enseja o debate, a confrontação das práticas a fim de que se ponha a descoberto o que de fato se está fazendo com a natureza e que de fato se deveria fazer para manter e sustentar a vida da própria natureza e da sociedade historicamente implicadas. As palavras de Ingemar Hedström são bem apropriadas para encerrarmos essa introdução:

O equilíbrio natural tem sido alterado pelas mesmas estruturas injustas que têm alterado o equilíbrio entre os homens. A raiz é a mesma. O homem ao destruir a natureza, está se destruindo a si mesmo; é a destruição do homem pelo homem. O homem que vive na e com a natureza em busca do “Deus poder” e do “Deus dinheiro”, tem extrapolado os limites da racionalidade que possibilitam a existência. Buscar a reconciliação do grande equilíbrio, tanto entre os homens quanto diante da natureza, significa buscar a oportunidade da Vida para todos, não a satisfação de alguns poucos²¹³.

1. EXTERIORIDADE E NATUREZA

É importante que se diga que Dussel não se debruça especificamente sobre o problema ecológico ou ambiental. Desde o começo da década de 1970, quando, segundo nossa interpretação, alude em suas reflexões filosóficas à questão

²¹³Hedström, 1988, pág. 04.

ecológica não o faz como quem intenciona fundar uma “ética ecológica” ou uma “ecologia da libertação” ou coisa que o valha. É inegável que em nosso autor existe uma reflexão sobre o assunto, mas esta não é sistemática, ao contrário, tal reflexão aparece como parte integrante das preocupações éticas na arquitetura de seu pensamento.

A nosso ver a preocupação com a questão ecológica aparece como uma preocupação de cunho prático-poiético como frisamos antes. Prática porque refere-se claramente às relações que os seres humanos contraem entre si e que, por conseguinte, determinam o modo de como a natureza é e deve ser tratada por eles e, poiética porque, de acordo com a mediação prática, a natureza é o *locus*, é a fonte viva a partir da qual, através do trabalho, os seres humanos, ao longo da história, a transformam e assim produzem o necessário para seu benefício, para o desenvolvimento da vida.

Essa reflexão sobre a questão ecológica que aos poucos foi aparecendo no pensamento de Dussel nos despertou para a importância que essa reflexão tem no estágio atual de seu pensamento. É tratada a partir da perspectiva ética de seu pensamento. E é como uma questão que tem um *status* eminentemente ético que a desenvolveremos aqui.

De nossa parte, percebemos que é urgente refletir, a partir de uma perspectiva crítica e libertadora, a exemplo de uma política, de uma econômica ou de uma cultura no pensamento de nosso autor, sobre uma ecológica. O campo ecológico se entrecruza ou se relaciona com todos aqueles outros campos, mas dada a crise civilizacional na qual estamos mergulhados, sem sombra de dúvida tem uma estreita conexão com o campo político.

Como propósito dessa tese, queremos apenas traçar, em linhas gerais, um possível itinerário, bem como o alcance e os limites da reflexão que Dussel faz sobre o que estamos chamando de questão ecológica. Para efeito de delimitação e de compreensão deste trabalho, consideraremos apenas essa problemática como ela se encontra no conjunto arquitetônico de sua ética.

1.1 NATUREZA E ECOLOGIA

1.1.1 Exterioridade e dialética da natureza em Xavier Zubiri

Conforme nossos estudos a preocupação de Enrique Dussel com a natureza, com a questão ecológica, são mencionadas primeiramente no início da década de 1970, quando de sua reflexão sobre a superação da dialética ontológica. Reflexão essa que aparecerá na forma escrita, concatenada em 1974, na obra *Método para una filosofía de la liberación (Método para uma filosofia da libertação, 1986)*.

Nesta obra Dussel comenta e faz referência sobre a importância do pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983)²¹⁴. O pensador espanhol é um dos primeiros a tratar a questão da evolução numa perspectiva filosófica. Antes dele, já Henri Bergson se ocupara dessa problemática em *A evolução criadora* (1907). O pensamento de Zubiri, segundo Dussel, tem passado despercebido, principalmente, no mundo latino-americano, para o qual ainda tem muito a contribuir dado seu posicionamento inovador no que se refere à compreensão da realidade da natureza e do homem. Sua filiação à ciência da vida é clara: é a partir da perspectiva evolucionista da neurobiologia, na esteira de Husserl e Heidegger, que define o aporte de seu pensamento.

Dussel destaca o sentido da realidade e da exterioridade que aparecem na filosofia de Zubiri. Enquanto para os gregos as formas são imutáveis, são geradas e corrompidas, porém não sofrem nenhuma transformação, isto é, não devém, para o espanhol também as formas sofrem, naturalmente, as notas de transformação próprias do processo evolutivo ao qual tudo e todos estão submetidos.

Trata-se do fato de que toda essência constitutiva tem como momento metafísico e intrínseco, ser além de algo constitutivo de uma substantividade, uma potencialidade genético-essencial para produzir outra essência, individual ou especificamente distinta²¹⁵.

No pensamento de Zubiri encontramos uma dialética biológica que descreve o processo evolutivo a partir da “originação das essências específicas por meta-

²¹⁴ Filósofo espanhol, nasceu em 4 de dezembro de 1898 na cidade basca de San Sebastián. Morreu em 21 de setembro de 1983 na cidade de Madri.

²¹⁵ Dussel, 1974, pág. 168; 1986, págs. 180-181.

especiação²¹⁶. Assim, todo ser vivo, no ato da geração, transmite “um esquema constitutivo” ao novo ser originado. No entanto, somente quando no “esquema constitutivo” houver novas características que não originam apenas um indivíduo distinto, mas um novo *phylum* ou espécie, é que nos encontramos realmente ante um processo de evolução. Neste sentido, não é o caso de primeiro se dar a “espécie” para individualizar-se posteriormente, mas, ao contrário, encontra-se primeiramente o indivíduo que, por multiplicação, se especifica²¹⁷.

Importa deixar claro que Zubiri concebe esse processo não somente como biológico científico²¹⁸, mas tendo uma clara perspectiva metafísica²¹⁹. Entendendo o processo evolutivo a partir dessa perspectiva, poderíamos dizer que a essência, sendo o conjunto de características construídas e constitutivas, físico-reais, de uma coisa e, sendo essa essência naturalmente individual, então a tarefa de conhecer essas notas, essas características transforma-se numa tarefa indefinida, aberta, que jamais pode ser cumprida, dado seu caráter metafísico.

Mas devemos deixar claro que a metafísica de Zubiri assumida por Dussel, não é a metafísica dos clássicos, como já aludimos acima. Para o filósofo espanhol, conforme o argentino-mexicano, a metafísica dos clássicos que tinha na essência (gênero e diferença específica) sua maior expressão, não descreve, em sua magnitude, nem esgota a essência, apenas e de forma limitada fixa a essência quiditativa de “algo”: o animal racional é certamente um homem; mas o homem possui indefinidas características a mais e algumas delas mais importantes que esta. Ora, características a mais e mais fundamentais indicam um âmbito onde a procura do conhecimento será sempre uma constante, na possibilidade de sempre avançar²²⁰.

Ora, a essa compreensão da dialética da natureza que parte dos avanços da biologia desde a teoria da evolução, acrescenta-se, agora, a dialética mundana de sempre poder ir além, ultrapassar o horizonte de minha compreensão atual do que as coisas são na medida em que são reais.

²¹⁶ Zubiri, 2008, pág. 256.

²¹⁷ Cf. Dussel, 1974, pág. 168; 1986, pág. 181.

²¹⁸ Cf. Dussel, 2009, págs. 127-128; Dussel, 2007a, págs. 129-131.

²¹⁹ Zubiri *ibidem*.

²²⁰ Cf. Dussel, 1974, págs. 168-169; 1986, pág. 181.

Aqui, Zubiri faz uma clara crítica a Heidegger, pois o que agora chama de realidade já não será a objetualidade dos entes dentro do mundo, mas a realidade será o caráter da coisa que, mesmo se manifestando no mundo não o faz em sua plena totalidade, pois se manifesta, concomitantemente, como coisa já constituída a partir de sua própria estrutura. Esta constituição por si só, livre do condicionamento ontológico do meu mundo, fala-nos de uma ordem prévia ao mundo, mostra-nos a anterioridade (um *prius*) da constituição real da coisa, não mais como um ente, mas como coisa real. Sobre isso nos diz Zubiri:

A realidade está presente não apenas como algo que “está” presente aí, mas presente como um *prius* à sua apresentação mesma. A esse momento de prioridade no que está fundado, como algo inexorável, o chamamos “deixar” à coisa em sua realidade. O deixar é um encarregar-se da coisa como realidade; o encarregar-se está fundado, enquanto algo necessário, na apresentação da realidade como um *prius*. O encarregar-se não é uma arbitrária possibilidade de que o homem lança mão *ad libitum* [por capricho], mas é algo necessário: é um “ter que” encarregar-se justamente por que a coisa está presente como realidade que é um *prius* à sua própria apresentação [...] O “deixar que” não está fundado na temporalidade, mas na apresentação de algo enquanto um *prius* de realidade [...] Bem, se o ser “está sendo” em seu dar-se ao “deixar que” a coisa “seja”, então disso resulta que o ser está fundado na sua prévia apresentação de realidade. A realidade não é, portanto, um tipo de ser, mas de forma inversa, “ser” é algo fundado na realidade: o ser se dá [acontece] quando a coisa real é deixada em sua realidade, mas o ser não é a realidade mesma²²¹.

Dussel compreenderá, assim, que a realidade, da maneira como Zubiri a expõe, manifesta-se à filosofia da finitude como uma exterioridade a partir da qual o ser se encarrega tão somente da sua mostração. Dá-se aqui um genuíno salto de qualidade a partir do pensamento do espanhol, que será assumido pelo argentino-mexicano e que, de nossa parte, será significativo para o trabalho que empreendemos, uma vez que temos centrado nossa discussão e argumentação no princípio da alteridade e na categoria da exterioridade centrais, a nosso ver na arquitetônica do pensamento de Dussel.

A realidade metafísica da qual nos fala Zubiri, não encontra sua fundamentação no ser, na ontologia, mas, ao contrário, a constituição real da coisa é a condição do próprio ser enquanto aí, situado no mundo. Neste sentido, podemos

²²¹ Zubiri, 2008, págs. 446-447; Dussel, 1974, pág. 169; 1986, pág. 182.

dizer que o homem não é um espírito finito que, sendo ao mesmo tempo um espírito absoluto, alcança a identidade do pensar e do ser como ilação de sua autoconsciência ou mesmo de seu privilégio de ser. Ao contrário dessa postura, fica patente que em Zubiri a realidade físico-biológica-real, como nos diz Dussel, excede-o por definição e para sempre.

Esse mais além da coisa real, da realidade, pode ser compreendido pelo menos em duas direções: a primeira, pela dialética real ou evolução (dialética da natureza), pois as coisas não param de evoluir, dado o caráter permanente e inerente de desenvolvimento presentes em suas notas constitutivas, elas fazem isso diante de nossos olhos sem nos permitir uma compreensão cabal e definitiva do que são: as coisas reais estão sempre um passo além de nossa compreensão; a segunda, nos alerta para a condição de que a própria essência individual é incompreensível como realidade totalizada e conhecida, isto é, dada a abordagem que fazamos de uma coisa, jamais o ser humano esgotará a riqueza cognoscível de algo, nem mesmo de uma bactéria. Diz Zubiri

De todas as realidades, inclusive a humana, se tem descoberto caracteres constitutivos, isto é, notas essenciais suas. Diferentemente do que acontece com a definição, este conhecimento da essência constitutiva é progressivo. Primeiro, porque nunca estamos seguros de termos encontrado todas as notas constitutivas de algo; ninguém tem abrigado semelhante ilusão. Segundo, porque só raríssimas vezes estamos seguros de termos encontrado uma nota que seja verdadeiramente constitutiva, porque quase sempre encontramos somente uma nota constitucional, enquanto que o constitutivo estaria mais profundo. Por isso, a apreensão de uma essência constitutiva é inexoravelmente problemática e progressiva. O fim do saber essencial não é nem intuir nem definir, mas apreender em sua unidade primária e coerente as notas constitutivas necessárias e suficientes a fim de que uma realidade substantiva tenha todas as suas demais notas²²².

A dialética da natureza ou da realidade evolutiva da qual parte Zubiri, nos faz compreender que o fim do saber, isto é, que a dialética do conhecer não se detém na mera forma de definição do universal, antes se lança a encontrar primária e coerentemente as notas constitutivas mais profundas da realidade, seja da coisa, seja do humano. Não basta encontrar características superficiais constitucionais, é preciso encontrar as notas constitutivas da realidade da coisa, da realidade humana.

²²² Zubiri, 2008, pág. 452.

Dussel questiona se não estaríamos caindo novamente no *noumenon* kantiano? Ou mesmo se já não se trataria de uma coisa em-si incognoscível? A resposta é negativa a essas indagações, pois Kant acreditava na impossibilidade de conhecermos a coisa em sua estrutura constitutiva e inteligível. O que Zubiri propõe e Dussel aceita é diferente e tem outras implicações. Sobre isso diz o argentino-mexicano:

Propomos, ao contrario, uma compreensão inteligível (embora sempre existencial) da coisa naquilo que ela é constitutivamente enquanto realidade; este compreender, porém, é finito, progressivo, dialético. A coisa reserva uma imensa cota de exterioridade, âmbito que anuncia que a história como futuro ainda é possível, âmbito que jamais será suprimido porque o homem nunca alcançará por sua própria essência a totalidade totalizada²²³.

Destaco do texto acima, com a clara intenção de ressaltar a compreensão de fundo dessa tese que se manteve do começo ao presente momento no fio condutor da discussão sobre a exterioridade: “A coisa reserva uma imensa cota de exterioridade”. É nessa perspectiva zubiriana que Dussel compreenderá o que poderíamos chamar de uma “filosofia da natureza” presente implicitamente em seu pensamento; é a partir dessa perspectiva que pretendemos conduzir a reflexão sobre a questão ecológica neste quarto capítulo, pois essa perspectiva nos faz acreditar que a reflexão filosófica tanto no âmbito antropológico quanto no âmbito ecológico podem ser empreendidas a partir do “solo” da exterioridade.

Ainda acompanhando o pensamento de Zubiri, a fim de destacar e pontuar os ganhos advindos da dialética da natureza expressos no dinamismo da dialética do conhecer que privilegia as notas constitutivas intrínsecas à coisa real e à realidade humana, Dussel faz o seguinte comentário:

O mundo, meu mundo que se abre a partir do horizonte ontológico do ser, é somente um reduzido espaço de “sentido” que boia sobre o espaço muito maior do cosmos. Tudo do cosmos que não é mundo é o “caos”, o “nada” de sentido e, contudo, toda a exterioridade do real que aguarda o homem para se manifestar. A não identidade entre realidade e ser, entre cosmos e mundo, entre constituição real e sentido é a própria negação da última

²²³ Dussel, 1974, pág. 170; 1986, págs. 182-183.

pretensão hegeliana e a implantação do pensar heideggeriano em bases que o ultrapassam²²⁴.

Feita essa exposição, podemos pensar, então, com Zubiri e com Dussel que, se as coisas ou entes puramente naturais (*res naturalis*) desde sempre guardaram e ainda guardam uma cota de exterioridade incompreensível para o homem, isto é, o homem continua a descobrir novos e outros aspectos da “mesma” natureza conforme a abordagem, a intensificação e o aprofundamento das pesquisas em todas as áreas e campos do saber. Ora, se assim se dá com os entes, com as coisas naturais, então, muito mais podemos pensar que, em relação ao homem, a esse ente histórico e privilegiado, enquanto ser de acontecimento, a cota de exterioridade reservada é infinitamente maior²²⁵.

Portanto, conforme referência que fizemos acima, a categoria da exterioridade permanece como “solo” comum tanto na perspectiva antropológica quanto na perspectiva ecológica de nossa pesquisa.

1.1.2 Exterioridade, natureza e ecologia

Nossa intenção agora é a de adentrar de forma mais específica na questão ecológica presente em Dussel e na crítica que faz a partir dessa questão ao modo de produção do sistema capitalista.

Iniciemos essa seção fazendo referência a uma obra de fundamental importância para a arquitetura do pensamento de nosso autor. Segue sendo uma das obras-chave para a compreensão da extensão do pensamento de Dussel. Isto é, é uma obra que contém o cerne de seu compromisso ético e político. Referimos-nos à *Filosofia da libertação* (*Filosofía de la liberación*) seu primeiro livro escrito após o exílio, no México.

Filosofía de la liberación, apresentada aqui por ele mesmo como um “curto trabalho sem bibliografia alguma” – já que os livros de sua biblioteca “estavam longe” – e com um “caráter sentencioso, quase oracular”, é na realidade um denso tratado que sintetiza todo o desenvolvimento de seu pensamento até o momento em que abandona a Argentina e que, à maneira de “marco teórico provisório” perfila – com grande precisão e domínio crítico

²²⁴ Dussel, 1974, pág. 170; 1986, pág.183.

²²⁵ Cf. Idem, ibidem.

da terminologia filosófica europeia – o projeto dusseliano da filosofia da libertação latino-americana²²⁶.

Sobre essa importante obra de Dussel, deter-nos-emos apenas na quarta seção ou quarto parágrafo que tem como título “Da natureza à econômica” e, mais especificamente, no primeiro ponto intitulado “Natureza”²²⁷. Aqui a reflexão sobre a questão ecológica ganha espaço e desde então se torna mais incisiva no conjunto do pensamento de nosso autor²²⁸.

Dussel propõe a questão fazendo referência à relação prático-poiética na medida em que considera que a relação prática com o outro inclui sempre uma relação com coisas, produtos, artefatos, portanto, poiética ou homem-natureza. Faz distinção entre natureza, cosmos e cultura.

A natureza não é, pura e simplesmente, a matéria do trabalho humano (matéria-prima), o dado bruto sobre o qual se confere sentido e história no interior da cultura. A natureza, parte constituinte do cosmos compreendido no mundo, está constituída por entes naturais²²⁹. Está configurada como uma totalidade fenomênica, estruturada na ordem astronômica física, cuja matéria elementar de sua constituição é inorgânica, orgânica evolutiva, vegetal e animal²³⁰.

Dussel tem clara intenção de refletir sobre a relação homem-natureza. Mas, segundo nossa compreensão, não tem intenção de fazer filosofia da natureza. Ao tratar da questão ecológica é inegável e indiscutível que levante e suscite elementos que indiquem e sustentem uma concepção de natureza. Esta, a nosso ver recorre à concepção metafísica da natureza de Zubiri, por um lado, mas por outro, recorre à concepção dialética da natureza de Marx.

²²⁶ Luis Manuel Sánchez Martínez in Dussel, 1995a, pág. 62.

²²⁷ Observamos que na primeira edição de *Filosofía de la liberación* (2011) pela Fondo de Cultura Económica (FCE) o título do primeiro ponto dessa quarta seção foi alterado para “Naturaleza y Ecología”.

²²⁸ Em “*Ética comunitária*” (1987), uma obra extremamente crítica, Dussel faz uma breve reflexão sobre a questão ecológica (capítulo XVIII - Ética ecológico-cultural). Não nos deteremos nessa obra, principalmente por seu caráter pastoral e teológico, mas se faz necessário que frisemos ao menos três pontos que nos parecem importantes e que aí aparecem: a questão ecológica está além de capitalismo e socialismo; a questão da tecnologia é fulcral no equacionamento da questão ecológica; a questão ecológica, relação homem-natureza (poiética, portanto) é em certo sentido uma relação prática, pois a relação homem-natureza (pelo trabalho e seu produto) sempre está mediada por ou se dirige a outras pessoas.

²²⁹ Cf. Dussel, 1996, pág. 129; 1980, pág. 113.

²³⁰ Cf. Idem, ibidem.

Dessas duas fontes explicitará sua concepção de natureza e a relação homem-natureza que precisamente estabelece a questão ecológica e sua tarefa. Isto posto, podemos dizer que é como “matéria potencial” do e para o trabalho humano²³¹ que concebe a natureza. Em outros termos, a natureza é matéria e sujeito a partir da qual o ser humano produziu e desenvolveu, relação homem-natureza ou poiética, o que se convencionou chamar de semiótica, poiética e econômica, esferas de vital importância para o desenvolvimento da existência humana. Mas, a despeito dessa importância vital, essa mesma natureza historicamente vem sendo destruída e, portanto, cabe aqui refletir sobre o que fazer para buscar, se ainda possível, uma regeneração ecológica.

Gostaríamos de lembrar que, de acordo com o que faz o próprio Dussel em sua *Ética da libertação* (2007a), inúmeras vezes para inscrever sua postura numa esfera material da ética, os ganhos e avanços científicos bem como os das diversas áreas do saber são utilizados aqui, como recursos interdisciplinares, na construção do discurso ético-crítico de nosso autor. É nesse sentido que Dussel faz referência em diversos momentos de seu pensamento e ao longo de sua reflexão filosófica, a temas da biologia, da neurobiologia, da física, das humanidades, da filosofia da natureza, da filosofia da biologia, da antropologia filosófica, da economia etc. O caráter discursivo e normativo da ética não é incompatível com os dados da ciência e de disciplinas afins. Estes dados, ao contrário, colaboram significativamente no status de legitimidade e validade material desse discurso ético-crítico.

1.1.2.1 Substantividade física, vivente e humana

O cosmos é a totalidade das coisas reais enquanto realidade. Aparece assim ao homem como um *locus* incondicionado a partir do qual este se serve para a produção, reprodução e desenvolvimento da vida. Neste sentido, o cosmos tem um estatuto ético, pois surge como liberdade absoluta para ser utilizado livremente em benefício do outro. O cosmos, que tem na natureza sua expressão no mundo, não é objeto de adoração, mas é matéria potencial enquanto mediação para a vida de todo vivente; e por isso mesmo é mediação de toda relação prático-poiética em vista do outro.

²³¹ Cf. Dussel, 1996, pág. 129; 1980, pág.113.

A noção de substantividade Dussel a pega de Zubiri. O pensador espanhol lança mão dessa noção para melhor compreender e determinar o que chama de realidade. Aponta a distinção dessa noção com a de substância em Aristóteles. Aquela subsume esta uma vez que diz respeito à realidade da coisa real, enquanto constituída de notas essenciais, cuja unidade precisa o sentido de totalidade, enquanto essência dessa realidade. É possível mesmo dizer que a substantividade se expressa enquanto realidade física, vivente e humana. Sobre isso, e em forma de esclarecimento, diz o argentino-mexicano:

A essência das coisas cósmicas é o conjunto das notas constitutivas que operam sinergeticamente, co-determinando-se umas às outras. A essência constitutiva ou real é individual; é o que efetua a realidade da coisa que existe desde si. A essência constitui a substantividade do real, como diria Zubiri. Por isso, propriamente, tem essência, uma e só, a totalidade de todos os entes físicos naturais inorgânicos, já que constituem um só sistema, uma só substantividade astronômica. Por sua parte, a totalidade das coisas vivas tem igualmente como que uma essência, porque se comportam como uma substantividade. Somente o homem é na realidade uma substantividade (já que a substantividade assume a substancialidade como o organismo humano assimila a substância açúcar), porquanto sua liberdade fecha o conjunto de suas notas constitutivas com real autonomia, independência, operatividade. Somente o homem, somente cada homem, é realmente coisa, res eventualis, coisa que tem história²³².

Podemos entender então substantividade como uma totalidade ou realidade determinada cujo conjunto das notas constitutivas configura uma unidade que assume e dá sentido a essas notas como essência da realidade. Feita essa exposição, já podemos nos deter um pouco sobre cada uma das realidades substantivas acima mencionadas.

Substantividade física. Com base no que foi dito acima, e segundo a compreensão de Dussel, o cosmos pode ser conhecido em sua constituição real a partir das descobertas que dele o homem faz, mas nunca é de todo ou plenamente interpretado, dada a exterioridade efetiva que o envolve, o que assinala, por sua vez, a possibilidade de um futuro contínuo da história da natureza. O cosmos aparece então como coisa que pode ser conhecida na ordem do mundo e que, por isso mesmo, como natureza, é portador de história. É conhecido então como natureza e

²³² Dussel, 1996, pág. 125; 1980, pág.109. Ver ainda Zubiri, 2008, págs. 176-187.

desta se pode formular modelos que permitem compreender o que é o cosmos. Convencionou-se chamar de natureza o cosmos modelado como universo em seu nível macrofísico, astrofísico²³³.

Com os avanços da ciência da física, hoje, podemos compreender melhor o cosmos no modelo de universo formulado e aceito por grande parte da comunidade científica: um universo que não é eterno, que não é incorruptível e sem mudanças, que não é infinito no espaço, mas que, ao contrário, teve e tem um tempo certo, está num espaço finito e em expansão, é “jovem” e ainda tem muito a percorrer. Sabe-se “muito” sobre a terra, o universo, isso graças à ciência nos avanços que teve, seja em seu aspecto macro ou micro-físico.

Dussel quer indicar, principalmente, que o cosmos físico, antes mesmo de aparecer no mundo como natureza ou de ser formulado (modelado) como universo, é, em sua realidade, um macrossistema que possui unidade, coerência e que, portanto, é uma substantividade. Mas essa substantividade, enquanto única, difere, por exemplo, de um monte de pedras cuja unidade é meramente aditiva. O cosmos como totalidade do real tem unidade constitucional. Isto é, apresenta diversas substâncias (*substantia* ou *ousia*) como hidrogênio, ferro, chumbo, mas todas incluídas e assumidas (assimiladas) num sistema físico real, na substantividade física. Encerremos esse momento, acompanhando as palavras de nosso autor:

A unidade constitucional fechada das notas interdependentes como sistema é a substantividade (que não é a tradicional substancialidade). Neste caso, é a substantividade ou unidade de sistema do cosmos como totalidade físico real. A unidade não é por funcionamento meramente combinatório ou de complicação, mas efetivamente físico coerencial; não orgânico nem mecânico artefático. É uma substantividade composta sui generis: o sistema cósmico, físico²³⁴.

Substantividade vivente. A vida se processa do cosmos e no cosmos. Vimos que este, enquanto totalidade, se comporta como uma só coisa; como uma só realidade essencialmente constituída, de si, desde si; como um sistema real que agora é compreendido no mundo como natureza. Nesta será preciso diferenciar

²³³ Dussel, 1996, págs. 131-132; 1980, pág. 115.

²³⁴ Dussel, 1996, págs. 132-133; 1980, pág. 116.

entre o que é o simplesmente físico ou inorgânico (desde a macrofísica até a microfísica intratômica) e o orgânico ou o aspecto natural do vivente²³⁵.

A vida surge como um fenômeno sutil e de extrema sensibilidade no cosmos. Mostra desde o surgimento de uma complexidade impar que se expressa já numa simples célula viva. Sabe-se, hoje, através da ciência moderna, principalmente pelos progressos feitos nas ciências da física, da biologia, da química, que uma única célula, que um organismo vivo, do ponto de vista da funcionalidade heterogênea das partes estruturais do sistema substantivo constitucional dessa célula ou desse organismo, apresenta um grau de complexidade bem maior que o de todo o cosmos²³⁶.

Trata-se, então, a partir da origem e da evolução da vida (na natureza) na terra, com toda a sua complexidade, de falarmos de uma substantividade vivente. Esta difere, sem dúvida, daquela do cosmos inorgânico que é bem menos complexo. Essa diferença se estabelece pelo fato de que cada ser vivo, do unicelular ao vegetal e animal possuem uma substantividade relativamente individual. Diz-se relativamente porque somente ao homem é conferida a característica de indivíduo, uma vez que possui autonomia e liberdade. Ora, a substantividade vivente, que assinala a relativa individualidade de cada ser vivo, possui, sem sombra de dúvida, unidade de notas constitucionais, reais, com maior coerência e heterogeneidade funcional do que a substantividade do cosmos físico, inorgânico.

Na substantividade vivente, dada a unidade e a relativa individualidade dos seres, conforme o processo de evolução, percebe-se a capacidade de reprodução a partir da multiplicação filética de tais seres em espécies estáveis com identidade genética e de hereditariedade. Compreende-se, assim, que, no processo evolutivo, é o indivíduo que se especifica e não a espécie que se individualiza. Neste sentido, pode-se definir espécie como o conjunto das notas constitutivas pelas quais uma essência constitutiva pertence a um *phylon* determinado²³⁷.

Esta condição de evolução das espécies, permite que, na geração de um novo indivíduo, seja transmitido um sistema ou esquema constitutivo genético que

²³⁵ Cf. Dussel, 1996, pág.133; 1980, pág. 116.

²³⁶ Cf. Dussel, 1996, pág.133; 1980, pág. 117.

²³⁷ Cf. Dussel, 1996, pág.134; 1980, pág. 117.

permitirá, por sua vez, nova especiação, isto é, a originação das essências específicas por meta-especiação. Isto é o que chamamos de evolução²³⁸. Como que explicitando esse conceito metafísico de meta-especiação, nos diz Dussel:

A evolução só se realiza quando se gera um novo indivíduo que possui em seu sistema ou esquema genético notas diferentes do progenitor e que, por sua parte, pode multiplicar-se como uma nova espécie; portanto é cabeça de um novo *phylon*. A substantividade ou essência vivente é então evolutiva. A vida parece possuir o que Bergson denominou o “*élan vital*” ou finalidade biológica, que supera a entropia e se dirige para graus de maior complexidade²³⁹.

Substantividade humana. Já vimos que o cosmos, a natureza evoluem. Especificamente, as coisas reais, as essências individuais e específicas, tudo na ordem do cosmos e da natureza está submetido à evolução. Mas Dussel assinala a singularidade da condição humana:

Somente o homem tem uma substantividade suficiente para poder na realidade ser considerado uma coisa individual, autônoma, separada, independente. A coerência sintomático-estrutural de suas notas é de uma clausura máxima; é a única realmente totalizada constitutivamente. E isso não só por possuir a nota constitutiva de uma inteligência compreensora e interpretativo-conceitual, mais ainda por possuir a nota de uma real alteridade: é uma coisa para o outro [...] Toda sua somaticidade carnal coisica, não é somente organizada por sua nota intelectual, mas o repetimos, por sua referência metafísica ao outro. É a abertura ao outro, à exterioridade alteridade, que permite ao homem ser tal, ser a substantividade propriamente dita²⁴⁰.

Importa que percebamos aqui a singularidade da substantividade do ser humano. Somente nele, através da complexidade de seu sistema nervoso, é possível a experiência da proximidade da totalidade-exterioridade e o manejo das múltiplas mediações na totalidade do mundo²⁴¹. Note-se que Dussel faz derivar o sentido da alteridade da constitutividade essencial da substantividade própria do

²³⁸ Cf. Dussel *ibidem*. Lembramos que meta-especiação é um conceito metafísico em Zubiri.

²³⁹ Dussel, 1996, pág.134; 1980, págs. 117-118.

²⁴⁰ Dussel, 1996, pág.135; 1980, pág.118.

²⁴¹ Cf. Dussel, 1996, pág.135; 1980, págs. 118-119.

homem. Desde a origem a substantividade livre do ser humano tende para o outro. A metafísica da alteridade²⁴² de Dussel também se apóia em Zubiri.

Desde as primícias do humano uma pulsão de alteridade²⁴³ já se faz presente em sua constitutividade essencial. E tal pulsão acompanha, é claro, o ser humano ao longo do processo de maturação pelo qual passou antes de chegar ao que é nos dias atuais. Sobre isso nos diz o argentino-mexicano:

O homem teve que afirmar-se principalmente no começo como espécie totalizada, minimamente individualizada como exterioridade separada, distinta, como outro. No homo sapiens o domínio da racionalidade teve que afirmar-se já claramente como exterioridade livre, independente, podendo assim ser sujeito da pulsão de alteridade e de uma semiótica comunicativo-relacional com alto grau de complexidade (por exemplo a linguagem humana)²⁴⁴.

Para Dussel, é precisamente a partir de notas constitutivas como as da independência, da cultura livre e exterior que se pode fundar o fato de que o indivíduo humano é distinto e não meramente diferente (aludimos a isso no parágrafo acima). Evidencia, assim, o fato de que a espécie humana não é constituída de forma unívoca por indivíduos que simplesmente difiram desde e a partir de uma identidade que a todos assume indistintamente.

Ao contrário, a espécie humana é formada por indivíduos distintos e livres que efetuam história, com autonomia, pois se trata de *res eventualis* e não de ente natural. Neste caso, o conteúdo da espécie pode até ser analógico, porém com precisa distinção individual. É uma espécie que tem história, horizontes e mundo; que tem biografia do todo e das partes.

Importa, para encerrarmos esse momento, não perder de vista a compreensão que Dussel tem do cosmos, da natureza, do homem ou da substantividade física, vivente e humana: a realidade nas diversas esferas que a compõe é exterioridade e, como tal, é o campo próprio a partir do qual a vida surge, mas também se instaura, se produz, reproduz e desenvolve como bem absoluto. Diz o argentino-mexicano:

²⁴² Ver Capítulo I: Metafísica da alteridade em Enrique Dussel (1.2.3). Para Dussel o outro é distinto e não meramente diferente.

²⁴³ Ver Capítulo I: Metafísica da alteridade em Emmanuel Lévinas (1.1.2). Lévinas falará do desejo metafísico.

²⁴⁴ Dussel, 1996, págs.135-136; 1980, pág.119.

Toda a metafísica da exterioridade e da libertação depende da sui generis constituição real da substantividade humana, clausura absoluta, liberdade, responsabilidade, totalidade separada e independente com função semiótica diante da totalidade do cosmos físico ou vivente e mesmo diante de todos os demais indivíduos da espécie humana. A única coisa livre, que tem mundo: o outro²⁴⁵.

1.1.2.2 Natureza ecológico-política e práxis de destruição

Dussel interpreta a natureza, seguindo o pensamento de Zubiri, a partir da exterioridade da substantividade humana enquanto única coisa realmente livre e capaz de voltar-se sobre o cosmos, sobre a natureza e sobre si mesmo. É o que lemos do argentino-mexicano:

É essa coisa real, que se refere essencialmente ao outro como exterioridade mas com unidade analógica específica, e por isso em estruturas sistemáticas sociais (classes, nações, etc.) ou formações sociais (modos de produção), o homem, a única que por sua liberdade e separação podia voltar-se, refletir-se sobre as coisas para compreendê-las em seu mundo. O desdobrar um mundo é uma nota constitutiva real do homem. Incluir nesse mundo as coisas cósmicas físico-viventes é o que aconteceu desde que o homem é homem, no próprio momento do seu aparecimento. Por isso a natureza é tão antiga quanto o homem. Sua primeira circunspeção do cosmos constituiu em natureza a parte compreendida do cosmos²⁴⁶.

Essa postura circumspecta e de interpretação do real que se encontra à sua volta dá origem ao que se poderia chamar de dialética homem-cosmos. A parte do cosmos compreendida como natureza no horizonte do mundo se, num primeiro momento, se apresenta como inóspita e aterrorizante, posteriormente e ao longo de sua história, avança, ainda que ameaçadora, para uma “relação erótica” com o homem. Este aprenderá a tirar dela o seu sustento e constituirá nela o seu habitat. É a natureza ecológica: a morada como condição da vida.

É essa natureza enquanto casa (ecologia enquanto casa, morada, habitat, deriva do mesmo termo grego de economia: *oikos*)²⁴⁷, que proverá o homem de tudo o que se constituirá como condição para a sua existência. Nela o homem descobrirá

²⁴⁵ Dussel, 1996, pág.136; 1980, pág. 119.

²⁴⁶ Dussel, 1996, pág.136; 1980, págs. 119-120.

²⁴⁷ Cf. Waldman, 2006, págs. 218-226.

tudo: desde o abrigo para a proteção da intempérie até os alimentos básicos que saciam a sua fome: “Natureza nutritiva, acolhedora, protetora, materna”²⁴⁸.

Mas, como dissemos acima, a natureza enquanto fenômeno do cosmos é uma interpretação do homem e, por isso mesmo, está sujeita aos cânones civilizacionais dos diversos momentos da história do homem que, bem entendida, é sua também. Precisamente por isso diz o argentino-mexicano:

Mas a natureza que era como um jardim transformou-se pela [ação da] espécie humana num imenso depósito de lixo. O homem que habitava respeitoso a *terra mater* e lhe prestava culto, passa a transformá-la na modernidade europeia em pura matéria de trabalho, embora os românticos falem da “volta à natureza” [...]. A natureza divina dos gregos [...] é agora interpretada como um âmbito de pura explorabilidade: *homo naturae lupus*. Lobo? Infinitamente pior que o lobo que nada destruiu na natureza²⁴⁹.

O lobo, sem dúvida, como ente natural que, como tal, vive e convive na natureza, não destruiu nem devastou absolutamente nada no seu habitat, ao contrário, o lobo e toda a natureza são vítimas da ação destruidora do homem. Dessa determinada interpretação²⁵⁰ sobre o uso que se pode fazer dos bens naturais resultou que a natureza passou a ser matéria explorável, destrutível sem limite, rentável, causa de aumento de capital, âmbito que legitimava a ação de domínio de um senhor (homem) sobre um escravo (outro homem). O capítulo II de nosso trabalho descreve essa situação/interpretação.

Ora, a partir da Revolução Industrial a concepção de domínio e exploração sobre a natureza se intensifica e se aprofunda. De deusa a natureza passou a simples matéria-prima industrial, mudança essa que se afirma sobre os auspícios do progresso e do crescimento econômicos destinados a todos os homens “indistintamente”. No entanto, historicamente, o que se verificou foi que, a partir de uma visão crítica da história, essa concepção de domínio e exploração da natureza,

²⁴⁸ Dussel, 1996, pág.137; 1980, pág. 120.

²⁴⁹ Dussel, 1996, pág.137; 1980, págs. 120-121.

²⁵⁰ Principalmente a partir da modernidade, quando a natureza perde seu caráter de sagrado e inicia a Revolução Industrial, então o olhar e a ação do homem sobre a natureza se modificam significativamente.

além da vitimação desta, encobre, em última instância, a exploração do próprio homem enquanto trabalhador, enquanto trabalho vivo.

Esta mudança de atitude homem-natureza culmina com a revolução industrial e chega a alucinantes projeções no estado atual do capitalismo monopólico imperialista [financeiro e globalizado], sociedade de superconsumo e de superprodução agressivo-destrutiva da ecologia natural (claro que como mera mediação da prévia destruição do homem oprimido da periferia)²⁵¹.

E não que essa atitude agressivo-destrutiva do homem sobre a natureza já não tenha sido percebida e alertada. Sobre isso, Dussel observa que, no início dos anos 1970, o Clube de Roma²⁵² elaborou e publicou relatórios nos quais constatava que: os recursos naturais são finitos; a contaminação do solo, da água e do ar aumenta; a espécie humana se multiplica; os alimentos se reduzem; nos aproximamos de um colapso ecológico de grandes proporções²⁵³.

Porém, mesmo diante daquele alerta, quarenta anos depois, diríamos nós, o sistema tecnológico-econômico de formação social capitalista não parece levar a sério a necessidade de mudanças. Ao contrário, lançado e amparado em seu próprio discurso de “máximo lucro ao menor custo” e, portanto, de maior produção-consumo e vice-versa, o capitalismo imperialista, financeiro e globalizado continua não sua tarefa, mas sua saga devastadora²⁵⁴.

Como frisamos acima, trata-se de concepção e interpretação sobre a natureza e sua “utilidade”, seu sentido ou sua importância para o homem. Assim, conforme o que já foi dito antes, a natureza é a totalidade dos entes naturais, portanto não

²⁵¹ Dussel, 1996, pág.138; 1980, pág. 121.

²⁵² O **Clube de Roma** é formado por pessoas ilustres que se reúnem para debater um vasto conjunto de assuntos relacionados a política, economia internacional e, sobretudo, ao meio ambiente e o desenvolvimento sustentável. Foi fundado em 1968 pelo industrial italiano Aurelio Peccei e pelo cientista escocês Alexander King. Tornou-se muito conhecido a partir de 1972, ano da publicação do relatório intitulado *Os Limites do Crescimento*, elaborado por uma equipe do MIT, contratada pelo Clube de Roma e chefiada por Dana Meadows. O relatório, que ficaria conhecido como *Relatório do Clube de Roma* ou *Relatório Meadows*, tratava de problemas cruciais para o futuro desenvolvimento da humanidade tais como energia, poluição, saneamento, saúde, ambiente, tecnologia e crescimento populacional, foi publicado e vendeu mais de 30 milhões de cópias em 30 idiomas tornando-se o livro sobre ambiente mais vendido da história.

²⁵³ Cf. Dussel, 1996, pág.138; 1980, pág. 121.

²⁵⁴ Cf. Dussel, *ibidem*.

culturais compreendidos no mundo que sem deixar de ser parte do cosmos enquanto coisa real, tem como fundamento de seu sentido o projeto histórico do próprio mundo vigente.

A natureza é, em cada momento da história, politicamente interpretada conforme a formação social e os cânones nela vigentes. Desta forma, podemos dizer que a natureza é também uma realidade intramundana; é uma coisa que, além de ter essência, tem sentido, sem deixar de ser a expressão real do cosmos. Portanto, dizendo de forma mais clara ainda, a natureza, os entes naturais são compreendidos e interpretados a partir do mundo, mas sempre a partir de um mundo histórico, político, erótico e simbolicamente determinado. Paralelamente à história do mundo, guardadas as devidas proporções, podemos também falar de uma história da natureza.

Se há uma história do mundo, há também a história da natureza. Ou seja, os gregos compreenderam a *fysis* como eterna, divina, nascente; os medievais compreenderam a natureza como criada (*natura naturata*), finita, sem princípio de corrupção; o moderno europeu compreendeu a *nature* ou *Natur* como sendo matéria de observação matemática (desde Galileu), explorável economicamente (desde a revolução industrial). A natureza, juntamente com o trabalho e o capital, é a origem do mítico progresso civilizador. Agora se entende o que se quer indicar quando se diz que a natureza é politicamente interpretada: é hermeneuticamente visualizada desde o centro ou a periferia, desde diversas classes sociais, desde os sistemas políticos, principalmente, como matéria de uma modo de produção numa formação social determinada²⁵⁵.

1.1.2.3 Exterioridade, ecologia e libertação

Dussel tem clara intenção de superar essa perspectiva reducionista de interpretação da natureza. A natureza não pode ser interpretada e compreendida como um mero ente ao dispor do homem que o significa como matéria-prima a ser utilizada na produção da satisfação de suas necessidades e, de forma negativa, na satisfação da ganância de um sistema de produção que não propõe a vida, mas o lucro na ordem do dia.

Desta feita, não podemos esquecer que para nosso autor a natureza tem claro sentido metafísico: ela guarda uma imensa cota de exterioridade à espera do homem, única substantividade livre e autônoma, que, por sua vez, precisa respeitar

²⁵⁵ Dussel, 1996, pág.131; 1980, págs. 114-115.

a natureza, que só possui autonomia relativa, como substantividade vivente imprescindível enquanto condição fundamental para a existência humana. Portanto, é a partir da exterioridade do cosmos, da natureza e do próprio homem que Dussel concebe a relação prático-poietica com a natureza. Propõe o seguinte ordenamento da reflexão com base no que já foi exposto que a nosso ver se insere na perspectiva de uma ética que, desde suas origens, explicita um princípio material:

A filosofia da libertação, para além do realismo crítico e do pensamento heideggeriano (um idealismo ontológico), supera a contradição falsa do realismo-idealismo, afirmando a anterioridade real do cosmos (ordo realitatis), a aprioridade existencial do mundo (ordo cognoscendi) e a interpretação econômica da natureza (ordo operandi)²⁵⁶.

O ordenamento da reflexão no pensamento de Dussel, como vimos ao longo desse trabalho, tem aplicação certa e determinada: a realidade de pobreza e exclusão na América Latina e no chamado Terceiro Mundo ou Sul pobre, hoje. É desde a exterioridade da periferia que se pode pensar e considerar não só a transformação da relação entre os homens, mas também a possibilidade de uma regeneração da relação com a natureza e isso “se já não for muito tarde”.

Considera que a libertação política da periferia (subdesenvolvida e sem desenvolvimento algum) é condição essencial da possibilidade de regeneração do equilíbrio ecológico natural, mas que essa libertação só cumprirá essa função/tarefa se se tratar de uma autêntica afirmação da exterioridade cultural e das demais dimensões da vida do outro, não somente de simples imitação da vida e do processo econômico e tecnológico destrutivo do centro (nações desenvolvidas do chamado Norte rico)²⁵⁷.

Superar a relação de destruição da natureza é atitude de responsabilidade, de respeito à natureza, de justiça ao outro e à sua cultura. É atitude que relembra e remonta à humanização da natureza e à naturalização do homem proposta por Marx²⁵⁸.

²⁵⁶ Dussel, 1996, pág.130; 1980, pág. 114.

²⁵⁷ Cf. Dussel, 1996, págs.139-140; 1980, pág. 124.

²⁵⁸ Cf. Marx, 2008, pág. 107.

Mas, no atual estágio da Civilização Ocidental – de sociedade de e para o conhecimento, “sociedade avançada”, pós-convencional –, do liberalismo econômico e do modo de produção capitalista, não destruir, não devastar a natureza, não interferir mais do que já se interfere no equilíbrio ecológico natural parece uma tomada de atitude quase impossível.

A natureza, a terra, sua história e atmosfera, foi ferida mortalmente. O segundo relatório do Clube de Roma nos indica que o crescimento não é linear mas orgânico (isto é, as regiões do centro resistirão melhor às crises; as da periferia morrerão antes); todavia as crises já são mundiais, e atingirão todos os homens de todas as regiões. Contudo, os responsáveis políticos, econômicos e militares do sistema destruidor da natureza hoje, no mundo, são as potências desenvolvidas do centro, já que contaminam mais de noventa por cento da terra (embora não possuam trinta por cento da população mundial). Esse centro industrial jamais se autodeterminará a reduzir o crescimento, porque seria o fim do sistema cuja essência se resume no irracional crescimento acelerado²⁵⁹.

O estágio atual da crise ecológica ou civilizacional pelo qual passa a humanidade inteira não diz respeito a simples “boa vontade” ou “bom senso” para realizar as mudanças necessárias para se dar à vida e à realidade um sentido diferente do sentido atual: consumir-produzir e vice-versa. Estamos diante de um problema mais sério. Trata-se de um longo processo histórico no qual o homem se adequou e se acostumou a destruir e a submeter a natureza e o próprio homem em nome do “seu bem-estar”. Não se desfaz esse lastro introjetado nas consciências individualistas desde a modernidade a nossos dias com alguns alertas e bondosos conselhos entre iguais.

Dussel tem clareza de que as mudanças se processarão. Mas tem certeza de que terão um alto custo e não virão do sistema capitalista de produção. Com ele podemos questionar se alguns milagres tecnológicos serão capazes de regenerar o equilíbrio ecológico? Ou mesmo se os românticos e moralistas conselhos de intelectuais abalisados converterão inveterados destruidores em pacíficos amantes

²⁵⁹ Dussel, 1996, págs.138-139; 1980, págs. 121-122.

da natureza?²⁶⁰ Dussel é descrente e ateu desse caminho. Acredita que, se a solução um dia for alcançada, será, com certeza, por outros caminhos.

A permanecer a situação tal qual, a natureza, em sua substantividade vivente, que parecia manter-se em estado de passividade, “agora” responde com uma “lógica” natural que não permite réplica, implacável, diríamos nós: “Aquele que me destrói se destrói!”²⁶¹. Esse diagnóstico/prognóstico seguido de profundos questionamentos, feitos ainda em meados da década de 1970, parece não ter perdido a pertinência e a atualidade, pois não se tratava de pessimismo, mas de percepção da realidade e do processo destruidor em curso e, por isso mesmo, não impediu nem inibiu a reflexão ética de Dussel.

Será que uma nova atitude homem-natureza já não será impossível para o capitalismo na etapa de desenvolvimento em que se encontra? Será que modelos homem-natureza mais pobres, menos destruidores, menos consumidores, mais econômicos, mais pacientes e mais respeitosos para com a natureza, só poderão surgir em povos que não chegaram ao grau contraditório da tecnologia dentro do capitalismo? Será que se produzirá a ruptura do sistema destruidor quando as relações homem-homem forem redefinidas?²⁶²

Foram questionamentos importantes, sem dúvida, que consolidaram a suspeita de Dussel de que a libertação da periferia, dos pobres, dos excluídos, compreende a um momento necessário na história²⁶³. A libertação dos excluídos, das vítimas hoje, deve ser, a todo instante, o que norteia e orienta a práxis libertadora seja de intelectuais engajados, seja de movimentos ecológicos, sociais e populares, enquanto sujeitos de novos e mais justos tempos.

Já é tempo de se buscar uma fonte meta-física para [justificar] os “Movimentos ecológicos, os “Movimentos pela paz” na Europa e Estados Unidos e os “Movimentos de libertação” no Terceiro Mundo. Esse fundamento é a Vida, a vida do planeta, a vida humana como o ser mesmo que é posto em perigo pelos armamentos do centro e pelas injustiças na periferia²⁶⁴.

²⁶⁰ Cf. Dussel, 1996, pág.139; 1980, pág. 122.

²⁶¹ Dussel, 1996, pág.138; 1980, pág. 121.

²⁶² Dussel, 1996, pág.139; 1980, pág. 122.

²⁶³ Cf. Dussel, 2009a, pág.15; 2007a, pág. 15.

²⁶⁴ Dussel, 2011, págs. 182-183.

O projeto ético-político de Dussel – que parte da exterioridade do outro, que se defronta contra a dominação ontológica, que afirma a exterioridade ética do trabalho vivo, que considera a natureza, em sua substantividade vivente, coisa real e, portanto, juntamente com o homem, sujeito na produção da Vida – critica de forma contundente o sistema capitalista de produção ou, na verdade, o sistema destruidor da natureza, da vida, do homem, do planeta.

O sistema capitalista, ao não poder distribuir a superprodução, não pode usar sua grande capacidade produtora instalada – isso produz desemprego, isso impede ter recursos para comprar mercadorias, e a falta de compra diminui todavia a possibilidade de produzir. A maneira pela qual as empresas compensam as perdas de seus lucros esperados mas não efetivados é a produção de armamentos. Os armamentos (instrumentos de morte e não de produção de vida e de consumo) põem em perigo de total extinção a vida dos seres humanos do planeta, além de serem usados para reprimir e assassinar aqueles que organizam e participam de movimentos de libertação na periferia²⁶⁵.

O projeto ético-político de Dussel que desde as origens se pautou no respeito, no valor e na dignidade da vida do povo seja na América Latina, na Ásia ou na África, dos pobres e excluídos, da comunidade das vítimas nos tempos atuais, pode então requerer para o exercício categórico de seu quefazer filosófico, de seu pensar histórico-dialético situado a partir dos contextos sócio-culturais acima mencionados, de sua reflexão ético-crítica a partir do diálogo com a tradição filosófica europeia, um princípio material universal da ética a partir do qual legitime e justifique as razões pelas quais assume epistemológica e hermeneuticamente seus posicionamentos em favor da vida e das condições da vida da natureza, do homem, do planeta.

Somente agora, depois do largo e difícil percurso empreendido, o pensamento filosófico ético e crítico de Dussel pôde formular o princípio material universal da ética que tem na vida seu referente supremo²⁶⁶, e com isso, diante da crise ecológica e civilizacional causada pelo sistema capitalista de produção amparado no *modus vivendi* do mundo ocidental europeu, pôde propor, então, a partir de uma

²⁶⁵ Dussel, 2011, pág. 183.

²⁶⁶ Cf. Dussel, 2009a, pág.132; 2007a, pág.134.

ética da vida, elementos que permitam pensar a possibilidade de uma ética ecológica.

1.2 ÉTICA E ECOLOGIA

1.2.1 Reflexão ecológica e princípio material da ética em Dussel

Trata-se agora de uma reflexão mais recente. O texto de referência é “*Alguns princípios para uma ética ecológica material de libertação (relações entre a vida na terra e a humanidade)*”, publicado em *Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global* (2003) e em *Materiales para una política de la liberación* (2007).

Dussel, nesse artigo/ensaio, procura articular a possibilidade de pensar uma ética ecológica em face do princípio material universal da ética que propõe em sua *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, publicada pela primeira vez em 1998. Nosso trabalho partirá dessa articulação a fim de explicitar e considerar seus resultados no itinerário que temos desenvolvido.

É fundamental partir do princípio sobre o qual Dussel pretende assentar a reflexão ecológica que atualmente faz e, mais ainda, sobre o qual tem a pretensão de justificar a possibilidade de uma ética ecológica. Sobre isso, já indicamos antes que, a nosso ver, priorizamos sempre os princípios norteadores e orientadores da reflexão em questão sem, no entanto, elaborar um trabalho mais sistemático e aprofundado da mesma.

Em sua *Ética da libertação*, Dussel propõe a seguinte formulação do princípio material universal da ética:

Aquele que atua eticamente deve (como obrigação) produzir, reproduzir e desenvolver auto-responsavelmente a vida concreta de cada sujeito humano numa comunidade de vida, a partir de uma “vida boa” cultural e histórica [...] que se compartilha pulsional e solidariamente, tendo como referência última toda a humanidade, isto é, é um enunciado normativo com pretensão de verdade prática e, além disso, com pretensão de universalidade²⁶⁷.

²⁶⁷ Dussel, 2009a, pág.140; 2007a, pág. 143.

Para Dussel esse princípio material da ética inclui o ponto de partida e contém a “matéria” ou materialidade de todos os momentos posteriores do desenvolvimento de sua *Ética da libertação*, isto é, ele inclui ainda os aspectos formal e procedimental, de factibilidade, crítico ou de libertação. O âmbito material da ética constitui o conteúdo ético de toda práxis e de todo projeto de desenvolvimento futuro e, segundo Dussel, não pode ser negado, superado ou deixado de lado em nenhum caso, em hipótese alguma²⁶⁸.

A fim de precisarmos melhor o sentido e o alcance do princípio material universal da ética, vejamos como Dussel formula o critério material ou de verdade prática a partir do qual aquele é deduzido e fundamentado²⁶⁹.

Aquele que atua humanamente sempre e necessariamente tem como conteúdo de seu ato alguma mediação para a produção, reprodução ou desenvolvimento auto-responsável 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 humanidade²⁷⁰.

Portanto, como já fizemos referência acima, “a vida é o referente supremo” a partir do qual se pode e se deve empreender toda ação, toda práxis em vista da produção, reprodução e desenvolvimento da vida (física e espiritual) de cada sujeito humano, mas também de toda a humanidade. Esse critério material sobre o qual se fundamenta a ética não é solipsista, não abraça o individualismo, ao contrário, é comunitário, pois destina-se a uma comunidade de vida.

O princípio material universal da ética, segundo o entendimento de Dussel, cumpre uma função fundamental e decisiva no atual quadro conjuntural no qual nos encontramos (crise de paradigmas, crise ecológica e civilizacional, pobreza, fome, mudanças climáticas e suas consequências, crises econômicas, guerras etc.). O princípio material da ética que implica a obrigação auto-responsável de produção, reprodução e desenvolvimento da vida a cada e de cada sujeito ético, implica ainda as condições de possibilidade de tal obrigação.

²⁶⁸ Cf. Dussel, 2009a, pág.140; 2007a, pág. 143.

²⁶⁹ Cf. Dussel, 2009a, pág.139; 2007a, pág. 142.

²⁷⁰ Dussel, 2009a, pág.132; 2007a, pág. 134.

A obrigação compreendida assim como dever ético, como norma auto-responsável que liga, obriga, implica, subsume as exigências ou leis instintivos-naturais dos outros seres vivos não humanos. Não se trata tão somente de valorar, de conferir valor cujo caráter é sempre subjetivo, próprio do sujeito humano, mas de conferir, e por isso saber respeitar, dignidade aos entes naturais, à natureza enquanto substantividade vivente, partícipe, enquanto essência constitutiva, da condição ampliada da Vida no e do planeta. Diz o argentino-mexicano:

A ética não trata apenas (embora também) nem fundamentalmente (mas derivadamente) dos âmbitos valorativos de juízos subjetivos (ou intersubjetivos culturais) de valor. A ética cumpre a exigência urgente da sobrevivência de um ser humano, cultural, autoconsciente, auto-responsável. A crise ecológica é o melhor exemplo [disso]: a espécie humana decidirá “corrigir” ética ou auto-responsavelmente os efeitos negativos não intencionais do capitalismo tecnológico devastador ou a espécie como totalidade continuará seu caminho rumo ao suicídio coletivo. A consciência ética da humanidade transformar-se-á, a curto prazo, na última instância de uma espécie em risco de extinção, já que os controles auto-organizados de sua corporalidade ou passam pela correção de uma responsabilidade autoconsciente (e crítica, do “dever ser”) ou já não terão outros recursos, porque o instintivo animal não poderá evitar o suicídio coletivo²⁷¹.

A julgar pelas palavras de Dussel e, pelo tom profético com o qual as enuncia, parece que chegamos a um momento crucial da história humana diante da crise ecológica: ou a espécie humana lança mão de sua autoconsciência e responsabilidade e muda os rumos do seu destino, ou permite que um sistema destruidor como o capitalismo a conduza ao extermínio. Em face dessa situação, o princípio material universal da ética demonstra toda sua eficácia normativa, mas também sua eficácia de verdade prática como critério de ação.

Feita essa breve mas concisa exposição sobre o princípio material universal da ética e sobre o critério material de verdade prática, já podemos passar para a reflexão sobre a possibilidade de fundamentação de uma ética ecológica material de libertação como intitulada no ensaio de Dussel, acima referido. Começamos, precisamente, pelo que parece ser a função e a tarefa próprias de uma ética que pretende se aplicar à reflexão de um problema que, em nossos dias, tornou-se uma

²⁷¹ Dussel, 2009a, pág.140; 2007a, págs. 142-143.

verdadeira “pedra no sapato”, um “calcanhar de aquiles” nos destinos a curto, médio e longo prazos da humanidade.

Uma ética ecológica trata a condição de possibilidade absoluta dos seres vivos, exercida, em última análise, no respeito ao direito universal à Vida de todos os seres humanos, especialmente dos mais afetados e excluídos: dos pobres do presente e das gerações futuras, que herdarão, se não adquirirem uma consciência pronta e global, uma *terra morta*. A Vida é condição absoluta da existência humana, e por isso a Vida da terra se chama condição ampliada. Na realidade, a Terra não pode ser destruída, nem tampouco a Natureza (em sua mera constituição física, química ou simplesmente material); o que nela pode ser destruído são as condições para a existência da Vida. A Vida pode ser destruída na Terra²⁷².

“A Vida é a condição absoluta da existência humana, e por isso a Vida da terra se chama condição ampliada”. Pensar as condições da vida a partir da realidade contextualizada da América Latina tem sido, a nosso ver, o ingente trabalho filosófico de Enrique Dussel.

Pensar essas condições de possibilidade no interior do discurso filosófico a partir de uma perspectiva ética que atravessa o campo político e utiliza como mediação de compreensão e explicitação desse campo a cultura, a economia, a ecologia, expressa, a nosso ver, que a filosofia da libertação, desde as origens, tem clara filiação numa ética de conteúdo, material, portanto.

A Vida enquanto condição ampliada de possibilidade da existência humana e dos outros seres vivos na terra, torna-se um tema central e de suma importância, inadiável, aberto a todas as esferas do saber mas que, dadas as proporções alarmantes da crise ecológica e as consequências já sentidas sobre a própria Vida, tem encontrado na reflexão filosófica ética um verdadeiro suporte teórico e prático.

Dussel mantém-se na perspectiva da possibilidade de fundamentar a reflexão ecológica do ponto de vista do princípio material da ética por ele assumido. Isso em face às éticas ou morais formais ou procedimentais tão bem aceitas e difundidas no presente. A referência aqui incide principalmente sobre o pensamento de John Rawls, Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel. Não faremos nenhuma discussão mais específica sobre esses pensadores e Dussel, faremos apenas referência ao

²⁷² Dussel, 2007b, pág.145; Dussel In Pixley, 2003, pág. 23.

posicionamento deste último que, partindo de um princípio material não prescinde do princípio formal, mas assume-o no processo histórico, social, crítico e libertador de seu pensamento.

Nossa posição consistirá em assumir a ética material (necessária, mas não suficiente) e a moral formal (necessária, mas tampouco suficiente) dentro de um processo crítico de libertação que as subsume ao colocá-las em movimento crítico, social, histórico, diacrônico. Isso tem a máxima atualidade, porque a *destruição ecológica* (como condição de possibilidade) e a *pobreza* (como efeito) são dois fenômenos correlacionados que têm uma mesma causa, e ambos exigem uma compreensão *material* e, simultaneamente, a mediação da consensualidade formal comunitária²⁷³.

Na fase atual e madura de seu pensamento, Dussel compreende a importância da discussão filosófica no cenário mundial, bem como as exigências de um tempo singular na história da humanidade e da vida na terra. Importa e muito não se deixar enredar pelos reducionismos. Importa compreender que os posicionamentos aqui em destaque, o da ética material e o da ética formal, são, guardadas as devidas proporções filosóficas de legitimidade e validade, posicionamentos complementares com relação a uma séria reflexão ecológica que tenha a clara pretensão de uma crítica autêntica e conseqüente ante a gravidade do problema ecológico.

Sobre essa postura de complementaridade, Kant é lembrado por Dussel na intenção de justificar que a reflexão filosófica não pode prescindir dos conteúdos dos fatos sobre os quais essa reflexão se debruça, mas, ao contrário, deve assumi-los como constituintes de tal reflexão. A vida humana implica significado ético material e formal, bem como a Vida enquanto condição de possibilidade tanto da existência humana quanto dos outros seres vivos na terra. A obra de Kant aqui referida é a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a citação é a seguinte:

Conservar cada qual a sua vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes angustioso, que a maioria dos homens lhe dedicam não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum conteúdo moral²⁷⁴.

²⁷³ Dussel, 2007b, págs.145-146; Dussel In Pixley, 2003, pág. 24.

²⁷⁴ Kant, 2001, BA 9-10, pág. 27; Dussel, 2007b, pág.146; Dussel In Pixley, 2003, pág. 24. Ver ainda sobre a questão artigos de Dussel: 1) "Immanuel Kant: lo formal e lo material en ética"(1995). In

Para Dussel se se parte da divisão formal/material, do dualismo da tradição europeia que insiste na negação da determinação material da ética, então o “cuidado angustioso” que visa “conservar” a vida não tem significado ético-material algum. A ética, assim considerada, não passa de de mero “egoísmo” ou de motivação patológica, caprichosa. Se assim for, então uma ética ecológica, que tem essencialmente a ver com a defesa da vida, ao menos em sentido ecológico atual, mas também de justiça, corre o risco de constituir-se no vazio, suspensa do próprio movimento da realidade do qual parte.

Dussel tem a pretensão de superar essa postura dualista. Por isso acredita que o critério de verdade material da ética é um caminho eficaz na condução de uma reflexão rigorosa e conseqüente. Diz o argentino-mexicano:

De nossa parte, tendo como horizonte a destruição ecológica da terra articulada concomitantemente com a miséria, a pobreza, a opressão da maioria da humanidade (levando-se em consideração fenômenos tais como o capitalismo central e periférico, o racismo, o machismo etc.), devemos recuperar o referencial material, uma vez que tais “fatos” só podem ser descobertos criticamente por contraste (contradição ou não cumprimento) com um critério positivo material enunciado previamente. Por isso necessitaremos reconstruir a verdade de uma ética material (onde a destruição ecológica e a pobreza sejam detectadas como problemas éticos em si mesmos) e articulá-la convenientemente a uma moral formal (a partir da qual se poderá proceder consensualmente)²⁷⁵.

Partir da vida, da própria realidade da vida e criar, propor valores e categorizá-los significa avaliar levando em consideração a produção, reprodução e desenvolvimento da vida. Isso, conforme já referido acima, é o que constitui o critério material da ética: suprir as necessidades básicas, mas também o desenvolvimento da vida humana, de sua sobrevivência na terra (e ao mesmo tempo das condições de possibilidade da Vida na terra).

A satisfação das necessidades básicas e o desenvolvimento da vida dos sujeitos humanos expressa o que Dussel, num primeiro momento identifica como um

Reflexão: “Ética e Política”. Ano XXI, n. 66, set/dez. Campinas: PUCCAMP, 1996. 2) “Ética material, formal y crítica”(1996) In Sáenz. Júlío César Olórtegui. Actas del VI Congreso Nacional de Filosofía: hombre, naturaleza y filosofía. Iquitos-Perú: Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, 2001.

²⁷⁵ Dussel, 2007b, pág.147; Dussel In Pixley, 2003, pág. 25.

modo de vida e, em seguida chama de um projeto de “vida boa” no interior de uma cultura, de uma totalidade, num dado horizonte de compreensão. Essa “vida boa” enquanto um ideal a ser atingido conta com todos os recursos de racionalidade à disposição para esse fim, mas importa compreender isso não como um mero exercício de racionalidade instrumental, puramente estratégica. Diz Dussel:

A “vida boa” não é principalmente o fim de uma razão instrumental ou estratégica; mas é *um modo de vida “comunitária”* (ideal ou real), que deveria ser o cumprimento do reconhecimento ético-originário intersubjetivo do Outro como outro, de onde se abre a possibilidade da comunicação e o exercício da própria razão discursiva. Contra as morais formais hoje em moda,[...] é possível provar que a conservação e o crescimento da vida do sujeito humano são a condição absoluta, cuja mediação diferenciada são as “vidas boas”, tentadas *séria e honestamente*, e que estão sempre *pré-sub-postas* [pressupostas] e têm pretensão de *universalidade*, embora seja (e jamais pode deixar de sê-lo) particular por sua implantação histórica ([...] mesmo no caso da pretendida moral pós-convencional atual, freqüentemente eurocêntrica e cúmplice, porque não crítica, do capitalismo central e até neoliberal)²⁷⁶.

Dussel considera importante o momento da moral formal que tem como critério de validade a intersubjetividade efetiva ou o consenso da comunidade de argumentação real. Aceita a importância desse momento e como tal o considera no processo da reflexão filosófica e crítica na arquitetura de seu pensamento. Por conta dessa compreensão, uma inversão é processada na forma de como normalmente se faz uso da moral formal.

A moral formal já não é a que se “aplica” ao caso concreto (prescindindo sempre do conteúdo que no caso aqui em questão é a vida do sujeito humano e a Vida como condição de possibilidade da própria existência humana, e baseando e pautando a validade do acordo no mero “fato” do procedimento) mas é o princípio material da ética que agora deve ser mediado pelo princípio da moral formal procedimental. Noutros termos, a comunidade de comunicação como consensualidade já não pode olvidar o critério material da ética. E neste caso, o mesmo vale para a questão ecológica:

²⁷⁶ Dussel, 2007b, págs.148-149; Dussel In Pixley, 2003, pág. 27.

A dimensão ecológica ficaria assim definida material (como condição absoluta de sobre-vivência) e formalmente (como é preciso decidir intersubjetivamente no plano privado e público, nacional ou internacionalmente). Para uma ética ecológica sustentável, o princípio moral formal (a discussão democrática consensual) “aplica” o caso concreto (máxima particular a colocar em prática) no contexto (a “totalidade” social e histórica) do princípio ético material de sobre-vivência²⁷⁷.

Essa articulação, feita por Dussel, entre a moral formal procedimental e o princípio material da ética, abre caminho para a fundamentação de uma ética ecológica crítica não reducionista, não dualista, que não prescinde nem do aspecto material nem do aspecto formal, mas que, ao contrário, integra-os numa reflexão filosófica mais apurada e menos distante da própria realidade.

Realidade material essa que Dussel compartilha, como vimos no capítulo III, com muita afinidade com Marx. Lembra que este é considerado por muitos como um economista e pensador “antropocêntrico” sem nenhuma sensibilidade ecológica. No entanto, não é o que se percebe após uma visita mais seletiva e acurada ao pensamento desse autor. Na *Crítica do programa de Gota*, mas também em *O capital*, lemos:

Primeira parte do parágrafo [do programa de Gota afirma]: O trabalho é a fonte de toda riqueza e de toda cultura. O trabalho não é a fonte de toda riqueza – começa a explicar Marx. A natureza é a fonte dos valores de uso (que são os que realmente integram a riqueza material!), tanto quanto o é o trabalho, que é apenas a exteriorização de uma força natural, da força de trabalho humana²⁷⁸.

A terra [...] que, ao surgir o homem, o provê com meios de subsistência prontos para utilização imediata, existe independentemente da ação dele, sendo o objeto universal do trabalho humano. Todas as coisas que o trabalho apenas separa de sua conexão imediata com seu meio natural constituem objetos de trabalho, fornecidos pela natureza. [...] toda matéria-prima é objeto de trabalho, mas nem todo objeto de trabalho é matéria-prima²⁷⁹.

Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza²⁸⁰.

Observando bem as citações acima referidas, logo se percebe que Marx confere um *status* distinto à natureza. Está para o homem como condição de

²⁷⁷ Dussel, 2007b, pág.149; Dussel In Pixley, 2003, pág. 28.

²⁷⁸ Marx, 2012, pág. 23; Dussel, 2007b, págs.149-150; Dussel In Pixley, 2003, pág. 28.

²⁷⁹ Marx, 1968, pág. 203.

²⁸⁰ Marx, 1968, pág. 202.

possibilidade para a vida e a existência humanas e não como mera matéria-prima a ser utilizada na produção capitalista como instrumental para a obtenção de lucro ou para a satisfação da ganância de alguns. Para Marx, segundo Dussel, somente duas realidades não possuem valor de mudança (econômica): a natureza e a pessoa humana.

O preço do trabalho ou o preço da terra ou do solo (ou das forças naturais em geral) são as únicas expressões irracionais desse tipo. O preço da terra é irracional, já que um preço adequado é a expressão monetária do valor, mas não pode haver valor [de troca] quando não há trabalho materializado na referida coisa [...] Da mesma forma, é irracional a expressão preço do trabalho²⁸¹.

A partir de Marx, ou melhor, da clareza e da relevância do pensamento de Marx, inclusive e principalmente a partir de seu posicionamento ético – decididamente material –, segundo Dussel, é possível lançar um outro olhar sobre a questão ecológica e sobre o sentido da natureza em termos de “valor”, sentido ético, portanto.

Assim, dadas as citações acima referidas, amparadas na interpretação que o argentino-mexicano faz de Marx, paradoxalmente, já que não é opinião corrente nem ponto pacífico entre os que se debruçam sobre o problema ecológico, podemos dizer que a terra e a humanidade, na verdade, possuem “dignidade” e não se lhes pode atribuir, em hipótese alguma, mero valor de troca, porque não contêm, enquanto tais, trabalho objetivado. Ora, o trabalho objetivado é a fonte do valor de troca, sem esquecer, no entanto, que também é fonte da mais-valia, já que é criada do nada por ele e apropriada pelo capital.

Com base nessa discussão sobre “valor”, Dussel propõe um “quadro” com três níveis: Nível 1. Valor ecológico (VE), que prescreve a dignidade dos entes natural, físico, real (da natureza); Nível 2. Valor de uso (VU), que prescreve a utilidade de entes natural e produzido; Nível 3. Valor de troca (VT) ou formalmente econômico que prescreve a comercialização do trabalho objetivado, do homem²⁸².

²⁸¹ Marx apud Dussel, 2007b, pág.150; Dussel In Pixley, 2003, pág. 28.

²⁸² Cf. Dussel, 2007b, pág.150; Dussel In Pixley, 2003, pág. 29.

Com certeza, a idéia aqui não é propor uma nova e ampla classificação dos valores. Mas sim, chamar atenção para o reiterado desrespeito da ação humana sobre a natureza ao longo da história e em nossos dias, mesmo que esse desrespeito se processe sempre de forma velada nas comunidades de comunicação de decisão que manipulam não só os bens que, a princípio, deveriam servir e satisfazer a todos os afetados dessa comunidade, mas também manipulam a própria interpretação ecológica da natureza em prol de um modelo econômico devastador que beneficia a poucos e condena a maioria da humanidade à pobreza, à miséria e a sofrer, primeiro e diretamente as consequências, mesmo que não intencionais, das decisões formais, vazias e perversas por não se pautarem nas reais exigências da Vida em nome da vida.

As coisas reais criadas têm “dignidade”, são “valor ecológico” que podem produzir “valores de uso” (natural ou produzido, tanto materiais quanto culturais, estéticos, etc.). Só os produtos humanos têm “valor de troca” ou econômico. A ética material considera riqueza enquanto tal (bens objetivos da felicidade como bens subjetivos) os bens com valor de uso. A manipulação política destes bens é o momento prático formal consensual público (a democracia). A ecologia e a economia política nos falam então do nível material da ética, primeiramente, mas manipulados no nível formal da democracia ou da moral pública²⁸³.

Somos remetidos então para a crítica do sistema atual. Neste trabalho a crítica ao sistema foi feita nas diversas etapas que o constituem: no capítulo I, pela exterioridade do outro na metafísica da alteridade; no capítulo II, a partir da possibilidade de um projeto político libertador, alternativo; no capítulo III, pela exterioridade ética do trabalho vivo. Partimos, agora, de uma reflexão ecológica crítica que se ampara na perspectiva do princípio material da ética.

Importa então partir da seguinte pretensão: o que o ser humano procura honestamente é um sistema cultural vigente enquanto um bem válido e ecologicamente sustentável que não prescindia nem do conteúdo ético material (exigências materiais da vida hoje), nem da mediação racional consensual formal (comunidade de vida). Ora, essa busca pode ser configurada na “vida boa e válida

²⁸³ Dussel, 2007b, pág.151; Dussel In Pixley, 2003, pág. 29.

como modo de preservação ecológica e histórico-cultural da vida para todos”²⁸⁴. Mas se a pretensão não se efetiva e a busca se desconfigura, então o que se tem é a distorção da ordem, do sistema ainda vigente, mas de discutível legitimidade. Sobre isso, nos diz Dussel:

Quando, sob o manto de uma “vida boa” vigente, a vida fica impossível, transformando-se empiricamente em opressora, dominadora, repressora sobre alguns membros, ou irresponsável quanto aos efeitos que sofrerão as gerações futuras, deixa de ter validade ou legitimidade para os oprimidos presentes e futuros. Torna-se aos olhos dos excluídos (ou de seus defensores) como uma *pretensa* “vida boa”, porque nega a vida. Surge assim, da corporalidade sofredora daquele que não pode reproduzir sua vida, a crítica, que agora *invalida* o antigo sistema vigente²⁸⁵.

Quando o sistema não cumpre com o que propôs como pretensão de “vida boa” para todos, quando essa “vida boa” enquanto ideal ou utopia é possibilitada a uns poucos em detrimento da vida real da maioria, aí se percebe a contradição do sistema em não poder garantir a todos aquilo a que se propôs (a satisfação das necessidades básicas, a distribuição dos bens materiais e culturais para a reprodução e o desenvolvimento da vida, o cuidado com a natureza e o respeito ecológico com as condições de possibilidade da vida etc).

Quando essa contradição é percebida, então a crítica do sistema é instaurada a partir daqueles que sofrem as consequências práticas e diretas da ação intencional ou não intencional do sistema que se manifesta a partir de então como totalidade de dominação²⁸⁶. Os críticos do sistema vigente, sejam os que padecem na corporalidade os efeitos da dominação, sejam os que se solidarizam com estes, contra ele se voltam a partir da exterioridade de compreensão e de interpretação que assumem: desde a realidade de pobreza e miséria dos excluídos, das vítimas do sistema. O princípio e o critério material da ética são aqui indispensáveis à postura crítica.

Dussel acredita que as morais formais não possuem um critério suficientemente crítico para descobrir as contradições do sistema porque não

²⁸⁴ Cf. Dussel, 2007b, pág.151; Dussel In Pixley, 2003, pág. 30.

²⁸⁵ Dussel *ibidem*.

²⁸⁶ Para Dussel essa totalidade, conforme o pensamento de Lévinas, tem sentido negativo porque se fecha, se fetichiza como única, divina, eterna. É toda a discussão do I e do II capítulos desse trabalho.

dispõem de um ponto de apoio material. A rigor, elas desconsideram a impossibilidade de viver sofrida na corporalidade negada dos oprimidos (do presente ou das gerações futuras), na efetiva destruição ecológica que atenta contra a sobrevivência de todos (o que impede a reprodução da vida dos excluídos, mas também o crescimento dessa vida pela educação, pela cultura, pela estética e pela ética etc). Mas é precisamente essa impossibilidade que é a origem, o ponto de partida onde começa a avaliação crítica do sistema²⁸⁷.

Ora, a avaliação crítica do sistema se dá, segundo Dussel, pelo princípio crítico libertador. Chega-se a ele como resultado da articulação feita entre o princípio formal procedimental e o princípio material da ética. O princípio crítico libertador ampara-se no critério crítico que tem como suas componentes tanto o formal quanto o material.

Agora, a destruição ecológica, o impedimento da reprodução e desenvolvimento da vida dada a pobreza, o processo de exclusão das maiorias, ou aquelas impossibilidades acima indicadas, podem ser alçadas a *status* de problemas éticos, pois agora, a partir do princípio material da ética, o dado da realidade, as exigências reais da Vida, da natureza e da existência humana constituem legítimos e válidos pontos de partida da reflexão crítica. Encontramos, em Dussel, a seguinte formulação do princípio crítico:

Age criticamente do ponto de vista prático aquele que, pressupondo as exigências éticas da reprodução e do crescimento da vida do sujeito humano, na “vida boa” vigente da comunidade de vida cultural, descobre seu não cumprimento ou sua negação em membros da sociedade [os pobres, os excluídos, as vítimas], e por isso se lhe impõe a não validade desta ordem e de suas exigências éticas²⁸⁸.

Aquele que age crítica e eticamente contra o sistema, que já não assume e defende suas exigências éticas, posiciona-se a partir da exterioridade do sistema, isto é, parte exatamente do não cumprimento e da negação da vida enquanto “vida boa” proposta pelo sistema vigente; parte do outro duplamente negado em sua dignidade: outro enquanto natureza destruída e outro enquanto sujeito humano negado em sua existência. A negação da natureza se dá aqui na corporalidade

²⁸⁷ Cf. Dussel, 2007b, pág.152; Dussel In Pixley, 2003, págs. 30-31.

²⁸⁸ Dussel, 2007b, pág.152; Dussel In Pixley, 2003, pág. 31.

sofredora do sujeito humano exposto à pobreza, à miséria, do qual lhe são tiradas as mínimas condições de sobrevivência. Dussel nos diz:

O “ficar fora” do sistema criticado pelo crítico se articula com o originário e primeiro “estar fora” da realidade ecológica na corporalidade sofredora do oprimido como Outro: como sujeito ético re-conhecido em sua dignidade como Outro que não o sistema, dignidade que foi negada em sua pessoa pela negação do cumprimento da “vida boa” ideal do sistema²⁸⁹.

Aquele que age crítica e eticamente contra o sistema pode então confrontar a “vida boa” pressuposta como ideal e exigência ética pelo sistema e o não cumprimento de tal ideal (expresso na destruição ecológica e na negação da vida do sujeito humano). A consciência crítica não pode aceitar que o não-cumprimento da exigência ética pelo sistema se torne uma máxima de caráter generalizável.

A consciência crítica, que se ampara no princípio material da ética, contrapõe-se à dissimulação e à perversidade do sistema que, regulado pelos interesses de uma comunidade de comunicação consensual de poder e ganância não reconhece que em sua ação já não há impeditivos para qualquer proibição, principalmente para o “Não se deve destruir a vida da terra nem da humanidade presente ou futura”. A Vida, enquanto condição de possibilidade, já não encontra sossego no sistema vigente, no capitalismo atual que adotou como princípio fundamental o “lucro como dever” legitimado no critério do “aumento da taxa de lucro”, a qualquer custo. Esse princípio está assim formulado:

Aquele que age segundo o critério do “aumento da taxa de lucro” já propôs sempre a priori que nem o princípio ético material da sobre-vivência nem o princípio moral formal de consensualidade democrática podem ser obstáculos ou limites para a obtenção desta finalidade²⁹⁰.

Contrapor-se, assim, ao capitalismo formulado como princípio, é explicitar a importância e a prioridade de se compreender a causa no contexto de seus efeitos e assim combatê-la. Trata-se de combater uma “razão instrumental fetichizada”, entranhada na história e na sociedade, a partir de uma “razão ético-originária do

²⁸⁹ Dussel, 2007b, pág.152; Dussel In Pixley, 2003, págs. 31-32.

²⁹⁰ Dussel, 2007b, pág.153; Dussel In Pixley, 2003, pág. 32.

outro”, aberta à história e com pulsão de vida. Trata-se de não deter-se ante os efeitos que, por vezes, encobrem e obscurecem a causa:

O perigo antiecológico da tecnologia é um efeito e não a causa do problema. A tecnologia destrutiva da vida (da terra e da humanidade) é a escolhida e usada com base no critério instrumental do “aumento da taxa de lucro”, e não com base no critério material da “permanência e desenvolvimento da vida” da terra (ecologia) e da sobre-vivência da humanidade.

[...] Porém ignoram ingenuamente a causa que, por desconhecê-la, deixam como não culpada, na obscuridade, no oculto: o capital como processo de valorização do valor por subsunção da vida humana (a força de trabalho) e por mediação de uma técnica (meio de produção) que é destruidora [da natureza] porque coopera apenas *a partir do critério do aumento da taxa de lucro*. A perversidade da técnica [...] é o capital como processo valorizador²⁹¹.

Um mundo diferente é possível. Um mundo diferente, que supere a “razão instrumental fetichizada” do capital cujo princípio formal se materializa na desmesura do “aumento da taxa de lucro” a qualquer preço, é possível. Um mundo diferente, onde a tecnologia tenha compromisso com a vida ética e ecológica e não seja simplesmente uma determinação da valorização do valor do capital subsumida em seu processo fetichista e destruidor, é possível. Um mundo diferente é possível na medida em que não nos falte a responsabilidade crítica, ética e ecológica com a vida de cada sujeito humano e com a vida da terra.

A tarefa de uma ética ecológica, de libertação, na atualidade, não pode prescindir, portanto, de um projeto de libertação ecológica da terra que saiba integrar os princípios de uma ética material (respeito à vida da terra e do sujeito humano) e de uma ética formal (comunidade de comunicação ou consensualidade comunitária democrática), com um progressivo processo de solidariedade e de conscientização de toda a humanidade diante das novas exigências ecológicas, econômicas e políticas, visando, material e formalmente, a produção, reprodução e o desenvolvimento da vida do sujeito humano presente e futuro²⁹².

Em nossos dias, no contexto da vida latino-americana, temos claros e bons exemplos de responsabilidade crítica, ética e ecológica, vindos dos povos

²⁹¹ Dussel, 2007b, págs.153-154; Dussel In Pixley, 2003, págs. 32-33.

²⁹² Cf. Dussel In Pixley, 2003, pág. 35.

“amazônicos no Brasil [no Peru, na Colômbia, na Venezuela etc] ou dos maias no México, são eles os que melhor preservam a ecologia, como a Terra Mater com a qual conviveram durante milênios”²⁹³.

1.3 POLÍTICA E ECOLOGIA

1.3.1 A mediação política da questão ecológica

Chegamos ao último momento do itinerário que vislumbramos para o desenvolvimento da questão ecológica, em Dussel, nesse capítulo IV. Estamos agora numa das etapas mais recentes do pensamento de Dussel: sua *Política de la liberación*. É a etapa imediatamente posterior à de sua *Ética da libertação (Ética de la liberación)* mas que, acompanha, a nosso ver, de certa maneira, a forma do discurso e da estrutura desta.

Política de la liberación II: arquetônica (2009) é o segundo volume²⁹⁴ de uma trilogia anunciada por Dussel e, até o presente momento, ainda não completada em forma de publicação. Trata-se de uma obra ousada, que tem a pretensão de repensar a filosofia política e sua tradição a partir das bases ético-materiais críticas já explicitadas na etapa anterior de seu pensamento, mais especificamente em *Ética da libertação*. Neste sentido, é importante destacarmos o posicionamento atual do pensamento de Dussel, nesta etapa de maturidade:

As filosofias políticas do século XXI – como podemos observar no presente, e como fruto de um retrospecto desde os fins do século XVIII – serão julgadas pela história, em última análise, pelo grau de articulação do pensar filosófico com a práxis de libertação do povo simples, explorado, empobrecido, excluído. [...] As filosofias que respondam a seus apelos materiais (ecológicas, econômicas, culturais, religiosas etc), a suas interpelações de legitimidade (democrática), a sua factibilidade estratégica (além do conservadorismo e aquém do anarquismo extremo, em atitude realista e crítica ao mesmo tempo), às exigências de respeito à sua dignidade (desde princípios normativos implícitos), serão as que influirão na construção política cujos atores são os agentes políticos (em primeiro lugar o próprio povo) e as [filosofias] que a história recordará como pertinentes²⁹⁵.

²⁹³ Dussel In Pixley, 2003, págs. 34-35.

²⁹⁴ O primeiro volume é *Política de la liberación: historia mundial y crítica (2007)*; o terceiro, conforme indicação do próprio Dussel, será intitulado *Política de la liberación: crítica*.

²⁹⁵ Dussel, 2007d, pág. 556.

Como vimos, Dussel mantém as motivações que, historicamente, conduziram seu pensamento ético e crítico até nossos dias. Sua filiação aos pobres e excluídos como sujeitos de transformação é clara. Sua tarefa política agora se debruça especificamente sobre o campo político enquanto um campo que perpassa e se entrecruza com tantos outros campos. Importa precisar aqui que o campo político é perpassado por outros campos, os quais, na reflexão política feita por Dussel, convertem-se em esferas materiais de concretude dessa reflexão. É precisamente o caso, aqui, da ecologia, da economia e da cultura. São campos que se entrecruzam com o campo político, assumidos por ele como esferas materiais. Vejamos o que diz o argentino-mexicano:

Por isso, uma esfera institucional do campo político será o efeito do cruzamento de campos que denominarei *materiais*, e que, para simplificá-los [...] os categorizarei em três momentos: a institucionalidade ecológica (relação comunidade política-natureza), a econômica (relação da mesma comunidade política consigo mesma e com outras comunidades, através da produção, distribuição e consumo de bens), e a institucionalidade cultural (produção de todos os signos intracomunitários, frutos de tradições históricas de cosmovisões, línguas, ciências, artes, em torno a um “núcleo ético-mítico – como propôs Paul Ricoeur –, com pluralidade de posições, estruturas, grupos: um campo multicultural aberto ao processo de uma identidade plural e histórica). Isso determina a política ecológica, a política econômica e a política cultural, e muitas outras “políticas”, tantas quanto campos de novos *conteúdos materiais* possam ir surgindo²⁹⁶.

Determinadas as três esferas institucionais (âmbito material) presentes na reflexão filosófica do campo político; estabelecido que só nos ocuparemos, aqui, de uma subesfera material, a ecológica, então, agora, já podemos precisar que a questão ecológica está situada, na arquitetura do pensamento de Dussel, como uma das dimensões fundamentais da esfera material do campo político. É o nível, já indicado antes, das relações prático-poiéticas.

Ora, a política ou melhor o campo político, além de um campo próprio, é um campo de mediação estratégica pois perpassa por todos os demais campos e com eles se articula formal e materialmente. Daí o interesse confesso de Dussel pelo

²⁹⁶ Dussel, 2009b, pág. 214.

campo político desde as origens da filosofia da libertação²⁹⁷. Mas não esqueçamos que a preocupação com a natureza, com a questão ecológica também remonta, como vimos, às origens de seu pensamento.

Feita essa breve exposição, passemos à subesfera ecológica, como é tratada por Dussel em sua *Política de la liberación II: arquetónica*. É importante não nos enganarmos com essa denominação, pois se trata de uma questão da maior relevância possível, como veremos.

Uma constatação de pronto é feita: nos dois últimos séculos, XIX e XX, a humanidade descobriu, apercebeu-se, dos efeitos negativos, intencionais ou não intencionais, dos sistemas econômicos e, daí decorre que, a “questão social” se pautou principalmente pela tentativa de erradicação da pobreza, da fome (nas últimas décadas), como clara desigualdade material (de conteúdo, portanto) entre os seres humanos²⁹⁸. Esse fato, como já podemos também constatar, segue sem solução nesse início de novo século e milênio, porque tal desigualdade tende a aumentar, porém, agora, com o agravante de um novo descobrimento ou de uma nova percepção: a da real possibilidade da extinção da vida humana (a de outros seres vivos já é uma constatação real) no planeta terra. Lemos do próprio Dussel:

A biosfera está em perigo. Os efeitos negativos não intencionais descomunais e sistêmicos do capitalismo, efeitos que constituem com esse sistema um “pacote” inseparável, situa no centro da política a tomada das decisões, com força coativa num “estado de direito” global, que permitam (se ainda não for tarde) a sobrevivência, não tanto das gerações atuais (que bem ou mal sobreviverão embora em piores condições), mas especialmente das “gerações futuras”²⁹⁹.

A dimensão ecológica como um campo próprio de esfera material, aparece no campo político que é um campo prático como uma sub-esfera material desse campo, mas se deve atentar que essa dimensão ecológica, no interior do campo político, se articula com diversas outras esferas materiais desse campo (econômica, cultural,

²⁹⁷ Porém, ao final, e como já temos indicado, o mais difícil [...] será ir abrindo caminho do estatuto teórico de uma filosofia política *crítica*. Em que consiste o [momento] *crítico* de uma filosofia política? Qual é o ponto de partida de uma tal *crítica*? Devo confessar que o tema me foi imposto desde 1969 quando lendo *Totalidade e infinito* de Emmanuel Lévinas, desde as primeiras palavras do Prefácio o tema era proposto: “A arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra – a política – impõe-se, então, como o próprio exercício da razão” (Dussel, 2001a, pág. 11).

²⁹⁸ Cf. Dussel, 2009b, pág. 221.

²⁹⁹ Idem, *ibidem*.

etc.) e determina, de certa forma, a todas essas outras esferas porque tem uma prioridade e importância indiscutíveis: trata-se da última instância material, daquela na qual está implicada a própria “questão da vida”³⁰⁰.

Portanto, não podemos nem devemos esquecer que o campo político tem singular responsabilidade na articulação do campo ecológico com os demais campos, uma vez que a sustentabilidade da própria estrutura do político, econômico e social, depende determinantemente do ecológico. Diz Dussel:

O ator [sujeito] político e as instituições políticas deverão ocupar-se cada vez de maneira mais urgente (premente) desta dimensão ecológica, porque é o momento em que, positivamente, acontece a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana (conteúdo do princípio material da política [do político enquanto campo]) e, negativamente, se enfrenta ao evitar a extinção da vida no planeta Terra. Este momento, que parece óbvio, trivial, só foi descoberto há pouco tempo como responsabilidade essencial [fundamental] da política, embora ninguém possa negar que se trata da condição absoluta de todo o restante³⁰¹.

É uma prioridade que não pode ser relegada ao esquecimento, dizemos no presente, mas devemos também dizer que não poderia ter sido relegada, no passado, e que não poderá ser relegada no futuro. É uma dimensão fundamental, condição de possibilidade de toda outra dimensão ou campo da realidade humana. Em face dessa prioridade, a nosso ver, não há como negar a importância, a necessidade e a urgência da reflexão filosófica, ética, sobre a questão ecológica. Ora, toda uma venerável tradição cultural, filosófica e científica de há muito tem decisiva responsabilidade sobre a atuação do homem, a partir de seus sistemas políticos e econômicos, a respeito da natureza e da consequente destruição que sobre ela se imprimiu.

Filosoficamente, nunca na história da política (desde os primeiros códigos legais mesopotâmicos) esse aspecto havia cobrado tão singular importância. Um certo paradigma cultural e científico havia definido o território da política (a natureza, a Terra) como um objeto do conhecimento e da ação, como o que se compra, vende ou se explora, como um bem dado inesgotável e quase infinito que se podia usar inextinguivelmente. Serão marcos históricos recentes de uma mudança radical de “paradigma” da experiência humana e da ciência o que nos permitirá descobrir esta

³⁰⁰ Cf. Dussel, 2009b, pág. 222.

³⁰¹ Dussel, 2009b, pág. 222.

dimensão nova e, no entanto, já definitiva da política futura de toda a humanidade³⁰².

Dussel se refere, é claro, à modernidade, na qual se erigiu cultural, filosófica e cientificamente o paradigma do sujeito “autônomo”, senhor de sua liberdade, senhor da natureza, capaz de dominá-la e controlá-la a partir de sua vontade, mediada pelo conhecimento científico e tecnológico.

Em nossos dias, a vida, sabe-se, é um fenômeno complexo e frágil, constituído a partir da fina e vulnerável biosfera que, como já se percebeu a partir do efeito estufa, é instável e pode sofrer danos irreversíveis. É o que nos informa e nos apresenta o novo paradigma advindo da termodinâmica e da biologia. Aponta para situações instáveis acerca do caos e da dificuldade em calcular e fazer previsões a respeito de fenômenos que se poderia supor, antes, como previsíveis. O universo segue em contínua expansão. Não se sabe ao certo se a ecosfera da terra existe em outros lugares do universo.

A situação exige, como já fizemos referência antes, uma crescente conscientização das pessoas, da sociedade civil, das nações, mas exige bem mais daquele dirigentes políticos, atores decisivos no campo político, que, institucionalmente, têm o respaldo de empreender ações legítimas que possam contribuir com a minimização dos efeitos desastrosos que têm posto em perigo a vida no planeta. A reflexão filosófica ética e crítica, que leva em consideração o princípio material da ética, articulada no campo político, parece ter muito a contribuir para a superação desse estado de coisas.

Sem cair em voluntarismos, a sobrevivência da humanidade depende em boa medida de consensos sobre uma *clara política ecológica*, que deverá impulsionar-se pondo em questão sistemas econômicos e culturais que justamente são a causa do desastre ecológico. O formalismo político (como o liberalismo, neoliberalismo, a teoria do discurso habermasiana etc) não tem consciência dessas tarefas. O economicismo marxista estandar tampouco. Um certo ecologismo místico do tipo new age [nova era] menos ainda³⁰³.

Queremos concluir esse último momento do itinerário aqui traçado, reiterando que a intenção foi a de situar, de indicar o lugar da questão ecológica na

³⁰² Dussel, 2009b, pág. 222.

³⁰³ Dussel, 2009b, pág. 223.

arquitetônica do pensamento de Dussel. Isso foi feito na medida em que ficou precisado que na atualidade de seu pensamento a questão ecológica, enquanto reflexão filosófica, é desenvolvida como uma subesfera material do campo político, sem deixar de ser, contudo, a questão fundamental e prioritária por referir-se diretamente à condição de possibilidade da vida.

Conclusão

Com o itinerário traçado neste capítulo IV, mostramos o surgimento da questão ecológica em Dussel, da forma como esta questão, segundo nossa compreensão, foi se dando no seu pensamento, desde as origens até a etapa atual, e que essa passou a fazer parte do conjunto de suas preocupações ético-filosóficas desde a década de 1970.

Sua metafísica da natureza é baseada no pensamento de Xavier Zubiri, pensador espanhol, para o qual a natureza, enquanto expressão real do cosmos no mundo, guarda imensa cota de exterioridade que aguarda a compreensão sempre renovada do homem sobre os entes naturais constitutivos de uma realidade que, dada a dinâmica do processo evolutivo, sempre o ultrapassa. A partir dessa perspectiva, Dussel pensa a realidade enquanto substantividade física, substantividade vivente e substantividade humana.

Pensada assim, a natureza não se encontra distanciada da vida e da realidade humana. Ao contrário, integra-a e a constitui. Não é como os gregos a pensaram, mas tampouco é como os modernos a determinaram. Por isso, se faz necessário repensar o modo como, enquanto civilização, nos aproximamos da natureza. O modo como essa aproximação se tem dado é o da irracionalidade de ver e compreender a natureza como mero dado de controle e domínio humano, pronto para, a partir do conhecimento científico e da produção tecnológica, satisfazer, bem menos as necessidades humanas e, muito mais o desejo de aumento de lucro do capital. O sistema capitalista de produção e as formações culturais, sociais, que o legitimam e que o justificam são os principais responsáveis pela crise ecológica e civilizacional em que vivemos.

Neste sentido, essa aproximação da natureza feita de forma irracional, não pode deixar de ser considerada no âmbito prático, pertencente às relações humanas. Por isso, Dussel não dissocia a questão ecológica da reflexão ética e política. Sabe que o campo ecológico é um campo material, mas tem clareza de que é mediado pelo âmbito das relações práticas, humanas portanto. Ou seja, a questão ecológica pode perfeitamente ser considerada a partir da reflexão filosófica ética e política.

Efetiva essa reflexão a partir da compreensão de que é sobre uma base crítica que, por ser tal, não prescinde nem do formal nem do material como componentes constitutivos dessa reflexão crítica. Precisamente por isso tem como seu fundamento o princípio universal material da ética que se postula a partir de um critério de verdade prática: a Vida, em sentido amplo, como condição de possibilidade da vida humana. Inclui-se então a natureza como absoluto e condição de possibilidade da própria existência do humano na terra.

Baseando então a reflexão sobre a questão ecológica a partir de um princípio plausível, material, legítimo e válido da ética, Dussel conduz, com a intenção de melhor precisá-la, a questão ecológica para o campo político. Isto é, situa e aloca a questão para o campo que julga ser, desde os primórdios de sua filosofia da libertação, já o demonstramos, o campo por excelência, na arquitetura de seu pensamento, da reflexão filosófico-ética. A política ou o campo político, é o campo que transita, enquanto mediação, e articula os demais campos da reflexão filosófica empreendida por Dussel. Fica assim exposto o itinerário que abriga a possibilidade de assumir a questão ecológica a partir de uma reflexão filosófica, ética e crítica situada no campo político.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A arquitetura do pensamento de Enrique Dussel configura além de um projeto ético-político, uma clara preocupação com a questão ecológica, segundo nossa interpretação. Preocupação esta que já na década de 1970 podia ser constatada em seus escritos. Nessa época a estrutura do discurso filosófico de sua filosofia da libertação incluía como parte integrante e indispensável, a relação poética ou relação homem-natureza como um dos elementos centrais a serem tematizados e sistematizados por uma filosofia que almejava a transformação da realidade sobre a qual reflexionava.

O caráter antropológico e crítico de seu pensamento não permite a Dussel alçar um vó descomprometido de mera constatação da degradação e do consumo irracional dos recursos naturais enquanto bens comuns de toda a humanidade, mas infelizmente apropriados, apossados, por alguns poucos que se valem desses recursos para o enriquecimento ilegítimo e a consequente dominação sobre a parte da humanidade (a maioria absoluta) que não se apropriou desses recursos.

Constatamos que a compreensão de Dussel é profundamente coerente com tal situação de apropriação do que é de todos e a consequente exploração da maioria: na base da dominação o que se deve combater é a forma dominadora e injusta de se estabelecer as relações humanas que, por sua vez, condicionam as formas de relação com a natureza e as implicações daí decorrentes. Ora, essa percepção se coaduna com os propósitos da filosofia da libertação, com a reflexão crítica que surge a partir do contexto histórico sócioeconômico, político-cultural e ecológico da América Latina.

Por isso, compreendemos que é importante enfatizar que, no surgimento da filosofia da libertação, o pensamento de Emmanuel Lévinas exerceu significativa influência na formulação de uma compreensão crítica da realidade latino-americana, que começava a ser pensada a partir de seu próprio contexto, desligando-se do tutelado europeu.

Acreditamos que a influência de Lévinas vai muito mais além do que diz o argentino-mexicano o qual, em algumas passagens, afirma que o lituano-francês

tem-lhe tão somente importância inspiradora, devendo ser superado por ser europeu.

Queremos lembrar, no entanto, que, para Dussel, a experiência originária da filosofia da libertação consistiu em “descobrir” o fato massificado da dominação, da constituição de uma subjetividade como dominadora de outra subjetividade então dominada. Este fato é passível de constatação nos diversos planos e âmbitos da realidade das relações antropológicas: no plano mundial, nas relações políticas entre Europa e América Latina (Centro-Periferia) desde 1492, mas também no plano nacional entre elites e o povo, burguesia e classe trabalhadora; no âmbito erótico, nas relações homem-mulher (machismo); no âmbito pedagógico entre cultura imperial, elitista e cultura periférica, popular, ou entre professor e aluno; no âmbito religioso no que se refere ao fetichismo de todas as formas; mas também em âmbitos menores como o racial: a discriminação das raças não-brancas e, por isso, consideradas inferiores às brancas europeias.

Ora, essa experiência originária – então pressentida por um grupo de intelectuais inquietos com a realidade de subdesenvolvimento e dependência da América Latina, sentida e sofrida pela maior parte do povo oprimido, explorado, marginalizado e excluído da produção de riqueza pela qual é o grande responsável – , ficava melhor compreendida e explicitada, pelo menos naquele momento inicial do movimento, na categoria *Autrui* (outra pessoa enquanto Outro) e indicava de forma concreta a pessoa do pobre, encarnado no índio dizimado, no negro escravizado, na classe trabalhadora explorada, mas também no judeu nos campos de concentração, na mulher como objeto sexual, na criança ideologicamente manipulada etc.

Sem nenhuma dúvida, é de Emmanuel Lévinas que se extrai a noção de “outro enquanto outro” e a aplica à noção de pobre enquanto o outro ao qual se deve respeito, reconhecimento e justiça. É Lévinas, por certo, quem empreende uma crítica profunda e contundente à atualidade da tradição filosófica ocidental européia. Grande parte de sua obra filosófica discute e aponta caminhos para o que podemos chamar de a ‘saída do ser’, para a compreensão de que a vida se dá e se manifesta para além do “ser”. Sua obra procura pensar o próprio existente em sua existência.

O ente está sempre diante e se relaciona sempre com outro ente. É o que chama de experiência por excelência face-a-face.

A subjetividade adquire sentido, e neste caso, sentido ético, porque responde a outra subjetividade, na relação face-a-face. É precisamente aqui que se dá o que chamamos de metafísica da alteridade. O outro é absolutamente outro e em hipótese alguma pode ou deve ser reduzido, como mera representação, ao mesmo enquanto um eu, si-mesmo. A relação face-a-face mantém as distâncias entre os termos da relação, o eu e o outro, sem eliminar ou tornar alérgica a relação. Isto é, a alteridade dos termos não impede a relação, ao contrário, ambos os termos constituem-na e a consolidam. No conjunto da obra de Emmanuel Lévinas compreende-se de forma clara que a metafísica precede a ontologia; que a relação metafísica não é subsumida pela relação entre os seres, mas que a propicia na novidade da alteridade.

Aqui reside a importância de termos começado nosso trabalho fazendo uma breve exposição da metafísica da alteridade, pois é a partir dela que Dussel começa sua crítica à dominação ontológica da totalidade europeia na América Latina, ou como fizemos referência acima, que desperta de seu “sono ontológico”. Pensar a Pátria Grande desde a exterioridade de seu ser é negar e subverter o horizonte de compreensão corrente na tradição filosófica ocidental e conceder a América Latina, bem como a todo outro continente, o direito de realizar seu próprio caminho histórico na condição de sujeito histórico ante outros sujeitos históricos. A metafísica da alteridade expõe a irrupção do outro e a abertura que ele provoca na totalidade ontológica fechada, até então considerada como horizonte único e último de compreensão.

A partir dessa base teórica fundamental, Dussel critica a totalidade ontológica de dominação e descreve o projeto da totalidade política a fim de negá-lo e superá-lo e abrir espaço para a afirmação de um novo projeto ético-político, pensado e construído a partir da exterioridade política do outro e fincado na práxis histórica de libertação do pobre, do excluído, do marginalizado, das vítimas.

Neste sentido, a reflexão de Dussel é crítica e não se presta à ingenuidade e, por isso pode nos dizer: “Não contar com a potência do dominador é infantilismo

político e claro sinal de derrota”. Dado o ponto de partida recorrentemente indicado no transcorrer desse trabalho, não podemos esquecer que o projeto ético-político de nosso autor remonta à experiência de sua militância e de seus compromissos políticos nas diversas etapas de sua vida, seja na América Latina, seja na Europa, seja no giro pelo mundo (Ásia, África), quando de sua peregrinação em busca dos fundamentos, bem como de um novo diálogo filosófico entre as culturas.

Ao longo de sua experiência fundamental que a nosso ver, deve ser nomeada de “descoberta da exterioridade do outro” (num primeiro momento, intuitiva e não-temática; num segundo momento, conceitual e categórica, analítica e sistemática, mas tanto num quanto noutro momento, essa experiência se dá como práxica, concreta), Dussel se dá conta da importância de instrumentalizar sua tomada de consciência e a prática que dela decorre com os próprios conhecimentos e recursos (mediações) utilizados pelo opressor na prática da dominação. É preciso conhecer a fundo e internar-se na compreensão do dominador a fim de poder realizar o chamado “giro descolonizador” tão pretendido no calor da militância, mas só atingido na serenidade da reflexão consciente e crítica capaz de explicitar e descobrir o que está encoberto e oculto na forma do legal e vigente no horizonte único de compreensão da realidade e da vida (ontologia da dominação).

Assim, o caminho filosófico percorrido por Dussel, demonstra e explicita, nas obras filosóficas escritas, sua compreensão da necessidade de lançar mão de todo o aparato metodológico, epistemológico, hermenêutico, analítico do dominador, daí sua opção em propor novas categorias ou re-significar antigas. Claramente recorre ao exercício prudencial da espera paciente, o que o ajudou a compreender que o projeto de libertação o qual vislumbra não pode dar-se senão num processo longo cujos resultados só muito lentamente vão se fazendo perceber.

Dussel, sem sombra de dúvida, assinalou um caráter ético-prático desde os primeiros momentos de sua opção pelo resgate do pensamento latino-americano como “barbárie”. Por isso, privilegiou significativamente a dimensão ou o campo do político como aquele onde se dá o exercício do poder e onde a dominação se torna mais visível à própria reflexão filosófica. Reflexão que manteve e mantém até hoje o critério a partir do qual se deve julgar a eticidade de um projeto político cujo modelo

(liberal ou socialista) realmente se propõe à promoção do bem comum: libertar o pobre, fazer justiça aos oprimidos, aos excluídos, às vítimas, deixar que o outro seja. Reconhecer e acolher os direitos dos injustiçados pela ação institucional do sistema é acolher o outro desde a exterioridade de seu ser e elevar a vida à dignidade e ao valor que ela tem em todos os seres humanos indistintamente; é compreender que a vida humana, principalmente a vida do pobre, dos marginalizados e excluídos, das vítimas, se constitui no princípio ético-material universal a partir do qual se deve buscar a produção, reprodução e desenvolvimento da vida.

Precisamente aqui o projeto ético-político de Dussel tem implicações práticas fundamentais. A vida é vista em toda sua amplitude. Não é descolada nem da sensibilidade nem da vulnerabilidade que lhe são próprias. A vida, indiscutivelmente, tem bases materiais indispensáveis e inalienáveis que não se pode nem se deve negligenciar sob pena de pô-la em risco e mesmo de perdê-la.

Um projeto político que não considere eticamente as bases materiais da vida de todos e de cada ser humano, ou que acredite ser “natural” e “aceitável” a morte de milhares de pessoas por não disporem das mínimas condições para manter a própria vida, ou ainda, que não se dê conta das conseqüências não intencionais de suas ações institucionais, no máximo pode ter “interesse comum” de privilegiar a vida de uns poucos, mas não tem o compromisso ético de evitar a degradação humana da grande maioria das pessoas.

É desse projeto político – chamado aqui de totalidade política ou ontologia da dominação – que cabe libertar-se. Libertação essa que se fundamenta na constituição de um novo projeto ético-político que tenha a vida humana como princípio ético-material universal e tenha nas mediações concretas da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana o critério de verdade prática que dignifica e valoriza a vida de cada ser humano, fazendo-o sujeito e guardião da vida, de toda vida. Essa libertação entendida como utopia do ainda-não realizado, mas factível na história, é vislumbrada a partir da exterioridade política do outro, do pobre, do excluído, do marginalizado, das vítimas. A alteridade é autoridade na constituição de um projeto ético-político não hegemônico e não fetichizado.

Dussel assinala, de forma mais específica, a alteridade concreta no interior da totalidade, bem como sua exterioridade desconcertante e interpelante aí presente. Neste viés importa precisar que, para Dussel, segundo nosso entendimento da interpretação que faz do pensamento de Marx, a dialética capital-trabalho é vista e considerada a partir de uma relação prático-poiética, “econômica”. Essa perspectiva explicita o fato de que na base da relação homem-natureza, considerada comumente como tão somente poiética, de produção, e neste caso, da produção no sistema capitalista, encontramos na anterioridade imediata desse momento a relação prática, social. Portanto, uma relação que pode ser descrita e examinada a partir de um ponto de vista ético, e nesta pesquisa, pela perspectiva da filosofia da libertação.

Já nos primeiros anos da década de 1970, bem antes de seus estudos aprofundados sobre o pensamento de Marx, Dussel se manifestava resolutamente sobre a exploração do homem e da natureza e indicava o âmbito moral a partir do qual tal exploração se legitimava. Escreveu o argentino-mexicano: “A exploração do homem da periferia (do índio, do africano e do asiático), como mediação da explorabilidade da ‘natureza’ em benefício do homem do ‘centro’, da totalidade econômico-política vigente, é o fato principal de nossa época. Um povo é comido como pão; é uma economia política antropófaga, fratricida”³⁰⁴.

Esta compreensão de Dussel assinala que a relação homem-natureza ou poiética, principalmente no bojo da relação de produção na dialética capital-trabalho, passa necessariamente pela mediação prática ou da relação entre pessoas. Por isso, prefere falar de relação prático-poiética a fim de precisar melhor o entrecruzamento desses âmbitos relacionais e assim melhor considerá-los numa perspectiva crítica, que aqui não é outra senão a da exterioridade do trabalho vivo.

A perspectiva antropológica da reflexão de Dussel – perspectiva essa que poder ser estendida tanto ao pensamento de Lévinas quanto ao de Marx – nos permite compreender a importância da ética em seu pensamento além de nos remeter ao foco principal de sua reflexão: o ser humano, a pessoa e sua dignidade.

³⁰⁴ Dussel, 1979, pág. 81; 1982, pág. 104.

A vida humana, pensada como princípio absoluto a partir do qual todo valor é criado, apresenta-se, no pensamento de Dussel, numa comunidade de vida real seja ela constituída no seio de um povo, no interior da classe onde se dá a dialética capital-trabalho ou mesmo na relação imediata do face-a-face que, no respeito à diferença, não reduz o outro ao mesmo, mas os mantém na distinção da alteridade de cada um, permitindo o diálogo incondicional e aberto entre ambos, na intenção de instaurar relações sóciocomunitárias mais justas e assim superar a dominação moral vigente.

Precisamente por isso, Dussel, em seus estudos sobre Marx, privilegiou a leitura e a interpretação ética do pensamento desse autor. Viu no trabalhador, no trabalho vivo enquanto subjetividade humana, no trabalho não objetivado o *locus* da exterioridade ética a partir do qual se efetiva a crítica ao capital, ao sistema capitalista de produção.

Para Dussel a produção teórica tanto do jovem Marx quanto do Marx maduro, já em *O capital*, tem como pano de fundo o problema ético entrevisto na dialética entre capital e trabalho. Por isso, e neste sentido divergindo de muitos teóricos marxistas, entende que Marx “colocará a dignidade da pessoa do trabalhador como critério ético absoluto na crítica do capital (e não o “valor”, que será um mero produto do trabalho vivo)”³⁰⁵.

Dussel pontua com isso, mais uma vez, a nosso ver, a perspectiva ética de seu pensamento e nos permite entrever, com base na dimensão prático-poiética que inclui e norteia a relação homem-natureza, a forma como aparece a reflexão que faz sobre problemas da ordem ecológica, isto é, sobre a dominação da natureza e sua consequente degradação que se dá concomitantemente com a dominação do trabalho no sistema capitalista de produção.

Trata-se, a nosso ver, de uma reflexão filosófica sobre a questão ecológica, ética ecológica, alocada, em última instância, no campo político que é um campo de mediação por transitar em todos os demais campos, e de articulação com o que Dussel tem chamado de dimensão prático-poiética da relação humana ou esfera material, de conteúdo, que constitui a base do critério de verdade prática e o

³⁰⁵ Dussel, 1993a, pág. 32.

fundamento do princípio material universal da ética. Critério e princípio estes que servem de sustentação, de legitimação e validade de sua reflexão filosófica aplicada à questão ecológica.

Esta enfrenta, em último caso, os problemas reais da destruição da natureza, das condições da vida e da existência humanas no planeta, da próprio condição de vida ampliada na terra pois até a biosfera é objeto da agressiva ação humana. Como nos diz Dussel, trata-se de refletir sobre a possibilidade real da próxima extinção da vida – e não somente a humana – sobre o planeta Terra³⁰⁶.

³⁰⁶ Cf. Dussel, 2009b, pág. 221.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinícios de Nicastro Honesko. Chapecó-SC: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. André Dias, Ana Bigotte Vieira. Lisboa: edições 70, 2011.

ALBARRACIN, E. R. *Introducción a la filosofía latinoamericana*. Bogotá: USTA, 1981.

ALIER, Joan Martínez. *Ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. Trad. Maurício Waldman. São Paulo: Contexto, 2011.

AMORIM, Marília. *O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas*. São Paulo: Musa Editora, 2004.

APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia I-II*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

APEL, Karl-Otto. *Ética e responsabilidade: o problema da passagem para a moral pós-convencional*. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

ARGOTE, Germán Marquínez. "Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana". In: DUSSEL, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. 5 ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995a.

ARGUEDAS, José María. *Os rios profundos*. Tradução de Glória Rodrigues. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

ARISTÓTELES. *Física I-II*. Tradução, Prefácio, Introdução e Comentários de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. Bauru-SP: Edipro, 1983.

ARTIGAS, Mariano. *Filosofia da natureza*. Trad. José Eduardo de Oliveira e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2005.

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

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994 - (Obras escolhidas I).

BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Trad. Rubens Rodrigues T. Filho, José Carlos M. Barbosa. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 2000 - (Obras escolhidas II).

BENSUSSAN, Gérard. *Ética e experiência: a política em Lévinas*. Trad. Ozanan Vicente Carrara. Passo Fundo: IFIBE, 2009.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2005.

BOBBIO, Norberto. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

BONDY, Augusto Salazar. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* 11 ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 1988.

BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

CALDERA, Alejandro Serrano. *Filosofia e Crise: Pela filosofia latinoamericana*. Petrópolis, Vozes, 1984.

CALDERA, Alejandro Serrano. *Razão, direito e poder: reflexões sobre a democracia e a política*. Trad. Antônio Sidekum. Injuí: Editora Unijui; São Leopoldo: Nova harmonia, 2005.

CARDOSO, Fernando Henrique e FALETTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

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

CESAR, Constança Marcondes(Org.). *Natureza, cultura e meio ambiente*. Campinas: Editora Alínea, 2006.

CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Trad. António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

CHIAVENATO, Júlio José. *O massacre da natureza*. São Paulo: Moderna, 1989.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. *Pensar com Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Paulus, 2009.

COIMBRA, José de Ávila Aguiar. *O outro lado do meio ambiente: uma incursão humanista na questão ambiental*. 2 ed. Campinas: Millennium, 2002.

COIMBRA, José de Ávila Aguiar. *Fronteiras da ética*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2002.

DAJOZ, Roger. *Ecologia geral*. Trad. Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora da USP, 1972.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. M^a. Beatriz M. N. da Silva, Pedro L. Lopes e Pérola de Carvalho. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Marx e a natureza em o Capital*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

DUMONT, René. *A utopia ou a morte*. Trad. Mamede S. Freitas. São Paulo: Paz e Terra, s/d.

DUMONT, René e MOTTIN, Marie-France. *El mal desarrollo en América Latina: México, Colombia, Brasil*. México: Panorama Editorial, 1982.

DUMONT, René e PAQUET, Charlotte. *Um mundo intolerável: o liberalismo em questão*. Trad. Edison Darci Heldt. Rio de Janeiro: Revan, 1989.

DUMONT, René e PAQUET, Charlotte. *Miséria e desemprego: liberalismo ou democracia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita*. Buenos Aires, Eudeba, 1969.

DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973a.

DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973b.

DUSSEL, Enrique. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires, 1974.

DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

DUSSEL, Enrique. *El humanismo helênico*. Buenos Aires, Eudeba, 1975a.

DUSSEL, Enrique e GUILLOT, Daniel E. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975b.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. México, Edicol, 1976.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía ética latinoamericana: de la erótica a la pedagógica de liberación*. México: Editorial Edicol, 1977.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía ética latinoamericana: la política latinoamericana*, IV. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1979.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía ética latinoamericana: arqueológica latinoamericana: una filosofía de la religión antifetichista*, V. Bogotá: Universidad. Sto Tomás, 1980.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Trad.: Luiz João Gaio. São Paulo. Loyola/UNIMEP, 1980.

DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*, volumes I-V. Tradução: Luiz João Gaio. São Paulo: co-edición Loyola / UNIMEP, 1982.

Dussel, Enrique. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1983.

DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação*. Tradução Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo veintiuno/Iztapalapa, 1988.

DUSSEL, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera e la cuarta redacción de "El capital"*. México: Siglo veintiuno/Iztapalapa, 1990.

DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*. 2 ed. México: Siglo veintiuno, 1991.

DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra-España: Editorial verbo divino: 1993a.

DUSSEL, Enrique. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. México: Universidad de Guadalajara, 1993b.

DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad.: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993c.

DUSSEL, Enrique. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994.

DUSSEL, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. 5 ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995a.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Trad.: Georges I. Massiat. São Paulo, Paulus, 1995b.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. 5 ed. Bogotá: Nueva América, 1996a.

DUSSEL, Enrique. "Immanuel Kant: lo formal e lo material en ética"(1995). In Reflexão: "Ética e Política". Ano XXI, n. 66, set/dez. Campinas: PUCCAMP, 1996b.

DUSSEL, Enrique. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Trad.: Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo, Ed. Paulinas, 1997.

DUSSEL, Enrique. *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo: con respuesta crítica inédita de K-O Apel*. México: Universidad Autónoma del estado de México, 1998a.

DUSSEL, Enrique. *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*. In: Revista Anthropos, Barcelona: nº 180, octubre-novembre, 1998b.

DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001a.

DUSSEL, Enrique. "Ética material, formal y crítica"(1996). In: Sáenz. Júlio César Olórtégui. *Actas del VI Congreso Nacional de Filosofía: hombre, naturaleza y filosofía*. Iquitos-Perú: Universidad nacional de la Amazonía Peruana, 2001b.

DUSSEL, Enrique; APEL, Karl-Otto. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. 3 ed. Trad.: Ephraim F. Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2007a.

DUSSEL, Enrique. *Materiales para una política de liberación*. Madrid/México: Plaza y Valdes Editores, 2007b.

DUSSEL, Enrique. *20 teses de política*. Tradução: Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão popular, 2007c.

DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007d.

DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación II: arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta, 2009b.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 6 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009a.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: FCE, 2011.

ENTRALGO, Pedro Laín. *Teoría y realidad del otro. Tomo I: El otro como otro yo, nosotros, tú y yo; Tomo II: Otredad y proximidad*. 2 ed. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1968.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Problemas atuais da filosofia na hispano-américa*. Tradução Johnson M. Kuntz e Antônio Sidekum. São Leopoldo: UNISINOS, 1993.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *O marxismo na América Latina*. Trad. Egídio F. Schmitz. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1995.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade: críticas, diálogos e perspectivas*. Trad. Angela Tereza sperb. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Trad. Maria Teresa Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FREITAS, Marcílio (Org.). *A ilusão da sustentabilidade*. Manaus: Editora da UFAM / Editora da UEA, 2003.

FURASTÉ, Pedro Augusto. *Normas Técnicas para o trabalho científico: explicação das normas da ABNT*. 15 ed. Porto Alegre: Dáctilo Plus, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo César Duque Estrada. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva vol. III: hermenêutica e a filosofia prática*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva vol. IV: a posição da filosofia na sociedade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer, Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2011.

GALEANO, Eduardo. *Patás arriba: la escuela del mundo AL revés*. 3 ed. Montevideo: Imprenta Rosgal, 1999.

GALEANO, Eduardo. *Úselo y tírelo: el mundo visto desde una ecología latinoamericana*. 2 ed. Buenos Aires: Booket, 2004.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América latina*. Trad. Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GORZ, André. *O socialismo difícil*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

GORZ, André. *Historia y enajenación*. México: FCE, 1992.

GORZ, André. *Ecológica*. Trad. Celso A. Júnior. São Paulo: Annablume, 2010.

GRÜN, Mauro. *Ética e educação ambiental: a conexão necessária*. Campinas: Papirus, 1996.

GRÜN, Mauro. *Em busca da dimensão ética da educação ambiental*. Campinas: Papirus, 2007.

GRUZINSKI, Serge. *A passagem do século: 1480-1520: as origens da globalização*. Tradução Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GRUZINSKI, Serge. *El pensamiento mestizo: cultura ameríndia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós, 2007.

GUATTARI, Félix. *As três ecologías*. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990.

GUGLIELMO, Antônio Roberto. *A pré-história: uma abordagem ecológica*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *La ética del discurso y cuestión de la verdad*. Trad. Ramón Vilà Vernis. Buenos Aires: Paidós, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber, Paulo Astor Soethe, Milton C. Mota. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *A lógica das ciências sociais*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução Milton Camargo Mota. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. 6 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I: racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo II: crítica de la razón funcionalista*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: editorial Trotta, 2010.

HANNIGAN, John. *Sociologia ambiental*. Tradução de Annahid Burnett. Petrópolis: vozes, 2000.

HEDSTRÖM, Ingemar. *Somos parte de un gran equilibrio: la crisis ecológica en Centroamérica*. 3 ed. San José: DEI, 1988.

HEGEL, G. W. F. *O sistema da vida ética*. Trad. de Artur M. Lisboa: Edições 70, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Vols I-III. Tradução Paulo Meneses, José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. 2 ed. México: FCE, 1962.

HEIDEGGER, Martin. *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza. 2 ed. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica a la razón utópica*. San José: Departamento ecuménico de investigaciones, 1984.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo M. e Maria B. N. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

IDE, Pascal. *A arte de pensar*. Tradução Paulo Neves. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis-RJ: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução: Marijane Lisboa, Luis Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001.

KLIKSBERG, Bernardo. *América Latina: uma região de risco, pobreza, desigualdade e institucionalidade social*. Trad. Norma G. Azeredo. Brasília: UNESCO, 2002.

KURZ, Robert. *Razão sangrenta: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e seus valores ocidentais*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Editora Hedra, 2010.

LAGO, Paulo Fernando. *A consciência ecológica: a luta pelo futuro*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1991.

LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LAS CASAS, Bartolomé de. *O Paraíso perdido: Brevíssima relação da destruição das Índias*. Trad.: Heraldo Barbuy. 6ª ed. Porto Alegre: L&PM, 1996.

LEFF, Enrique (Coord.). *A complexidade ambiental*. Trad. Eliete Wolff. São Paulo: Cortez, 2003.

LEFF, Enrique. *Aventuras da epistemologia ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes*. Trad. Glória Mª Vargas. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

LEFF, Enrique. *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Trad. Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental*. Trad. Sandra Valenzuela; Revisão técnica Paulo Freire Vieira. 4 ed. São Paulo: Cortez, 2007.

LEFF, Enrique. *Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental*. Trad. Jorge E. Silva; Revisão técnica Carlos Walter Porto-Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEFF, Enrique. *Discursos sustentáveis*. Trad. Silvana C. L. São Paulo: Cortez, 2010.

LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Tradução: Lúcia Mathilde Endlich Orth. 8 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

LENOBLE, Robert. *História da Ideia de natureza*. Trad. Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito: ensayo acerca de la exterioridad*. Trad.: Daniel E. Guillot. Salamanca, Sígueme, 1977.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad.: José Pinto Ribeiro. Lisboa, Edições 70, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad.: João Gama. Lisboa, Edições 70, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Trad.: José Luis Pardo Tório. Barcelona: Edições Paidós, 1993a.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Trad.: Pergentino S. Pivatto. Petrópolis-RJ, Vozes, 1993b.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaio sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto. Petrópolis, Vozes, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Trad. Paul Albert Simon, Lígia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. 4 ed. Salamanca: Sígueme, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. *Deus, a norte e o tempo*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Livraria Almedina, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Traducción Tania Checchi. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. *Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos*. Trad. Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*. Trad. Manuel Mauer. 2 ed. Buenos Aires: Lilmod, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. Tradução de Inácia Canelas. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1952.

LIBANIO, João Batista. *Ecologia: vida ou morte?* São Paulo: Paulus, 2010.

LOPEZ VELASCO, Sírio. *Ética de la liberación (oiko-nomia)*. Campo Grande: CEFIL, 1996.

LOPEZ VELASCO, Sírio. *Ética de la liberación: política socio-ambiental ecomunitarista*. Rio Grande-RS: EDGRAF, 2000.

LOPEZ VELASCO, Sírio. *Ética para o século XXI: rumo ao ecomunitarismo*. São Leopoldo-RS: Editora UNISINOS, 2005.

LOPEZ VELASCO, Sírio. *Introdução à educação ambiental ecomunitarista*. Rio Grande-RS: Editora da FURG, 2008.

LÖWY, Michael e BENSÄID, Daniel. *Marxismo, modernidade e utopia*. Tradução: Alessandra Ceregatti, Elisabete Burigo e João Machado. São Paulo: Xamã, 2000.

LÖWY, Michael. *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Trad. Felipe José Lindoso. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular/CLACSO, 2010.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Trad. de Luiz Sérgio H. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Defesa do marxismo, polêmica revolucionária e outros escritos*. Trad. Yuri Martins Fontes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política. O processo de produção do capital*, v. I. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MARX, Karl. *A questão Judáica. Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2 ed. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. Trad. Mário Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Cortez, 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Alemanha*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATE, Reyes. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991.

MATE, Reyes. *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*. Barcelona: Anthropos, 1998.

MATE, Reyes. *Justicia de las víctimas: terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2008.

MATE, Reyes. *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza: curso do Collège de France*. Trad. Álvaro Cabral. 2 ed. São Paulo: Martins fontes, 2006.

MORIN, Edgar. *Para sair do século XX*. Trad. Vera Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução: Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. Revisão técnica: Edgard da Assis Carvalho. 6 ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2002.

MORIN, Edgar et alli. *Educar para a era planetária*. Tradução: Sérgio Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

MORIN, Edgar. *Em busca dos fundamentos perdidos: textos sobre o marxismo*. Trad. Maria Lúcia Rodrigues, Salma Tannus. 2 ed. Porto Alegre: Sulina, 2004.

MORIN, Edgar; KERN, Anne-Brigitte. *Terra-Pátria*. Trad. Paulo Azevedo Neves da Silva. 5 ed. Porto alegre: Editora Sulina, 2005.

MORIN, Edgar. *Rumo ao abismo?: ensaio sobre o destino da humanidade*. Trad. Edgard Assis C., Mariza P. Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

MOSCOVICI, Serge. *Natureza: para pensar a ecologia*. Trad. Marie-Louise Conilh de Beyssac e Regina Mathieu. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

MSHANA, Rogate R; GIESE, Nilton (Orgs.). *Pobreza, riqueza e ecologia: Perspectivas ecumênicas da América Latina e Caribe*. Trad. Roseli Schrader Giese. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2011.

MUTSCHLER, Hans-Dieter. *Introdução à filosofia da natureza*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2008.

PELIZZOLI, Marcelo L. *Correntes da ética ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2002.

PENA-VEGA, Alfredo. *O despertar ecológico: Edgar Morin e a ecologia complexa*. Trad. Renato Carvalheira do Nascimento, Elimar Pinheiro do Nascimento. 2 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

PIVATTO, Pergentino S. *Ética: crise e perspectiva*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

PIXLEY, Jorge (Coord). *Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global*. Trad. Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2003.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. Trad. J. Guinsburg, Márcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. Trad.: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 1996.

PRIGOGINE, Ilya. *Ciência, razão e paixão*. Trad. Edgard de Assis carvalho et alli. 2 ed. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2009.

REIGOTA, Marcos. *O que é educação ambiental*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

REIGOTA, Marcos. *A floresta e a escola: por uma educação ambiental pós-moderna* 2 ed. São Paulo: Cortez, 2002.

REIGOTA, Marcos. *Ecologia, elites e intelligentsia na América Latina: um estudo de suas representações sociais*. São Paulo: Annablume, 1999.

REVISTA ANTHROPOS. *Enrique Dussel: un proyecto ético y político para América Latina*. Barcelona: nº 180, octubre-novembre, 1998.

RIBEIRO JR., Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

RIBEIRO JR., Nilo. *Sabedoria da paz: ética e Teo-lógica em Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento. Incluye seis ensayos introductorios al pensamiento de Rosenzweig*. Trad. Ángel Enrique Garrido-Maturano. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2005.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *As encruzilhadas do humanismo: subjetividade e alteridade ante os dilemas do poder ético*. Petrópolis: Vozes, 2006.

SALOMON, Délcio Vieira. *A maravilhosa incerteza: ensaio de metodologia dialética sobre a problematização no processo do pensar, pesquisar e criar*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologia do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 7 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Joel Rufino dos. *Épuras do Social: como podem os intelectuais trabalhar para os pobres*. São Paulo: Global, 2004.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 20 ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

SEMERARO, Giovanni. *Libertação e hegemonia: realizar a América Latina pelos movimentos populares*. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

SILVA, Márcio Bolda da. *A filosofia da libertação a partir do contexto histórico-social da América Latina*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998.

SOSA, Nicolás M. *Ética ecológica*. 2 ed. Madrid: Ediciones Libertárias, 1994.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: o itinerário da racionalidade no séc. XX: Adorno, Bergson, Derrida, Lévinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética e ambiente: por uma nova ética ambiental*. In: *Bioética: uma visão panorâmica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005 págs. 235-246.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. Trad.: Beatriz Perrone – Moisés. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Trad.: Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Tradução Ronai Rocha. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida: en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

VASCONCELLOS, Márcia Miranda. *Proteção internacional dos direitos humanos na realidade latino-americana: reflexão filosófica sob a perspectiva da ética da libertação*. Curitiba: Juruá, 2010.

VIEIRA, Antônio Rufino (Org.). *Ética e filosofia crítica na construção do socialismo do século XXI*. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2012.

VIEIRA, Antônio Rufino. *Marxismo e libertação: estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário do pensamento contemporâneo*. Tradução coordenada por Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. Trad.: de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

WASSERMAN, Claudia e DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (Orgs). *Pensamento latino-americano: além das fronteiras nacionais*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010.

ZEA, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie. Seguido de A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. Trad. Luiz G. A. Espejo, Maurício Delamaro e Francisco A. C. Quintana. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

ZUBIRI, Xavier. *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

ZUBIRI, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. 3 ed. Madrid: Alianza Ed., 2006.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre la esencia*. 2 ed. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

ZUBIRI, Xavier. *Natureza, história, Deus*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2010.